

基督复临安息日会神学丛书

应用神学系列

仆人与朋友

领导力的圣经神学



主 编：斯基普·贝尔(Skip Bell)



基督复临安息日会神学丛书

应用神学系列

仆人与朋友

领导力的圣经神学

主 编：斯基普·贝尔编

应用神学系列

书名：仆人与朋友：领导力的圣经神学（简体）

主编：斯基普·贝尔（Skip Bell）

翻译及校对：基督复临安息日会华安联合会神学丛书项目部

出版：基督复临安息日会华安联合会神学丛书项目部

地址：香港沙田小沥源源顺围 28 号都会广场 12 字楼

电话：(852) 2838-3991 / 2441-8333

传真：(852) 2834-6119 / 2441-8821

电子邮件：info@chumadventist.org

网址：<http://www.chumadventist.org/>

ISBN 978-988-8144-59-4

Chinese simplified edition © 2021 Chinese Union Mission of Seventh-day Adventist

ALL RIGHTS RESERVED

© 版权所有，未经许可，禁止翻印或转载。

2021

仆人与朋友并非纠结于圣化商业世界的领导力原则，而是在基督教事工背景下全面探索领导力的圣经基础。这本书应当被投身于一线的属灵领袖们广泛地阅读，以协助更新人们和他们的世界。

库尔特·N·弗雷德里克森

基督徒事工博士部兼继续教育副院长，富勒神学院教牧事工助理教授

仆人与朋友是一本领导力的圣经神学的杰出选集。令人印象深刻的是此选集的众作者们不仅公允地呈现了新旧约圣经中有关领导力的范例和原则，也巧妙地整合了当今的领导学理论。这本书的第三部分内容相当丰富，它包含的圣经故事涉及女性领导者，处境化和赋能。当今，新的领导学理论层出不穷，仆人与朋友大可帮助教会在牢固的神学真理的基础上不断调整其对领导力的认识，这是弥足珍贵的。

拉里·林德奎斯特

丹佛神学院领导力发展副教授兼主任

这本书内容丰富，显露出作者们湛深的学养。这本优质选集的广度和深度将使它成为基督教领袖的优秀指南，尤其是从圣经的角度来构建和实现他们的呼召。在未来的几年里，我确信它对我和很多其他人来说将是一个宝贵的资源。

尼克·霍华德

基督教领导力顾问、教练和培训师

www.drnickhoward.com

这本极佳的汇编融汇了圣经的真知灼见和指导原则。对现今各行各业的领袖来说，它是充满属灵和职业智慧的宝藏之一。它在传授“既超越了人类的经验，又改变了人际关系”的领导力的普世真理方面，实现了崇高的目标。

艾拉·史密斯·西蒙斯

基督复临安息日会全球总会副会长

仆人与朋友是一本构思精良的书。它从圣经的角度描述和分析了领导力。它的记载和历史资讯能启发任何宗教背景下的人更好地理解领导力……贝尔博士恰当地

将领导力描述为“对我们和某些人来说，圣经是理解和实践领导力的规范。”凡在这方面寻求指导之人须读这本书。

丹尼尔·W·惠勒

内布拉斯加州林肯大学领导力研究名誉教授

斯基普·贝尔召集了一批优秀的领袖和圣经学者。他们的研究是建立在令人信服和稳健的神学基础之上的。这里讨论的领导力原则对我们生活的每一个领域，包括商业，教育，家庭和教会都至关重要。

詹姆斯·W·吉利

三天使广播网总裁兼首席执行官

**献给我的同事，
他们一同劳作并构建了我们服侍的团契；
更要献给乔尼，
她是我一生的挚爱和喜乐。**

目录

前言 VI

斯科特·罗丹

编者序 VIII

斯基普·贝尔

导言 X

斯基普·贝尔

第一部分：旧约圣经

第一章：旧约中的领导力词汇 2

理查德·戴维森

第二章：创造叙事 14

雅克·B·杜汗

第三章：摩西五经 24

罗伊·E·甘恩

第四章：历史书 34

吉尔·莫斯卡拉

第五章：智慧文学和诗篇 48

詹姆斯·维伯丁

第六章：先知书 58

保罗·彼得森

第二部分：新约圣经

第七章：新约中的领导力词汇 73

乔恩·鲍林

第八章：福音书 88

罗伯特·约翰斯顿

第九章：使徒行传 99

阿德丽娜·亚历克斯

第十章：保罗书信 114

理查德·崔

第十一章：一般书信 131

托马斯 R. 谢泼德

第十二章：启示录 142

西格夫·K·汤斯塔德

第三部分：圣经叙事选编

第十三章：尼希米：仆人式领袖 153

巴里·甘恩

第十四章：旧约中的女性：领导力原则 162

乔·安·戴维森

第十五章：耶稣的领导力原则 173

克利福德·琼斯

第十六章：彼得：转变 182

道格拉斯·蒂尔斯特拉

第十七章：保罗：领导力和处境化原则 194

莱斯利 N. 波拉德

第十八章：巴拿巴：赋能他人的领袖 202

伯纳德 J. 索瓦格纳特

第四部分：领袖力的圣经神学

第十九章：对旧约领导力原则的反思 213

斯基普·贝尔

第二十章：对新约领导力原则的反思 223

斯坦利·E·帕特森

第二十一章：教会领导力的圣经神学 234

斯基普·贝尔

作者简介 246

前言

本书的书名凸显了承诺和随之而来的风险。撰写*领导力的圣经神学*意味着编辑和撰稿人要面临许多隐藏在这些重要字词后面的挑战。*圣经神学*要求以一系列的重要理论指导和支配整个写作过程。任何对领导力的透彻研究都须厘清概念并承认整本作品所基于的预设。

综上所述，*领导力的圣经神学*的写作是一项艰巨的任务。本书的编辑和撰稿人值得称赞，因他们勇于尝试这样一个挑战且贡献了一本研究透彻和思路清晰的作品。在你阅读本文时，我会鼓励你特别留意作者们对五种关键张力的娴熟处理，这些张力出现在这种类别的作品中是很自然地。

第一种张力是预先说明的。作者们承认真正的领导力的圣经神学将超越和更新人类和文化。这不是一件易事。然而，本书详尽和稳健地处理了张力的两面。作者们承认，研究领导力须了解并借鉴践行它的文化，否则它将彻底成为不切实际的空洞理论。另一方面，他们认为高效的领导力也须超越文化才能对它进行评估和带来更新。他们建立的神学成功地调和了这一重要的张力并给我们带来了真知灼见。这些洞见大可教导上帝所重用的领袖们在自己的禾场忠心地从事领导和服务的工作。

他们成功调和了第二种张力。基于对领导力的理解，他们在效仿历史上成功领袖的特质和注重内在的更新之间提出了持平的立场。太多关于领导力的研究一直敦促我们去不折不扣地摹拟成功领导者的态度和行为。当天天充斥我们脑海的是“成功领导者的12个标志”或“高效领导力的21个习惯”时，我们作为领导者的角色便彻底沦为模仿者了。这本书很好地借鉴了圣经中领导者的经验和特质，并避免了上述的错误。他们认为榜样和特质是上帝的子民心意更新之后所结的果子。因此，我们可以效学这些态度和行动，但不能为了追求高效而一味地模仿他们。作者们也承认了圣经中的领袖人物有缺陷、有人性软弱的一面。这一公允洞见使我们受益颇多。

第三种张力在圣经神学中相当普遍。作者们需要在对优质解经的强调和实际应用之间持平。很明显，本书不打算成为一本纯粹的学术解经著作。它也绝非藉着提及零星的圣经经文、希伯来语和希腊语的词根而自誉为领导力的圣经神学。作者们提供了稳健的解经和清晰的当代应用。这种平衡是值得称赞的，也将为教会和所有

的基督教领袖们带来帮助。

第四种张力介于描述性和规定性之间。学术性著作流于提供咨询而完全忽略实际应用，而更多的实用性作品则流于给出过多规定性的应用来牢笼读者。作者们已经在这两者之间提供了一个极佳的平衡。对圣经故事的研究清楚地呈现了上帝历代的子民是如何做领袖的。对这些领导风格的描述值得一读。在诠释这些故事时，作者们谨慎地去芜存菁并从中抽出构成真正的圣经领导力的固有素质。即便在这里，它们也不是“要么接受，要么放弃”的绝对清单。因此，当读者藉着圣灵的更新能力成为上帝的门徒和领袖时，他们自己能够甄别某些适合自己的素质。

最后，作者们明确阐明了本书依循的原则。也就是说，他们清楚地高举圣经为研究的圭臬并断定上帝的本性是一切真正的领导力特质的源泉。藉着遵循一贯的神学方法论，他们避免了放任经验塑造圣经的信息的风险。它们也严防把世俗的领导力特质读进圣经的启示里来支配人们对上帝的品格和作为的认识。他们着眼于圣经所启示的上帝的本性，这是全书具有可信性的根基。它将以一种值得信赖和令人信服的方式引导教会和它的领袖们。作者们对圣经在他们工作中的中心地位的坚持让我们相信他们的结论和建议符合最高形式的圣经学术研究。因着始终如一地坚守这两大原则，他们的作品确实超越了文化，同时也能被上帝使用来帮助心意更新的领袖们更新他们的文化。

基于上述理由，我对作者团队深表感激，并且我确信它将对未来以基督为中心，以上帝的国和他的荣耀为目标，并强调忠心特质的领导力的研究和实践带来深远影响。

斯哥特·罗丹，总裁

罗丹咨询

编者序

四十多个神学生坐在笔记本电脑和教科书前，盯着我，没有一人开口回答我提出的问题。从面临新教授和新的学年以及为将来的教会侍奉做准备而来的压力足以让最坚强的勇者望而生畏。他们意识到我在教会领导力课程的第一天提出的问题貌似简单，实则不然。我问他们，“何谓领导力？”经过小组讨论之后，他们最终有了答案。学生们在发表个人意见时要么信心满满，要么含糊其辞。有些人希望给出标准答案，他们引用了当时某些领导力大师流行的观点。“领导力就是影响力”，一位来自美国东南部州的学生宣告说。一名韩国学生形容领导力是作正确的决定和按上帝的旨意做领袖；一位来自加州的学生认为领导力指帮助会众达成共识；一位来自南美的学生雄辩地描述领导力着重于鼓舞人心；一位肯尼亚的学生认为领导力是指让会众专注于使命。所有的发言均反映了他们各自独特的文化处境和文化特征。

学生们在激励我们。他们的提问，充满激情的评论、见证和奉献牺牲的故事共同提醒我们不忘初心。这些青年男女厘清了我们的目标。他们激励我们像他们那样去学习，反思、研究、审视我们的生活际遇和写作。能协助他们服侍上帝、世人和教会，我们倍感欣慰。

本书致力于探索基于圣经的领导力，并凝聚了二十位投身于神学教育的同事的心血。此种努力反映了我们的信念，即要理解领导力我们须摆脱个人处境和际遇的局限。

接下来的导言会阐明我们坚信上帝藉着新旧约圣经启示了关于他的真理。此外，若你正在阅读此文，那就请牢记这一点：我们坚信上帝期望人际交往反映他的品格和旨意。由此，我们主张透过自然界，尤其是透过耶稣来认识上帝的品格是开启关于领导力的普遍真理的钥匙。该如何理解领导力呢？我们认为应从神学研究出发，而神学研究的中心是圣经。我们对领导力的理解植根于我们对上帝的认识。有关上帝的真理应当支配我们如何处理与领导力相关的挑战。

阅读本书的读者可能在对上帝和圣经的认识方面与我们不尽相同，但本书仍有参考的价值。我们邀请所有人，不管信仰立场如何，来思想圣经对于领导力的真知灼见。当然，一个人对上帝的态度决定了他或她对于圣经的态度。对我们来说，圣经是理解并实践领导力的规范。而对其他人来说，圣经可能只是理解领导力的另外一种资源。我们希望每一位读者认识到有关领导力本质的原则已经历了数百年的考

验，适用于不同的文化和背景，而不仅仅针对教会。我们相信这些原则显明了上帝对人际交往的旨意。我们确信每一位读者，即便不为上帝的品格所动，将会认识到受这些原则支配的领导力实践会给他们的工作带来欢愉！

我们均热爱教会和上帝的话语。我们承担了这项工作，是因为我们知道人人都有机会做领袖。我们相信基于圣经的领导力会得到上帝的祝福，改变我们的个人生活以及我们的公众生活和教会生活。

本书各章分别代表每位圣经神学家、系统神学家以及实践神学家自己的写作风格。读者会觉察到迥异的个性和研究方法。尽管如此，作者们仍然发出相同的声音。笔者赏识每位作者在神学领域所做的贡献。本书是为那些希望认真探索领导力的圣经神学的读者和致力于圣经和神学研究的学生而撰写。本书文章通常是分析性的，尽管有时这项研究使我们变得更加雄辩或关注于实际的劝诫。

当开始构思本书时，针对其必要性，我咨询了一些神学教育界的同行。从那时起，我的神学院的朋友鼓励我继续向前走。他们的支持和鼓励至关重要。能成为一名赋能社区的一分子实在是莫大的祝福！

作为编辑，我非常感激接受我的邀请来从事写作的同事。他们每人撰写了一章，展示了他们对领导力的圣经神学的热情。他们分享了这一愿景，并帮助完成了集体的创作。我不仅赏识这些同事们深厚的学养，也通过共同谈话和思考，与他们发展了新的友谊。我要感谢他们每个人所贡献的时间，专长、经验、知识和心血。基督复临安息日会下属的安德烈大学神学院的领导层也在这个项目中鼓励了我。我在安德烈大学出版社的朋友一直以来支持和鼓励我，他们的名字列在版权页上。他们也热情地分享了这本书给致力于服务之人带来的影响。他们是出版领域的专业人士，他们耐心地工作以确保达到最高标准。

我的妻子乔尼经常倾听我关于这本书的忧虑。她巧妙地将我的注意力转移到本书可以在未来几年做出的贡献。她是一位真正的朋友，伴侣，以及最尊贵的仆人。我对乔尼的爱无以言表，诚挚祈祷本书可以帮助培养更多像她这样的领袖。

若本书无法带给上帝荣耀并促进我们履行他的旨意，它便分文不值。多样美善的恩赐皆源自上帝。若本书有任何意义的话，乃是出于上帝和圣灵指引人的努力。作为上帝的仆人与朋友，我和我的同事们怀着祈祷的心将本书献给上帝。愿上帝藉着此书祝福您的侍奉。

斯基普·贝尔
编者

导言

斯基普·贝尔

既超越了人类经验又能改变人际关系的领导力真理果真存在吗？如果这样的真理存在，在哪里能寻到呢？我们通常从所处文化的角度来理解领导力。学者、商界领袖、学生和宗教领袖通常都深受所在文化的影响和塑造，甚至被其引领，因为他们是在自己的文化里进行生活，动作和思考的。在这种情况下，文化是指在一特定的和共同的世界观的影响下，一个群体约定俗成的习惯和处事风格。故此，一个在皇后区的波多黎各人会透过自己文化的视角发展领导力，而一个苏丹基督徒则会透过另一个角度发展领导力。问题是显而易见的：是否真的存在一个超越了我们文化习惯的理解领导力的基础？这样的普遍性理解是有必要的吗？

本书旨在为理解基督教的领导力提供圣经神学的基础。这样的理解超越了不同的文化。关于领导力的问题需要这样的基础。许多理论家和实践者都认为领导力是很难定义的。也许是因为我们找错了地方，或者至少我们没有将精力花费在正确的地方。我们通常藉着外在行为目睹领导力并从中寻找改进领导力的线索以改善人类的状况。不过，对基督徒来说，理解领导力应当从神学研究开始。挑战在于理解领导力，并透过这种理解按照创造主的心意为人类生活做出贡献。这个挑战需要神学的基础。

基于圣经的领导力原则适用于在各个领域面临领导力挑战的人——商业、教育、社区、家庭——并不局限于教会。本书的应用主要着眼于教会层面因我们的首要使命是帮助教会领袖。本书由四个部分组成。前两部分是对新旧约圣经的研究，致力于确立基于圣经的领导力原则。每一部分以研究特定字词起头，接着是解经。这两个部分在本书中占主要篇幅，它们使仆人与朋友更具学术性。第三部分是对选定人物的研究。这些章节都不是传统的学术性研究，乃是基于圣经叙事。因此，它们是独立的单元。撰稿人被要求选择他们最青睐的且能应用这些原则的叙事。本书的第四部分也是最后一部分，先是总结对基于圣经的领导力原则的不同反思，然后交代领导力的圣经神学。它致力于将圣经原则应用到不同领域的领袖身上，包括社区、家庭、组织、学校和教会。本部分并非是为不同的行政程序开一个详尽的处方。更

确切地说，它提出了足够广泛的原则，使读者可以应用在自己的处境中以面对有关领导力方面的挑战。

领导力的神学基础

神学是基督教领导力的核心。人们对神学的认识不尽相同。在最广泛的意义上，神学是指通过生活经验寻求上帝和意义。从这个意义上，反思礼仪与经验、历史与伦理、教学与教牧关怀、文学和故事以及灵感的著作就是在进行神学研究或神学思考，可以帮助我们认识上帝和明白他的旨意。以神学为中心的领导力概念意味着整合多个知识领域，其中有些是学术性的，而有些是个人性的。广义的神学反思可以在以下几个方面帮助理解领导力：（1）它寻求普遍的理解经验，（2）它为界定超越文化背景的领导力提供了基础，（3）它揭示出领导力大可超越和更新人及文化。

本书并不赞同领导力是一种由文化界定的现象这一观念，这也许是本书最具争议的立场。固然，在宗教界和非营利组织中以及商界和世俗环境中领导力深受文化的影响。在某种意义上说，领导力易受文化的影响——如果缺乏这种意识，我们充其量就是懵然无知和无力胜任。

我们对文化进行批判性思考是至关重要的。表面看来文化对神学的影响似乎是中性的。然而，文化出于塑造我们思考模式的世界观。有宗教信仰之人会按照上帝的教诲和引领思想行事。简言之，神学会改变我们的世界观以及最终改变我们的生活方式。因此，以神学为中心的领导力将不可避免地在某些方面与世俗文化截然不同。

善于思考的读者会注意到神学反思本身会面临一个挑战。每日忙于生计的普通大众能领悟到超越文化的神学反思吗？神学反思值得处于领导地位之人的信赖吗？马克斯·斯塔克豪斯认为在某种程度上，任何人都有关于上帝、真理和正义的确切的知识。事实上，我们一直在关乎上帝、真理和正义的事情上做判断。斯塔克豪斯主张当人们恰当地进行神学反思时，宗教著作和宗教思想在任何文化中都具有权威性。¹

有信仰的人可以将基于神学反思的领导力原则应用到自己的工作中，这将帮助他们免受时间和文化的主宰和超越自己的经验障碍。这就是我们着眼神学反思的缘由。我们确信圣经是上帝所默示的，因此圣经神学在这方面尤其有益。一个超越我们对礼拜仪式、经验，历史、道德、教学和教牧关怀、文学和故事的反思的权威是必要的。这种权威来自宗教经典和神学思想。

同时，上帝会引导我们进行广泛的神学反思。他并未被完全规限在圣经的启示里。然而，出于坚信圣经是上帝的启示，也是正确的出发点，我们选择了限定在圣经神学的领域进行领导力的研究。本书假定圣经是上帝的启示，它提供了最清楚，最客观的出发点并最能保守教会等领导力的理解免受某人的特定个性，某一特定文化的特点或某一特定信仰传统的主宰。

撰写领导力的圣经神学是一大胆的尝试。客观性既是一个有价值的目标，也是一项重大的挑战。本书容许圣经自己讲出一些广泛的原则。关于圣经的默示，本书采纳的是保守立场。我们并未企图为这一立场辩护，也未天真到相信所有读者对此立场众口一词。基于圣经的领导力的原则是无须争辩的。

本书并不属于宣教类范畴。它并未尝试去界定文化或信仰与文化的互动。基于圣经的领导力的原则适用于不同的时空背景。虽然我们承认绕开文化来探讨理解力容易引起误解，但我们无意就此针对文化展开争论。本书是领导力的圣经神学。

以圣经为中心的神学

我们应当避免把个人文化中的偏见读进上帝的话语里面。有了湛深的神学学养为基础，我们就可以透过与古代文化的互动听到上帝的声音。我们虚心地承认本书中释经的部分显露出了作者们的解经功底。某些人可能会指出本书采纳了神学上的保守立场。本书坚信圣经是上帝所默示的，并且上帝通过圣经作者的思想与叙事传达了自己的旨意。当然，圣经牵涉了文化因素，故此这里的解经工作很谨慎地考量了文化因素。本书并未刻意谈论启示论和默示论，因其不是本书的目的。

以圣经为中心的神学维护了基督在教会中的领导地位，因其承认基督的旨意是我们理解领导力的源泉。以圣经为中心的神学呈现了关于领导力的普遍真理，其会更新人、文化并影响人们对领导力的理解。圣经为领导力的神学提供了广泛的基础。我们并不认为本书穷尽了所有相关的圣经章节，但它目前是最完整的领导力的圣经神学。就本导言的目的而言，接下来会提及显明领导力的圣经神学丰富性的一些要点。圣经将向读者呈现关于领导力的普遍真理。

本书的第一部分致力于旧约圣经的研究。我们也意识到它是世界三大主要宗教共同信奉的权威。在希伯来圣经中，我们会逐一审视创造叙事，摩西五经，历史书，诗篇和智慧文学以及先知书。我们在开头着重于领导力词汇，在结尾整合发现的原则。我们寻求以上帝的领导模式作为理解领导力的基础，同时也会专门探讨他的仆人的经验。在这个过程中，一些重要字词的研究相当有帮助。我们并未假定此书涵

盖了对旧约所有叙事和章节的研究，乃是对其有选择性地进行了探索。

本书第二部分注目于新约圣经的研究。我们会依次研究福音书，使徒行传，保罗书信，一般书信以及启示录。耶稣的言行揭示了领导力的神学。他彰显了上帝的品格。身为仆人式的领袖，他展示了最高形式的领导力。腓立比书提到耶稣本是上帝，却取了奴仆的样式。耶稣称他亲自指导的门徒为“朋友”，这揭示了领导力的关系神学。他们是被选立将来要成为宣教领袖的。

第三部分是圣经人物研究，他们本身提供了理解领导力的实例。也许可惜的是，我们从小就视这些人物为非凡的伟人和盖世英雄。我们希望通过这些人物的生活经历寻找上帝与祂子民更深层的互动。他们的故事本身旨在揭示上帝的品格，他与百姓的关系以及我们在一个处于转型期的社区中的人际关系。因此，这些圣经叙事成为领导力的实例研究。在此，我们不寻求以新的或创造性的方式讲述体现人物个性的英雄故事。更确切地说，我们乃通过他们的经历寻求更深入的理解领导力。

本书的最后一部分是内容总结，提供了一个简明的领导力的圣经神学，并对领导力的神学基础进行了反思。此外，它厘清了基督教领导力并提供了领导力的实践神学。本书呈现的关于领导力的见解既可成为更广泛的神学反思的起点，亦着眼领导力的实践。

参考书目

1. M. Stackhouse, *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 9–26。

.....
第一部分
.....

旧约圣经

第一章：旧约中的领导力词汇

理查德·戴维森

旧约圣经中有关领导力的词汇无处不在。具有“带领，率领”含义的希伯来动词至少有八次涉及人的领导力。¹而这些字词主要用来描述上帝的带领——出现了差不多有两百次。²圣经多次提到上帝带领以色列人出埃及，行走旷野（例如，出 15：13；申 8：2；赛 48：21；尼 9：12）。诗人屡次祈求或感谢上帝的带领（例如，诗 23：3；27：11）。众先知也反复讲述上帝在王国分裂时期对以色列的带领，以及他将在末后继续带领他的百姓的应许（例如，赛 40：11；42：16；57：18；耶 31：9）。

这些含有带领意思的动词主要用在上帝身上，很少用在人身上。雅各提到自己带领家人回到迦南地时说道：“我要量着在我面前群畜和孩子的力量慢慢地前行 [nahal Piel, 在 NKJV, ESV, NRSV 翻作 ‘lead’]”（创 33：14）。³上帝对摩西说：“现在你去领 [nahah] 这百姓，往我所告诉你的地方去”（出 32：34）。摩西在临死前论到他的继任者，说他“可以引导 [yasa`hif.] 他们出入，免得耶和华的会众如同没有牧人的羊群一般”（民 27：17）。上帝吩咐摩西指派约书亚来完成此使命（18-23 节）。受灵感的诗人提到带领以色列的大卫时说：“于是，他按心中的纯正牧养他们 [雅各，指上帝的百姓]，用手中的巧妙引导 [nahah hif., 在 NIV, NLT 翻作 ‘lead’] 他们”（诗 78：72）。圣经在一些地方用不同的希伯来动词表达对军队的率领，比如：以笏（士 3：27, halak Hif）；士师时代的军长 [原意：长发领袖]（士 5：2, para` Qal 不定词）；约押（代上 20：1, nahag）；亚玛谢（代下 25：11, nahag）；最后，以赛亚提到另外一些带领（`asar Piel）以色列背道之人（赛 3：12；9：16）。

旧约圣经中许多表示“带领”的动词和牧养这个概念存在密切联系。圣经形容上帝为他百姓的牧人，⁴那要来的弥赛亚也被描述为牧人。⁵旧约时代的领袖，比如说士师也被描述为以色列的牧人（撒下 7：7；代上 17：6）。尤其是大卫，他从幼年起就照料父亲的羊群，在圣经中更被描述为带领以色列的牧人（撒下 5：2；代上 11：2；诗 78：11，12）。上帝说居鲁士是他的牧人（赛 44：28）；耶利米说自己是忠心跟从上帝的牧人（耶 17：16）。以西结称以色列的领袖是不忠心的牧人（结 34：5，8）。

除了以上有“带领”意义的字词以及“带领”和牧养的密切关联外，旧约圣经中还采用了很多的字词来描述掌权之人。这些希伯来单字大约有三十个，可翻作“主”，“统治者”，“族长”，“贵胄”，“女王”，“君或领袖”，“士师”，“王”，“祭司”，“先知”，“官员”，“领导者”，“元帅”，“军长”等。⁶用来描述旧约时代不同领袖职权的动词通常译为统治，审判，治理、监管、指挥、监督、制服、控制等。⁷

上述字词主要用来指称不同的领袖或描述他们的基本职权。此外，旧约圣经采用另一个不同的概念（和某些特殊的希伯来或亚兰字词有关）来描述不同领域的领导的性质，如在政治领域（如士师或君王），在崇祀领域（如祭司），在军事领域（如元帅），在宗教领域（如先知）。那正是仆人的概念。仆人这一术语和概念在旧约中算不上普遍。它通常用来描述上帝，上帝的品格以及敬虔的领导力的性质。下面我们就来研究仆人的概念。

旧约圣经中有关仆人的概念

◆ 关于仆人的特别词汇

希伯来文圣经中有关仆人的字词非常普遍，差不多有十六个用来表达“仆人”概念的希伯来文 / 亚兰文字词。其中有八个术语及出现次数最多的字词来源于希伯来文字根^c*bd*：（1）^c*abad* “去服侍”（出现 289 次 [下面的次数用“x”代替]）；（2）^c*abed* “仆人，奴隶”（805x）；（3）^c*aboda* 服务，劳役（日常性的，繁重的，费力的）或崇拜”（145x）；（4）^c*abed*（亚兰文）“仆人，奴隶，下属”（7x）；（5）^c*abuda* “（在家中服务或工作）”（3x）；（6）^c*abdut* “服役，强制性劳动”（3x）；（7）^c*ma ebad* “行为，行动”（2x）；（8）^c*abad* “工作，劳动”（1x）。

另外一些含有仆人意义的单字如下：（9）²*ama* “女仆或女奴，使女”（56x）；（10）*netinim* “神庙仆役”（16x）；（11）*netinin*（亚兰文）“神庙仆役”（1x）；（12）*pelah*（亚兰文）“尊崇，侍奉（神明）”（10x）；（13）*saba* “上阵打仗，值班，（在帐幕中）侍奉”（4x）；（14）*sipha* “侍女，女仆”（63x）；（15）*sarat* “侍从，随从，服务（非强迫性的）”（97x）；（16）*saret* “服务，侍从”（2x）。这十六个有关仆人的字词在希伯来圣经中出现了 1500 多次。这种惊人的出现频率表明仆人概念在旧约的普遍性。同时也表明，正如下面要论述的，旧约的领袖皆是仆人式领袖。仆人一词可能是希伯来圣经用来刻画领袖的普遍字词。

◆ 含义的含糊性

当研究含有“仆人”意思的字词与旧约的领袖之间的关联前，我们要意识到某些字词的意义具有含糊性。

某些字词同时具有奴隶和仆人的含义。希伯来文中主要用来表示“仆人或奴隶”的词是^e*ebed*，指永久性或暂时性、自愿或勉强、实际或象征性的从属关系。此词既可指社会中地位最卑贱的奴隶，也可指某人所能获得的最高荣誉和特权——做上帝的仆人。此词本身并不专门区分奴隶、仆人、臣民、附属国，或者神明的“仆人”。只有直接上下文才能确定它的准确含义。⁸

以色列人即是“奴隶”又是“仆人”。希伯来词^e*ebed*和^c*abad*既可以描述以色列人在埃及为奴（^e*ebed*），服侍（^c*abad*）法老，也可以形容出埃及后，他们是上帝的仆人（^e*ebed*），服侍（^c*abad*）上帝（例如，出 1: 13-14; 3: 12; 利 25: 42; 申 32: 36）。以色列人在法老眼中是奴隶；但在上帝眼中是仆人（许多英文译本将服侍译为敬拜）。比如出埃及记 7: 16 说：“容我的百姓去，好在旷野侍奉 [^c*abad*, NIV, NRSV, NJPS 译为‘敬拜’]我。”¹⁰

约书亚既是帮手又是仆人。值得一提的是，摩西五经首次提到约书亚时便称其为摩西的“帮手”（*mesaret*）。此词表明上帝拣选之人的门徒的崇高地位。¹¹在约书亚记 1: 1，摩西死后，圣经称他为“耶和华的仆人 [^e*ebed*]”，而约书亚是“摩西的帮手 [*mesaret*]”。但到了约书亚死的时候，圣经也称他为“耶和华的仆人 [^e*ebed*]”（书 24: 29; 士 2: 8）。

◆ 奴隶和家仆

旧约圣经中有超过五分之一的具有“仆人”含义的字词指以色列人或外邦人拥有的奴隶或家仆。以色列家中的终身奴隶不能是以色列人（利 25: 42; 代下 8: 9），他们要么是战俘（书 9: 23），要么是从邻国买来的奴仆（创 39: 17; 利 25: 44-45），要么是外邦奴隶的后人（创 14: 14-15）。希伯来人中因债务做了奴隶的，只是暂时的，并且出于自愿。他们经过六年的服务就可以重获自由（出 21: 2-4），并且在出去的时候要获得丰富的物质供给，免得将来再沦为奴隶（申 15: 12-18）。这些“债务奴隶”不得当作奴隶对待，而要与雇工的待遇等同（利 25: 39）。任何主人不得在肉体上虐待他们，并且这些债务奴隶如果逃亡，任何人不得遣返，反要予以保护（申 23: 15-17）。耶和华是受奴役之人的伟大的解放者，曾

将他的百姓从埃及解救出来（出 13: 3, 14; 20: 2; 利 26: 13; 申 5: 6; 6: 12, 21; 7: 8; 8: 14; 10; 13: 5; 书 24: 17; 士 6: 8; 耶 34: 13; 弥 6: 4）。以色列人对待奴仆的态度和作法，在古代近东地区非常与众不同，因为他们纪念自己曾在埃及为奴，并且得蒙耶和华的拯救（申 5: 15; 15: 15）。妥拉 [律法书] 中有关对待奴隶的规定，若在日后被认真遵从，那么奴隶制度将会荡然无存。¹²

◆ 术语的比喻性 / 神学用法——旧约中的“仆人”

本章开篇提到，“仆人”这个概念（包括表现本概念的 16 个词）被用来描述上帝特选的领袖，例如旧约的先知、祭司、君王、以及其他为数众多的领袖。在接下来的研究中，读者将会看到“仆人”的观念普遍地应用在旧约时代的领袖身上。

旧约圣经中有两人常被称为上帝的仆人：摩西和大卫。摩西被称为“我的仆人”（民 12: 7-8）和“耶和华的仆人”（申 34: 5; 书 1: 1）。旧约圣经有三十多处描述摩西是仆人。大卫屡次被上帝称为“我的仆人”（撒下 3: 18; 王上 11: 13），受灵感的作者也称大卫为“耶和华的仆人”（诗 18: 1）。旧约圣经有近六十处描述摩西是仆人。

圣经中的其他人物也被称为上帝的仆人（“我 [上帝] 仆人”或他的 / 你的 [上帝的] 仆人）。¹³ 另外圣经中还有某些人（象征意义上）形容自己是“仆人”或参与“侍奉”的人。¹⁴ 从亚当和夏娃在伊甸园开始，某些人或某群体就一直在帐幕或圣所“侍奉”。¹⁵ 另有其他群体被象征性地称为“仆人”，或者在某些环境下被描述为“服侍者”。¹⁶

最后，多处经文称未来的弥赛亚为上帝的仆人，我仆人大卫的苗裔（亚 3: 8），以及受苦的仆人（赛 42: 1, 19; 49: 5-7; 50: 10; 52: 13; 53: 11）。关于弥赛亚作为受苦仆人的身份，我们将在本章后面详细论述。

旧约采用含有“仆人 [身份]”意思的字词描述了几近 35 位有名有姓的领袖，还有超过 60 个不同的个体或群体，其时间跨度涵盖整个旧约圣经历史，包括：先祖（亚伯拉罕，以撒，雅各，约瑟及其弟兄，约伯）；先知（以赛亚，以利亚，以利沙，亚希雅，约拿，但以理）；祭司（亚当，夏娃，亚伦及其后裔、包括全体利未人都和‘服侍’有关）；士师（撒母耳）；君王（大卫，所罗门，希西家，尼布甲尼撒）；其他以色列人中的领袖（洗巴，以利雅敬，沙得拉，米煞，亚伯尼歌，所罗巴伯，尼希米）；军事领袖（迦勒，约书亚，赫人乌利亚）；还有担任各样职务而姓名不详的人。

值得注意的是，这些字词也用在许多发挥了领袖作用的女性身上。她们中有夏娃，路得，哈拿，亚比该，拔示巴，提哥亚的聪明妇人，还有亚比拉城中的聪明妇人，以及无数在圣所并社会各领域服务而姓名不详的妇女。当提哥亚和亚比拉两位聪明的妇人说话时，语气中带着权柄，身旁的男人也都静听。可能撒母耳记上 25 章提到的亚比该是最典型的例子。显然这些女性大部分都未担任具体职位，但她们的领导力却是影响深远的。¹⁷

希伯来文和亚兰文中有关“服侍 / 侍奉”的词语，还可以用来泛指敬拜和向上帝守约。以色列人服侍耶和華，就是在圣所和守约中以仆人的身份敬拜他（申 6：13；书 22：27；王上 8：23；代下 29：35；尼 1：6；赛 41：8，另有约 50 所次提到）。以色列百姓也被警告不要离弃耶和華去侍奉别神（王下 10：23 以及另外 40 多处经文）。外邦人也可以接受耶和華并侍奉他（诗 2：11；赛 19：23）。“侍奉”还被用来指遵守逾越节（出 12：25-26；13：5）。最后，“侍奉”指一切跟圣所的崇祀相关的活动（出 30：16；代上 31：10；35：16）

◆ 关于领袖的一些基本神学观念

基于旧约圣经中关于仆人字词的使用和背景，大家对领袖这个概念也有了基本的了解，下面我们来看一些具体实例。

1. 圣经呈现了两种截然相反的领导方式：威权式领袖和仆人式领袖。这两种领导风格在老臣和青壮派官员给新王罗伯安谏言一事上体现得淋漓尽致。老臣建议新王作仆人式领袖（王上 12：7）：“现在王若服事这民如仆人，用好话回答他们，他们就永远作王的仆人。”但青壮派官员却认为这种“仆人式领袖一无是处。”¹⁸ 他们力荐新王采取威权式手段：“这民对王说：‘你父亲使我们负重轭，求你使我们轻松些。’王要对他们如此说：‘我的小拇指头比我父亲的腰还粗。我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭！我父亲用鞭子责打你们，我要蝎子鞭责打你们！’”（王上 12：10-11）

很不幸，罗伯安王舍仁政而采威权，他后来的行动表明他不折不扣地采纳了年轻官员的建议：“王用严厉话回答百姓……说，‘我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭！我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们！’”这种威权式统治带来了可怕的后果，其结局就是国家的分裂（王上 12：16-20），并且它还是导致后来南北两国君王不断背叛上帝并敬拜偶像的重要因素（王上 12：21-33）。

两种不同的统治方式源于两种不同的心态，这在箴言书中记载的非常明显。隐藏在仆人式领袖后面的是“仆人的心”，而隐藏在威权式领袖后面的是傲慢的心（箴 11：2；16：18；29：23）。值得一提的是，在旧约时代，那些蒙召作上帝仆人、并带领会众之人的身上并未始终如一地反映出仆人式领袖的特质。

2. 仆人式领袖的内心特质是乐于服侍上帝和他人，他们不一定担任某种领导职位。比如，拿巴的妻子亚比该曾对大卫说出一番充满智慧的话语（请注意含有仆人意义的不同字词在本叙事中屡次出现）：

她俯伏在大卫脚前，说，“我主啊，愿这罪归我！求你容婢女^[ama]向你进言，更求你听婢女^[ama]的话……如今求你将婢女^[sipha]送来的礼物给跟随你的仆人。求你宽恕婢女^[ama]的罪过。耶和華必为我主建立坚固的家，因我主为耶和華争战，并且在你平生的日子查不出有什么过来……耶和華赐福与我主的时候，求你记念婢女^[ama]。”大卫对亚比该说，“耶和華以色列的上帝是应当称颂的，因为他今日使你来迎接我。”……于是大卫打发人去，与亚比该说，要娶她为妻。大卫的仆人到了迦密见亚比该，对她说，“大卫打发我们来见你，想要娶你为妻。”亚比该就起来，俯伏在地，说，“看，你的婢女^[ama]，是洗我主仆人^[ebed]的脚的婢女^[sipha]。”（撒下 25：24，27-28，31-32，39-41）

亚比该影响了大卫。她借着个人关系发挥了影响力。她没有发号施令，反倒借着劝说发挥了仆人式领袖的影响力。

3. 相较于奴性的服侍，上帝渴望甘心情愿的侍奉。上面我们已经探讨过希伯来词^{ebed}和^{abad}源自同一希伯来字根^{bd}，其既可以描述以色列人在埃及为奴（^{ebed}），服侍（^{abad}）法老，也可以形容出埃及后他们是上帝的仆人（^{ebed}）并服侍（^{abad}）上帝。对法老，以色列人是被迫服役；而对上帝，则是心甘情愿的侍奉。在以色列后来的历史中，上帝让他们学到了类似的教训。上帝曾允许埃及王示撒攻击并奴役他们。上帝清晰指出他想让以色列学习的教训：“然而他们必作示撒的仆人，好叫他们知道，服侍我与服侍外邦人有何分别。”（代下 12：8）上帝赋予人自由侍奉的特权，而外邦列国只会奴役人。

4. 侍奉上帝和会众。一方面，我们在圣经中发现，那些全职在帐幕服务的人，最终都是在侍奉上帝。关于利未人，摩西写道：“那时，耶和華将利未支派分别出来，抬耶和華的约柜，又侍立在耶和華面前事奉^[sharat]他，奉他的名祝福，直到今日”（申

10: 8; 参申 17: 2; 18: 5, 7; 代上 15: 2; 23: 13; 代下 13: 10; 29: 11)。另一方面，摩西向利未人表明他们也是在为会众服务：“以色列的上帝从以色列会中将你们分别出来，使你们亲近他，办耶和华帐幕的事 [‘*aboda*’]，并站在会众面前替他们当差 [‘*sarat*’, NKJV, NRSV, NJPS 翻作‘服侍’]” (民 16: 9)。

后来，约西亚王在对利未人讲话时提到这两种侍奉：“现在要侍奉 [‘*abad*’] 耶和华你们的上帝和他的民以色列” (代下 35: 3)。以西结也把这两种侍奉并列提出：“然而他们 [利未人] 必在我的圣地当仆役 [‘*sarat*’, NIV 翻作‘服侍’, NJB 翻作‘仆人’]，照管殿门，在殿中供职 [‘*sarat*’, NIV 翻作‘服侍’]；必为民宰杀燔祭牲和平安祭牲，必站在民前伺候 [‘*sarat*’, NIV, NRSV, NJPS 翻作‘服侍’] 他们” (结 44: 11)。

5. 服侍是从上帝而来的赏赐。上帝分派亚伦作大祭司，并指派其他祭司：“你和你的儿子要为一切属坛和幔子内的事一同守祭司的职任。你们要这样供职；我将祭司的职任给你们当作赏赐侍奉 [‘*abadat mattanah*’, 字面意思是‘侍奉的赏赐’] 我” (民 18: 7)。一些现代英文译本将后面的子句翻译成：“我把祭司的职任当作礼物赐给你们” (ESV, NIV, NRSV 等)。仆人式领袖的职分是从上帝自己而来的宝贵礼物。

6. 仆人式领袖向上帝完全委身，并乐于侍奉他。上帝这样赞许他的仆人迦勒：“唯独我的仆人迦勒，因他另有一个心志，专一跟从我，我就把他领进他所去过的那地，他的后裔也必得那地为业。” (民 14: 24) 大卫被称为“合他 [上帝] 心意”的人 (撒下 13: 14)，因他专心侍奉上帝，尽管曾有过失败的经历。大卫殷勤教导他的儿子所罗门做和上帝心意的仆人：“我儿所罗门啊，你当认识耶和华——你父的上帝，诚心乐意地侍奉他；因为他鉴察众人的心，知道一切心思意念。你若寻求他，他必使你寻见；你若离弃他，他必永远丢弃你” (代上 28: 9)。

7. 仆人式领袖的蒙召与生平都以谦卑及对上帝的完全信赖为标记，而非依靠自己。下面是上帝的仆人摩西的自谦之语：“主啊，我素日不是能言的人，就是你对仆人说话以后，也是这样。我本是拙口笨舌的” (出 4: 10)。上帝对他仆人的评价也与摩西为自己所做的见证吻合：“摩西为人极其谦和，胜过世上的众人” (民 12: 3)。所罗门在即位之初谦卑地祷告说：“耶和华我的上帝啊，如今你使仆人接续我父亲大卫作王；但我是幼童，不知道应当怎样出入。仆人住在你所拣选的民中，这民多得不可胜数。所以求你赐我智慧，可以判断你的民，能辨别是非。不然，谁能判断这众多的民呢？” (王上 3: 7-9)。

8. 仆人式领袖还表现出其它品格特征和生活习惯，这些都是他们成功的要素。旧约圣经中仆人式领袖身上具备的优秀特质和生活习惯有：（a）正直：约伯（伯 2：3，9）；（b）坚定、乐观、勇敢：约书亚（书 1：5-9）；约拿单（撒上 14）；（c）坚定不移地相信上帝拯救的能力：约拿单（撒上 14：6：“因为耶和華使人得胜，不在乎人多人少。”）；（d）坚忍地呼求上帝的祝福：雅各（创 32：26：“你不给我祝福，我就不容你去”）；尼希米（参考他在尼希米记中的许多祷告）；（e）被圣灵充满：约瑟（创 41：38）；比撒列（出 35：31）；约书亚（申 34：9）；所罗巴伯（亚 4：6）；（f）分享源于上帝的异象并鼓励别人跟随的能力：尼希米（尼 2：17；4：6：“来吧，我们重建耶路撒冷的城墙，免得再受凌辱……这样，我们修造城墙……因为百姓专心做工。”）；（g）专注于上帝的话：约书亚（书 1：8：“这律法书不可离开你的口，总要昼夜思想……如此，你的道路就可以亨通，凡事顺利。”）。本书接下来的各章会继续详述以上的品格素质和生活习惯。

◆ 以赛亚书 42-53 章的仆人之歌：仆人式弥赛亚

圣经没有一处像以赛亚书 41-66 章那样如此集中出现“仆人”（*ebed*）这一术语（总共 31 次提到仆人）。以赛亚书 42-53 章中那位受苦的仆人是以色列的代表，是应许的弥赛亚，他完美地诠释了仆人式领袖的内涵。这四首仆人之歌（42：1-9；49：1-13；50：4-11；52：13-53：12）的背景和内容清晰表明它们在描述那要来的弥赛亚：以赛亚书 42-53 章中交替出现的有关“仆人”的段落，有时指集体的仆人（以色列），有时指一位代表以色列的仆人（弥赛亚）。两者的特征非常类似，唯一的区别在于那位仆人要给罪恶的以色列带来拯救和赎罪（也包括外邦人）。²⁰ 新约圣经提到这些预言在耶稣身上得到了充分的应验（太 8：17；12：18-21；可 10：45；路 2：32；4：16-30；22：37）。新约圣经也清晰表明仆人式弥赛亚也为基督教领袖确立了仆人式领袖的典范（见徒 13：47；26：18；罗 15：21；林后 6：2；加 2：2；腓 2：16）。²¹ 本章没有提供关于弥赛亚的仆人之歌的详尽释义²²，但对他们的概览会呈现仆人式弥赛亚的特质、态度和作为——由受灵感的旧约先知以赛亚预言，并由新约的弥赛亚身体力行——它们会帮助建立仆人式领袖的圣经模式。

◆ 仆人蒙召（赛 42：1-9）

第一首仆人之歌记载的关于仆人式弥赛亚的细节与今日领袖尤其相关：他蒙上帝拣选和呼召（第 1 节）；被圣灵充满（第 1 节）；他温柔谦卑，不寻求显赫（2 节）；他温柔对待受欺压的人，“压伤的芦苇”，“将残的灯火”（3 节）；他不灰心，也不丧胆，并恒久忍耐（4 节）；他从上帝支取力量，支持和帮助（5-7 节）；上帝

的荣耀将在他仆人的工作中得到高举。

◆ 仆人受托（赛 49：1-13）

第二首仆人之歌描述了仆人式弥赛亚受托的诸多方面，同样适用于今日的领袖：他从母腹就已蒙召（1节）；上帝使他说话有能力，并且说出的话影响深远（2节）；他受托（3节）；他要经历明显的失败，但却坚定地信赖上帝，最终不会失望（4节）；他的使命是将上帝的百姓带回归他，并将亮光带到地极（5-6节）；虽然这位仆人将被他的百姓轻视甚至拒绝，但耶和華仍应许给他帮助、支持和最终的胜利（7-12节）；上帝要藉着他的仆人安慰他的百姓（13节）。

◆ 仆人的委身（赛 50：4-11）

第三首仆人之歌在许多层面强调了仆人式弥赛亚的委身，其中的原则同样适用于今日的领袖：上帝赐他受教者的舌头，使他知道如何用言语扶助疲乏的人，并且上帝每日早晨提醒他，使他能听，像受教者一样（4节）；他并不回避逼迫，哪怕身心极端的虐待（5-6节）；他知道上帝必要帮助他，因此他确信自己必要胜利，既不害怕，最终也不蒙羞（7节）；他确信上帝最终必要称他为义，并且他的仇敌将被打败（8-9节）；仆人的门徒要凭信心在黑暗中行走，但有些人要行在自己所点火把的亮光中（10-11节）。

◆ 仆人的侍奉（赛 52：13-53：12）

第四首仆人之歌描述了仆人式弥赛亚的侍奉，聚焦在他如何代替罪人受苦。今日教会领袖也蒙召为他们服侍之人受苦。虽然弥赛亚要被自己的同胞轻视，但上帝最终要荣耀并维护他的仆人（赛 52：13-15）；他常常在替人受苦时被人误解与拒绝（53：1-3）；他承担了他人应得的罪愆和刑罚，他们因他受苦而得医治与平安（4-6节）；他甘心屈从不公的审判，甚至为自己的百姓舍命（7-9节）；他受苦是出于上帝的旨意，上帝应许终将尊崇他的仆人（10节）；仆人必看到自己灵魂的劳苦，并因这劳苦能救多人的生命而感到心满意足（11节）；他的一生是要替人受苦并替人代求（12节）。

◆ 结论

旧约圣经提供了一系列领袖的榜样以及众多用来描述他们的词汇。固然旧约圣

经有些地方用带领 [lead] 一词来形容人，但通常它用来描述上帝的带领。牧人的意象有时被用来描绘人间的领袖或神圣的领袖。16 个表达“服侍 / 仆人 / 侍奉”的希伯来和亚兰文字词以不同形式在旧约圣经中出现了 1500 多次，其被用来描述约 35 位披露姓名的领袖，以及许多姓名不详的群体和个人。故此，关于仆人式领袖的圣经神学开始崭露头角，并在仆人式弥赛亚那里达到高峰。旧约圣经中用于描述领袖的字词无处不在，其大可为理解仆人式领袖的本质带来不可估量的贡献。

思考问题

个人：

1. 旧约圣经中有关领袖的字眼如何帮助或改变你对领袖这一观念的理解？
2. 旧约圣经呈现了仆人式领袖的原则，你觉得哪些原则是自己最匮乏的？你可以采取哪些步骤来践行这些原则呢？

组织：

1. 旧约圣经对照了威权式领袖和仆人式领袖，这些原则对于当今的教会组织有何现实意义？
2. 当我们为教会培养仆人式领袖时，我们当如何在实际工作中系统性地贯彻以赛亚书 42-53 章中仆人之歌所体现的仆人式领袖的原则呢？

参考书目

1. 希伯来动词如下：(1) *nahah* (qal and hif.) “带领”；(2) *nahag* (qal and piel.) “带领，引导”；(3) *nahal* (piel) “带领或小心陪伴”；(4) *yasa* (hif.) “领出去，导致出去”；(5) *darak* (hif.) “导致踏上，带领”；(6) *halak* (hif.) “导致行走，带领”；(7) *asar* (piel) “带领，踏上”；(8) *para* “作为领袖率领” (qal, 不定式，这个意思只出现在士 5: 2)。本章希伯来和亚兰文字词的含义源自 Ludwig Kohler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2001) (hereafter *HALOT*); Willem A. Van Gemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 vols. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997) (hereafter *NIDOTTE*); and G. Johannes Botterweck and Helmer Ringren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 vols. to date, trans. John T. Willis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974-) (hereafter *TDOT*).

2. 希伯来词 *nahah* 用在上帝身上 25 次；*nahag* 至少 5 次用来描述上帝；*nahal* 至少 6 次描写上帝；*yasa* (hif.) 至少 125 次把上帝作为主语；*darak* (hif.) 表示“带领”，至少 3 次用在上帝身上。以上合计约 190 次表达上帝为领袖。

3. 除非另有说明，本章摘引的经文全部出自新钦定版。

4. 创 49: 24；诗 23: 1；28: 9；80: 1；传 12: 11；赛 40: 11；耶 31: 10；结 34: 12。

5. 结 34: 23；37: 24；亚 13: 7。

6. 所有名词如下：主，主人 (¹*adon*, 334 次)；统治者，大能者 (¹*ayil*, 7 次)；首领 (¹*allup*, 60 次)；尊者 (

¹asil, 只出现在出 24: 11); 女主, 太后 (*gebira* 或 *geberet*, 15 次); 长老 (*zaqen*, 作为领袖的官职, 127 次); 自由, 尊贵的人 (*hor*, 担任领袖或行使某种权力, 13 次); 士师 (*sapat* 和 *sopet*, 228 次); 国王, 统治 (*melek* 和 *malak*, 2891 次); 祭司 (*kohen* 和 *kihen*, 773 次); 先知 (*nabi*¹, 317 次); 预言 (*naba*¹, 115 次); 太監, 宫廷官员 (*sisar*, 45 次); 王子, 首领 (*seren*, 18 次); 公山羊, 领袖 (*cattud*, 6 次指人类统治者; 管家, 监督 (*sofen*, 3 次); 省长 (*peha*, 38 次); 指派的官员 [内政, 军事, 宗教] (*paqid*, 13 次); 军事元帅 (*qasin*, 12 次) 首脑, 领袖 (*ro's*, 37 次); [非以色列的] 军长、司令 (*rab*, 50 次); 统治或统治者 (*razan*, 名词 6 次, 分词只出现在箴 14: 28); 官员, 领袖, 君 (*sar*, 421 次; *sarah* 指公主, 居高位女性 5 次; *Sarah* 39 次); 贵胄 (*soac*, 仅出现在伯 34: 19 和赛 32: 5); 统治者 (*sallit*, 3 次)。

7. 希伯来文关于领袖的动词如下: 统治 (*ba'al*, 16 次); 审判, 统治 (*yakah*, 赛 2: 4; 弥 4: 3); 制伏 (*kabas*, 15 次); 统治, 管理 (*masal*, 69 次); 监督, 指导 (*nasah*, 64 次); 压制 (*radad*, 3 次) 统治, 管理 (*rada*, 24 次); 统治, 带领 (*sarar*, 6 次); 获得权力, 主宰 (*salat*, 6 次)。

8. 关于这个希伯来术语的解释, 见 TDOT 10: 376-405。

9. NJPS 名为 *Tanakh: A New Translation of The Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1985)。

10. 对歧义字词的深入研究, 尤见 Douglas K. Stuart, *The New American Commentary*, vol. 2, *Exodus* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2006), 71-72。

11. TDOT 15: 505。

12. 这些对于奴隶的保护措施包括: 安息日奴隶休息 (出 23: 12); 安息年释放全部希伯来奴隶 (利 25: 39-43); 释放奴隶时给他们提供的资助 (申 15: 12-18); 严禁虐待奴隶 (出 21: 20-21; 26-27); 对外国逃奴的庇护和保护 (申 23: 15); 严惩拐卖人口 (申 24: 7) 关于进一步的探讨, 见 William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 44 and passim; Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women* (Scottsdale, PA: Herald, 1983), passim; and TDOT 10: 387-390。

13. 亚伯拉罕: “我的仆人” (创 26: 24); 雅各: “我的仆人” (结 28: 25); 亚伯拉罕, 以撒, 雅各: “我的仆人” (出 32: 13); 约伯: “我的仆人” (伯 1: 1; 2: 3; 42: 7-8); 迦勒: “我的仆人” (民 14: 24); 约书亚: “摩西的帮手” (书 1: 1); “耶和华的仆人” (书 24: 29; 士 2: 8); 众先知: “我的仆人” (王下 17: 13, 另加其它地方 16 次); 以赛亚: “我的仆人” (赛 20: 3); 以利亚: “他的仆人” (王下 9: 36; 10: 1); 约拿: “他的仆人” (王下 14: 25); 亚希雅: “他的仆人” (王上 14: 18, 29); 以利雅撒: “我的仆人” (赛 22: 20); 尼布甲尼撒: “我的仆人” (耶 25: 9; 27: 6; 43: 10); 沙得拉, 米煞, 亚伯尼歌: “至高上帝的仆人” (但 3: 26, 28); 但以理: “永生上帝的仆人” (但 6: 20); 所罗巴伯: “我的仆人” (该 2: 23); 以色列民: “我的仆人” (利 25: 42; 赛 43: 10, 还有其它二十多处)。

14. 罗得 (称自己为陌生天使的仆人, 创 19: 2); 约瑟 (伺候下狱的官员, 创 39: 4; 40: 4); 约瑟的弟兄们 (约瑟的仆人, 创 42: 10); 路得 (你 [波阿斯] 的仆人, 路 3: 9); 哈拿 (你 [以利] 仆人, 撒下 3: 9-10); 亚比该 (撒下 25: 24-25; 27-28; 31, 41); 洗巴 (扫罗家的仆人, 撒下 9: 2); 米非波舍 (大卫的仆人, 撒下 9: 6, 8); 提哥亚的聪明妇人 (撒下 11: 15-16; 撒下 14: 12, 15, 19); 赫人乌利亚 (大卫的仆人, 撒下 11: 21-24); 亚比拉的聪明妇人 (自称约押的婢女, 撒下 20: 17); 拔示巴 (自称大卫的婢女, 王上 1: 13, 17); 所罗门 (上帝的仆人, 王上 8: 28-30; 代下 6: 19-21); 以利沙 (侍奉以利亚, 王上 19: 21; 王下 4: 43; 6: 15); 希西家 (办理上帝殿中的事, 代下 31: 21); 尼希米 (耶和华的仆人, 尼 1: 11)。

15. 创世记 2: 15 节用来形容亚当和夏娃的词是 *abad* 和 *samar*, 这两个词也用来描述祭司和利未人在圣所的工作 (民 3: 7-8; 18: 3-7)。圣经中有约十七条证据表明, 伊甸园就是世界上第一个圣所, 具体见 (Richard M. Davidson, *Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium, Journal of the Adventist Theological Society* 11, nos. 1-2 (Spring-Autumn 2000): 108-111; and item, *Flame of Yahewh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 47-48. 其他在圣所或帐幕中侍奉的个人和群体还包括: 众祭司 (民 18: 7; 代上 24: 3, 19; 拉 8: 20; 结 44: 14; 另有其它多处); 利未人 (民 3: 7-8 [接下来的各章还会多次提到]; 民 16: 9; 代上 6: 33; 9: 13, 19; “颂扬, 称谢, 赞美耶和以色列的上帝” [代上 16: 4]; 守门的 (代上 26: 1; 35: 15); 歌唱的 (代上 6: 17, 32; 25: 1, 6); 其他协助利未人的殿役 (代上 9: 2; 拉 2: 38, 43, 70, 77; 尼 3: 31; 7: 46, 60, 72; 10: 28-29; 11: 3, 21)。

16. 百姓为所罗门王服役：王上 12: 4；代下 10: 4；附属国：王下 24: 1；25: 24；代上 18: 2, 6, 13；代下 12: 8；士兵作为“仆人”：王下 24: 10-11；25: 8；代上 20: 8；皇家私人随从：撒下 13: 17-18；王上 1: 4；10: 15；代下 22: 8；帖 1: 10；2: 2；6: 3；诗 101: 6；官员：代上 27: 1；28: 1；代下 17: 19；箴 29: 12；为王服役的农夫：代上 27: 26；被制伏的境外附属国：王上 4: 21；诗 18: 43；72: 11；以色列人从被虏之地归回后仍然是外邦君王（波斯王）的仆人：尼 9: 36。

17. 关于圣经中的女性领袖，包括众多没有仆人字眼修饰的人，见本书的圣经中的女性领袖一章。参 Davidson, *Flame of Yahweh*, 213-295。

18. Paul R. House, *The New American Commentary*, vol. 8, 1, *2 Kings* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995), 182。

19. 见怀爱伦关于亚比该所发挥的仆人式领袖的影响力，“亚比该向大卫说话非常恭敬，如同对君王说话一样……她想用和蔼的话语平息大卫的怒气，为她的丈夫求情。亚比该没有一点的夸张与骄傲，而满有上帝的智慧和爱心，显明她对自己家庭的爱护。她又使大卫清楚，她丈夫的暴躁行为，并不是蓄意的侮辱，不过单单从他不良和自私的性情爆发出来而已……亚比该的虔诚像一朵芬芳的鲜花，不知不觉地在她的姿容、言语和行动上发出馨香之气。有上帝儿子的灵住在她心中。她的言语温柔合宜，并满有仁爱和平，发出一种属于天上的影响……亚比该是一个聪明的督责者和劝诫者。” Ellen G. White, *The Story of the Patriarchs and Prophets* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1958), 667-668。

20. 支持以弥赛亚的视角解读仆人之歌的证据，尤见 C. Kaiser, “The Identity and Mission of the ‘Servant of the Lord,’” in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Walter Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel, 2012), 87-107; J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 289-458; and Edward J. Young, *New International Commentary on the Old Testament*, vol. 3, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 108-359。

21. 关于仆人之歌在新约圣经中用法的分析，尤见 Walter Darrell Bock and Mitch Glaser, eds., *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2012), chaps. 4-6。

22. 关于仆人之歌的诠释，尤见 Duane Lindsey, *The Servants Songs: A Study in Isaiah* (Chicago: Moody Press, 1985)。笔者依循了 Lindsey 的四重提纲来总结这些诗歌的要点。参 Stephane A. Beaulieu, “The Identity and Role of the Servant in Isaiah 42: 1-9: An Exegetical and Theological Study” (PhD diss., Andrews University, forthcoming); Kye Sang Ha, “Cultic Allusions in the Suffering Servant Poem (Isaiah 52: 13-53: 12)” (PhD diss., Andrews University, 2009); Steve Jellery, Michael Ovey, and Andrew Sach, *Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution* (Wheaton, IL: Crossway, 2007), 52-67; James M. Kennedy, “Consider the Source: A Reading of the Servant’s Identity and Task in Isaiah 42: 1-9,” in *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*, ed. A. Joseph Everson and Hyun Chul Paul Kim (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 181-196; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 96-410; Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 289-458; and Young, *Isaiah*, 3: 108-359。

第二章：创造叙事

雅克·B·杜汗

希伯来文圣经的第一个词是 *beresit*，通常译为“起初”（创 1: 1）。此词概括了领袖的实质。它源自 *ro's*，字面意思是“头”。它是一专业术语，通常指领袖。¹ 因此，创造可以解作一项最杰出的领导行动。创世记前两章有关创造的叙述（创 1: 1-2: 4 上和创 2: 4 下 -25）² 为理解领导力带来了真知灼见。为探索这些原则，我们将对经文进行归纳式研究，但不会诉诸于广泛的解经。接下来针对经文的学术研究只会服务于以下目的：这段有关创造的叙述与领导力有何关联？仔细研究经文会涉及深思熟虑的神学研究，这会为理解领导力带来丰富的洞察力。

◆ 上帝的先存性

圣经在开篇就认定上帝的领导角色：“起初，上帝”（创 1: 1）。³ 值得注意的是，圣经开篇第一个词 *beresit* “起初”具有领袖的含义。不论是在句法上还是在敬拜诵读上它都表明上帝是造物主。首先是句法的连结：上帝一词不仅跟在 *beresit* 之后，而且“起初，上帝创造”对应的三个希伯来单字在朗读时是一气呵成的（创 1: 1）。实际上，这个短语也可译为“在创造的开头……上帝说”（笔者的字面译文），这已被早期犹太传统证实，且与约翰的叙述呼应：“起初有话语”（约 1: 1）。⁴ 按照希伯来文的重音朗读规则，动词“创造”（*bara*¹）中的连结重音要求与接下来的字词“上帝”（¹*elohim*）连读。更为重要的是，用在¹*elohim*（上帝）上的分离符号显明上帝是创造的主角。上帝是唯一的主角，不仅因为他是造物主和他创造的能力，还因他无与伦比的先存性。圣经的记载和古代近东的神话传说不同，在创造宇宙的时候，上帝身边并无其他竞争性力量存在。⁵

教会领袖在此首要学习的就是谦卑。任何人不得僭取惟独属于上帝的特权和权能。领袖的地位容易让人暴露于一种危险之下，即滥用权力或者自觉高人一等。人应当谨慎检视自己内心对于权力的欲望，是否是被一种想要僭取上帝的野心所鼓动。圣经的开篇表明，任何人无权自居领袖的地位。惟有那位先存的创造主上帝才配得作领袖。

◆ 与人建立关系

圣经中的创造故事见证了天地万物的主宰纡尊降贵造人。他渴望与人建立亲密的关系。关于人被造的详细记载将此点表现地淋漓尽致。

圣经惟独在描述人类的出现时才提及上帝的初衷。“我们要造”（创 1：26）取代了上帝在其它创造作为中所说的看似不近人情的话语。与从地而来的动物不同（创 1：24），人的被造不仅涉及上帝的话语，还涉及其它的神圣作为。只有人是照着上帝的形象被造：“上帝说，‘我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人’……上帝就照着自己的形像造人”（创 1：26-27）。古代近东尤其是古埃及的文献认为这一表达是指上帝和人类之间的独特关系。人们相信这个形象（就像其它文化中的偶像——形象一样）具有它所代表的神的灵，确保了神明和他的或她的形象的合一。⁶人照着上帝的形象被造意味着他们从上帝领受了与他交往的能力。这种对关系的强调已经得到了神学家卡尔·巴特的肯定。他把形象解作与上帝交往的能力。对卡尔·巴特来说，人拥有上帝的形象意味着上帝可以与人建立关系，向人说话，与人立约和交往。⁷

如上所述，只有人的被造暗示了一种实际的关系：“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”（创 2：7）。人的被造涉及上帝的肢体接触；上帝用自己的双手造了人，就像一个陶匠创作了一个粘土花瓶一样。

这也清晰地显明上帝与人之间的亲密关系：上帝把自己的生命之气吹在他鼻孔里。因此，在造人的过程中，上帝并非是冷漠的，而是亲身，密切地参与其中。在这个过程中，他把手（甚至嘴巴）都弄脏了。

上帝专与人共享神圣时间：“上帝赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，上帝歇了他一切创造的工，就安息（*sabat*）了”（创 2：3）。上帝祝福（*brk*）和定安息日为圣（*qds*）意味着上帝在创造周的末尾将这一时间分别出来以凸显他与人类之间的特殊关系。⁸事实上，安息日是最佳的关乎关系的日子。它关乎上帝和人之间纵向的关系，人与人之间横向的关系，以及人与受其管理的动物之间纵向的关系，因人是上帝的形象（出 20：8-11）。⁹纪念创造的安息日——关乎关系的日子——出现在诫命中表明创造与关系有明确关联。另外请留意第二个创造故事，创世记 2：23-24 指的是夫妻之间的关系，这种关系的性质是任何动物都不会拥有的。这一点也证实了安息日的关系维度。¹⁰

人是作为一个需要他人的社会人而被造的。上帝也指出人的强烈的社会依赖性：“那人独居不好”（创2：18）。同样重要的是，希伯来字¹is“男人”具有“软弱”和“依赖”的含义，这也在语言学方面表明了人的社会维度。¹¹值得一提的是，专门用于第二个创造故事的¹is“男人”（第一个创造故事用的是¹adam）再次在第二章结尾与¹issah（“女人”）同时出现，双方结合之后那人不再独居（创1：23-24）。

上帝亲自与人建立关系以及人具有社会性揭示了一些重要的领导力原则。一位领袖不应当高高在上，趾高气扬。他应成为人群的一分子，积极与人同工，促进与他们的属灵合一，为他们祈祷，关心他们的需要，共同致力于实现他们的目标。

◆ 与人沟通

上帝创造人类的本意是与人交往。其实创造故事本身呈现了沟通的事实。“起初……上帝说”（创1：1-3）。上帝通过话语进行创造：“上帝说”这一短语出现了多次。上帝的话语被凸显出来不仅是为了描述创造是如何进行的，乃是在强调上帝沟通的行为。他说话是为了让人听到。上帝创造不仅是为了启示他自己，也是为了传递创造故事。

上帝与人的第一次交流（创1：28-29）描述了神人之间的相似性和差异性。第28节提到人与上帝有一相似点，就是创造的能力，而上帝的第二句话（29节）描述了神人之间本质的差别。上帝是供应者，给予者，人类生命的维系者。

神人之间的相似性和差异性在某种程度上反应在亚当和夏娃身上。上帝说“那人独居不好”（创2：18），他造了一个女人来帮助他。帮助一词源自希伯来词 *kenegdo*，意思可以是“合适的”、“可比的”、“公正的”，“适合”等等。此字词由两部分组成。第一部分是 *ke*，意思是“像”，暗示相似；第二个部分是 *neged*，意思是“反对”，“前面”，“相反”，暗示着对抗和差异。值得注意的是，词根 *ngd* 也指语言沟通；它与以下表述有关联，如“嘴唇张开”（诗51：15），“听到”（耶36：20），或“听到声音”（创44：24）。这个动词也用来描述非语言交流，例如“诸天宣告（*ngd*）上帝的荣耀；……无言无语”（诗19：1，3，笔者的直译）。

事实上，关系双方差异性的事实体现了双方关系的本质。对差异的认识与尊重是沟通的基础。若一方受到打压或被禁声，那就不可能有真正意义上的沟通。古代近东神话描绘人源自神明（或者来自他的身体或唾液或精子），因此神人本质相

同。¹²但圣经教导人不是上帝的一部分，也就是说，神人有不同的本质。吊诡的是，正是这种差异使人像上帝。他们就像上帝一样独一无二。人类个体的独特性是上帝的形象的一个层面。麦基翁评论说，“尽管‘形象’的真确含义令人费解，但是它与人类的独特性密切相关。”¹³

亚当和夏娃的差异性界定了彼此的关系，这也可以帮助理解一些关于领导力的原则。无论是纵向上的上帝领导人亦或横向上的人领导人，都涉及交往与沟通。上帝在领导的过程中不仅立下了沟通的榜样，也指出了在沟通中尊重彼此差异的重要性。这对理解和实践领导力非常重要。领导者理当本着相互尊重的精神与他人协作、倾听他人并与他人对话——这是至关重要的，尤其是考虑到劣质的沟通导致了众多的领导问题！

◆ 服务他人

领导者当为他人着想，并以服务和尊重他人的精神而不是压迫的精神投身于领导工作。古代近东神话描述到神明为了个人私益才进行创造，¹⁴而圣经提到上帝参与了创造的始终，他创造的目的是为了创造物的福乐，更重要的是，为了人类的幸福。古代近东神话相信人被造是为了给众神提供食物，¹⁵而创世记第1章说人是创造的巅峰；不是人向众神提供食物，乃是上帝为人类提供食物。创造故事的文学结构解释了这一点。在创世记第1章中，人的被造出现在创造之工的末尾，因为一切已为他们预备妥当：“我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物”（创1：29）。在这里人是创造的巅峰。直等到人被造之后上帝才说，“一切都甚好”（创1：31）。上帝提供了人类的生存所需。他的恩赐不仅是“好的”，而是“甚好”，且丰盛无比（诗23：5）。

同样重要的是，在创造之工的结束，上帝与人类共享安息日的神圣时间（创2：1-3）。这更可以说是赐予人的厚礼了，因在第一个安息日，人并未参与创造，亦不需要身体的休息。因此，上帝的领导是以恩典和慷慨大方为特征的。创世记第2章描述了上帝把人安置在他事先准备好的园子里（创2：7，15）。上帝对人的第一条诫命也是一个恩赐，“园中各样树上的果子，你可以随意吃”（创2：16）。上帝造人不是为了自己的利益，就像许多腐败的领袖那样。相反，他致力于服务人类。因此，创造显露出的不是上帝主宰人，乃是服侍人。

从上帝那里人可学习服务的教训。圣经暗示亚当和夏娃都学到并应用了这一教训。描述第一个人类行为的动词是‘*bd*’，在和合本译为“耕种”（创2：5；3：

23)，其字面意思是“服侍”。¹⁶因此，服侍就是人类的职业，¹⁷这个见解也是传道书所认可的。

◆ 分享

圣经的创造故事包含了一个吊诡的元素：虽然上帝是惟一的创造主，但他却与人分享他的创造力。“让我们创造”（创 1：26）中的第一人称复数形式非同寻常，暗示了上帝在与一位或几位存有分享创造之工。虽然人们对此节经文的意见不一，但大多数解释都承认有多方参与¹⁹并认为此节经文暗示了某种与上帝合作的关系。犹太人的传统普遍认为复数形式是指上帝在向天使讲话，²⁰约伯也证实了此观点：“我（上帝）立大地根基的时候……上帝的众子都欢呼”（伯 38：4，7）。借着引述一个重要的犹太传统，伟大的中世纪注释家拉希倡导此节经文在教导上帝的谦卑：“领袖理当征求下属的意见和授权。”²¹以上的引述源自米德拉什-拉巴。米德拉什-拉巴更明确地说，当摩西藉着启示听到此短语的时候，内心极度不安并请求上帝给予解释。上帝回答说：“既然人要做受造物的主人，所以在造人之前我征求他们的赞同是天经地义的。人类将从我身上学到，若最大的要强加给最小的一位领袖，那么前者理当先征求后者的同意。”²²

从教父时代起，²³基督徒神学家普遍认为复数形式是指三位一体。²⁴传统的基督教解释并不排除传统的犹太教解释，虽然两种解释有些细微差别。后者认为上帝跟其他的生灵分享了创造之工，而前者认为上帝的不同位格之间进行了沟通，并显明彼此分享是上帝的固有特质。不论哪种解释皆呈现出一位乐于分享的上帝。

创世故事进一步表明上帝与人类分享了他的创造主动权。人具有上帝的“形象”与人通过“男性和女性”进行生殖是密切相关的，这在某种意义上把人放置在了创造者的位置上（创 1：27；参 5：1-2）。似乎人类的生殖活动本身就包含着一种动物身上缺少的神圣维度。²⁵可以肯定的是，动物也有生殖能力，但创世故事只描述了人的生殖能力，且其与上帝是直接相关的。有一点值得注意，就是创世记 1：1-2：4 的创世故事可被视为是“家谱”（创 2：4 上的“来历”源自 *toldot*，可以指家谱）。故此，人的家谱也可被理解为人的创造之工。摩西五经和整本圣经中的家谱构成并塑造了人类历史（*toldot* 也有“历史”的意义），在此意义上，人类塑造历史等同于创造，就像创世记 1：1-2：4 一样。很明显，人类从上帝领受了生殖和创造未来的能力。

上帝将创造的主动性与人分享体现出一种领袖的特质。他把塑造历史的能力

与人分享是需要承担风险的。上帝透过圣约与以色列并肩而行。此外，上帝在安息日——人类历史的第一天——与人类共度美好时光，揭示了上帝乐于与人类共同掌管历史进程的初衷。

就像上帝在创造过程中给受造物命名一样（见 1: 5, 8, 10），人被赋予给动物命名的权力，这也表明了人与上帝同是创造者。在此，人的话语带来了直接的效力：“那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字”（创 2: 19）。这节经文使我们想到上帝的创造：“‘要有光’，就有了光”（创 1: 3）。亚当给动物命名这一事实表明它们的存在，甚至身份都依赖于人。

人身上也体现了分享的原则。人是照上帝的形象所造暗示了人具有乐于分享的天然取向。上帝造男造女（创 1: 27）和夏娃被造的记载说明了人具有社交性、关系性及分享的特质。鉴于女人从男人身体所出，男女是骨肉相连的。因此，亚当说：“这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的”（创 2: 23）。这仍是后人努力要实现的理想：“因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”（创 2: 24）。因为他们是一体的，所以他们必须不断地努力实现合一（值得一提的是，这里提到的是男人“离开”并与他的妻子连合，也许这与某些文化的期望恰恰相反）。

上帝主动寻求与人连合显明他的谦卑，同样亚当主动寻求与夏娃连合显出始祖的谦卑。人类的共享与上帝的分享相似，是上帝的形象原则的另一种表达。若从亚当与夏娃的关系反映了上帝与人的关系中推断出男人优于女人，这种观点是站不住脚的。创世记 2: 18 的确确认女人为“帮手”（*ezer*）。圣经也通常称拯救者上帝为帮手，即协助和分担重担的那一位（出 18: 4；申 33: 29；诗 20: 2[3]；121: 1-2；124: 8）。作为亚当的帮手，女人与上帝的功能类似。亚当和夏娃的身上都反映出上帝的领袖特质。

在描述了亚当和夏娃的乐于分享的特质之后，圣经作者当即总结道：“当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻”（创 2: 25）。此外，这两个句子通过下面的交错配置结构 ABB¹A¹ 连接起来：

A: 与妻子 (*isto*) 连合

B: 他们成为 (*wehayu*) 一 (*chad*) 体

B¹: 二 (*senehem*) 人是 (*waiyihyu*) 赤身露体

A¹: 夫妻 (*isto*) 赤身露体，并不羞耻（创 2: 24-25）

A 中的“妻子”对应 A¹ 中的“夫妻”；B 中的“成为”和 B¹ 中的“是”拥有相同的希伯来字根，且 B 中的“一”对应 B¹ 中的“二”。

两处经文之间的文学联系暗示了它们之间的思想联系，即他们赤身露体并不羞耻（25 节）与他们关系的性质息息相关（24 节）。换句话说，第 25 节描述的赤身露体并不羞耻的原因是第 24 节提到的二人成为一体。圣经里的“赤身裸体”（*‘arom*）在大多数情况下与贫困缺乏有关，²⁶ 指脆弱和缺乏防御（伯 1：21；12：22；诗 139：8；赛 47：2-3，何 2：3）。²⁷ 从我们堕落的角度来看，他们赤身暴露自己是冒险的（他们生活在一个没有风险的完美世界）。但对于他们来说，那是一种天然的，敞开心扉的意愿，因为他们完全信任对方。二人“赤身露体并不羞耻”的原因是“二人成为一体”。这种因果关系值得我们反思有关领导力的原则：领导就是互相分享，领导就是彼此信任。

◆ 领导就是创造

创世故事不仅教导我们成为乐于与人分享，乐于与人交往的仆人式领袖，也邀请我们去从事创造，就像上帝藉着创造显明他的领袖身份一样。领袖不能维持现状，他们蒙召去改变世界，就像上帝使世界从无到有并充满生机一样。领袖的首要职责是让人得生命。值得注意的是，在照着上帝的形象被造之后，亚当的第一个任务就是去从事创造。人被要求生养众多（创 1：28）。另有一点值得一提，就是创造的吩咐与治理的吩咐直接相连：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”（创 1：28）。“治理”和“管理”两个动词之前的希伯来语 *waw*²⁸ 可能有诠释的功用，用于“阐明或说明”前一子句的意思。²⁹ 如此的句法结构表明人的创造行为应该更准确地理解为是一种领导行为。这也意味着着手某事并确立秩序。

同样的观念也出现在创世记第 2 章的创世故事中，动物被带到那人面前，看他叫什么（创 2：19-20）。事实上，命名本身包含了创造和治理的观念。在圣经和古代近东文化中，命名是传统的宗藩之间订立盟约的一部分。宗主给自己的附庸命名不仅意味着创造，因新的名字代表新的身份，也标志着他对附庸的治理和统治。³⁰ 上帝先给自己所造的人命名，然后他指定人给动物命名，这意味着他与人分享创造的作为。

真正的领袖致力于造就和服务他人。受造物之间无私的服侍澄清和净化了领袖的含义。此处经文显明领袖不当飞扬跋扈、滥用职权击打和毁灭他人，而当给他人

带来创造力和生命。

◆ 结论

对创造故事的经文分析和神学分析揭示出仆人式领袖的重要性。上帝以领袖的身份进行了创造，为人类领袖树立了典范。因此，本研究不仅透过圣经探索领袖的性质和特质，也为领导实践提供了具体而实际的相关教训。

造物主上帝并非仅仅是为了创造而创造。他怀着与人建立关系的初衷去创造。然而除了享受人的陪伴之外，上帝还有另一目的。上帝不仅是为人创造万物，也是与人共同进行创造。为了完成这项任务，上帝冒着被羞辱的风险与人分享了他的创造力。上帝纡尊降贵创造了与自己不同，并且有能力自作主张甚至可以反叛他的人类。上帝主动降卑，用他们的语言和他们交流且尊重他们的差异和局限性。上帝甚至与人类分享他的权能和时间。因此，上帝成为了仆人式领袖。

创世故事除了教导上帝如何做领袖外，也在教导人当如何从事领导实践。从圣经创造故事的角度来看，若某人无意中攫取了上帝的位置并为所欲为，而不是致力于与人建立关系，服侍他人，与人分享，与人沟通，他或她将完全丧失做领袖的资格。这样的领袖与上帝所树立的典范完全背道而驰。相反，这样的领导行为压根就是独裁，压迫和惨无人道。鉴于人是照着上帝的形象所造，人人都蒙召去效学上帝的领导模范：致力于与人建立关系，服侍他人，与人分享，与人沟通。如此的领导力才富有创造性和成效，并能造就人和开创未来。

思考题

个人：

1. 本文的研究如何改变了你对领导实践中人际关系的看法？
2. 本文的研究会如何影响你和同事之间的交流？

组织：

1. 您的机构如何鼓励和肯定创造力？
2. 您的机构如何看待领导力的分享原则？

参考书目

1. 见民 31:26; 32:28; 36:1; 撒下 23:8; 代上 9:34, 11:10; 23:8。

2. 关于两个创造故事的界定和结构, 见 Jacques B. Doukhan, *The Genesis Creation Story, Its Literary Structure*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 5 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1978), 78. 关于创世记 2:4 上是之前叙事的结语而非下文的引言的讨论, 见 P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1977), 34-45; 参 James McKeown, *Genesis* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 29。

3. 本章的经文引自新钦定版。

4. 关于此句法的研究, 见 Jacques Doukhan, “The Genesis Creation Story: Text, Issues, and Truth,” *Origins* 55 (2004): 12-33。

5. 关于古代近东神话相信创造源于宇宙之争, 见 the Mesopotamian epic of *Enuma Elish*, in E. A. Speiser, “The Creation Epic,” *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, 3rd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 60-70; cf. M. K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* (Leiden: Brill, 1973), 38-39。

6. 见 D. J. A. Clines, “The Image of God in Man,” *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 81-83。

7. 见 *Church Dogmatics*, vol. 3, pt. 1 (Edinburg: T & T Clark; New York: Scribner's, 1958), 183-187。

8. 关于此项祝福暗示“亲密的关系”, 见 Joseph Scharbert, “brk,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. David E. Green, vol. 2 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), 285. 关于圣洁的观念暗示“与雅威之间特殊的关系”, 见 Helmer Ringgren, “qds,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, trans. Douglas W. Stott, vol. 12 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 533. 参 Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, no. 7 (Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1972), 208。

9. 见 Jacques Doukhan, “Loving the Sabbath as a Christian: A Seventh-day Perspective,” in Tamara Eskenazi, Daniel J. Harrington, S.J., and William H. Shea, *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions* (New York: Crossroad Publishing Company, 1991), 160。

10. 见 Doukhan, *The Genesis Creation Story*, 47-48. For the same association in Jewish tradition, see *Babylonian Talmud, Shabbat* 119a; 参 Abraham Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: Ra'ar, Straus and Giroux, 1951), 54-55。

11. ¹is 可能源于 ¹anas, 在阿卡德语中是“软弱”的意思。见 Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trans. Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock (New York: Harper, 1958), 156-157. 关于 ¹enos 指“人”的用法, 特别是性格懦弱之人, 见伯 10:4-5; 诗 8:5; 赛 13:12)

12. 关于神明的血被用来造人, 见 Kenton L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible* (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 313, 315. 关于埃及神话描述创造是通过手淫、打喷嚏和吐唾沫方式, 见 Sparks, *Ancient Texts*, 323, 326。

13. McKeown, *Genesis*, 27。

14. 关于美索不达米亚神话教导人类被造是为了“承载众神的辛劳”, 见 Sparks, *Ancient Texts*, 313。

15. 关于巴比伦的故事, 见 *Atrahasis Epic* 1.190-191 and *Enuma Elish* 6:35-37。

16. 尤其与 *samar* (“保持”) 同时出现时 *cbd* 具有此含义; 两个动词同时使用时与祭礼的服侍有关 (参出 12:25; 民 18:4-6)。Umberto Cassuto, *Commentary on Genesis*, vol. 1 (Jerusalem: Magnes Press, 1967), 122; Luis Alonso-Schökel: “这些动词是常用于事奉上帝和遵守诫命的术语,” in “Sapiential and Covenant Themes in Gen 2-3,” in James Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Library of Biblical Studies (New York: Ktav Publishing House, 1976), 474。

17. 见 William P. Brown, *The Ethos of the Cosmos* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 219. 传道书 5:9 也暗示了该原则。

18. 见 Jacques Doukhan, *Ecclesiastes: All Is Vanity* (Nampa, ID: Pacific Press, 2006), 63。

19. 少数学者拒绝复数主语的观点，然而他们的论证缺乏说服力。“威严的复数”论（见 S. R. Driver, *The Book of Genesis*, 3rd ed., Westminster Commentary [London: Methuen, 1904], 14）遭到 Joüon's 的反对 (Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. T. Muraoka, vol. 2 [Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1991], 114e)。Joüon 认为作为威严的复数形式的“我们”，并未与动词连用。这是一个自我商议的复数形式，因此意味着单数主语的观点（参 Joüon, 114e）是站不住脚的。因为它是基于创世记 11:7 和诗篇 2:3。两处经文的上下文都支持将“我们”解作复数主语。在创世记 11 中，上帝说的“我们”与巴别人说的“我们”相呼应；在诗篇 2:3 中，“我们”显然是复数主语，即世上的君王和商议的臣宰。

20. 这一解释也得到了近代释经学者的支持，如约翰·斯金纳、格哈德·冯·拉德、沃尔特·齐默里等。见 Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Bible Commentary (Waco, TX: Word Books, 1987), 27。

21. 见 *Miqraot Gdolot*, ad loc。

22. *Genesis Rabbah* VIII, 8。

23. 见 R. Wilson, “The Early History of the Exegesis of Gen 1:28,” *Studia Patristica* 1 (1957): 420-437。

24. 关于最近提倡这种观点的释经学者，见 Clines, “Image of God in Man,” 68-69; and G. F. Hasel, “The Meaning of ‘Let Us’ in Gen. 1:26,” *Andrews University Seminary Studies* 13 (1975): 65-66。

25. 见 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, The New American Commentary (Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers, 1996), 174。

26. 见 H. Niehr, “{aæroæm}” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, trans. David E. Green, vol. 11 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 351。

27. Niehr, *Theological Dictionary of the Old Testament*, 11:353-354。

28. 在创世记 1:26, 28 中翻译为“治理”的字词 (*radah*) 通常用于指皇室统治（见例如, 王上 4:24; 诗 8:5-6; 72:8）。

29. Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 652。

30. 见 Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, trans. Israel Abrahams, vol. 1 (Jerusalem: Magnes Press, 1961-1964), 130; 参 Claus Westermann, *Creation* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 85; and Doukhan, *The Genesis Creation Story*, 46-47。

第三章：摩西五经

罗伊·E·甘恩

当照着自己的形象造男造女并委任他们作为自己的代表和管家治理地球时，上帝展示了分享的领袖特质（创 1：26-28；2：15）。他们随后通过照顾创造物来服侍上帝是仆人式领袖的表现。在人类陷入罪恶之后，上帝拣选了人类领袖来带领他的子民走过救赎计划的每个阶段，尤其是挪亚、亚伯拉罕、雅各、摩西、亚伦和约书亚。他要求他们富有责任心并恰当地代表他。在以色列营地中心的圣所（出 25：22；民 2-3），上帝以君王的身份亲自统治以色列人（民 23：21）。他是以色列的立法者（如出 20-23），最高法院首席大法官（民 5：11-31）和总司令（民 21：34；31：1-2）。

从对古以色列的教诲中显明的永恒原则可以而且理当指导现代基督徒生活的各个方面，包括个人和群体。以下是源于摩西五经的关于人类领袖的十一个跨文化原则；它们引导了古时上帝的子民，并对上帝今日的子民同样具有引领意义。

◆ 上帝的异象与指引

摩西五经提到挪亚、亚伯拉罕和摩西皆领受到超越眼前景况的异象。源于上帝并被人凭信心领受的异象并非虚幻或妄想。相反，它是人因依赖上帝的话而有的亲身体验。从人类的角度来看，在洪水中幸存和征服迦南地均是不可能实现的目标，但耶和华照着他的应许成就了（创 6-8，12，15；出 3：8，17；13：5；参来 11）。

摩西五经证明人类领袖的成功与否取决于他们是否依赖上帝的异像、智慧和能力。当不信赖耶和华，不寻求他的引导时，他们就会失败跌倒。亚伯拉罕曾多次称呼撒拉只是他的妹妹来欺骗君王（创 12：20；参创世记 26 中的以撒）；摩西击打磐石而非吩咐磐石出水（民 20）；亚伦曾造了一个金牛犊并宣布向上帝守偶像崇拜的节日（出：32）；十个探子曾说服以色列人征服迦南是不可能的（民 13-14）；部落首领曾带领他们的百姓在巴力毗珥拜偶像并行淫乱的事（民 25）。

在旷野，可拉、大坍、亚比兰背叛了上帝拣选的领袖摩西，亚伦（民 16）。可拉和他的同伙使以色列人认为他们是最佳的领袖。但这些人没有跟随上帝的引导，也不仰望来自上帝的超越他们目前处境的异象。可拉和他的同伙广受欢迎源于他们的鼠目寸光迎合了会众：退回到更安全的环境，即在埃及为奴以逃避风险更为可取。

上帝后来单单拣选约书亚来接替摩西带领以色列人进入应许之地。耶和华拣选约书亚，是因为他“心中有圣灵”（民 27：18），¹他寻求上帝的指引。上帝拣选约书亚，并非因为他是部落首领（民 13：8，16），并非因为他是摩西的长期助手（出 33：11），也并非因为他是以色列军队的将领（出 17：8-13）。

没有异象的领袖只不过是一个管理者或者官僚。他或她可能很有能力，经验丰富，对细节的掌握令人印象深刻，且有强大的政治支持。但拥有来自上帝的异象和服从上帝的指引是更重要的资格。若没有异象，即便最才华横溢的领袖也无法带领大众到达应许之地。

◆ 爱

当被问到什么是最大的诫命时（太 22：36），耶稣引述了摩西五经的两条宣言：第一，申命记 6：5 提到爱上帝，它出现在关于以色列上帝的独一性宣言之后；第二，利未记 19：18 提到爱人如己，它处于关于上帝的子民如何效法他圣洁的品格的教训的中心（2 节）。耶稣确定以他者为中心的无私之爱是上帝在圣经中启示的基本原则（太 22：37-40）。

在出埃及记 34：6-7 中，耶和华向摩西宣告他的品格（参约一 4：8），其中包括公义，怜悯和忍耐。所以上帝的品格是持平的（参诗 85：7-11），是恩威并济的。在执行判决前，上帝会耐心地等待人悔改并进行公正地审查（创 11；15：16；18-19），并在管教人和鼓励人之间持平。当人们依赖他时，他就会赐给他们得胜（民 11-21）。

上帝的子民要在一切与上帝和其他人交往的事上效法他的圣洁品格（利 11：44-45；19：2；20：26）。鉴于领导实践依赖于人与人之间的互动，而且其中总会有潜在的导致关系紧张的要素，由此领袖有特殊的责任对他人表现出无私之爱（参摩西在出埃及记 32：32 中的态度）。尽管人无完人，但持续缺乏无私之爱的人必会在人际交往中屡屡碰壁。

◆ 犯错

只有上帝是无所不知的（例如，创 20：6；诗 139）。人类获得知识则靠自己求证或者他人的见证（申 19：15）。只有上帝才是公义的终极执行者（利 17：10，14；18：29），包括上帝的惩罚 *karet*，“剪切”（关乎人永久的灭绝）。

人类领袖的知识有限，因此他们所做的决定自然受制于自堕落以来人所固有的软弱。亚伯拉罕认为他应该听从妻子的劝告，就是以夏甲代孕生下后嗣来实现上帝的应许。亚伯拉罕很清楚自己犯了一个错误，不仅是因为尝到了消极的后果，即自己的家庭受到影响，更重要的是，他没有充分相信上帝有能力以他自己的方式实现他的应许（创 16-18；21）。

任何领袖都难免会犯错，包括重蹈覆辙，就像亚伯拉罕两次试图通过介绍他的妻子只是他的妹妹来保护自己免受君王的杀戮（创 12；20）。唯有完全相信上帝并严格遵守他的旨意才能确保人避免错误的行为。但就像亚伯拉罕的生活所揭示的，在上帝里面成长是需要经历和时间的。²

虽然领袖有责任在生活中效法上帝，但他们也须审慎地认识到自己人性的局限。相信自己无可指摘的领袖实际是生活在错觉中（出：5-15）。这种傲慢是致命的缺陷。领袖流于被越来越大的成功和荣誉冲昏头脑。在他辉煌人生的末页，摩西陷入了自我依赖的错觉里，他愤怒地击打磐石两次而没有照上帝所吩咐的吩咐磐石（民 20：10-12）。

所有的领袖理当藉着常常内化和谨慎遵守上帝的话语而保持对万王之王和他人的正确观念（申 17：14-20）。

◆ 服侍

“王的律法书”（申 17：14-20）显明领袖的角色是服侍他人，而不是专顾自己的利益。领袖是集体的一部分（15 节），这意味着他或她须了解团队的感受和关切并致力于共同的福祉。领袖不应高高在上（20 节）视自己为一个独特的，有别于其他人的特权利益阶级。他们不应多积金银或大肆挥霍以守住自己的地位（16 节）。相反，资源应该根据个人的需要分配给所有人。

自利，包括自我保护是人类的天然本能。它是与服务他人的精神相悖的。当而

临什么是对他们最好，什么是对集体最好的抉择时，某些领袖倾向于选择前者，即使结果对于集体来说是压迫性的。自私的领袖经常会尝试使自己的行为合理化，并美其名曰为了集体更大的利益。故此，法老掩饰说杀婴是出于保护他自己和其他埃及人不受以色列人的叛乱，因他们的人数增多（出 1：8-10，22）。

甚至在异国他乡发现自己易受到那些觊觎他妻子的人的伤害时，亚伯拉罕也开始处心积虑地为自己谋算。他试图救自己，即使这样做意味着他的妻子将成为皇室后宫的一员（创 12：20）。在每一种景况下，上帝都介入来保护撒拉，因为圣约的应许是为她和亚伯拉罕夫妻二人的。他们所生的后裔将产生一大国，尽管它的实现要求撒拉经历一个神迹（创 17：15-21；18：10-14）。亚伯拉罕从他的经历中学到了一个更好的领袖模式：他需致力为他人做正确的事并把自己的安全交给上帝。³

摩西曾征服了私利，这实属难得。他优先考虑的不是自己，乃是上帝。⁴摩西为了百姓敢于向上帝求情，他视自己和他们命运与共，即使他们要灭亡了（出 32）。摩西在反对法老（出 5-11）或成千上万的背叛耶和华的以色列人（出 32），以及在维护他人和上帝的荣耀上展现出了惊人的勇气。当上帝的权威岌岌可危时，他为自己辩护（民 16：28-30），但当只为自己辩护，甚至反对自己的哥哥姐姐时（民 12），他却说不出话来。根据民数记 12：3，他“为人极其谦和，胜过世上的众人。”

上帝授权亚伦和他的儿子们做祭司，亲近他，通过预表基督的服侍（来：7-10）的各种仪式为百姓代求（出：28-30；利 8-9）。今日的牧者们却是以不同的方式事奉上帝和他的百姓。以色列祭司是世袭性精英阶层。这种人间的精英祭司团体在新约圣经中找不到。唯一的例外是大祭司耶稣基督，他是神人之间独一无二的中保（提前 2：5），信徒藉着他可以就近上帝（来 4：14-16；5：1-10；6：19-20；7：1-28）。与基督同工的信徒皆是平等的祭司（彼前 2：9 引用出 19：6），包括男性和女性（加 3：28），他们照着圣灵所赐的恩赐从事服侍（林前 12，14）。

除了大祭司基督，教会别无祭司，因教会本身就是祭司。⁵在真正意义上，教会没有事工，因它本身就是事工。这种教会观决定了基督徒事工的范式就是服务。信徒在教会承担各种领导职能，其中某些人像亚伦一样做祭司。他们的工作包括：带领崇拜，教导上帝的话，管理献于上帝的资源（参利 1-9；10：11；民 18：8-32）。从事这些事工的人通常是牧师。但其他善用其它属灵恩赐的基督徒也是牧者。鉴于事奉就是服务，所有人都参与服务，由此所有人都是牧者。

令人倍感遗憾的是，牧者这一基督教用语通常用来形容专业的宗教人士，大致

相当于圣事教会的神父。这种对事奉的误解在几个方面损害了主的工作。首先，会众倾向于视牧师为旧约圣经中的祭司：上帝选立的宗教精英。其次，从根本上说，所有信徒理当呈现的丰富多样、高效的事工沦为了仅由少数人支配的相对狭窄的活动。第三，当少数人被视为教会领袖时，许多人的权利就被剥夺了，某些问题所引致的不必要的权力斗争会接踵而至，例如谁可以被按立从事侍奉。照着信徒皆祭司的新约圣经的教会观，按立当解作差派所有的信徒参与各种不同的服侍——而不是被视为某些高于普通信徒的扮演祭司角色之人的终生职业——信仰团体当适当授权所有蒙召的牧师以至他们可以按着自己的属灵恩赐参加服侍。

◆ 相互尊重

以色列的首领都是耶和华的仆人，会众应当敬重他们。因此，“不可毁谤上帝”与“不可毁谤你百姓的官长”是平行的（出 22：28）。耶和华吩咐以色列人如此对待他们的祭司：“你要以他为圣”（利 21：8），这意味着百姓不要破坏祭司的声誉。

上帝曾保护他选立的领袖不受人格的诽谤和叛变，并严惩了不忠之人，尤其是那些身居领导职位之人。米利暗继亚伦之后斥责摩西，耶和华便用鳞状皮肤病惩罚她（“麻风病”，民 12）。约书亚和迦勒鼓励以色列人信靠上帝，夺取迦南，这引起了以色列人的不满，他们甚至威胁用石头打死约书亚和迦勒。随之，耶和华显出荣耀并严惩了叛乱之人（民 14）。当可拉和他的同伙企图从亚伦和摩西手中篡夺以色列的宗教和政治领导权时，一些头目被大地活生生地吞噬，而其他人却被从上帝来的火吞噬，他们的许多同情者死于从上帝而来的瘟疫（民 16）。随后，上帝藉着一个神迹重新确立了亚伦大祭司的领导地位：亚伦的木杖发芽，开花，结出熟杏（民 17）。

上帝子民之间当互相尊重。好的领袖会尊重他人。摩西五经记载了以色列人向摩西询问某些案件的处理方法，他认真地将这些案件带到上帝面前。摩西尊重会众的个人需求并为他们提供解决方案（利 24：10-23；民 9：6-14；27：1-11；36：1-9）。

虽然伊利达和米达没有响应摩西的召唤去与其他长老聚集在圣所，但上帝的灵落在他们的身上。约书亚见状惊慌失措，求摩西禁止他们说预言（民 11：26-28）。但摩西平静地回答说：“你为我的缘故嫉妒人吗？惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和华把他的灵降在他们身上！”（29 节）。因此，摩西对神圣恩典的领受者表达了尊重。摩西认为没必要为了自己的领袖声誉而行使个人权力，在这种情况下他选择相信上帝。

◆ 参与

上帝藉着摩西等领袖以神权政体的方式统治以色列。拥有预言的灵的亚伦和米利暗也是百姓的领袖（民 12：2，6；弥 6：4）。许多官长代表自己的部落向摩西报告（出 16：22；34：31）。每个部落是由许多大家庭构成的社会单元，其中还有其他人从事领导工作。

虽然教会不是部落组织，但当今的教会仍需要领导架构。更进一步说，现代的门徒仍然需要可与他们谈心、尊重他们、信任他们和乐于分享领导权的领袖（参徒 6：3）。任何的教会治理形式都应注重实际的会众参与性，而非仅停留在表面。确保每位教友能够在教会发声也会持续的督促和监督教会领袖。

◆ 谨慎授权

摩西五经提供了把责任和权力托付给他人的实例，它们是极具启发的。例如，亚伯拉罕委托他信任的仆人为他的儿子以撒娶妻（创 24）。摩西在起初并未授权于他人。为确保一切都尽善尽美，他试图亲自解决百姓之间所有的争端，以至于他无日无夜地审判案件，最终导致他精疲力尽。摩西的岳父明智地敦促他任命法官来仲裁小的案件，他听从了岳父的话（出 18：13-26）。

当摩西被带领抱怨不休的会众的责任压得喘不过气来时，上帝指引他任命七十位支派长老，上帝的灵降在他们身上以致他们能说预言（民 11：16-17，24-25）。圣经虽没有记载他们的言论内容，但上帝证实了他们是他的仆人。因此，他们被授权参与并帮助摩西承担治理的责任。作为各自的部落代表，他们也承受百姓任何不满的情绪。

作为一个明智的领袖，摩西学会了避免现今的领袖常犯的错误。首先，他行使权力并非出于控制他人的需要乃是为了上帝和他人的福祉（参民 11：26-29 中的伊利达和米达）。其次，他没有进行微管理。相反，他相信被授权的领袖会在他的教导的框架内做出正确的选择，尽管他会追究悖逆之人的责任（例如，利 9-10；民 31）。“虽然摩西在委派一些任务时很谨慎，但他最大的优点是比他们自己更相信他们。”⁶ 最后一点，摩西没有武断干涉并破坏他所委托之人的权力以确保他们屈从于自己；相反，他给予他们足够的尊重并放手让他们自己行事（例如，出 17：8-13）。

◆ 恩典

造物主上帝完全可以创造一种截然不同的社会形式。但他通常选择在现存的父权社会的限制下工作。通过摩西，他改革和改变了以色列人的某些生活（例如，出 21；利 25；民 27，35；申 15），但他没有推翻和取代基本的部落和家庭结构（例如，民 1；26；30；36）。他仁慈地容许人们在熟悉的社交环境中茁壮成长。上帝怀着仁慈的心来改变他的百姓，而不是把改变强加给他们以至于让他们措手不及。

在摩西五经中，上帝以受文化制约并被人理解的语言对古近东的人讲话。这从几个方面解释了为何当代读者对于某些圣经的律法和叙述感到怪异或难以接受，例如男人和女人的角色（例如民 30）；容忍一夫多妻制和债奴制（例如，创 29-30；出 21：1-11，20-21，26-27）和转房婚（创 38；申 25：5-10）。上帝在一种与我们具有天壤之别的文化里工作。倘若他武断废除一夫多妻制和债奴制，那么这样的修正必将是徒劳无果和有害的：不孕的妇女可能会被休掉而无家可归，庄稼歉收之人可能会忍饥挨饿。因此，上帝规范了一夫多妻制和债奴制，以防止其最坏的影响。此外，圣经逐渐削弱了这些制度的根基以至今日的基督教拒绝了它们。⁷

父权文化本身并非一个永恒的原则，亦非现代基督徒的规范。当我们研究摩西五经时，需要了解上帝经久不衰的原则被封装在了不完美的涉及特定时空的文化装束里，有了这样的认识才能发掘那些原则。⁸

上帝俯就了人类的弱点（例如，太 19：3-8），有时宁可两害相权取其轻，而没有把改变强加给人们以至于让他们措手不及（参创 33：12-14），这一事实对于领袖是极具启发的。好的领袖会敏锐于激进式变革的后果，他们会极力避免导致大家惊慌失措的举措。

◆ 说服

上帝致力鼓励和引导他的子民。⁹当带领和说服百姓的时候，上帝尊重他们的自由选择和智性。由此可见，服侍上帝的人类领袖也当如此行。

摩西五经记载了许多关于上帝的领袖试图说服他人的实例。约瑟说服法老为即将到来的饥荒储存粮食（创 41）。叶忒罗在审判百姓的案件方面说服摩西（出 18）。迦勒和约书亚雄辩地说服以色列人相信上帝以克服他们对迦南居民的恐惧（民 13：30；14：6-9）。

上帝的代言人摩西是说服大师。申命记主要记载了摩西卓越的讲道，他鼓励第二代以色列人要效忠上帝——不要像他们顽固的父母。申命记是强大说服力的典范，激励人们就近公正仁慈的上帝，并坚定的信任和追随他。

说服包括动机性言辞和启发性教导。摩西五经的大部分内容涉及上帝的教训和律法，这些原则反映和揭示了他的品格。遵从这些律例典章就会受益，得到从上帝来的智慧（申 4：5-8）。圣经的说服模式可使领袖受益匪浅。

◆ 榜样

挪亚、亚伯拉罕、以撒和雅各透过自己亲身敬拜上帝而非发号施令来教导敬拜（创 8：20；12：7-8；26：25；31：54；35：6-7）。年迈的迦勒通过分享自己征服巨人的堡垒——希伯伦的经历来激励以色列人相信上帝可以征服最强大的敌人（书 14：6-15；15：13-14）。上帝的祭司领袖要效法圣洁以显出信仰与实践、圣洁崇拜与圣洁生活之间的统一（尤见利 21）。

同样，上帝今日的领袖也不能凌驾于他的律法之上，他们须言行一致。他们须效学他的方式。若他们宣扬爱，却在生活中自私自利，那么他们就是在鼓吹虚伪。领袖可以委派任务，但他们的核心责任是以身作则。实际上，高效、敬虔的领袖靠榜样而不是靠训令来领导。

◆ 追责

摩西五经记载了个人和群体因悖逆而受到惩罚的实例（创 19；出 14；利 10；民 11-12；14；16；21；25）。有时上帝吩咐领袖们对违反律法者施行严惩。他吩咐在以下情况下会众集体执行审判：咒诅圣名的亵渎者（利 24：10-14，23）；干犯安息日的人（民 15：32-36）；拜偶像，犯淫乱的族长（民 25：4；参出 32：25-28）。以色列一族长悖逆的儿子张扬大胆地与米甸女友行淫，非尼哈又针对性地清除了他，赢得了上帝的赞许（民 25：6-8，10-13）。

显然，当今的宗教领袖没有生活在神权统治的国家，他们没有这样的权力进行宗教清洗。但是，对严重违背道德原则的教友施行开除教籍的惩戒是适当的（林前 5）。上帝在以色列设立律法系统旨在保护百姓的权利和维持公义。领袖在对成员追责时应秉持公正，不使自己受到贿赂、歧视或反向歧视的影响（出 23：3，6-8；利 19：15；申 1：16-17）。

追责强化了恩典的重要性。更确切地说，违法就是漠视他人的福祉。但在追责违法者之时不能冷酷无情，毫无怜悯之心。恩慈的领袖会帮助犯错者免于责罚。

以色列司法系统的重要功能是解决百姓的纠纷（出 18: 13-26；申 1: 12-17；参士 4: 4-5）。该系统是关乎问责的。新约圣经认为教会选立的领袖当在教会内履行惩戒的职能（林前 6: 1-6）。

摩西五经显然规定领袖们当对上帝和百姓承担更高的责任。因此，当大祭司和族长们无意违反了上帝的命令时，他们被要求献上更多昂贵的赎罪祭（利 4: 3, 22-23；比较 27-28, 32）。他们的罪之所以突出，是因为他们犯罪对他人的影响更大。

当以色列的首领犯罪时，例如亚伦做了一个偶像（出 32）、拿答和亚比户献上凡火（利 10），米利暗削弱摩西的领袖地位（民 12），可拉和他的同伙背叛摩西和亚伦（民 16），摩西击打而不是吩咐磐石（民 20），以及在巴力毗珥族长们带领百姓背道（民 25），他们都承担了严重的后果，因其对上帝的神圣品格造成了负面影响（尤见利 10: 3；又见民 20: 12）。

就像古以色列的领袖一样，基督徒领袖须具有高度的责任感。多托谁，就向谁多要（路 12: 48），尤其是现在耶稣给我们树立了自我牺牲的最高典范（例如，路 22: 24-27；约 13: 1-18）。信仰机构的领袖显然要藉着持续顺服上帝来对他们的群体负责。

◆ 结论：摩西五经中的领导原则

摩西五经教导人类领袖顺服上帝的异象和指引。他们有责任在生活与他人的互动中反照他的品格。优秀的领袖具有的特质是：谦卑，认识到自己会犯错，无私服务，尊重他人，鼓励他人参与，谨慎地委派责任，强化道德规范，高效地说服和鼓励他人，以身作则。他们会问责凡错者，且他们自己具有高度的责任感。

自高自大、专横、独裁是与上述的领导原则相违的。真正伟大的领袖会谦卑地跟随上帝，牧养会众并激发他们更加渴慕天国。基督徒领袖的生活以服侍为导向。我们需要像摩西那样谦卑（民 12: 3）、专注上帝的荣耀、为上帝的子民代祷、顾念他们以至于与他们命运与共的领袖（出 32: 32）。

思考题

个人：

1. 摩西五经中的领导原则如何影响了你对谦卑的理解？
2. 在做领袖时你有否谋求过私利？你当采取何举措以放弃这种倾向？

组织：

1. 你的领导层在多大程度上授权他人？这会对组织的健康和工作效率带来何影响？
2. 根据本文提到的领导原则，你的领导层在结构和行为上的哪些具体变化最有利于你的组织的发展？

参考书目

1. 除非另有说明，本章中的圣经引文摘自新美国标准版圣经。
2. Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 39-114。
3. 见 Borgman, *Genesis*, 38-114。
4. Stephen Dawes, "Numbers 12.3: What Was Special About Moses?" *The Bible Translator* 41 (1990): 338-39.
5. Russell Burrill, *Revolution in the Church* (Fallbrook, CA: Hart Research Center, 1979), 24。
6. Roy Gane, *Leviticus, Numbers*, NIV Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 790。
7. 关于奴隶制，见 Gane, *Leviticus, Numbers*, 439-442。关于一夫多妻制，见 Roy Gane, "Some Biblical Principles Relevant to Evangelism Among Polygamous Peoples," *Journal of Adventist Mission Studies* 2(2006): 29-43。
8. Gane, *Leviticus, Numbers*, 308-9。
9. 关于他在与以色列人合作时所用的策略，见 Gane, *Leviticus, Numbers*, 683-86。关于与基督徒相关的上帝带领原则，见 Roy Gane, "Sanctuary Principles for the Successful Church Community," *Journal of the Adventist Theological Society* 17/2 (2006): 110-121。

第四章：历史书

吉尔·莫斯卡拉

圣经中的创造主上帝透过委派人治理受造物揭示了重要的领导原则（创 1：28 下）。¹ 我们当通过这样的原则来理解国王、先知、祭司、士师、长老和历史书中记载的其他人物的故事。这些受托做领袖之人须彰显属灵领袖的风范以对至高的领袖和审判官，即创造主和救赎主负责（创 1：1，28；3：15；18：25；诗 82：1-8；121：1-2；赛 43：1；44：24；45：11，21；46：9-10；47：4；49：26 下）。上帝呼召这些人按照他设立的标准和赐下的异象来服侍百姓。圣经作者透过以上帝为中心的视角来检视人类领袖的生活、成就和影响力。因此，圣经以如何回应上帝的方法来刻画君王：他（某个国王的名字）“行耶和华眼中看为正的事”（例如，王下 12：2；18：3；22：2）或他“行耶和华眼中看为恶的事”（例如，王下 13：2；21：2；24：19）并且效法他父亲或列祖所行的恶（例如，王下 13：2；23：37；24：9）。² 上帝评价北国的第一位王耶罗波安“不效法我仆人大卫，遵守我的诫命，一心顺从我”（王上 14：8），即便上帝借先知亚希雅呼吁他忠心（王上 11：38）。³ 亚哈王被描述为“行耶和华眼中看为恶的事，比他以前的列王更甚”（王上 16：30）。上帝的标准理当是衡量领导力的标尺。

在圣经中，上帝的品格、计划、使命、旨意构成了领袖的异象（出 34：6-7；诗 16：8；来 11：27）。忠心的属灵领袖积极地身体力行，与他人交往、与人分享和实施上帝的异象和计划以祝福和拯救他人（创 12：2-3；赛 45：22；耶 29：11；弥 6：8）。忠心的领袖不会考虑他们当如何领导上帝，乃会思想上帝当如何领导他们。故此，詹姆斯·库兹和巴里·波斯纳的断言“领导力始于有某种东西抓住你不放”⁴ 是与圣经一致的。

现代词汇“领导力”（leadership）并未出现在希伯来圣经的历史书中（约书亚——以斯帖）。⁵ 领袖一词（单数或复数）与不同的职位存有关联：长老、族长，首领，军队的元帅（书 8：10；9：15，18-19；17：4；22：30，32；23：2；24：1；士 7：25；撒上 7：6；14：38；代上 15：16）。⁶ 领导的概念在历史书中是普遍存在的。这十二本历史书跨越千年之久，起于约公元前 1410 年约书亚征服迦南，经历了公元前 722 年撒玛利亚（北方王国）沦陷并被亚述俘虏，公元前 587/586 年耶

路撒冷沦陷和所罗门圣殿被毁，公元前 537 年从巴比伦回归，公元前 515 年重建上帝的圣殿（被称为所罗巴伯圣殿或第二圣殿），甚至直到约公元前 400 年（见代上 3: 10-24 的大卫族谱）。⁷ 这些历史书不仅记录了战争和胜利，还有失败，叛国和谋杀：苦乐并存。在那些艰难时期，人们需要优秀、值得信赖的领袖。限于篇幅，本章不可能完整地论述这些书中所有杰出人物的特质，由此本章将只集中在论述关键的人物及其经验教训：约书亚和士师；君王（从最后一位士师撒母耳到第一代国王，扫罗和大卫）；王国分裂（着眼罗波安和耶罗波安）；国王概述（尤其是那些忠于上帝并取得成功的好王），包括先知以利亚的主导作用；从巴比伦被掳回归后所罗巴伯、约书亚、哈该和撒迦利亚的领导活动。⁸

◆ 领导角色的过渡：从摩西到约书亚

约书亚记是以领导角色从摩西过渡到约书亚开头的。摩西的前助手约书亚（出 24: 13; 33: 11; 民 11: 28; 申 1: 38）被委以重任领导以色列人进入应许之地。约书亚记第一章提到了异象、使命和战略。我们可以从这次领袖交接和约书亚的工作中学习到十个教训。

1. 领袖地位是来自上帝的礼物和委托。上帝召摩西和约书亚作领袖（出 3: 10; 民 27: 18-23）。两人都直接受命于上帝（申 34: 9; 民 1: 2）和被召去带领他的百姓进入应许之地。罗宾逊恰如其分地说：“我的职责是一份礼物。”⁹

2. 摩西和约书亚都被称为仆人。摩西第一次被描绘为“耶和华的仆人”（书 1: 1）是在他死的时候（申 34: 5）。值得一提的是，约书亚在死的时候也被称为“耶和华的仆人”（书 24: 29; 士 2: 8）。这显然是为了总结他们一生的工作。仆人的风范和正直的特质促进人们对领袖的信任。“上帝所求于仆人的是忠心，而非丰功伟绩。”¹⁰ 领袖的忠心会鼓励他人一心顺服并忠心事奉耶和华：“约书亚在世和约书亚死后，那些知道耶和华为以色列人所行诸事的长老还在的时候，以色列人事奉耶和华”（书 24: 31）。

3. 摩西和约书亚都曾亲自见到上帝。摩西看到耶和华的使者，他实际上就是耶和华（出 3: 1-15），以及约书亚遇到耶和华军队的元帅，正如对摩西所要求的，他要求约书亚怀崇敬的心：“把你脚上的鞋脱下来，因为你所站的地方是圣的”（书 5: 13-15）。

4. 上帝向约书亚保证，他怎样与摩西同在，也必照样与他同在（1: 5）。约书

亚是新摩西（申 18：15；34：10）。但真正的新摩西耶稣基督将会临到并带领他的百姓进入终极的应许之地（徒 3：20-23；来 3：18-4：11；启 21：1-4）。¹¹ 属灵的领袖需要确信上帝与他们同在，这意味着他们致力寻求并遵行上帝的旨意。正如亚伯拉罕·林肯所言：“我关心的不是上帝是否在我们这边，乃是我们是否在上帝那边，因为上帝永远正确。”¹² 这种信心并没有摒除服从上帝的带领或谦卑。

5. 领袖*依赖上帝的应许*（书 1：3-5）。照着他对亚伯拉罕，以撒，雅各，和摩西的应许，上帝将应许之地赐给了以色列人（创 12：7；15：18；出 3：16-17；书 1：3）。无一人能在约书亚面前站立得住（书 1：5）。因此，约书亚需要培养对上帝的信心，专注于他的应许（1：3-5，9下）。

6. 属灵的领袖会身体力行。摩西和约书亚鼓励以色列人选择生命，效忠上帝（申 31：19-20；34：9-11）。约书亚大声疾呼道：“现在你们要敬畏耶和华，诚心实意地事奉他……若是你们以事奉耶和华为不好，今日就可以选择所要事奉的……至于我和我家，我们必定事奉耶和华”（书 24：14-15）。领袖理当在生活中活出上帝所期望他的子民应有的特质。他们需要成为上帝的价值观和原则的典范，彰显他的品格，遵从他所启示的律法。

7. 人们想知道他们的领袖*是否与上帝同在*，就像约书亚一样（1：17）。这种了解有助于确立领袖在集体中的地位和权威。

8. 领袖需要对自己的任务和目标有*清晰的认识*。约书亚书 1：2-4 概述了全书的文学结构，正如理查德·赫斯所解释的：“第 2 节提到了记载在 1：1-5：12 的过约但河。第 3 节概述了 5：13-12：24 所记载的“征服”。第 4 节暗示了记载在 13：1-22：34 的土地的分配。”¹³ 第一个命令要求以色列人采取行动：预备好过约但河，往我所要赐给你和以色列人的地去。

9. 领袖需要*勇于应付困难*。他们理当表现出完成使命所需的坚定和勇气。与约书亚有关的“刚强壮胆”的命令出现了七次：上帝说了四次（申 31：23；书 1：6，7，9），摩西说了一次（申 31：7），其他的领袖对约书亚说了一次（书 1：18）。最后约书亚亲自吩咐他的将领要刚强壮胆，这表明这个短语已成为他人生的座右铭（书 10：25）。¹⁴ 彼得·科斯滕鲍姆指出勇气对领袖来说是至关重要的，勇气是领导力的关键特质。他断言“领袖的心和伟大”源于同时激活四类截然不同的思维方式：*愿景，现实，伦理和勇气*。”¹⁵

10. 忠心的领袖需要不断地默想妥拉以了解上帝的教诲并做出正确决定：“这律法书不可离开你的口，总要昼夜思想，好使你谨守遵行这书上所写的一切话”（书 1：8）。领袖的权威植根于对上帝话语的认识和遵从，以及和上帝亲密的关系。领袖须乐意遵从上帝的旨意（书 1：7-8），因为这将决定他或她的成败。一位领袖的成功是与他或她对上帝，他的价值观，旨意，律法的尊重密切相关的（书 1：8-9）。¹⁶ 沃尔特·布鲁格曼正确地谈到以色列王皆被期望成为“以妥拉为导向的领袖”（申 17：18-20）。¹⁷

◆ 士师 / 解放者时期的领袖

约书亚死后，众长老肩负起带领以色列人的重任（书 24：31；士 2：7）。圣经几次说“以色列人行耶和华眼中看为恶的事”，因为他们忘记了耶和华他们的上帝，转而去事奉偶像（2：11；3：7，12；4：1；6：1；10：6；13：1）。“那时，以色列中没有王，各人任意而行”（士 21：25；17：6；18：1；19：1）。百姓背离了上帝在约中设立的标准，他们恶贯满盈（士 17-21）。上帝派了士师（6名大士师和6名小士师）¹⁸ 来救他们脱离奴役和危险：“耶和华兴起士师，士师就拯救他们脱离抢夺他们人的手”（2：16）。圣经七次提到“耶和华的灵降在”或“裹着”士师俄陀斐（3：10），基甸（6：34），耶弗他（11：29），参孙（13：25；14：6，19；15：14）。上帝的灵呼召、引导、赋能领袖以致他们可以胜任。在混乱时期，上帝的灵会藉着领袖带来秩序、自由、保护和安全。士师记显明领袖与上帝合作，忠于他的教诲是何等重要。甚至某些被视为是好的士师例如基甸、耶弗他和参孙也在抉择和行为方面酿过大错（见例如，8：27 中基甸的偶像崇拜，11：30-40 中耶弗他不明智的许诺和他女儿的命运，以及参孙混乱和悲惨的生活 16：1-31）。

士师面临的领导挑战显而易见：救以色列脱离仇敌的欺压、束缚、带来自由和保护以至他们可以兴旺发达。这些士师是解放者。在属灵层面，他们警告人们逃避偶像崇拜，劝勉他们遵守上帝的律法。

◆ 领导层的过渡：从撒母耳到所罗门

身为最后一位士师，撒母耳是一位杰出的属灵领袖。他的伟大源于对上帝的顺服。因此，他的事奉广受尊重，且他所说的话一句都不落空。圣经强调上帝“使他所说的话一句都不落空并证实他是耶和华的先知”（撒上 3：19-20）。他的品格堪称楷模。他在以色列从非正式的士师制到更正式的君主制的过渡进程中起了关键作用，尽管他反对这种变迁（撒上 8：10-18；10：1，17-25；12：17）。具有讽刺意

味的是，他的事奉与撒母耳记上和撒母耳记下的主要人物扫罗和大卫坐王有着千丝万缕的联系。

撒母耳年老的时候，百姓要求立王。他警告他们这种请求的固有危险。撒母耳感到被百姓拒绝了，但上帝提醒他：“他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王”（撒下 8：7）。上帝容许了他们立王的要求（撒下 8：9；10：24）。后来许多君王的故事证明权力导致腐败。

申命记第 17 章首次提到在以色列立王，但上帝并未命令以色列人立王。他没有说：“你们应该说：‘我们要立一个王治理我们。’”希伯来短语 *we' amarta' asimah 'alay melek*¹⁹ 显明百姓愿意立王：“你们会说：‘让我们立王治理我们’”（申 17：14）。于是，上帝吩咐未来的王一定要是以色列人，不应寻求军事权力或财富，也不应拥有许多妻子（17：15-17）。他应该为百姓服务。²⁰ 王每天都要学习妥拉以敬畏耶和华，谨守遵行他一切律例（17：18-20），这意味着上帝继续做百姓的领袖，以色列王将是天上君王的副手，他们的领导风格将受制于妥拉。

撒母耳教导过扫罗，然而耶和华的灵在他心中运行并指引他从事将来的侍奉。值得注意的是，在历史书中，上帝的灵用在扫罗身上的次数比其他任何王或先知都要多，包括大卫、以利亚和以利沙。这个频率强调关于扫罗的叙事聚焦于上帝的灵。因此，被圣灵充满和受圣灵带领的事工将成为后世所有君王的榜样。不幸的是，扫罗没有让上帝的灵改变自己，他没有与上帝充分合作（撒下 13：13-14；15：10-11，19，22-23，26-29，35）。于是，“耶和华的灵离开扫罗”（撒下 16：14 上）。这节经文描述了他悲剧人生的开始（28：20；31：3-6；代上 10：13-14）。没有上帝的灵人就没有勇气面对敌人或获得胜利（撒下 17：32；28：5）。相反，大卫被上帝的灵充满时就能勇于挑战歌利亚并成功地克服了许多其它障碍。圣经强调，在撒母耳膏大卫为王之后，“从那日起，耶和华的灵就大大感动大卫”（撒下 16：13）。即使犯了错误，他总会悔改并转向上帝。撒母耳记上 16 章 13-14 节描述了扫罗和大卫生命中的转折点，它们都关乎上帝的灵在人生命中的带领。

以色列的第二位王大卫是一位虔诚的领袖，他被刻画为“合上帝心意的人”，这意味着他愿意听从上帝的律例和遵行他的旨意。他并非完美，但他谦卑，愿意洗心革面。这种正直的行为出于对上帝的信赖。在扫罗犯罪之后，撒母耳就对他来说：“耶和华已经寻着一个合他心意的人，立他作百姓的君，因为你没有遵守耶和华所吩咐你的”（撒下 13：14）。

在拔示巴的事上，大卫滥用了职权。卡罗琳·诺兰谈到大卫“滥用权力，”²¹ 理查德·戴维森强调“拔示巴是大卫强暴的受害者。”²² 滥用职权严重损害了他作为领袖的公信力。从那时起，他开始面临更大的家庭难题。大卫是个天才政治领袖，属灵巨人，文学天才，军事战略家，民族英雄，但圣经真实地指出了他在个人情感生活和家庭中的败笔（包括儿子暗嫩和押沙龙）。尽管大卫有很多缺失，但上帝的恩典和饶恕维持了他的地位。恩典的领受者理当成为恩典的给予者。比尔·罗宾逊恰如其分地强调：“恩典的受益者应该是恩典的给予者。蒙饶恕的领袖应该乐于施恩于人。”²³ 但大卫并未将这一原则贯彻始终（例如，王上 2：1，5-9）。

以色列的第三位王所罗门向上帝求智慧以“统治”以色列人（王上 3：9）。智慧是分辨善恶和行善的能力，是每位领袖都需要具备的。没有它，领导工作就会受阻，做出基于真知灼见的成熟决策就会难上加难。

值得注意的是，以色列的第一位王没有专心听从上帝的教诲，反而交鬼，最终自尽身亡。第二位王致力顺从上帝，但他因滥用职权犯了严重的罪。然而，大卫悔改了，上帝接纳了他，以至于历代志未提到他个人的过犯，且列王记上 14：8 强调大卫“遵守我的诫命，一心顺从我，行我眼中看为正的事。”所罗门王很有智慧，但他轻率地与多个外邦女子通婚，导致他远离上帝并陷入愚蠢的偶像崇拜中（王上 11：4；传 2：4-11）。身为联合王国的君王，他们三人的生活写照显明当王顺从上帝之时，他们对国家的影响是积极和持久的；反之，就是毁灭性的。

◆ 分裂时期的领袖

联合王国在所罗门之后一分为二的事实为了解领导力提供了一个额外的视角。北部（以色列）和南部（犹大）王国的出现源于一位领袖的过失。所罗门的儿子和继承人罗波安选择了听从朋友不成熟的谏言而非听取经验丰富的顾问的谏言（王上 12：3-15）。十个支派离开他以后，他想凭借武力确保自己的领导地位，内战一触即发。上帝藉着他忠心的先知示玛雅阻止了这一行动（王上 12：21-24）。罗波安完全没有服侍的精神，他利用百姓来满足自己的野心。尽管罗波安曾一度悔改（代下 12：6-12），但他的统治却被定性为“罗波安行恶，因他不立定心意寻求耶和華”（代下 12：14）。他不成熟的决定所酿成的后果是不可逆转的。明辨和接纳智慧之言并与有经验者合作是成功领袖的鲜明特征。

北方王国以色列的第一位王耶罗波安完全脱离了罗波安的统治。为了建立一独立王国，他在伯特利兴建了与所罗门圣殿相对应的新的崇拜中心。他任命非利未人

做祭司，造了两只金牛犊，一只放在伯特利，另一只放在北部城市但。他借着建立新的崇拜制度来确保以色列的长治久安。为劝阻人们去耶路撒冷过节，他自己设立了一个新的节期（王上 12: 26-33）。如此，他带领以色列人远离上帝转而去崇拜偶像。公元前 722 年，以色列国因撒玛利亚的倾覆而灭亡，并导致大批百姓流亡到亚述（王上 13: 34；王下 17: 22-23）。他沉溺于政治权力甚于对主的忠不二。他公然反抗和违背上帝的的话语，为“后世国王流于采用符合自身利益的崇拜形式”开了先例。²⁴

◆ 分裂之后的诸王

王国分裂之后，诸王的表现大体上令人沮丧。其中敬虔者凤毛麟角，而背道者比比皆是。无能的恶王并未给上帝的子民带来多少的祝福。他们中的大多数继承了王位，而其他则篡夺了王位。几乎所有的王都不能胜任领导的工作，这也证实了芭芭拉·凯勒曼在她的著作*糟糕的领袖：真相和原因*²⁵中的立论，即他们不知道如何以负责任的方式领导他们的群体。凯勒曼描述了糟糕的领导行为，以及在书的主要章节中，她阐述了糟糕的领袖的特征是无能、僵化、放纵、冷酷无情、腐败、孤立和邪恶。不幸的是，许多甚至所有上述特征反应在糟糕的以色列王身上。约翰·科特强调领导需要“言行一致，或以身作则。行为通常是最强有力的领导方式。”²⁶几乎所有的犹大王和所有的以色列王在这方面都失败了。

继扫罗，大卫，所罗门之后，北国以色列有二十位统治者（从耶罗波安到何细亚），南方犹大有二十位王（从罗波安到西底家，包括亚他利雅）。可悲的是，没有一位以色列王或王后是敬畏上帝的，他们都行耶和华眼中看为恶的事。²⁷其中七人被杀（拿答，以拉，约兰，撒迦利雅、沙龙、比加辖、比加）；一人自杀（心利）；一人死于战伤（亚哈）；一人死于上帝的预言（亚哈谢）。在犹大，情况只是稍微好一点，因为在大卫王位上有八位敬畏顺从上帝的人：亚撒，约沙法，约阿施，亚玛谢，亚撒利雅，约坦，希西家，约西亚。然而，圣经提到只有约坦没有显著的错误行为。五位国王被杀（亚哈谢、亚他利雅、约阿施、亚玛谢、亚们）；三人流亡（约哈斯被尼哥掳去埃及，约雅敬和约雅斤被尼布甲尼撒掳去巴比伦）；一人战死疆场（约西亚）；两人被上帝“严惩”（约兰和亚撒利雅）。这些无能的恶王最终导致了王国覆灭，北国以色列被亚述所灭（公元前 722 年）和南国犹大经历了巴比伦之囚（公元前 605, 597, 587/6）。撒母耳曾警告百姓不要立王因为他们会滥用职权，并会恶化他们的处境（撒上 8: 18；10: 19）。在某种意义上说，领导力就是关乎领袖的“行为”。²⁸

透过概览以色列和犹大诸王暗淡的历史，人们会赞同詹姆斯·库兹和巴里·波斯纳的观点，即优秀的“领导力不关乎职位或头衔，乃关乎人际关系、公信力、以及所作所为。”²⁹ 托马斯·克罗宁也强调“学习领导力意味着分辨糟糕的领袖和优秀的领袖。”³⁰ 尽管所有的君王都要对万王之王负责，但许多王彻底偏离了上帝设立的道德规范。

虽然北国诸王几乎完全乏善可陈，南国犹大零星有几个好王，但上帝没有弃绝他的百姓。因着爱，他不停地呼召他们转回。尽管他们不忠，他还是经常干预救助他们，与他们同在，信守他的约。上帝透过许多先知来召唤国王回归义路，百姓复兴和改革以显明他的信实。埃弗拉很恰当地指出：“先知们也许是希伯来圣经中最伟大的领袖，上帝的呼召催促他们投身于宣讲上帝的信息和带领上帝百姓的工作中。从先知那里我们也学到了领袖透过属灵、神学、和政治的视角洞察自己在历史、事件和危机中的角色是何其重要。”³¹ 先知们勇于面对国王，挑战他们，并向他们宣布刺耳的信息。他们提醒百姓履行圣约的义务并警告他们违约的后果。先知以利亚的事工极具代表性。

◆ 先知以利亚的领导角色

在以利亚的时代，以色列举国背道，偶像崇拜泛滥。这种偶像崇拜之风由所罗门引入，被耶罗波安“改良”，最后因亚哈和他的妻子耶洗别热衷于敬拜巴力和亚舍拉而被“完善”。偶像崇拜蔚然成风，毁灭性地冲击了以色列人的道德底线，南北两国最终在亚述和巴比伦的攻击下亡国。因此，上帝呼召以利亚止住横行的罪恶。在他的带领下，以色列人经历了属灵的复兴。

先知以利亚的主要领导任务是召集百姓重新与雅威立约。面对宗教，政治和社会危机，他申明百姓要效忠上帝。他独自一人站在迦密山上对抗巴力和亚舍拉的八百五十个祭司。在真假敬拜之间的争战处于白热化之时，他大声疾呼：“你们心持两意要到几时呢？若耶和华是上帝，就当顺从耶和华；若巴力是上帝，就当顺从巴力”（王上 18：21）。以利亚以极戏剧性的方式来帮助百姓效忠独一的真神。当火从天降在以利亚的祭物上而没有降在巴力先知的祭物上时，百姓正确地回答说：“耶和华是上帝！”（王上 18：39）。以利亚为了让百姓铭记上帝的威严和主权，说道：“亚伯拉罕、以撒、以色列的上帝，耶和华啊，求你今日使人知道你是以色列的上帝，也知道我是你的仆人，又是奉你的命行这一切事”（王上 18：36）。敬拜的事对于领袖来说至关重要，因为其它所有都依赖于敬拜。我们敬拜谁就会效法谁（耶 2：5；王下 17：15）。

◆ 被掳归回后哈该和撒迦利亚的领导角色

在省长，大祭司，哈该和撒迦利亚的集体领导下，百姓开始重建圣殿。亚历克·莫蒂尔强调先知哈该和撒迦利亚是“两个有远见卓识的人。”³³他们都蒙召参与事奉并在公元前 520 年，波斯王大流乌二年，就是在百姓从巴比伦归回之后的约十七年从上帝领受信息。他们把百姓从灵性的怠惰和痛苦的回忆中唤醒，激动他们重建耶路撒冷圣殿（该 1-2；亚 1-8）。他们向百姓呈现了上帝的异象，并帮助他们以迫切的心在五年之内重建了圣殿。公元前 515 年 3 月，圣殿被献给耶和华（拉 6：14-16）。

哈该和撒迦利亚不仅仅是管理者。约翰·科特解释说“领导力不同于管理，”但他强调“领导力和管理是两个不同但互补的行为体系。”³⁴他恰当地补充道：“真正的挑战在于将强有力的领导力和强有力的管理结合起来并利用它们来平衡彼此……管理关乎处理难题……相比之下，领导力关乎应付变更。”³⁵先知哈该和撒迦利亚带来了这样的改变，他们是真正的属灵领袖（拉 5：1-2；6：14）。詹姆斯·库泽斯和巴里·波斯纳正确地强调“最佳的领导力就是团队合作。”³⁶重建圣殿的事工揭示了如此的团队合作。他们为人们创造了按照个人的才干和恩赐侍奉的机会。百姓有了归属感，主人翁意识，以及共同工作的参与感。

◆ 结论

历史书中浮现出的一些原则对于当今的领袖仍具启发意义。

1. 上帝是真正的领袖。这些历史叙事的核心是显明上帝温柔而坚强的领导力。每一个基督徒，不管他或她在社会中的角色，理当降服在上帝的权威之下并最终对他负责。

2. 圣约主题贯穿于历史书的始终。上帝渴望和他的百姓维持一个真正的盟约关系。今日的领袖应该向着这个目标努力。

3. 当代基督教领袖应具有远见卓识。历史书开头提到人们满怀期望进入应许之地，却以百姓悲剧性地流亡到亚述和巴比伦而告终。然而，最后一章指出了新的希望，就是上帝的子民因古列下诏而重获自由（代下 36：22-23）。上帝的子民获得了新生，热切地盼望弥赛亚的临到。（结 34：23-24；37：24-26）。基督的第二次降临是所有人终极的盼望（赛 25：9；多 2：11-14）。

4. 崇拜在塑造领袖的特质方面起着主导作用。我们与上帝的关系直接影响着我们的生活、道德和伦理。

5. 属灵领袖理当被圣灵充满，专注于上帝并日夜默想妥拉。领袖只有被圣灵充满和受圣灵的引领才能完成上帝赋予的使命。这并不意味着领袖不会犯任何错误。倘若我们与主保持密切关系，信靠他，圣灵就会帮助我们悔改，引导我们走在正路上。

6. 历史书呈现了主要人物的内心动机。忠心的领袖全心全意追随上帝和他的训词。³⁷ 最具悲剧性的经文之一如此描述亚玛谢王：“亚玛谢行耶和華眼中看为正的事，只是心不专诚”（代下 25: 2）。与此形成鲜明对比的是，希西家“一切所行的，无论是办上帝殿的事，是遵律法守诫命，是寻求他的上帝，都是尽心去行，无不亨通”（代下 31: 21）。当今，以自我为中心的社会最大的需要是能够全心全意无私地为他人服务的领袖。我们理当心甘情愿，心存感激地顺服上帝。

7. 历史书提供了大量的呼应了申命记的神学观念的实例，就是好的领袖会带来繁荣，安全，丰盛的生命，而糟糕的领袖会带来混乱、灾难、失败和悲剧。当然，圣经的智慧文学并不赞同一种“简单化的”，非黑即白的立论，它们说明享受繁荣和成功之人并不一定是义人或敬虔者，灾祸不只临到恶人身上（参约伯记和诗篇 73）。此外，当人人把资源分享于他人而非据为己有之时，繁荣就会出现。

8. 高效的领导力和道德力是相辅相成的。领袖如何对待他人，尤其是那些犯错者或弱势群体揭示了他们的品格。属灵领袖的特质是：尊重他人、关爱他人、乐于宽恕，助人为乐，而不是自以为高人一等或盛气凌人。只有当我们尊重生命的原则，建立适当的道德规范时，生命才会丰盛。伯恩斯指出，“当今出现领导危机的根源在于许多的当权者碌碌无为或不负责任。”³⁸

9. 属灵的领导力和权力或地位无关，而是关乎积极的影响力。属灵领袖透过正直的生活和对爱、真理、正义和自由的坚持影响他人去寻求上帝的旨意。权力本身并不是负面的，尽管它有时候会被滥用。属灵领袖会为了无私的服务他人而善用手中的权利。⁴⁰

10. 领袖是众人的仆人。圣经倡导的是仆人式领袖。罗伯特格林利夫正确地指出：“伟大的领袖首先被视为仆人”，且他会“确保人们最迫切的需求得到满足。”⁴¹

11. 真正的属灵领袖会藉着信靠上帝和祈祷（书 1: 1-9；以及所罗门在王上 8:

14-61 的祷告）清晰地传递给人们需要实现的愿景和目标（例如，书 1：10-15；24：14-15；和代下 20）。⁴² 詹姆斯·库兹和巴里·波斯纳强调“领袖的挑战在于将个人构思转化成为一个鼓舞人心的愿景。”⁴³

12. 领导力是藉着对上帝的认识得到增强的。认识上帝是历史书的主旨之一（书 2：9；4：24；士 2：10；14：4；16：20；17；撒上 3：7；17：47；王上 8：60；18：37；20：13，28；王下 19：19）并且需要成为领袖的日常经验。

故此，旧约的历史书表明忠心的领袖必须以上帝为中心、专注于上帝赋予的异象、以服务为导向、勇敢、促进团队合作、受圣灵引领和以圣经为基础。如此的领袖既荣耀上帝，又蒙上帝的称许。

思考题

个人：

1. 你与上帝的关系如何塑造了你的领导力？
2. 你经历过上帝改变你的领导方式吗？

组织：

1. 你的地位和权威是帮助还是妨碍你在组织中的领导？以何方式？
2. 你的组织成员如何确保他们所做的符合上帝的旨意，且对他人是合宜的？

参考书目

1. 见 Robert B. Sloan, “A Biblical Model of Leadership,” in *Christian Leadership Essentials: A Handbook for Managing Christian Organizations*, ed. David S. Dockery (Nashville, TN: B & H Academic, 2011), 9. “圣经关于领导力的观点必须从上帝开始。人类领袖，如果是优秀的领袖，必须效学上帝导致终极影响的行为方式和动机……因此，一个以上帝为起点的圣经领导模式必须在主基督里找到它的行为和信仰模式” Sloan, *Christian Leadership*, 9-10.

2. 本章的经文引自新国际版圣经。

3. 尽管大卫犯了某些骇人听闻的错误，但他悔改了，耶和華使他成为后人效学的仆人式领袖模范。大卫自称是扫罗的仆人（撒上 17:32, 34；19:4）；自称是以色列上帝的仆人（撒上 23:10；25:39；撒下 7:20, 26；24:10）；别人称他为上帝的仆人（撒下 3:18；7:5, 8；王上 3:6；8：24-26, 66；11:13；代上 17：4；诗 18：1；36:1；赛 37:35；耶 33:21-22；徒 4:25）。因此，他成了弥赛亚式的人物（结 34:23-24；37:24-25；路 1:69）。

4. James M. Kouzes and Barry Z. Posner, *The Leadership Challenge* (San Francisco: Jossey-Bass, 2002), 52. 多克里正确地指出：“领袖具有异象。优秀和糟糕领袖之间的差异表现在前者拥有异象……领袖以史为鉴，活在当下，并筹谋

未来，” “Introduction,” in *Christian Leadership Essentials: A Handbook for Managing Christian Organizations*, ed. David S. Dockery (Nashville, TN: B & H Academic, 2011), 2。

5. 在英文圣经中，历史书包括以下十二卷：约书亚记、士师记、路得记、撒母耳记上下、列王纪上下、历代志上下、以斯拉记、尼希米记、以斯帖记。希伯来正典分为三个部分：*Torah*、*Nebi'im* 和 *Ketubim*（律法、先知和圣著），这意味着它没有历史书的划分类别。历史书卷在希伯来正典中是这样编排的：前先知书部分（旧约先知书的一部分）包含约书亚记、士师记、撒母耳记上下、列王纪上下，圣著包括的书卷排序如下：路得记、以斯帖记、以斯拉记、尼希米记、历代志上下（希伯来正典的结尾）。历史书中的历史是从上帝的角度撰写的（其中一半被视为是先知书，因为圣经先知的重要角色之一是让上帝的追随者铭记主在过去是如何带领他们的）。人们了解自己的过去才能在当前形势下做出正确的决定。我们牢记上帝在以往的带领才能满怀信心面对未来。

6. 关于细节，见 Edward W. Goodrick and John R. Kohlenberger III, *The NIV Complete Concordance* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), 540-541。

7. William H. Shea, “Date of the Exodus,” in *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, ed. Geolrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 234-235; John H. Walton, *Chronological and Background Charts of the Old Testament*, rev. and exp. ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), 12, 26; Gerhard F. Hasel, “Books of Chronicles,” in *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 1, ed. Geolrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), 670。

8. 受篇幅限制，本章未提及及其他领导人，如祭司亚比亚他（撒下 22:20-23；撒下 15:24-36），撒督（王上 1:32-40），耶何耶大（王下 11: 4-21）、希勒家（王下 22）和亚撒利雅（代下 31:10）；将军约押（撒下 12:26-29）和押尼珥（撒下 17:55；撒下 3:6-27）；王的谋士亚希多弗和户筛（撒下 16:15-17:23）；先知拿单（撒下 12:1-15, 24-25），以利沙（王上 19:19-21；王下 2:19-8:15；9:1-3；13:14-20），米该雅（王上 1:22-8:28）；或反思母亲或父母对领袖的影响（撒下 1:10-28；2: 18-21；王下 3:2, 13；11:1-2；23:29-38；24:18；代上 3:2; 4:9；15: 16；22:3；比较代下 25:1-2；26:3-4；结 19:1-14）。

9. Bill Robinson, *Incarnate Leadership: Five Leadership Lessons from the Life of Jesus* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 65。

10. Siang-Yang Tan, “The Primacy of Servanthood,” in *The Three Tasks of Leadership: Worldly Wisdom for Pastoral Leaders*, ed. Eric O. Jacobsen (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 80-81。

11. 基督和约书亚之间有着密切的联系，后者预表基督。

12. 见 http://www.brainyquote.com/quotes/authors/a/abraham_lincoln_5.html。

13. Richard S. Hess, *Joshua: An Introduction & Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 68。

14. “当刚强壮胆”这一表述也出现在其他重要场合，如大卫鼓励所罗门（代上 22:13；28:20）；希西家王鼓励他的军长（代下 32:7）。

15. Peter Koestenbaum, *Leadership: The Inner Side of Greatness (A Philosophy for Leaders)*, new and rev. ed. (San Francisco: Jossey-Bass, 2002), 17. 尤见他从商业角度论述勇气的那一章，136-166。

16. 在这里，成功意味着照上帝的旨意和异象完成任务。

17. Walter Brueggemann, “Ancient Israel on Political Leadership: Between the Book Ends,” in *Political Theology* 8, no. 4 (2007): 456。

18. 大士师是俄陀聂（士 3: 7-11），以笏（3:12-30），底波拉（4-5）、基甸（6-8）、耶弗他（10:6-12:7）和参孙（13-16）。小士师是珊迦（3:31），陀拉（10:1-2），睚珥（10:3-5），以比赞（12:8-10）、以伦（12:11-12）和押顿（12:13-15）。“反士师”的亚比米勒带来的只是恐惧（9）。

19. 这句话的直译是：“你会说：‘我要立一个王管理我。’”

20. “领袖通常不被描述为仆人式君王。事实上，“仆人式君王”一词乍一看似乎是矛盾的说法。表面看来，君王不是服侍人的，乃是被人服侍的，” Don Page, *Servant Empowered Leadership: A Hands-On Guide to Transforming You and Your Organization* (Langley, Canada: Power to Change Ministries, 2009), 29. 第 30 页提到只有耶稣是“仆人式君王。”

21. Caroline J. Nolan, *A Critical Appraisal of the Origin and Nature of the Institution of the Monarchy in Israel in the Light of Eric Voegelin's Theory of Symbolic Forms* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2003), 169.

22. Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007), 523; 另外见 Moshe Garsiel, "The Story of David and Bathsheba: A Different Approach," *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993): 244-262。

23. Robinson, *Incarnate Leadership*, 81。

24. Peter E. Satterthwaite and J. Gordon McConville, *Exploring the Old Testament: A Guide to the Historical Books* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 156. 罗纳德·A·海菲茨(Ronald A. Heifetz)强调,对于领导力这一复杂问题,没有简单的答案。他解释说,“领导力激发激情”,因为“领导力涉及我们的价值观,……涉及我们的自我形象和道德准则,” *Leadership without Easy Answers* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994), 13。

25. Barbara Kellerman, *Bad Leadership: What It Is, How It Happens, Why It Matters* (Boston: Harvard Business School Press, 2004)。另外见 Ronald A. Heifetz and Marty Linsky, *Leadership on the Line: Staying Alive through the Danger of Leadership* (Boston: Harvard Business School Press, 2002)。

26. John P. Kotter, *Leading Change* (Boston: Harvard Business School Press, 1996), 95。另外见 Kouzes and Posner 提到具有公信力的领袖:“他们言行一致、说到做到、言而有信、表里如一。他们信守诺言。言必行,行必果,” *The Leadership Challenge*, 40。

27. 一个明显的例外是耶户王,他在某段时期做了正确的事;然而,他处死不敬虔的亚哈和耶洗别在军事角度上应验了预言(还有一些夸张的成分)。可悲的是,圣经说他并没有真正尽心跟从耶和华(王下 10:31; 何 1:4)。

28. Kouzes and Posner, *The Leadership Challenge*, 15。

29. Kouzes and Posner, *The Leadership Challenge*, 38。

30. Thomas E. Cronin, "Thinking and Learning about Leadership," in *The Leader's Companion: Insights on Leadership through the Ages*, ed. J. Thomas Wren (New York: The Free Press, 1995), 31。

31. Efrain Agosto, *Servant Leadership: Jesus and Paul* (St. Louis, MO: Chalice Press, 2005), 7-8。另外见 Helen Doohan, *Leadership in Paul* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984), 20-21。

32. 见启示录 13-14, 善恶之争的最后阶段被描述为崇拜之争。启示录 16:16 的哈米吉多顿之战影射了以利亚时代迦密山的崇拜情况。见 Jon Paulien, *Armageddon at the Door* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2008)。

33. Alec Motyer, *Roots: Let the Old Testament Speak* (Kearns, Scotland: Christian Focus, 2009), 331。

34. John P. Kotter, "What Leaders Really Do," in *The Leader's Companion: Insights on Leadership through the Ages*, ed. J. Thomas Wren (New York: The Free Press, 1995), 114。

35. Kotter, "What Leaders Really Do," 115。

36. Kouzes and Posner, *The Leadership Challenge*, 18。他们表明它是如何行之有效的:“在调查了成千上万的个人案例之后,我们开发了一个简单的测试来检测是否某人具有潜力成为领袖。测试题目是我们一词的使用频率……模范领袖会激励他人行动起来……领袖会给他人提供参与的机会。他们知道那些被赋予期望之人必须有一种个人权力和主人翁感。”

37. 在很多情况下,心一词与行为、情绪或个性有关联(书 14: 7-8; 22:5; 士 5:9,15-16; 16:15-18; 18:20; 撒上 1:8, 13; 2:1, 35; 4:13; 10:9; 13:14; 14:7; 16: 7; 25:36-37; 撒下 7:21; 13:20、28、33; 14:1; 17:10; 22:46; 24:10; 王上 3:9, 12; 8:18, 23, 38-39, 66; 10:2, 24; 11:2-4, 9; 12:26-27, 33; 王下 14: 10; 代上 15: 29; 16:10; 17:2, 19; 代下 29:10; 32:31;34:27, 31; 36:13; 拉 6:22; 7:10, 27; 尼 2: 2; 斯 1:10; 5:9); 强调生命的改变(撒上 10:9; 王上 18:37; 王下 22:19); 和动机思想(撒上 7:3; 12:20, 24; 撒下 6:16; 王上 2:4, 44; 3:6; 8:17, 48, 61; 9:4; 14:8; 15:3, 14; 王下 10:15, 30-31; 12:4; 20:3; 23:3, 25; 代上 12: 33, 38; 22:19; 28:9; 29:9, 17-19; 代下 6:8, 14, 18, 30, 38;12:14; 15:12, 15, 17; 16:9; 19:3; 22:9; 26:16; 30:12, 19; 31:21; 32:25-26; 尼 7:5; 9:8)。

38. James MacGregor Burns, "The Crisis of Leadership," in *The Leader's Companion: Insights on Leadership through the Ages*, ed. J. Thomas Wren (New York: The Free Press, 1995), 9。

39. Stephen P. Robbins and Timothy A. Judge, *Organizational Behavior*, 12th ed. (Upper Saddle River, NJ: Pearson

Education, 2007), 402: “领导力是一种能够影响团队实现愿景或一系列目标的能力。”

40. 罗伯特斯隆将领导力定义为“影响他人行为和信念的艺术和实践。领袖塑造和影响他人、机构和事件…顾名思义，领袖行使各样的权力，否则他们就不会影响别人或缺乏影响世界的能力。虽然权力一词经常有消极的内涵，但权力和影响力管理——一个更温和的权力形式——标志着领导力的本质，8-9。“领导力关乎如何运用权力以让他人完成自己的任务。被领导者会透过观察权利如何被运用来评判领导力的好坏……为了成为真正的仆人式赋能领袖，我们必须改变对权力的认知，” Bill Hybels, *Courageous Leadership* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 45. 加里·尤克尔将领导力定义为“影响他人理解并赞同做什么和如何做以实现共同目标的过程，” *Leadership in Organizations*, 6th ed. (Upper Saddle River, NJ: Pearson-Prentice Hall, 2006), 8。

41. Robert K. Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (New York: Paulist Press, 1999), 7。

42. 领导力包括(1)建立清晰的愿景；(2)与他人交流这种愿景，以便他们愿意跟随；(3)提供实现该愿景的信息、知识和方法；(4)协调和平衡利益冲突。

43. James M. Kouzes and Barry Z. Posner, *The Leadership Challenge*, 4th ed. (San Francisco: John Wiley & Sons, 2007), 106。

第五章：智慧文学和诗篇

詹姆斯·维伯丁

就标准的领导力理论而言，圣经智慧文学几乎没有提供明显的真知灼见。智慧传统着重于情感诉求、品格诉求，为理解领导力呈现了独特的视角。它因侧重于属灵的探索而与世俗理论有别。在关于圣经智慧书的分类上人们看法分歧，¹新教正典把三卷书明确归类为智慧书²：约伯记，箴言和传道书（学者们更喜欢称之为 Qohelet，源自希伯来语，含义是传道者）。³一些学者认为雅歌（又称为所罗门之歌或圣歌）属于智慧书，就如贝克学术出版社的圣经注释系列将其归入智慧文学范畴。⁴鉴于诗篇中含有智慧的内容，某些学者认为全部或部分诗篇属于智慧书。罗兰德·墨菲观察到“诗篇被视为含有智慧内容但人们在关于哪些部分属于‘智慧诗篇’的问题上争论不休。”⁵本章详细研究约伯记，箴言和传道书，并简要介绍诗篇。

本章旨在探索智慧文学关于领导力神学的教导，大纲如下（1）属灵领袖的源头；（2）按照旧约圣经的思想界定智慧；（3）研究约伯、所罗门和智慧女士；（4）探索诗篇中的灵修智慧；和（5）总结相关的领导力原则。

◆ 属灵领袖的源头

自从人类堕落以来，上帝一直呼召人类领袖藉着自己的影响力推进上帝的救赎计划；特别是帮助堕落人类恢复到坠落前的状态。有人可能会反对以上观点，因某些领袖毁灭了人而非救赎了他们。但以上断言还是站得住脚的，因呼召和使用人类领袖是上帝救赎计划的一部分。例如，亚伯兰蒙召去用救恩祝福地上的万国（创 12：1-3；加 3：16），摩西蒙召为世人建立一个祭司的国度（出 19：5-6），大卫蒙召去建立一个弥赛亚王朝（撒下 7：12-17）。

纵观圣经，呼召和使用人类代理人是上帝计划的一部分。上帝呼召人类领袖有两个目的。首先，上帝呼召领袖引导人归向他。第二，上帝呼召领袖以救赎他们。第一个目的在领袖受差派和侍奉的工作中显而易见，但第二目的有些费解，须从救赎的本质来理解。

在堕落前，上帝就已呼召人做领袖。上帝吩咐始祖“治理和管理”⁶全地（创 1：26-28），⁷表明了他们在地球上的领导地位。这对堕落后的领袖有两个含义。⁸首先，将人类恢复到堕落前的状态就是恢复他们原初的领导地位。其次，敬虔的领袖就是复原之人。故此，领导力意味着复原。第二个含义排除了罪所导致的主宰他人的扭曲的领导观念（创 3：16 和创 9：24-25 的状况是罪的结果）。

圣经智慧文学宽泛地描绘了人类复原之后的潜能。三卷主要的智慧书和雅歌专注于创造。耶和华回答约伯的困惑时详细提到了自己的创造作为，“我立大地根基的时候，你在哪里呢？”（伯 38：4）。箴言书提到智慧是“持守她之人的生命树”（箴 3：18）。⁹在传道书中，第一个人类家庭隐喻了在耶和华面前恢复的地位。¹⁰最后，雅歌中良人的智慧以伊甸园的意象表现出来。¹¹智慧文学着眼于人类透过恢复与上帝的关系达到复原。

基于圣经的领导力首先是以上帝为中心，其次是以人为中心；¹²它源于上帝，并要求神人合作。这是领袖和他们的跟随者的目标。因此，领袖的人格尤其重要，理当贯穿于工作的始终。智慧文学强调了领导力的基石：人格。

◆ 界定智慧

何为智慧文学？在古希伯来传统中，它指倡导希伯来独特智慧（源于希伯来词 *hokma*）的文学。它具有各种各样的文学特征，但它首要的特点是强调智慧。

西方思想家容易误解圣经中的智慧因为圣经智慧文学的作者拥有一套截然不同的世界观。西方思想源自希腊哲学家，如柏拉图，他认为智慧（希腊语是 *sophia*）主要指一种智性追求。

柏拉图把人性描绘成一辆悬在空中的战车，被两匹长着翅膀的马拉着。一匹马挣扎着上升，另一个挣扎着下降。他认为这个比喻说明了纯洁的灵魂和罪恶的肉体之间的对立。¹³

也许柏拉图对人性的描述反映了我们内心的善恶之争，所以柏拉图式的二元论植根于西方思想中，并导致人们相信人格的不同构成部分之间存在着天然的对立。柏拉图力倡灵肉对立引致了智性和技能的对立，即脑力劳动和体力劳动的对立。勒内·笛卡尔借着发展和教导这种理论进而强化了西方思想中的本体论对立。¹⁴

希伯来思想不允许智性和技能的对立。希伯来人认为某人仅仅拥有其中之一是难以置信的。¹⁵ 尽管不同的词汇可以描述这两个特征，但单词 *hokma*（意思是“智慧”）具有以上两个意义。像上帝的创造（诗 104: 24），比撒列的手艺（出 31: 1-5）和所罗门秉公执法（王上 3: 28）都被视为智慧；智慧的终极表现是敬畏耶和华（伯 28: 28）。

鉴于此，我们可以预期圣经智慧文学提供了关于领袖的生活特征的教导。实际上，它的教导大多是间接的，并且集中在品格的塑造。它强调内在生活，或领袖的所是（领袖是什么样的人）。领袖的所是会直接影响他或她的所做。这可称为 *hokma* 合成体或 *hokma* 一体化。

◆ 智慧人物

约伯、所罗门和智慧女士是圣经智慧文学中的核心人物。¹⁶ 约伯和所罗门是领袖的典范，而智慧女士则是文学的创作，旨在塑造领袖们。¹⁷ 所罗门几乎一生处于领导地位，他的真知灼见也是当今领袖所需要效学的。我们不知道约伯在社会中的正式地位，但他“在东方人中为至大 [希伯来语 *gadol*]”（伯 1: 3），且他显明自己是属灵和智性领袖。

这些人物呈现的领袖模式与当今许多畅销书所倡导的基于行为的领袖模式截然不同。约伯和所罗门是无可争议的领袖，但圣经所侧重记载的并非他们的领导策略，乃是他们的人格。同样，智慧女士是多产的智慧的化身。他们与基于行为的、强调公式和方法的领导理论形成鲜明对照。¹⁸

接下来本文会研究以上三个主要人物。他们的生平和教训并未概述基于圣经的领导力的方法，乃是共同奠定了其哲学基础。他们的生平表明了如上所述的属灵领袖的源头。他们的榜样说明堕落的人类可以透过敬畏耶和华而恢复到堕落前的领导地位。

◆ 约伯

“乌斯地有一个人名叫约伯；那人完全正直，敬畏上帝，远离恶事”（伯 1: 1）。圣经没有明确记载他在社会中的正式地位，但他在家庭（1: 4-5; 2: 9-10），朋友中（42: 8），宗教实践和哲学探究中展现了属灵的领导力（31: 35）。他也管理着很多的家产，包括“很多仆人，”使他“在东方人中为至大”（1: 2）。他利用自

己的影响力教导“许多的人”（希伯来语 *rabim*）并坚固“软弱的手”（4: 3）。

圣经提到约伯的生活中发生了变故，他平静的生活被打乱，这也挑战了他的朋友对现实所持的机械观。对他们来说，义人得福且恶人受灾是不变的真理（4: 7-8）。约伯和他的朋友们都不知道上帝与约伯的控诉者（希伯来语是 *satan*, 撒但）之间的辩论，但读者可以晓得（1: 6-22; 2: 1-10）。这个背景元素，以及约伯对它的一无所知，有力地说明了人类的局限性。

约伯的故事为这些局限性提供了解决之道。它并非如约伯妻子建议的那样，放弃上帝（2: 9-10），也并非如约伯的朋友坚持的那样，笃信人生公式（4: 7-8; 8: 3; 11: 3-6）。相反，它乃是信而求知。约伯身上揭示了真理，他在坚信雅威的时候也寻求理解事情的缘由。因此，他被称为义人（1: 22; 2: 10; 42: 1-10）。他因承认自己的认知有缺陷赢得了雅威的称许，而他的朋友们因自以为有智慧惹动了雅威的怒气（42: 7）。

对于属灵领袖来说，约伯清楚地提醒我们人的思维无法应付善恶之争。机械地认识现实是不够的。真正的解决之道是信而求知。约伯透过更广泛的理解，更深的信靠，更大的成功对于人生有了新的体悟（42: 1-6, 10-17）。在约伯身上也可发现某些领导力原则。当经历煎熬的时候，约伯可能不会联想到自己的经历会跟领导力原则有关联，但读者可在约伯身上学习他的属灵特质，其与领导力是密不可分的。

◆ 所罗门

所罗门的一生极具启发意义。当年轻的王恐惧战兢地求告耶和华时，耶和华应许无论王要什么，都会赐给他（王上 3: 5）。所罗门求“智慧来管治众民”（9 节），说，“求你赐我智慧聪明，我好在这民前出入”（代下 1: 10）。他寻求希伯来智慧，即为服务百姓所需的智性和技能。他认识到领导人民的智慧来自他与雅威的关系。

上帝便欣然赐给他智慧（代下 1: 11-12; 王上 3: 10-14），以至于所罗门的智慧举世瞩目。“上帝赐给所罗门极大的智慧聪明和广大的心，如同海沙不可测量。所罗门的智慧超过东方人和埃及人的一切智慧”（王上 4: 29-30）。“以色列众人……都敬畏他；因为见他心里有上帝的智慧，能以断案”（王上 3: 28）。“天下列王听见所罗门的智慧，就都差人来听他的智慧话”（王上 4: 34）。

尽管大多数学者不认为箴言书的作者是所罗门，²⁰ 但此卷书充满了所罗门的真

知灼见（箴 1: 1）。威廉·布朗指出箴言书“强有力地描绘了一个模范人物。”²¹ 同样，雅歌书也归因于所罗门（歌 1: 1）。它提供了关于浪漫和性的实践智慧。它表明了所罗门对自己佳偶的尊重，因在他的时代女人被当作私有财产而不是被平等对待。因此，所罗门的思想 and 行为揭示了神圣的智慧。

箴言和雅歌是所罗门早期智慧的写照，其中的智慧和浪漫艺术使他声名远扬。虽然人们对所罗门晚期的著作传道书的解读不尽相同，²² 在回顾辉煌一生的时候，年迈的以色列王总结道：“我见日光之下所做的一切事，都是虚空，都是捕风”（传 1: 14）。在觉察到人类智慧的局限性时，他进一步提到，

我专心求智慧，要看世上所做的事。有昼夜不睡觉不合眼的。我就看明上帝一切的作为，知道人查不出日光之下所做的事；任凭他费多少力寻查，都查不出来，就是智慧人虽想知道，也是查不出来。（8: 16-17）

在对人类智慧抱有的幻想破灭之后，所罗门才领悟到人生和领导力的真谛。为此，他写道，“我最后的结论是：敬畏上帝，顺服他的命令，因为这是每个人的职责”（12: 13，新生命译本）。²³ 上述研究再次显明虔诚的品格能突破人类有限的力量。因此，敬虔的品格才是铸就伟大和真正领袖的基石。

◆ 智慧女士

智慧女士提倡美德的生活，是圣经智慧的化身。约伯记 28 和箴言书 8 呈现了她最丰富多彩的肖像，刻画她为智慧的完美化身。

约伯记 28 把她笼罩在神秘之中，以至于拟人化的文学手法并非显而易见。墨菲说，

约伯记 28 章的诗……宣称智慧属于上帝，只有上帝知道她在何方。人类无法接近她，这首诗的主题是强调这个人物的超越性。虽然没有人知道通往她的“路”（28: 13，七十士译本），但上帝知道那条“路”（28: 23）……通往智慧之路的主题，以及她神秘的所在……标志着人类探索神圣奥秘的努力是徒劳的。²⁴

与约伯记 28 章不同的是，箴言书 8 章对智慧女士进行了绘声绘色的描绘。在这里她不仅是以独特的方式接近上帝（如伯 28），也是接近上帝之存有的化身。特

别是箴言 8: 22-31 节对她的描述与约翰福音 1: 1-18 对耶稣的描述极其相似。墨菲说：

智慧的起源和权威意味着她不仅是创造秩序的人格化。智慧在某种方式上等同于耶和華。智慧女士的喊声就是耶和華的声音；她是耶和華的启示，不仅仅是受造物本身。她是神圣的召唤，透过受造物发出，回响在广袤的天地之间，并被人听到。²⁵

在箴言书开篇，智慧女士强调了品格的重要性：“无知的人，你们喜爱无知；轻狂的人，你们乐意轻狂；愚昧的人，你们憎恨知识，要到何时呢？你们来听我！我要将智慧的灵浇灌你们，使你们有智慧”（箴 1: 22-23，新生命译本）。她进一步提及拒绝此呼吁就等同于不敬畏耶和華（29 节）。

透过将智慧拟人化，这些经节宣称智慧可以解决人生中遇到的难题。人无法完全拥有这类智慧因为它专属于上帝。这清楚地提醒我们人类在生活中何等的需要上帝和敬虔。故此，关于智慧女士的论述重新强调我们的所是先于且优于我们的所做（例如，箴 9: 10）。

◆ 诗篇中的灵修

诗篇为约伯，所罗门和智慧女士身上展现的活生生的智慧增添了灵修的元素。虽然学者在关于智慧文学与诗篇的确切关系上没有共识，²⁶但诗篇充满智慧的回声。

第一首诗篇读起来像智慧文学，且与箴言的开篇大致平行。两者都对照了智慧和罪恶（箴 1: 1-7）。有几首诗篇直接提及了智慧（诗 19: 7; 37: 30; 49: 4, 10; 51: 8; 90: 12; 104: 24; 105: 22; 107: 27、43; 111: 10），并且其它诗篇在形式和内容上也反映了智慧（例如，诗 34; 78）。

学者普遍认为有两首诗篇与所罗门相关，透过它们读者可以窥见这位英明君王的属灵生活。诗篇 72 篇是为治理国家求智慧，而诗篇 127 描述了耶和華在人生命中的主权。

约伯记、诗篇和箴言都赞同“敬畏耶和華”是“智慧的开端”（诗 111: 10; 箴 9: 10）或“智慧”本身（伯 28: 28），突出属灵生命在领导力中的中心地位。诗篇的作者为当今的领袖提供了灵修的典范。本章只会粗略地概述诗篇灵修模式的三个突出方面：坦诚、异象和谦卑。

◆ 坦诚

诗篇作者最显著的特点之一是坦诚。当今人们倾向于掩盖自己的情感以期得到上帝的接纳；诗篇作者却并非如此。在谈到自己的罪时，大卫王极度沮丧，说：“因终日唉哼而骨头枯干……黑夜白日，你的手在我身上沉重；我的精液耗尽，如同夏天的干旱”（诗 32：3-4）。之后，为了躲避政变，大卫说“击打一切仇敌的腮骨，敲碎恶人的牙齿”（诗 3：7）。

以色列领袖的灵修模式呼吁敬畏雅威之人在他面前要坦诚。

◆ 异象

在面对人生中难以改变的困境时，诗人们不断地把眼光放远，展望理想的未来。因此，诗人是有远见的。他们向无限的上帝呼求，放胆恳求他的干预。

例如，所罗门祈祷“他要执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极”（诗 72：8）。若离开上帝来看他的这一祈求，人们会流于认为那是天方夜谭。以色列领袖的灵修模式呼吁今日的领袖们基于对无限之神话语的信心勇于展望未来。

◆ 谦卑

在他们宏伟的异象中，诗人们不断地以谦卑的心承认上帝的终极智慧和主权。在坦诚和远见中，他们时刻铭记至高无上的上帝。为此，所罗门写道：“若不是耶和華建造房屋，建造的人就枉然劳力”（诗 127：1）。

因此，以色列领袖的灵修模式提醒今日的领袖们任何丰功伟绩都是藉着谦卑地认识和信靠全能者而实现的。

◆ 领导力原则

透过简略研究希伯来智慧文学和约伯、所罗门、及智慧女性，我们可以确立几个关于领导力的原则。这些原则会让当今各行各业的领袖受益匪浅。

按照希伯来人的智慧观，这些原则可以归纳为*所是*和*所做*。也就是说，*所是*指某人的品格——包括其与上帝的亲密关系和关爱他人。*所做*指某人可见的影响

力——包括帮助他人亲近上帝并推进上帝的国度。

虔诚的领袖是亲近上帝的人，他们在生活中效学他的品格。箴言书提到：“敬畏耶和华教导人有智慧”（箴 15: 33, 新生命版）。值得注意的是，约伯和所罗门都因遇见上帝而得到智慧（伯 38: 1-42: 6; 王上 3: 1-15）。没有上帝的同在，堕落的人类无法单凭自己活出智慧（伯 28: 12-13）。正如诗人所立下的榜样，亲近上帝需要坦诚，异象和谦卑。上帝就是爱（诗 136），所以亲近上帝之人必定会关爱他人。对于领袖来说，这是至关重要的。有爱的人才会积极帮助他人，而自私之人只会藐视离弃他人。

所做是所是的结果。就像约伯带领他的家人和朋友亲近上帝一样（伯 1: 5; 42: 8-9），一个认识上帝之人也会自然地引领他人就近上帝。领袖基于对上帝的爱才会成功地推进上帝的国。这也说明了为何领导力公式或方法论无法培养出属灵的领袖。上帝的同在会帮助领袖们更有效地从事宣教工作。透过与上帝亲近，领袖们会发现他或她是上帝更大计划的一部分。约伯和所罗门的经历说明了人类认知的极限。一位领袖只有顺从上帝的指引才能更有效地推动上帝的国度。

总而言之，明智的领袖会学习（1）保持与上帝的紧密联络（2）深爱他人；其结果是（3）帮助他人亲近上帝（4）推进上帝的国度。

◆ 结论

圣经智慧文学所描绘的领袖的工作不是以组织目标、筹款或建设项目等成就为导向。相反，他们的首要目标是恢复人与上帝的关系。他们所亟需的并非技巧，乃是敬虔。

因着敬虔，所罗门完成了一建筑壮举（代下 1-7），约伯家境富有（伯 1: 2-3; 42: 10-17）。这一切都源于他们对上帝的认识（代下 1: 3-13; 伯 42: 1-6）。

实际上，他们并没有隐匿在山洞或在山上获得做杰出领袖的灵感。相反，在日常的领导工作中，他们都有上帝的同在。每遇到新的挑战时，他们都优先考虑上帝的救赎计划。这些领袖们侧重于敬虔并不代表他们不食人间烟火。他们的生活和教导表明离开上帝人将一事无成，而上帝的同在是领袖取得成功的关键。

智慧文学所教导的核心领导力理论是敬虔——表现在品格和行为上。领导实践

不仅要显明敬虔，也要追求敬虔；敬虔是认识上帝之途。智慧始终是“敬畏耶和华”（诗 111：10），“敬畏耶和华是真正的智慧”（伯 28：28，新生命版）。

约伯记第 38 章合宜地提醒当今的领袖们成功的关键在于上帝，这是好消息。虽然全章内容都令人受益，但以此章的前几节经文作为结论是再合适不过的了：

耶和华从旋风中回答约伯说“谁在用这样无知的话质疑我的智慧呢？像男人一样振作起来，因为我有问题要问你，你必须回答。我立地根基的时候，你在哪里？要是你真的懂得这么多，就告诉我。”（伯 38：1-4，新生命版）

思考题

个人：

1. 作为领导者，在计划你的日程时，你会如何优先考虑人格因素？
2. 优先考虑人格如何影响你对工作效率的看法？
3. 作为领导者，你如何在自己的灵修和领导实践中运用智慧文学？

组织：

1. 一个组织如何培养团队成员的品格？
2. 一个组织理当怎样做才能使品格塑造作为成功的源泉而非不作为的借口？
3. 一个组织可以如何借用智慧文学来塑造代表共同智慧的核心价值观？

参考书目

1. Gerhard von Rad 声称智慧范畴“绝非直接根植于这些 [圣经的] 来源。”见 Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon, 1972), 7. 尽管如此，大多数学者认为约伯记、箴言和传道书的文学特征与古代近东的智慧传统相一致。

2. 几十年来，学者们还在其它圣经书卷中发现了智慧元素和片段。见 J. L. Crenshaw, “Method in Determining Wisdom Influence upon ‘Historical’ Literature,” *Journal of Biblical Literature* 88. 2 (1969): 129-142.

3. Robert Alter, *The Wisdom Literature: Job, Proverbs, and Ecclesiastes* (New York: W. W. Norton, 2010), xiii-xv; Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (New York: Eerdmans, 2002), 1.

4. Richard S. Hess, *Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms: Song of Songs* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005).

5. Murphy, *The Tree of Life*, 98; Stuart Weeks, *An Introduction to the Study of Wisdom Literature* (London: T&T Clark,

2010), 86, 此书表明学者之间没有共识。

6. 希伯来语是 *kabas* 和 *rada*。纵览其在旧约的用法表明 *kabas* 指军事征服 (例如, 书 18: 1) 或使某人成为奴隶 (如尼 5:5)。类似的研究显示 *rada* 指政治统治 (例如, 王上 :5:4)。

7. 除非另有说明, 本章的圣经引文摘自英文标准版。

8. 关于此论题广泛的研究, 见 James R. Wibberding, “A Curriculum to Equip Lay Pastoral Candidates for Service in Pennsylvania Conference” (D.Min. diss., Andrews University, 2010), 20-22。

9. 这就是墨菲解释箴言的出发点, *The Tree of Life*。

10. Radisa Antic, “Cain, Abel, Seth, and the Meaning of Human Life as Portrayed in the Books of Genesis and Ecclesiastes,” *Andrews University Seminary Studies* 44. 2 (2006): 203-211。

11. Richard M. Davidson, “Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden,” *Andrews University Seminary Studies* 27. 1 (1989): 1-19。

12. 学者们对于研究圣经智慧文学分别提出了以人为中心和以神为中心的取向, 见 William P. Brown, *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 1-2。

13. Plato, *Dialogue with Phaedrus*, 246a-254e。

14. René Descartes, *Les passions de l'âme* (Paris: Henry Le Gras, 1649)。

15. 这一点随着公元一世纪希腊化的影响而改变, 见 E. Elias Joseph Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 166。

16. 我们也可以包括雅歌中的书念女子, 但她的来历和地位不得而知, 因此很难从她那里获得关于领导力的见解。

17. 关于智慧文学的最初受众, 见墨菲, *The Tree of Life*, 3-5。从他的讨论来看, 很明显宫廷的领袖也是最初受众。

18. 关于这种方法论取向的一个主要例子, 见 John C. Maxwell, *The 21 Irrefutable Laws of Leadership: Follow Them and People Will Follow You* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2007)。

19. 译文来自 from Alter, *Wisdom Books*, 11。

20. Murphy, *The Tree of Life*, 2。

21. Brown, *Character in Crisis*, 20。

22. Craig G. Bartholomew, *The Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms: Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009)。

23. 标记为 NLT 的圣经引文源自新生命版圣经。

24. Murphy, *The Tree of Life*, 135。

25. Murphy, *The Tree of Life*, 138。

26. Weeks, *Study of Wisdom Literature*, 86。

第六章：先知书

保罗·彼得森

旧约圣经的先知事工在南方犹大诸王和北方以色列（以法莲）诸王统治时期达到高潮。上帝差派先知宣讲他的话语并带领国家领袖和百姓悔改归向耶和华。在这一时期的末尾，耶利米如此描述当时的景况：

祭司都不说，“耶和华在哪里呢？”传讲律法的都不认识我。官长违背我；先知藉巴力说预言，随从无益的神（耶 2：8）。

之后，上帝迫切呼吁道：

“你去向北方宣告说：耶和华说：‘背道的以色列啊，回来吧！我必不怒目看你们；因为我是慈爱的，我必不永远存怒。’这是耶和华说的。‘只要承认你的罪孽，就是你违背耶和华你的上帝。’”（耶 3：12-13）

先知的信息和事工呈现了怎样的领导力原则？本章会透过先知留给我们的著作来研究他们的见证。众先知如以利亚、以利沙直面君王并直言不讳，他们提供了与主题相关的素材。然而，他们的讲道从未被记录下来，他们的部分教导主要出现在列王记中。旧约先知书涵盖了大量关于领导力信息，以至于一章的篇幅不可能完整地论述所有议题。本章着眼于透过以赛亚书来研究领导力神学。以赛亚书是最长的先知书。它含有最丰富的文学体裁，几乎涵盖了所有其它先知书中的诗意的隐喻或神学论题。因此，以赛亚书在本文占据了主导地位。先知们对君王和其他人传讲耶和華的话语。他们的权威，与领袖的关系以及对领袖的描述将提供关于领导力的永恒原则。

◆ 先知的权威：上帝的话语

先知的权威源于“耶和華的话语”（希伯来语是雅威的话）。这些话语不是先知所固有的；相反，它们来自先知之外，源自上帝本身（耶 18：5；珥 1：1；番 1：1；等）。对以赛亚而言，上帝的话语，如以下经文所示，就是上帝的教诲或律法，即妥拉¹：

“你们这所多玛的官长啊，要听耶和華的话！你们这蛾摩拉的百姓啊，要侧耳听我们上帝的训诲！（赛 1：10）²……必有许多国的民前往，说：“来吧，我们登耶和華的山，奔雅各上帝的殿。主必将他的道教训我们；我们也要行他的路。”因为律法[妥拉]必出于锡安；耶和華的言语[雅威的话]必出于耶路撒冷。（赛 2：3，强调是笔者添加的）

这话直接来自上帝，因为它是“他口中的言语”（耶 9：20），但它不是一般意义上的话语。*Debar YHWH* 可以表示针对某人群或某人的特定的预言（赛 16：23 是针对摩押的；赛 39：5 是针对希西家王的），它也用于指上帝藉着先知宣讲的更广泛的信息（赛 38：4；耶 2：1；结 1：3）。

上帝的话语（*dabar*）是神圣启示的内容，代表上帝的同在。³ 它包括先知们从异象中所看到的内容（参摩 1：1 和俄 1：1）；也可指耶利米所见的“杏树枝”（1：11）。因此，圣经说“耶和華的话临到先知哈该”（该 1：3），这意味着哈该领受的口头信息和他的事奉皆传达了神圣的启示。*dabar* 可等同于神谕（*massa*），意思是“包袱”），显明先知肩负重任，要将上帝的信息传给他的百姓。

上帝的话语代表上帝的同在，有造物主的能力伴随。上帝确保通过先知的信息和事奉来实现他的旨意，正如先知以赛亚和耶利米所证明的：

我口所出的话也必如此，决不徒然返回，却要成就我所喜悦的，在我发它去成就的事上必然亨通（赛 55：11）。

耶和華对我说，“你看得不错；因为我留意保守我的话，使得成就。”（耶 1：12）

先知所传讲的上帝的话语经常含有对当时的国王和其他领袖的严厉批评。上帝的启示并不总是激励人心的，有时会让受众心里产生忧伤。但启示本身就显明了上帝无限的仁慈。此外，它揭示了上帝本身的领袖特质。他与人沟通，呼召人，教导人，向人解释他的真理。上帝透过他的话语预言未来，并给人带来希望。

◆ 先知为领袖

一般说来，上帝的先知在上帝的子民中不担当正式的领导职位。就像上帝的话独立于它所创造的万物一样（参创 1），先知所传讲的上帝的话语也独立于当时

代的权力结构或等级制度。然而，在先知时期，某些先知并不是独立的，他们受雇于国王和领袖并使他们的行为合法化。这些先知和上帝派来的真先知之间持续发生冲突。

在谈到犹大的领袖时，以赛亚列出了“勇士和战士，审判官和先知，占卜的和长老”（赛 3：2）。他抱怨道“祭司和先知因浓酒摇摇晃晃，被酒所困，因浓酒东倒西歪。他们错解默示，谬行审判”（赛 28：7），这可能暗示了他们整天过着醉生梦死的生活。

耶利米谴责了那些为了私利而服侍的先知和祭司，“因为他们从最小的到至大的都一味地贪婪，从先知到祭司都行事虚谎”（耶 6：13；参耶 8：10）。

耶利米书第 28 章讲述了耶利米和先知哈拿尼雅之间的冲突。后者传递的平安稳妥的信息虽满足了王和百姓的私欲，但却是虚假的，因为他没有上帝的话。上帝藉着耶利米说，“得我话的人可以诚实讲说我的话”（耶 23：28）。“那些先知托我的名说假预言，我并没有打发他们，没有吩咐他们，也没有对他们说话；他们向你们预言的，乃是虚假的异象和占卜，并虚无的事，以及本心的诡诈”（耶 14：14）。

上帝的先知总会遇到假先知的挑战，这些假先知或者直接受雇于国王，或只是为了私利而宣讲虚假的信息（参哀 2：14；结 13：9；等）。

在神学上说，先知的独立性和上帝的主权相关。雅威是人无法测量和管控的，某些先知的异常行为显然打破了当时的文化习俗，这可能在一定程度上在强调上帝的主权。以西结极其怪诞地做饼（结 4：9）和何西阿不健全的家庭生活清楚地说明上帝愿意打破文化规范以使人们清晰明白他的信息。

最关键的是上帝话语的权威独立于任何人间权力结构或等级制度。这种独立性基于上帝的主权。就像上帝独立于世界一样，他的创造性的话语超越人间机构或人间领袖，纵然他使用两者。

◆ 先知时期的领袖

在先知时期，古以色列有众多的领导职位，我们今天可能不太能确定这些职位的具体功能。

耶利米将所有以色列人归入以下四种类别：国王，他们当然拥有绝对的皇室权威；代表国王的不同官长（希伯来语是 *sar*，常译为“王子”）；⁴拥有祭礼权威的祭司；以及百姓（耶 1：16）。在第 26：26 节，耶利米将雇佣的宫廷“先知”添加到名单中。他也提到作为一个独立群体的“长老”，他们最有可能是当地社区传统的家庭领袖。

在这些类别中，我们经常见到 *sar* 一词（意思是“王子”），指受委托行使国王权力之人，如以赛亚书 1：23 和 3：14。具有惯常含义的其它词包括 *moshel*（赛 52：5，意思是“那些治理者”）和 *osher*（赛 3：12；9：16，意思是“那些带领/引导之人”）。

固然先知用更确切的语言谈及宫廷的官员，但我们对他们的职务仅有大概的了解，他们的具体职能仍令人费解。舍伯那在以赛亚书 22：15 中被称为王的“家宰”，而在以赛亚书 36：3 中被称为“书记”。以利亚敬已经接手了之前提到的“家宰”的角色，而约亚是“史官”。

从上下文可以明显看出，这三位是可直接觐见国王的宫廷高官，很可能属于我们今日所说的总统内阁。他们之间的具体权力分配却不得而知。

这种模糊性有助于说明一个重要的问题，就是这些职位是当时领导结构的一部分，这种等级制度不可能源自上帝。我们所看到的是历史性的描述，而非上帝的命令。

上帝藉着宣讲他话语的先知对身处这一特定文化背景中的领袖说话。这样不尽如人意的景况并没有阻碍上帝赐下他话语的启示。因此，我们可以从上帝的话语中挖掘出关于治理的永恒原则，它们适切于不同环境和不同文化中的权力结构。

◆ 领袖的责任

先知时期的以色列国的领导结构并非源自神圣的模式，但领袖们最终还是从上帝那里获得权柄并对他负责。鉴于人类领袖滥用职权，上帝差派先知介入，并呼吁那些领袖承担责任。上帝如此的做法被称为 *rib*。⁵

Rib 指诉讼，控诉。先知们代表上帝公开控诉了国王，官长，祭司和假先知。何西阿书和弥迦书含有这种典型的神圣控诉：

以色列人哪，你们当听耶和華的话。耶和華与这地的居民争辩 [rib]，因这地上无诚实，无良善，无人认识上帝。（何 4：1）

山岭和地永久的根基啊，要听耶和華争辩 [rib] 的话！因为耶和華要与他的百姓争辩 [rib]，与以色列争论。（弥 6：2）

虽然控诉通常被认为是消极的，但它可导致解救或称义。上帝鼓励领袖“为寡妇辨屈 [源自与 rib 相关的动词，“争辩或争论”的意思]”（赛 1：17）。弥迦描述了上帝如何提出“控诉并执行判决。”对弥迦而言，控诉表明他相信上帝将来的宽恕和随之而来的辩护（7：9）。

控诉显明了上帝的恩典。他愿意倾听，饶恕，并扭转悔改的百姓的厄运。但它也体现了理想领袖的另一个重要特征，即透明度。上帝公开邀请人们到他的法庭，“你们来，我们彼此辩论”（赛 1：18）。先知以赛亚在开篇提到“天哪，要听！地啊，侧耳而听！”（参弥 1：2）。“天”和“地”同时出现意味着这是针对所有人的普遍呼吁。上帝藉弥迦呼吁道，“要起来向山岭争辩，使冈陵听你的话”（6：1）。他在葡萄园的比喻中与以色列进行了热烈争论，“我为我葡萄园所做之外，还有什么可做的呢？”（赛 5：4）。

上帝对公义的呼吁是普世的：“耶和華与列国相争；凡有血气的，他必审问；至于恶人，他必交给刀剑。这是耶和華说的”（耶 25：31）。这一针对万人的诉讼意味着造物主上帝的宇宙主权。从本质上讲，这一普世性的控诉含有末世的意味，先知文学普遍认为 rib 等同于“耶和華的日子”（赛 13：16；珥 1：15；2：11；摩 5：18、20；番 1：14；2：3；等）。以色列在历史上所遭遇的预示了末后的大审判。此外，先知们在谈论“耶和華的日子”时所运用的语言经常涉及局部和普世，现世和末世，历史和纪念历史事件的圣殿仪式。

◆ 控诉领袖

当控告百姓的领袖时，先知们会提出他们对人和对上帝的恶行。像其他先知一样，以赛亚针对当时领袖的不公不义直言不讳：

你的官长 [sar, 王子] 居心悖逆，与盗贼作伴，各都喜爱贿赂，追求赃私。他们不为孤儿伸冤；寡妇的案件也不得呈到他们面前。（赛 1：23）

耶和華必審問他民中的長老和首領 [*sar*, 王子], 说: “吃盡葡萄園果子的就是你們; 向貧窮人所奪的都在你們家中。” (賽 3: 14)

自私之人往往也公然地犯罪得罪上帝。領袖因“強暴”待人，“褻慢”上帝而被控訴和將被剪除 (賽 29: 20)。不敬虔、愚頑的領袖使飢餓的人無食可吃，使口渴的人無水可喝，並“說錯謬的話攻擊耶和華” (賽 32: 6)。何西阿也證實說“這地上無誠實，無良善，無人認識上帝” (何 4: 1)。然而徒具形式的敬拜似乎仍在有条不紊地进行。实际上，这些仪式掩盖了明目张胆的剥削和滥用权力的行为。上帝藉着以赛亚谴责了这种罪恶：

你們的月朔和節期，我心里恨惡，我都以為麻煩；我擔當，便不耐煩。你們舉手禱告，我必遮眼不看；就是你們多多的祈禱，我也不聽。你們的手都滿了殺人的血。(賽 1: 14-15)

然而，先知也呼喚他們藉着悔改和改革以得蒙拯救：

你們要洗濯、自潔，從我眼前除掉你們的惡行，要止住作惡，學習行善，尋求公平，解救受欺壓的；給孤兒伸冤，為寡婦辨屈。(賽 1: 16-17)

不幸的是，這些領袖幾乎對先知的信息置若罔聞 (參耶 26: 5)。他們把百姓引入歧途 (賽 9: 16)；傲慢、高傲和驕傲佔據了他們的心 (例如賽 28: 14; 29: 20)，也決定了他們的命運。在“耶和華的日子”，那些身居高位的人必降為卑。

◆ 困境中的領袖：命運的逆轉

命運的逆轉是以賽亞書的一大主題，並說明了好領袖和壞領袖的某些核心特徵。

以賽亞代表上帝提出控訴，“那日要臨到驕傲狂妄的；一切自高的都必降為卑” (賽 2: 12)。在此控訴中有用來描述被告特徵的關鍵字眼。雖然譯為“驕傲”或“傲慢”的希伯來詞 (*ge'eh*) 在舊約中極少出現，但譯為“狂妄” (*rum*) 和“自高的” (*nasa'*) 的希伯來詞很常見，且經常出現在全書的中心段落。先知對照了這些人崇高的社會地位和他們的傲慢自大的精神。

第 17 節：他們必“降卑” (希伯來詞, *sapel*)。“在那日，惟獨耶和華被尊崇。”尊崇源自罕見的希伯來詞 *nisgab*，它在舊約聖經中只出現在這裡。上帝的榮耀地位與

任何地上领袖暂时或伪装的了不起形成了鲜明对比。

以赛亚在异象中看到耶和华在他的圣殿中，这一异象更加凸显了神人之间的强烈反差。耶和华在他的宝座上，天上的众生灵以他为圣，在上帝面前先知不得不承认受造物的污秽不洁以及亟需上帝的饶恕（赛 6：1-7）。然而在这异象中，用来描述上帝崇高地位的字词和第二章中用来描绘人的转瞬即逝的尊荣的字词是一样的。“当乌西雅王去世的那年，”以赛亚“看见主坐在宝座上，崇高（*rum*）又高耸（*nasa'*）。”（*rum*）和（*nasa'*）的分词形式连续出现来形容上帝，这突出了上帝永恒的荣耀和受造物暂时的尊荣之间的本质区别，且后者须在善用或滥用权力方面向前者负责。

身居高位者必降为卑的主题在以赛亚书前半部分十分普遍：卑贱人被压服；尊贵人降为卑；眼目高傲的人也降为卑。（5：15）万军之耶和华所定，为要污辱一切高傲的荣耀，使地上一切的尊贵人被藐视。（23：9）

这一主题在以赛亚书的后半部分达到高潮。上帝透过先知对自己的领袖身份进行了刻画。他再一次被描述为崇高的（*rum*）和被高举的（*nasa'*），但他不是一个自私自利、高高在上，无视自己百姓的统治者。相反，他被高举正是因为他愿意就近堕落，破碎的人类。以下经文显明上帝愿意与人同在的心意：

因为那至高（*rum*）至上（*nasa'*）、永远长存、名为圣者的如此说：我住在至高至圣的所在，也与心灵痛悔谦卑的人同居；要使谦卑人的灵苏醒，也使痛悔人的心苏醒。

正如以赛亚书 2：17 一样，译为“谦卑”的希伯来词 *sapel* 在这里再次出现。真正的领袖理当降卑自己并乐于造就自己所服侍的人群。只有这样的领袖才能真正代表雅威，就在几章前以赛亚预言了那位真正的领袖：⁶

我的仆人行事必有智慧，必被高举（*rum*）上升（*nasa'*），且成为至高。（52：13）

第 53 章⁷所描述的雅威的仆人一直以来引起了众多学者的关注，但下面的研究将只会着眼于耶和华的仆人身上所具有的某些重要的领袖特质。

◆ 受苦的仆人

以赛亚书 52: 13 中用来描述“耶和华的仆人”被高举的字词 (*gabahh*) 有消极的含义，指傲慢 (参赛 3: 16)，但它也可用来描述上帝本身 (赛 5: 18)。与当时傲慢的领袖不同的是，这位仆人被高举是因为他愿意降卑并认同自己所服侍的人。⁸

以赛亚书第 53 章如何进一步刻画这位仆人呢？记住这一点很重要，就是本章的颂歌是出现在第 40 章及之后的众多仆人之歌的一首。⁹要确认这位受苦的仆人的身份是不易的，部分原因在于“耶和华的仆人”在这些诗歌中可以指不同的实体。¹⁰然而，正是体现在这些诗歌中的多样性为我们提供了关于这位仆人式领袖的更多特征。

首先，我们注意到仆人是先知。正如上帝的“仆人以赛亚”，他代表耶和华宣讲信息 (赛 20: 3)——或像其他先知一样，上帝使他的话语立定，使他的谋算成就 (赛 44: 26)。他不仅被派往以色列做先知，上帝也使他成为“外邦人的光” (赛 49: 6)。他的任务是普世性的。

根据以赛亚书中几首仆人之歌的语境，这位受苦的仆人也可指以色列人，例如：

惟你以色列我的仆人，雅各我所拣选的，我朋友亚伯拉罕的后裔，你是我从地极所抓来的，从地角所召来的，且对你说，“你是我的仆人；我拣选你，并不弃绝你。” (赛 41: 8-9)

我的仆人雅各，我所拣选的以色列啊，现在你当听。(赛 44: 1)

雅各，以色列啊，你是我的仆人，要记念这些事。以色列啊，你是我的仆人，我造就你必不忘记你。(赛 44: 21)

以赛亚书 53 章中的仆人在某种意义上是百姓的完美代表：他本是无辜，却为他们受苦 (参赛 53: 5-8)；因视自己为百姓的一分子，他为“有过犯的人”代求，“使多人称义”，即以色列百姓 (赛 53: 11-12)。他是真实的人，但与他人相比，他也是一个理想的人。

但他不仅仅是一个受欺压者 (赛 53: 10)。他是君王。以赛亚书提到耶和华膏

立的王不仅有大卫（赛 37: 35），出人意料的是，还有允许以色列人回归故土的波斯王古列：

我耶和華所膏的古列；我挽扶他的右手，使列國降伏在他面前。我也要放鬆列王的腰帶，使城門在他面前敞開，不得關閉。（賽 45: 1）

用来描述以赛亚书 52: 14 中受苦的仆人的希伯来词 *mishat* 在旧约中仅出现在这里，通常译为“毁坏”或“毁容”。尽管其没有“受膏”（*masiah*）的含义，但显然它们因发音相近而产生了关联。这位受苦的仆人是一位在胜利后“均分掳物”的伟大的君王（赛 53: 12）。¹¹

但最重要的是，这位受苦的仆人是上帝的代表。他被高举（*rum*）上升（*nasa'*）——确切地说，这些字眼仅在几章后就被用来描述上帝（赛 57: 15）；当审判来临时，他是唯一被尊崇的（赛 2: 17）。这位仆人并非以高高在上和冷漠的姿态代表上帝，乃是作为上帝的祭物亲近罪人（赛 53: 4-6）。

◆ 弥赛亚是理想领袖

这位受苦的仆人是一位理想领袖，这使人自然地期盼先知所预言的将来要坐在大卫宝座上的某位完美的君王。这个盼望不仅支配着以赛亚书，而且也支配着君王时期，和被掳及从巴比伦回归时期的众先知的信息（例如，赛 9: 6-7；11: 1-5；耶 23: 5-6；弥 5: 1-2；亚 9: 9）。这位理想领袖身上体现了上帝所期望的领导特质。这些特质透过他与以色列和犹太的君王，以及攻击上帝的百姓和上帝的敌对势力的对照而更显突出。

考虑到当时统治者的普遍腐败，这种在以色列中发展的关于理想君王的观念似乎与事实相矛盾。但正是这个现实突出了对另一类型的领袖的需要。故此，先知们将大卫家室的君王描绘为上帝所设立的将来理想君王的类型。

弥赛亚式领袖的特质符合公义和智慧这两个主要范畴。这位领袖是公义的法官和智慧的教师。在司法和行政没有分开的时候，国王也是最高法官。对百姓而言，这个现实更多的时候是诅咒而不是祝福。先知都致力于揭露滥用权力的普遍现象。当正义被歪曲，腐败猖獗的时候，穷人往往是看不到任何希望的。

相反，弥赛亚式君王秉承公义，并同情那些被压迫和受剥削的人。他要“以公

平公义使国坚定稳固，从今直到永远”（赛 9：7）。公义源自 *sedaqah*，此词再次出现在以赛亚书 11：4，弥赛亚“以公义审判贫穷人。”我们不能按照西方文化传统将 *sedaqah* 纯粹地理解为刚正不阿，就是清点每一个罪，对付每一个罪人。正如在旧约很多其它地方，它在这里指上帝的公义行为，即拯救和救赎那些被压迫或被囚禁的人（赛 56：1；参诗 98：1-2，9）。公义必当那位拯救和保护无助者的腰带（赛 11：5）。

公义意味着他不会以外貌或道听途说来判断人；他“行审判不凭眼见，断是非也不凭耳闻，却要以公义审判贫穷人，以正直判断世上的谦卑人”（赛 11：34）。

以赛亚书 9：7 中的公平 (*mispāt*) 和公义 (*sedaqah*) 也见于耶利米 23：5-6，再一次含有救恩的意义，弥赛亚式君王甚至被称为“耶和華我們的義。”

但未来理想的君王是公义的法官，因为他被赋予神圣的智慧。以赛亚 9：6 提到未来君王的第一个头衔，“奇妙的策士”，¹² 耶利米以简明的方式称未来理想的君王为有智慧的：他“行事有智慧”（耶 23：5）。

“从耶西的根必发一条”和耶和華的灵住在他身上更加突出了这一方面。这些特征在旧约中指上帝的智慧：智慧 (*hokmah*) 和聪明 (*binah*) 的灵，谋略 (*esah*) 和能力 (*geburah*) 的灵，知识 (*da'at*) 和敬畏耶和華的灵（赛 11：2）。

对于那些希望效仿这位理想领袖的人来说，他们必须具备智慧 (*hokmah*) 和辨别 (*binah*) 的能力，即辨别主次，合宜的与不合宜的以及是非善恶。但所有的智慧源自敬畏上帝。箴言书强调“敬畏耶和華是知识的开端”（1：7）。领袖的这种特质可被视为谦卑。明智的领袖承认所有的智慧都来自上帝。他们愿意倾听和向上帝及所服侍的人群学习。没有受教之心的人是愚顽人，而以谦卑的心不断学习的人是聪明人。在造物主上帝面前，所有人理当承认他们时刻需要神圣的指引。

◆ 另一个世界

先知时代的领袖被告诫要行公义好怜悯，在上帝面前谦卑，弃绝人的骄傲。对于先知来说，领导力从来不是仅关乎横向的人际关系。上帝是他们信息的源头以及他们崇拜和委身的对象。

先知所宣讲的神圣审判不仅关系到世俗政权，也关系到他们背后的属灵势力，

正如以赛亚所言，“耶和华在高处必惩罚高处的众军，在地上必惩罚地上的列王”（24: 21）。以赛亚书 14 章的经文最清晰地强调了这两个世界之间的关联：

明亮之星，早晨之子啊，你何竟从天坠落？你这攻败列国的何竟被砍倒在
地上？你心里曾说：“我要升到天上；我要高举我的宝座在上帝众星以上；
我要坐在聚会的山上，在北方的极处。我要升到高云之上；我要与至上者
同等。”（赛 14：12-14）

乍一看，以赛亚书 14：4-21 的挽歌似乎在描述巴比伦王。然而这里所运用的象征性、虚构性语言揭示出先知也在描绘巴比伦在天上的代表，巴比伦的统治者所模仿的就是其精神。以赛亚书 14 在许多方面具有注重空间的两元论的启示文学色彩。¹⁴ 古代中东文化始终坚信天地之间有着密切的关联。

巴比伦王和以赛亚书 14：12-14 中的明亮之星的内心皆被骄傲占据着。他企图得到尊荣和高位。鉴于以赛亚一直在强调命运的逆转，这种描述的意义重大。上帝百姓之君王的敌人要“高举”（来自希伯来语 *rum*；参赛 52：13 和 57：15）他的宝座在上帝众星以上，要与至上者同等。他对权利的贪婪与受苦的仆人——理想的国王和领袖——形成鲜明对比！后者被尊崇正是因为他甘愿谦卑地服侍百姓，并为他们的罪代求。

这里的二元论不仅具有空间的维度，也包含了时间的维度。以赛亚展望到弥赛亚未来的统治，那时“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引他们”（赛 11：6-9），以及“他的政权与平安必加增无穷”，他必作王“从今直到永远”（赛 9：7）。

这一异象的神学前提仍是创造的概念。上帝的话创立了世界；雅威的话语透过先知的宣讲改变了人们的心灵和思想以及政治和社会现实。总有一天，雅威的话语将重造人类的环境和社会并设立一位理想的领袖，他将在新天新地坐王直到永远。

◆ 结论

以色列的先知们在犹大或以色列国中不担当正式的领导职位。他们是独立于任何人间政体的上帝的代表。他们奉差带着上帝的启示去对抗人间的权威。“耶和华的话”使先知们置身在任何世俗的权利架构之外。

正式的领导角色依赖于文化。但先知的权威角色并不如此。古以色列正式的领袖包括国王，王子，官长，“家宰”和某些其它职能很难厘清的领袖。国王统治时期的权力结构虽不是一个普世的，永恒的神圣发明，但它反映了当时的历史现实。它是一个历史事实：描述性的，不是规定性的。上帝并没有借着先知推翻这个制度，但这并不意味着它是上帝唯一青睐的制度。更确切地说，上帝藉着持续地与他的百姓的领袖们互动展示了他可以在任何文化中向人说话和在不理想的景况中向我们启示他的旨意。

以色列的领袖在治理国家方面并不尽如人意，但他们的权力仍是来自上帝，因此他们需向上帝负责。先知们奉上帝差派来让身居高位者不断意识到他的期望，其核心是公义，公平，对穷人和弱者的仁慈，以及拥护上帝的律法和教导。

先知书的许多功能之一是说明上帝如何指教在某个特殊文化背景中的人类领袖。虽然以色列国的权力体系本身受历史制约，但先知的信息所揭示的领导原则适用于各个时代。

先知书中关于领袖的权威的观念源于创造的观念。创造意味着人类所有的能力，不管是生活的能力还是治理的能力，最终都是来自上帝，众人都当顺服上帝的话。这个授权意味着一定的责任和自由。因此，领袖和其他人一样，要对上帝负责。先知的使命之一就是提醒领袖铭记这一事实。代表最终的普世审判的“耶和華的日子”必会到来。若以色列的领袖因骄傲、不公和缺乏怜悯而反对上帝，那么上帝会介入并实行审判，他们将噩运难逃。上帝在历史上的作为预示和说明了末世的大审判。创造和末世论是并行不悖的，且在概念上密切关联。上帝对未来的理想不仅仅是建立和谐的社会，乃是重新再造整个人类。

上帝在诉讼中要求百姓彼此辩论，这说明了祂治理的公开性和透明度，这也是一位优秀领袖的核心特质之一。上帝愿意邀请人与祂进行对话。

在先知时代，许多领袖因骄傲、不公正和缺乏同情心而遭到上帝的责备。当然，上帝所期望的领袖特质有时会反映在某些领袖身上，比如以利亚敬（赛 22：20-25），然而上帝自己却描绘了一个理想的领袖，即以赛亚书第 53 章中的仆人。本章对于受苦的仆人的描述使全书一系列关于弥赛亚的应许达到高潮。它以独特的方式描绘了这位理想的领袖，其与上帝子民不忠的领袖，其他敌对国家的领袖，甚至他们背后的属灵权力形成了鲜明对照（例如，赛 14：12-14；24：21）。

受苦的仆人的特征是谦卑，其与所有因骄傲而不断高抬自己的其他人类领袖形成鲜明对比。后者必在上帝审判的大日降卑。以赛亚提及的看似矛盾的命运的逆转也部分地体现在这位仆人身上。他愿意降卑自己，服侍百姓，最终他被上帝高举因他的谦卑反映了上帝的性情（参赛 57：15）。

思考题

个人：

1. 弥赛亚式君王自愿降卑，这似乎有悖常理。领袖持仆人的心态会如何增强其领导力？
2. 译为“智慧”的希伯来词 *binah* 突出识别和区分事情主次的能力。你可以如何做来提高自己身为领袖的辨别力？

组织：

1. 鉴于在先知以赛亚的生涯中许多领袖因为贪婪导致了严重的社会灾难，领袖应该明智地采取什么机制，来抵制人为达到自利而不择手段的天然倾向？
2. 以色列人空洞的属灵生活（被用来掩盖公然的剥削和虐待行为）突出了
3. 他们的知行严重失衡。你对组织的信念忠心吗？在哪些方面需要改变？

参考书目：

1. *torah* 的基本意义是“教导”，不仅指律法，也暗示上帝对人类的教导，见 G. Liedke and C. Petersen “torah instruction” in *Theological Lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst Jenni and Claus Westermann (Peabody, MA: Hendricksons, 1997), 3:1415。

2. 除非另有说明，本章引用的经文是摘自英文标准版本。

3. 关于希伯来词 *dabar* 的广泛理解，见 W. H. Schmidt, “*dabar*” in *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), 3:111, and G. Gerleman, “*dabar* word” in *Theological Lexicon of the Old Testament (TLOT)*, ed. Ernst Jenni and Claus Westermann (Peabody, MA: Hendricksons, 1997), 1:330. 在“耶和華的話”的语法结构中，*dabar* 变成了 *debar*。 *Debar Yhwh* 几乎专指先知的信息。

4. *sar* 常指军事指挥官（例如，创 21:22;26:26;37:36; 撒下 14:50）。然而，这绝不是一种专有用法（创 39:21;40:2; 出 2:14; 代下 15: 22; 但 1:7）。这些经文采用了更宽泛的字词来描述某些行使职权的官员。

5. *rib* 已经被大量的研究，例如，G. Liedke, “*r'ib* to quarrel” in TLOT, 3:1232-37。

6. 传道者约翰在 12:27-41 也建立了类似的文学主题联系。

7. 以赛亚书 53 章中关于耶和華的仆人的诗实际上从 52:13 开始，有五个主要部分。

8. 这首歌的结构强调了高-低-高的趋势：(A) 高举 :52:13-15; (B) 羞辱 :53:1-3; (C) 赎罪 :53:4-6; (B1) 羞辱 :53:7-

9;(A1) 高举 :53:10-12; 见 J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 423。

9. 学者们通常认为有四首这样的歌：赛 42:1-9;49:1-13;52:13-53:12; 和 61:1-3。

10. 传统的基督教解释遵循新约，指明仆人就是耶稣基督（约 12:38; 徒 8:32-33; 罗 10: 16; 15:21; 彼前 2: 22）。批判性学者认为仆人包括先知以赛亚本人，以色列（在以赛亚书 41:8 称为“仆人”），或以色列的余民。要了解各观点的概览，见 Bryan E.Beyer, *Encountering the Book of Isaiah: A Historical and Theological Survey*(Grand Rapids: Baker, 2007), 209-213。

11. 进一步研究皇室与受苦的仆人的关系，见 Roland de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City, NY: Doubleday, 1971), 155, 以及“后裔”的表达（赛 53:10）。

12. 名词 *yoets* 也用来指智者亚希多弗（撒下 15:12）以及邪恶的带来负面影响的皇后亚他利雅（王下 22:3）。

13. *geburah* 的意思是“力量”或“能力”，常用于描述真智慧中所蕴藏的力量（但 2:23）。

14. J. Louis Martyn 简洁地说：“这是启示文学思想家最基本的观念：上帝创造了天地。在天上和人间都有事件发生。然而，这些事件不是孤立的，乃是一体的…在天上事件的发展决定了地上事件的发展…地上发生的事件对于没有举目望天的人来说是费解的。” *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon Press, 1979), 135-136。

.....
第二部分
.....

新约圣经

第七章：新约中的领导力词汇

乔恩·鲍林

造物主上帝是我们认识领导力的最终源头。作为创造者，上帝了解人类以及他们作为个体和集体是如何运作的。人类没有特权看见、听到或触摸到上帝。故此，我们无法直接了解上帝或他在治理宇宙时所彰显出来的领导力原则。然而，上帝选择在圣经中以人类的语言启示自己。虽然上帝在圣经中的自我启示受限于人的因素，但圣经仍为人类提供了关于上帝的最清晰的启示。基督教的领导力模式必须谨慎地建立在上帝透过圣经所启示的原则之上。

耶稣基督的生，死，复活和代求是新约圣经的核心。新约中几乎所有的领袖头衔都适用于耶稣。¹ 他被称为“仆人”（腓 2: 7）；“使徒”（来 3: 1）；“先知”（约 4: 44；徒 3: 22-23）；“监督”（彼前 2: 25）；“执事”（罗 15: 8）；“元首”（启 1: 5）；“元帅”（来 2: 10）；“牧人”（约 10: 1-7；来 13: 20；彼前 2: 25）；和“主”（弗 6: 9；腓 2: 11；西 4: 1）等。他以人类可以理解的方式树立了领袖的典范。由此，基督教的领导力研究必须以耶稣基督为中心。根据圣经的记载，耶稣既效学了上帝，又教导了使徒神圣的领导原则。他升天后派遣圣灵来激励使徒和先知继续他在地上开始的工作（约 14: 16-17, 26；16: 12-13）。² 那些耶稣在世时与他最近的人直接继承了他的领导特质。然后，使徒们把从耶稣领受的传递给基督的追随者（林前 11: 23；15: 3；约一 1: 1-4）。因此，耶稣是上帝最明确的启示，而他的使徒所传扬的就是自己所确切认识的耶稣基督。

新约记载保罗特别扮演了使徒的角色（林前 11: 23；15: 3）。虽然不是十二使徒之一，但保罗经常称自己是“使徒”（罗 11: 13；林前 9: 1-2；15: 9）。在使徒行传 20: 17-35，保罗在米利都聚集了以弗所教会的长老，并教导了他们关于耶稣的真理。³ 基督徒领导力的核心是效法耶稣，按照他所教导的去行。⁴ 这包括：做仆人（路 22: 24-27；约 12: 26；徒 20: 19）；自我牺牲（徒 20: 19-23）；强烈的责任感（20: 26-28）；警觉（20: 29-32）；和自愿服务（20: 33-35）。⁵ 本章首先介绍关于领袖的一般词汇，然后阐明初期教会中各种领袖职务，最后在结尾概述第一世纪教会领导事工的发展。本章是对接下来几章的抛砖引玉。

◆ 新约关于领袖的一般词汇

一般来说，古希腊文有很多表达领袖观念的字词。了解它们的背景和在新约中的运用有助于我们明白圣经所呈现的领导力原则。由于篇幅所限，本章会选择性地研究这些字词，并会清晰处理主要议题。

◆ *ago, hegemon*

动词 *ago* 的基本意义是“引导某一物体从一个位置移动到另一个位置。”⁶ 通过类推，它的意思可以是“领导”或“拘留、逮捕。”⁷ 它的名词形式被广泛用于民事和军事场合，福音书也采用类似的用法（例如，可 13：11；路 22：54；约 8：3；徒 17：15；20：12）。⁸ 它也指鼓励人们信靠上帝的属灵领袖。⁹ 它并未用来描述教会领袖。¹⁰ 更确切地说，它指上帝、基督或在人的生命里的圣灵（罗 2：4；8：14；加 5：18）。

◆ *arche, archon*

名词 *arche* 具有双重含义：“开始”（在时间上是首先的）或“统治者 / 权威”（在权力或地位上是首先的）。¹¹ 它的动词形式 *archo* 含义是“统治”或“开始。”¹² *arche* 的基本意义指在时间或位份上是首要的。¹³ 它可用来描述“某位发起活动的权威人物。”¹⁴ 因此，这个词通常在新约中用来指巡抚或其他的世俗统治者（路 12：11；20：20；多 3：1）或恶魔的势力（罗 8：38；林前 15：24；西 2：10，15）。它也被用来指基督（西 1：18；启 3：14）。¹⁵ 重要的是它从未被用在教会领袖身上。

archon 指“高官，”身居高位者。在希腊文旧约圣经中，它通常指“统治者”或“省长”或“元帅”。¹⁶ 它与译为“祭司”、“军长”或“官僚”的希腊词结合在一起指高级领袖。它在但以理书中也指天上的存有。¹⁷ 此词出现在新约中的频率远少于旧约，通常用于指犹太领袖（太 9：18；路 8：41；约 3：1），执政的（罗 13：3），或恶魔的势力（约 12：31；16：11；林前 2：6-8；弗 6：12），但没有特指具体职称。它分别有一次指摩西（徒 7：35）和耶稣基督（启 1：5）。¹⁸ 就像 *ago* 一样，它从未被用在教会领袖身上。

◆ *archegos*

名词 *archegos* 的含义与 *arche* 相关。它可以指“有突出地位的人”或“创作某

物的人”。¹⁹ 它的原初意义指一座城市的创始人或“英雄”。它也有“元帅”之类的意思。在希腊文旧约圣经中，*archegos* 通常是一个国家或部落的政治或军事领袖。²⁰ 在新约圣经中，基督是 *archegos*，即基督徒信心（来 12：2），救恩（徒 5：31；来 2：10）和生命（徒 3：15）的创始人和英雄。²¹ 虽然它在世俗希腊文献中是指称领袖的一个重要字词，但它从未被用来指正式或非正式的教会领袖。

◆ *Kephale*

kephale 的基本意义是指某人的头。引申开来，它被用来比喻在等级制度中身居高位的人。²³ 在希伯来文旧约圣经中，“头”（*roʿs*）通常指人类领袖，例如家长（出 6：14，25），一个支派的首领（民 7：2；代下 5：2）；或只是一般的领袖（出 18：25；民 25：4；士 11：11）。²⁴ 这些“头”在旧约中是等级领导体系的一部分（出 18：21），每个“头”都在其他头之上或之下扮演着特定的角色。²⁵

在新约中，*kephale* 也是这一基本意义。²⁶ 但在保罗书信里，头和身体通常用来比喻基督和教会，*kephale* 偶尔也用来指丈夫在家庭中的角色（弗 5：25-27）。值得一提的是，教会选择不将此词用在使徒，监督，长老或执事身上，²⁷ 而专用它来指耶稣基督。教会不仅是一个机构；事实上，它是一个有生命的有机体，而活着的生物只有一个头。²⁸ 因此，教会中的领袖职能与其它组织中的领袖职能有着本质区别。*Kephale* 并不指向一个等级结构，乃是指向一种关系。作为教会的“头”，基督滋养身体并使其茁壮成长。

◆ *Kyrios*

最初是一个形容词，含义为“拥有权力的”。在新约中，*kyrios* 只用作名词。²⁹ 在古代，它通常指领袖，也许是因为其结合了“力量”（迫使人服从的力量）和“权利”（合法性、合法授权）的含义。³⁰ 此词可指因所有权而掌管一切的人，“所有者”，或居高位者，“主”或“主人”。这个词也被当作神明、地上的国王和皇帝的头衔。它的动词形式（*kyrieuo*）特别强调控制和主宰。³¹ 在希腊文旧约圣经中，*kyrios* 主要用来翻译或代替希伯来语中上帝的名字，雅威。³²

在新约中，*kyrios* 笼统地指拥有土地（太 20：8；可 12：9；路 20：13、15）、奴隶（太 24：45-51；路 12：36-37；约 15：15；罗 14：4）和动物（太 15：27；路 19：33）。它也用来表示社会中的权威：丈夫（彼前 3：6），父亲（太 21：30），大人（太 27：63），受尊敬的个人（徒 16：30；启 7：14），甚至皇帝本人（徒

25: 25-26)。Kyrios 既可指 "所有者" 亦可指 "主人", 两者之间的界限经常是模糊的。

Kyrios 经常被用来翻译旧约提到的雅威, 通常指的是父上帝 (太 4: 10; 5: 33; 徒 4: 26), 但有时也指耶稣 (太 4: 7; 腓 2: 9-11)。它也在新约中直接指上帝 (路 1: 6, 9; 帖后 3: 1-4; 来 8: 2; 启 11: 15); 耶稣 (罗 10: 9; 帖前 4: 15; 提前 6: 3, 14); 天使 (徒 10: 4); 和异教的神 (林前 8: 5)。值得注意的是, 它并未用来指恶魔, 这是与其它用来指领袖的希腊字词的不同之处。

耶稣曾把 kyrios 应用到自己身上并肯定了它的基本含义, 但却暗示它的普通意义并不适合用到门徒身上 (约 13: 13-17)。他透过谦卑的服侍重新界定了这个词的含义。耶稣通过给门徒洗脚演示了何为仆人式领袖。也许是基于这个原因, "kyrios" 一词在新约中从未指教会领袖。然而, 它被用来描述教会中奴隶和主人之间应有的关系 (西 3: 22)。

◆ Proistemi

在新约所有关于领袖的一般词汇中, 只有动词 *proistemi* 用来指教会领袖。³³ 它的基本意思是 "放在前面", "先走", "行使领导职能, 统治, 带领。"³⁴ 这些意义常见于圣经之外的希腊文献。然而, 尤其吸引早期基督徒的是它有一个相关的意思, 即 "对……感兴趣, 关心, 给予帮助。"³⁵ 由此, 这个动词兼有领导和由衷的关怀的含义。毫无疑问, 这就是此词相当吸引早期基督徒的缘由。这一点在跟其它字词进行对照时显得更加突出。

Proistemi 在罗马书 12: 8 中必定含有上述的双重含义: "或作劝化的, 就当专一劝化; 施舍的, 就当慷慨; 治理的, 就当殷勤; 怜悯人的, 就当甘心。" (新国际版, 强调是添加的)。它既指教会领袖 (帖前 5: 12; 提前 5: 17), 亦指家庭领袖 (提前 3: 4-5, 12)。能管理自己家的人才符合资格来治理教会。具有上述两种特质的人特别适合从事教牧关怀的服侍 (帖前 5: 12-15)。³⁶

◆ 常见领袖术语的总结

希腊文中常见的领袖术语大部分出现在希腊文旧约圣经 (早期教会的圣经) 和新约圣经中, 但它们没有用在教会领袖身上。这显然是因为基督徒领袖是独特的, 将这些传统词汇用在他们身上可能会导致误解。这些字词很多时候指基督是教会真正的元首、主和头, 但它们有时也指恶魔的势力和世俗的掌权者。另一套词汇被用

来描述基督徒领袖，这也揭示了基督徒的领导原则和世俗社会所运用的某些领导原则之间的区别。³⁷

◆ 新约教会的领袖

在初期教会，也就是在基督死和复活不久，某些人成为领袖是出于上帝的恩赐，而非人的任命。他们成为领袖是因为耶稣在世时他们和他一起出入和 / 或教会觉察到上帝特别使用他们（如徒 1: 15-26）。随着时间的推移，这些具有特殊圣灵恩赐的人成为了使徒和先知。文士和法利赛人杀了（旧约）先知（47-48 节），他们同样会杀害上帝派来的“先知和使徒”（49-50 节）。故此，新约的使徒和先知是旧约的先知的继承者（弗 2: 19-22）。使徒和先知都是上帝赐给新生教会的启示的媒介。因此，他们自然成为了基督的第一代信徒可见的领袖。

◆ *apostolos*

“*apostle*”的基本含义是指一个“为特定目的被派遣”的人，信使或某种大使。它在圣经中虽用作名词，但实际上是一个形容词，指“奉差派的”。它的动词形式 *apostello*，通常译为“派遣。”这个动词暗示委托或有目标的授权。³⁸*apostle* 的地位依赖于差派他或她的那位的地位（约 13: 16）。*apostle* 可以指普通个体之间的信使。但当 *apostle* 受国王或上帝差派时，他或她的地位变得与众不同。奉差者似乎带着差派者的权威。³⁹*Apostle* 的动词形式在希腊罗马世界和希腊文旧约圣经⁴⁰ 中都以这种方式广泛使用，*apostle* 这一头衔很少出见在基督教背景之外的希腊文献中，⁴¹ 尽管在拉比犹太教中，它有一个对应的希伯来字词。⁴²

因此，在新约中，使徒被其他信徒尊为上帝的特使。⁴³ 从最完全的意义上说，耶稣是终极的使徒（来 3: 1-2），在他里面有上帝最终的启示（来 1: 1-3）。⁴⁴ 所有其他使徒都从他得到权柄。基督升天后，他们成为教会的杰出领袖。虽然这个术语最初只指十二门徒（太 10: 2；可 3: 14；路 22: 14；参徒 1: 26），⁴⁵ 但最终使徒的职分也延伸到保罗（罗 1: 1；加 1: 1；等）；巴拿巴（徒 14: 14；15: 2）；耶稣的兄弟雅各（加 1: 19）；和其他人（罗 16: 7）。

这一职分源自耶稣直接的呼召，比如保罗蒙召向外邦人传道（徒 9: 15；弗 3: 1, 8）。⁴⁶ 没有经历耶稣直接呼召的出色的第二代领袖，如亚波罗和提摩太，并不被称为使徒（林前 3: 3-9；林后 1: 1；腓 1: 1；帖前 3: 2）。所以这一职分似乎是局限于耶稣的第一代追随者（林前 15: 8）。他们的首要职责是在不同的地方宣讲亲

自从耶稣领受的启示（林前 9：1，5；弗 3：5）。在这一过程中，使徒建立并管理教会（林前 15：10-11；弗二 20）。⁴⁷ 虽然他们任命长老们治理教会，但仍在其中保留了权威的角色。

◆ *Prophetes*

prophet（先知）的希腊词根是一个复合词，由意义上有歧义的前缀 *pro* 和意思为“讲话”的希腊词组合而成。它可指“公开发言”，或“公开布道”。但它也可以表示“提前发言”或“在先”。⁴⁸ 在古希腊，这个词指被指定传递神明旨意的人。⁴⁹ 所以，在新约时代，先知被称为“上帝的特殊启示的宣明者或解释者”。⁵⁰ 在使徒行传中，我们看到新约时期先知们的服侍（11：27-30；15：30-32；21：10-14）。他们的信息被教会视为信仰和实践的权威，故此，先知们在初期教会中扮演了重要的领导角色。与此同时，教会有时在如何将先知的讯息应用到特定的境况方面拿捏不定（徒 21：12-14）。

值得一提的是，虽然保罗对教会说预言（林前 14：6），⁵¹ 但他从未自称为“先知”。这表明在当时使徒也扮演了先知的角色（林后 12：1-7；弗 3：3-7）。在哥林多前书 12：28-31，圣灵的恩赐是按次序列出来的。这些数字可能暗示了权力的等级。因此，就当时的角色来说，“使徒”排在第一，“先知”第二。在传讲上帝的启示时，使徒和先知是平等的。使徒的权柄似乎更大因为他们是特派做领袖的以及曾与耶稣相处过。使徒的教导更具指导性，而先知是藉着影响力从事领导的工作。

◆ 新约教会后期的领袖

使徒建立教会后，教会开始按照蒙召经历和属灵恩赐选立领袖，提摩太和提多就是最明显的例子。⁵² 作为使徒的继承者，提摩太由众长老（4：13-15）和保罗自己（提后 1：6）按手任命以治理诸教会（提前 5：17-22）。提多不仅治理诸教会，还选立有恩赐的长老和监督来引领教会（多 1：5-7），虽然提摩太可能也这样做了。但他们自己并不被称为“使徒”。他们是第二代的教会领袖，虽然没有任何领袖头衔。⁵³ 起初使徒领导教会，后来教会选立领袖，这一转变在新约中有暗示，且罗马的克莱门特在著作中对其有直接的阐述（大约公元 95 年）。⁵⁴ 第二代的领袖具体有三个头衔。

◆ *Episkopos*

episkopos 一词常见于希罗世界，并在库兰社群有对应的希伯来字词。⁵⁵ 它的词根意思是“看守的人”，即“监督。”⁵⁶ 它大概有“主管”的意思，⁵⁷“负责以正确的方式处理某事的人。”⁵⁸ 在圣经之外的处境中，*episkopos* 并不是一个荣誉称号；相反，它涉及非常具体的责任。⁵⁹ 按照今日的用语，它本身就是一个职位描述。在希腊文旧约圣经中，它与 *archon* 的含义类似。这个术语通常含有服侍和关怀他人的意思。⁶⁰

episkopos 在新约圣经只出现了三次（腓 1: 1；提前 3: 2；多 1: 7），与其相关的名词 *episkope* 出现了两次（徒 1: 20 和提前 3: 1）。⁶¹ 透过腓立比书 1: 1，我们可以确定有一称为“监督”的群体，但是经文没有提供关于他们在教会中角色的细节。另一方面，提摩太前书 3: 2-7 和提多书 1: 5-7 提出了冗长的关于监督资格的清单，诸如温柔、有教导的能力同时避免傲慢和贪婪。这两份清单几乎没有重叠的事实意味着这些资格还没有被最终确定，而圣经只提供了与此职务相关的一连串广泛的要求。⁶² 选立监督和选立执事的资格一样（比较提前 3: 2-7 和 3: 8-12），唯一的例外是监督必须能教导真理。他们从上帝领受了属灵的恩赐来服侍教会。

◆ *presbyteros*

presbyteros 的基本意思是指比他人年长者。⁶³ 但它也被用来指机构中的个别高级领袖。⁶⁴ 长老，作为领袖群体，早在旧约的先祖时代就已经出现。⁶⁵ 他们有很大的影响力，但几乎没有直接的权威。⁶⁶ 在新约中，*presbyteros* 用来描述老人（路 15: 25；约 8: 9），但它通常指领袖。在路加福音 7: 3，它指地方领袖。它更常用于指犹太领袖。⁶⁷

鉴于 *presbyteros* 常见于犹太教⁶⁸ 和希罗世界⁶⁹ 中，它成为耶路撒冷教会领袖（使徒和长老，徒 15: 2, 4, 6, 22-23; 16: 4）以及后来遍及整个帝国的教会领袖的主要头衔（提前 5: 17；多 1: 5；来 11: 2；雅 5: 14；彼前 5: 1；约二 1；约三 1）。⁷⁰ 这是一种非常高贵的职位。它通常以复数形式出现，表明长老一般不会单独运作，而是组成委员会共同治理。⁷¹ 这样一个委员会在天上的例子常见于启示录中。⁷² 根据提摩太前书 5: 17-18，长老通常会得到报酬，这意味着他们要把全部精力放在服侍中。虽然不是所有，但很多长老都从事教导。它们可能在某种程度上相当于今天公理教会的牧师。⁷³

比较提摩太前书 3: 2-7 和 5: 17-18 表明，在某种程度上监督和长老两词可以互换使用。提多书 1: 5-7 似乎也视这两个词是等同的。在伊格那修的时代出现的两者之间的等级差异似乎并不存在于保罗的时代。根据使徒行传 20: 17-35，监督和长老一同守护使徒传统。然而在教牧书信中监督总是以单数形式而长老总是以复数形式出现，这暗示了监督是高级领袖。监督很可能因具有公认的恩赐而从长老委员会中被选立。

◆ *diakonos*

diakonos 是希腊动词 *diakoneo* 的名词形式。*diakonos* 一词最初指在餐桌上服务或照顾他人的人。⁷⁴ 希腊语中有很多关于服侍的字词，但 *diakonos* 特别强调一对一的有肢体接触的服务。⁷⁵ 它在马太福音 22: 13 和约翰福音 2: 5 中就是此含义。随着时间的推移，它的动词形式的主要含义逐渐演变为“起中介作用”。⁷⁶ *diakonos* 随之在希罗世界泛指中介或信使。⁷⁷ 正如 *apostolos*，它含有委托的意义；*diakonos* 执行上级的命令。这个词也用于指世俗统治者（罗 13: 4）。

在古代世界，为别人服务并不被重视；一个人的尊严来自统治而非服侍他人。只有为国家所作的服务才被赏识。另一方面，在犹太教中，服务是爱邻居的表现（利 19: 18），被上帝视为是一种功劳。

Diakonos 在新约中首先指耶稣基督（罗 15: 8），最终的执事。耶稣关于服侍的观点是建立在旧约爱邻居的命令之上的。上帝的儿子藉着服侍人（约 13: 13-17; 21: 11-13）和为朋友舍命（约 15: 13）推翻了所有世人关于伟大的见解。基督徒执事就是要侍奉和跟随耶稣（路 22: 24-27; 约 12: 26）。⁷⁸

后来，*diakonos* 一词开始泛指教会中被特别选立出来参加侍奉的人（罗 16: 1; 腓 1: 1; 提前 3: 8, 12），⁷⁹ 但这些经文没有告诉我们关于这一职分的性质。显然，男女都可做执事（罗 16: 1）。*diakonos* 似乎是使徒这一头衔之外保罗最青睐的领袖头衔。腓立比书第 1 章和提摩太前书第 3 章显明执事跟监督之间有密切地关联。执事最初的任务可能是协助监督照顾教会。早期的基督徒有可能依循了犹太会堂的模式，即由一位负责人和助手共同治理。但这两位犹太会堂领袖的工作仅被规限在崇拜方面（犹太会堂由众长老领导）。⁸⁰ 教会的监督和执事从一开始就承担更大的责任。

执事的职责通常被认为是由早期耶路撒冷教会在彼得的带领下确立的（徒 6）。

但 *diakonos* 没有出现在本章中。其动词形式（徒 6: 2, 4）和相关的名词形式（*diakonia*，见徒 6: 1）被采用。⁸¹ 使徒行传第 6 章中选出的七个“执事”都有希腊名字，他们更像使徒的希腊同僚。既然他们可以帮助使徒不忽略“祷告”和“传道”，由此可以推断执事更多着眼于社会和实践方面的事工，而非监督和长老的教导角色。⁸²

◆ 第一世纪基督教会领袖词汇

在新约正典确立后不久，早期教父伊格那丢（公元 110 年）描述了在他的时代所发展出的由三方组成的领导体系：

你们都要追随主教，就像耶稣基督追随天父一样；要像追随使徒那样跟随长老会议；要尊敬执事犹如尊敬上帝的诫命。不要参加任何没有主教在场的教会活动。只有主教或他自己指定的人所主领的圣餐才被视为有效。无论主教在哪里，会众也要在那里；正如无论耶稣基督在哪里，大公教会也在那里一样。在没有主教的情况下，不允许施洗或举行爱宴。凡主教所喜悦的，上帝也都喜悦，使你们一切所行的，都可信和有效。⁸³

在很多方面，这样的纲要已经超出了新约圣经的记述。新约圣经教导职分理当以恩赐为中心，且职分是达成目的的手段，而非目的本身。⁸⁴ 对伊格那丢而言，每个职分在等级制度中都是固定的：监督（主教）是头，众长老附属于他，而执事服侍长老。伊格那丢在公元 110 年左右所描述的情况已经偏离了初期教会注重属灵恩赐的取向。了解第一世纪教会的领导结构的主要资讯是新约本身。

初期教会的领袖是具有属灵恩赐的使徒和先知，他们直接被耶稣或十二使徒选立。随着教会的发展及使徒们的分散和相继去世，教会开始有了选立领袖的需求。选立领袖需要圣灵的引领和属灵恩赐的显明。监督或执事的选立也是基于“恩赐”（罗 12: 7-8；林前 12: 28），但这些恩赐只有在一个人被选举出来并被教会认可作领袖时才会被使用。⁸⁶ 监督和执事都是使徒传统的守护者（徒 20: 17-35）。

虽然第一世纪的文化热衷于领袖的头衔，但保罗对领袖的头衔只字不提，直到很晚的时候才提到“长老”一词。⁸⁷ 他似乎在竭力消除人心中的骄傲，并力倡基督徒弟领袖应以基督为中心。尽管如此，第一代的教会领袖赞同为了治理的目的教会仍然需要领袖的职分和头衔。

值得一提的是，第一世纪的信徒多数是在很小的家庭聚会，即使是在城市里。⁸⁸

罗马和以弗所这样的城市可能有几百个基督徒，但他们会以十到五十人的小组分散在城市的不同角落（比较罗 1：7 和 16：5）。能够管理好自己的家是监督的重要资格，这很可能是基于初期教会多数是家庭教会这一现实（提前 3：4-5）。家庭教会的人数并不比一个大家庭多多少。

在确定教会的领导模式的时候，初期教会可以借鉴三种现存的领导模式：1）他们在犹太教和会堂的经历，2）希腊——罗马的家庭体系，3）希腊罗马的国家与社会治理模式。证据表明新约作者刻意避免使用与希腊罗马的政治和社会环境相关的领导词汇和头衔。⁸⁹ 因这些词汇和头衔与耶稣基督所揭示的仆人式领袖模式不相称。

因此，伊格那修式模式似乎是另外两种领导模式，即会堂治理模式和家庭治理模式的尴尬融合。⁹⁰ 富裕的希腊罗马家庭有一个首领，也是监督，通常是族长，还有很多照顾家庭需要的仆人。家庭教会中监督和执事的治理模式可能就源于此。从在犹太教和会堂的经历中，教会继承了长老和长老委员会的概念，⁹¹ 尽管正如我们所见，两者的关系和监督与执事的关系相似。

基于阿拉斯泰尔·坎贝尔的研究，安德鲁·克拉克推测，每个家庭教会都可能有一位监督 / 长老在服侍。后来，拥有多个家庭教会的城市就会发展出由每间家庭教会的监督所组成的长老委员会。最终，在使徒缺席的情况下，委员会将选出一位成员作为某个特定的城市或地区的所有教会的监督。⁹² 这个假设得到提摩太前书 5：17 的支持，这节经文提到所有的长老都参与治理，但并不是所有的长老都是教师。

长老这个头衔未见于保罗的早期作品中，而是后来出现在他写给提摩太和提多的书信中。家庭的治理模式似乎在保罗初期建立的教会中占了主导地位，只是在保罗生命的最后阶段才融合了犹太会堂的治理模式。初期教会的组织可能有些松散并且某些职分不容易界定，这一点并不让我们感到惊讶，因为使徒在当时比较活跃并且教会广泛接受有属灵恩赐的领袖。但在教牧书信时期（提摩太前后书和提多书），使徒和先知相继离世，教会正式的治理结构才逐渐形成。

◆ 结论

本章在开头概述了新约的领袖观。首先，基督教的领袖观是建立在造物主上帝的基础上的。但上帝最清晰的启示是新约圣经中的耶稣基督。新约的保罗书信最广泛的展示了耶稣所呈现的领导原则。

随后本章概览了新约的一般领袖词汇。虽然大部分的字词源于希腊罗马国家和社会，并且可用来描述上帝，耶稣，撒但和执政者，但从来没有一个词被用来指教会议领袖。相反，早期教会倾向于采用含有服侍意味的词汇，比如**监督**，**执事**、**长老**。

以上概览表明在选择用来描述新约教会中正式的领袖的词汇时，早期基督徒青睐于会堂和家庭用语，更胜于希腊罗马的社会制度的常用语。*Proistemi* 是一个例外，不过此词含有明显的关心和给予帮助的意义。

早期的基督教领袖术语有明显的关心，服务，上帝的指引，以及授权的暗示。初期教会的领袖具有属灵恩赐，所有基督的追随者都按照自己的恩赐参与领导的侍奉。第一世纪接近尾声之时，选立领袖成为教会的规范，并且更多的等级形式被教会采纳。

新约领袖观的要旨是引导人透过基督和使徒的榜样认识上帝的领导方式。新约的领袖们关爱他们所带领的群体并保持仆人的态度。耶稣的追随者当按照自己的恩赐参与领导的侍奉。对于今日那些透过新约的词汇来学习作领袖的人来说，像基督一样的仆人式领袖理当是我们永远不变的追求目标。

思考题

个人：

1. 你最喜欢哪一处涉及领袖的新约经文？如果始终如一地把那处经文应用到自己的领导工作中，你需要做出什么改变？
2. 一个教会领袖在做决定时，如何能始终如一地将服务他人置于个人利益之上？

组织：

1. 教会可以做哪些具体的事情来确保组织的人事任命是真正基于属灵恩赐而非文化标准？
2. 新约教会的领导方式和希腊罗马社会的领导方式之间的对照对于今日的教会领袖有何启发？

参考书目

1. Thomas Schirrmacher, *Studies in Church Leadership, EditionIwg—Mission Scripts*, vol. 20 (Bonn: Verlag fur Kultur und Wissenschaft,2003), 7。
2. Jon Paulien, John: Jesus Gives Life to a New Generation, *Abundant Life Bible Amplifier Commentary Series* (Boise, ID: Pacific Press, 1995), 209-243。
3. Steve Walton, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians*, *SNTS Monograph Series 108* (Cambridge:Cambridge University Press, 2000), 134-135。
4. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 135, 184。
5. Darin H. Land, *The Diffusion of Ecclesiastical Authority: SociologicalDimensions of Leadership in the Book of Acts*, *Princeton Theological Monograph Series 90* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008), 196。
6. Walter Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 16; Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., with supplement (Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press, 1940, 1996), 18。
7. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 17。
8. Institute for New Testament Textual Research and the ComputerCenter of Munster University, editorial team, *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26th Edition*, and to the *Greek New Testament*, 3rd edition, with the collaboration of H. Bachmann and W. A. Slaby,3rd ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 1987), 779-780。
9. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 16。
10. Andrew D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leadership* (London:T & T Clark, 2008), 1-2。
- 11.Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 252。
- 12.Gerhard Delling, “*arxw*,” etc., in *Theological Dictionary of the NewTestament*, ed. Gerhard Kittel, trans. and ed. Georely W. Bromiley (GrandRapids, MI: Eerdmans, 1964), 1:478。
- 13.Delling, “*apxw*,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*,1:479。
- 14.Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 138。
15. 关于启示录 3:14 节应该译作“上帝创造的开端”或“上帝创造的统治者”，学者们没有共识。无论哪种情况，*arche* 都明显指基督。见 Delling (1:484)，其极具说服力地主张 *arche* 在启示录 3:14 应该翻译为“统治者”。
16. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 254。
17. Delling, “*apxw*,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*,1:488。
18. Delling, “*apxw*,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*,1:489。
19. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and OtherEarly Christian Literature*, 138。
20. Delling, “*apxw*,” and Scott, *Greek-English Lexicon*, 252。
21. Delling, “*apxw*,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*,1:487-488。
22. Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 541。
23. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 542。
24. Lawrence O. Richards and Clyde Hoeldtke, *A Theology of Church Leadership* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980), 16。
25. Richards and Hoeldtke, *Theology of Church Leadership*, 16。
26. Richards and Hoeldtke, *Theology of Church Leadership*, 16-17。
27. Richards and Hoeldtke, *Theology of Church Leadership*, 20。
28. Richards and Hoeldtke, *Theology of Church Leadership*, 17。
29. Werner Foerster, “*kupios*” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 3:1041; *International Standard Bible Encyclopedia*, Georely W. Bromiley, gen. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 3:157。
30. Foerster, *Theological Dictionary of the New Testament*, 3:1041-1047; Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*,

1013。

31. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 576。
32. B. W. Anderson, "Lord," in *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, ed. George Arthur Buttrick (New York: Abingdon Press, 1962), 3:150-151; Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 577; Foerster, *Theological Dictionary of the New Testament*, 3:1058-1062。
33. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 2n6。
34. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 870; Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 1482; Bo Reicke, "*proistemi*," in *Theological Dictionary of the New Testament*, 6:700。
35. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 870。
36. Reicke, *Theological Dictionary of the New Testament*, 6:702。
37. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 2-3。
38. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 219; Karl Heinrich Rengstorff, *apostello* etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:398。
39. Rengstorff, "*apostello*" etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:399。
40. Rengstorff, "*apostello*" etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:398-402。
41. Rengstorff, "*apostello*" etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:407-413。
42. Rengstorff, "*apostello*" etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:413-420。
43. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 120。
44. Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24-30*, SBL Dissertation Series 138 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1994), 44-45; Rengstorff, "*apostello*" etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:423。
45. 耶稣一定是采用了希伯来语的亚兰文形式，其与后来新约作者所使用的“使徒”一词的意思相似。由此，这个基督教术语源于耶稣。见 Rengstorff, "*apostello*" 等，在 *新约的神学字典*，1:413-420, 428, 430-437。
46. Eugene S. Wehrli, *Gifted by Their Spirit: Leadership Roles in the New Testament* (Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1992), 11-24。
47. Hans Dieter Betz, "Apostle," in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (Garden City, NY: Doubleday, 1992), 1:310.profh/thß。
48. Helmut Krämer, "*prophetes*," etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 6:783。
49. Krämer, "*prophetes*," etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 6:791; John J. Schmitt, "Prophecy (Preexilic Hebrew)" in *Anchor Bible Dictionary*, 5:482。
50. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 890; Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 1539。
51. Gerhard Friedrich, "*prophetes*" etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 6:850。保罗在书信中对自己生平的描述与旧约的先知有许多相似之处。保罗清楚地知道他的使徒职分跟旧约先知的职分相似。见 M. Eugene Boring, "Prophecy (Early Christian)," in *Anchor Bible Dictionary*, 5:498。
52. Schirmacher, *Studies in Church Leadership*, 31; Perry L. Stepp, *Leadership Succession in the World of the Pauline Circle*, *New Testament Monographs*, vol. 5 (Sheffield: Phoenix Press, 2005), 183-191。
53. Schirmacher, *Studies in Church Leadership*, 33。
54. 在克萊門特一书 42:1ff 中，克萊門特指出教会中一连串的领袖，从上帝到基督，再到使徒，最后到由使徒委任的主教。克萊門特的著作是在圣经之外描述第一世纪背景的重要文献。
55. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 48。
56. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 657。
57. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 49。
58. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 379。
59. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 50。

60. Kenneth Lyle Faught, "An Investigation of Selected Models of Group Leadership in the New Testament with Implications for Pastoral Leadership and Counseling" (EdD diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 1982), 49。
61. Clarke, Pauline Theology of Church Leadership, 47. 62. Clarke, Pauline Theology of Church Leadership, 50. 使徒行传 1:20 节用的字词涉及犹太，但对我们的研究目的可能没有用处。
63. Bauer et al., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 860。
64. Günther Bornkamm, "*presbus, presbuteros*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 6:653. 在斯巴达，长老一词甚至有一个政治内涵：“总统”。见 Liddell and Scott, Greek-English Lexicon, 1462。
65. 请注意对旧约证据的广泛讨，Bornkamm, "*presbus, presbuteros*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 6:655-658. 另见 Land, Diffusion of Ecclesiastical Authority, 196。
66. Robert North, "Palestine, Administration of (Judean Officials)," in Anchor Bible Dictionary, 5:87。
67. 新约至少有四组犹太领袖：官长，文士，祭司长，长老。见太 16: 21; 可 8:31; 徒 4:5。
68. M. H. Shepherd, Jr., "Elder in the NT," in The Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. George Arthur Buttrick (Nashville, TN: Abingdon Press, 1962), 2:73。
69. Bauer et al., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 860; Bornkamm, "*presbus, presbuteros*" etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 6:658-661。
70. Bornkamm, "*presbus, presbuteros*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 6:662-672。
71. Clarke, Pauline Theology of Church Leadership, 52-53, 56-58。
72. 二十四位长老：启 4:4,10; 5:5-14; 7:11 和 11:16 等。
73. Schirrmacher, Studies in Church Leadership, 12。
74. Bauer et al., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 230; Schirrmacher, Studies in Church Leadership, 15。
75. Beyer, "*diakoneo.....diakonos*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, ed. Gerhard Kittel, trans. and ed. Geolrey Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 2:81。
76. Bauer et al., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 229。
77. Bauer et al., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 230. According to John N. Collins, Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources (New York: Oxford University Press, 2009), quoted in Clarke, Pauline Theology of Church Leadership, 63. 事实上，这个词在希罗文献中三分之一的用法与传递信息有关。
78. Nelson, Leadership and Discipleship, 131-136; Kenan B. Osborne, Orders and Ministry: Leadership in the World Church (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), 97-98; Schirrmacher, Studies in Church Leadership, 15。
79. Bauer et al., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 231. 见 Schirrmacher, Studies in Church Leadership, 16, 关于腓立比书 1:1 如何肯定保罗的教会中的执事职分。
80. Beyer, "*diakoneo.....diakonos*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 2:91。
81. Shepherd, Jr., "Deacon," in The Interpreter's Dictionary of the Bible, 1:785。
82. Beyer, "*diakoneo.....diakonos*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 2:90; Schirrmacher, Studies in Church Leadership, 15, 18-19。
83. Ignatius, Letter to the Church at Smyrna, 8:1-2, in The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations, 2nd ed., ed. and trans. J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, ed. and rev. Michael W. Holmes (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1992), 188-191. 另见 Clarke, Pauline Theology of Church Leadership, 54。
84. Stepp, Leadership Succession, 201。
85. Bornkamm, "*presbus, presbuteros*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 6:674-675 详细分析了伊格那修书信的各个部分，有助于了解他的要点。伊格那修为这种等级制度的激烈辩护暗示它还不是既成事实。
86. Beyer, "*diakoneo.....diakonos*," etc., in Theological Dictionary of the New Testament, 2:92。
87. Clarke, Pauline Theology of Church Leadership, 47. 在使徒行传 20:17, 路加称呼以弗所的教会领袖是“长老”，但保罗（徒 20:28）称呼同一人群为“监督”。见 Land, Diffusion of Ecclesiastical Authority, 196。

88. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 45。
89. Beyer, “*diakoneo*.....*diakonos*,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament*, 2:91。
90. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 54。
91. Shepherd, Jr., “Elder in the NT,” in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 2:73。
92. Clarke, *Pauline Theology of Church Leadership*, 52-58. Cf. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, SNTW Series (Edinburgh: T & T Clark, 1995)。

第八章：福音书

罗伯特·约翰斯顿

新约中有四卷书详细讲述了拿撒勒人耶稣的事迹，它们称他为弥赛亚（基督），¹神子和救主。其中马太福音，马可福音和路加福音这三卷书彼此大致平行，因此被称为对观福音书。第四卷书约翰福音则与前三卷书完全不同。它们透过四个不同的角度描述了同一位耶稣，²这些描述类似油画，而非照片，因为每一位福音书作者都以自己独特的方式见证了耶稣。³虽然每卷福音书都有独特之处，但它们却异口同声地阐明耶稣教导和示范的领导原则。这种见解是跟当时的文化观念格格不入的。在记述耶稣服侍的故事之前，它们都首先讲述了耶稣的先锋施洗约翰的事迹。

◆ 施洗约翰作领袖

就像旧约先知以利亚一样，施洗约翰是一个住在旷野的苦行僧，⁴激情澎湃的传道者。他严厉谴责罪恶和腐败，传悔改的洗礼、使罪得赦（可 1：4）。许多人视他为先知并且响应他的信息；但他不住地谴责当时的宗教和政治领袖，最后为真理殉道（可 6：16-29）。虽然约翰广受百姓欢迎，但他不是一个政治领袖；相反，他以正直的生活向当权者宣讲真理。

约翰勇敢率直，甚至毫不犹豫谴责王和王后的非法婚姻。但他很谦卑，愿意尊崇和承认耶稣是至高的领袖。他对人群说：“有一位在我以后来的，能力比我更大，我就是弯腰给他解鞋带也是不配的”（可 1：7）。⁶当自己发起的运动似乎要被耶稣取代之时，他愿意说，“他必兴旺；我必衰微”（约 3：22-30）。他是一个无私的领袖。他的殉道和自我降卑在某种程度上预示了耶稣的殉道和自我降卑。

耶稣自己指出了他和约翰的不同的领导方式：“约翰来了，也不吃也不喝，人就说他是被鬼附着的；人子来了，也吃也喝，人又说他是贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友。但智慧之子总以智慧为是”（太 11：18-19）。⁷约翰对做错事的人不太留情面，而对罪人温柔以待也是很重要的，这种领袖特质通常在耶稣身上得到了完美的体现。

◆ 耶稣和门徒

马太简洁地总结了耶稣的信息：“天国近了，你们应当悔改”（4：17）。约翰也在宣讲同样的信息（3：2）。这个简短的总结有着丰富的内涵。悔改意味着“思想和生活的彻底改变”；“天国”意味着“上帝的统治”，⁸它是由耶稣开启的（12：28）。但这一信息要如何有效地进行传播呢？

人们常说耶稣本人没有写过书，这在严格意义上说是正确的。但我们应该记住印刷术在当时还没有发明，而书卷即昂贵又稀有。此外，许多人不识字。在这样的文化里，口述是最佳的教导方式，而招收能够牢记教诲并且可以将其转述给他人的门徒可以加倍提高传播效果。⁹这就是耶稣所做的。

第一卷福音书成书时间大约在主后三十年。在此期间，耶稣言行的记忆被保存在教会并被使徒和某些记忆力超群之人（存在于所有注重口述的社会）传讲。路加称后者为“传道的人”，他们据说是起初的目击证人，可能也包括使徒（路1：2）。

耶稣遵循了当时法利赛教师的做法。在他们的口述传统中流行的一个格言是“广招门徒。”¹⁰一起参加逾越节的晚餐并在知名教师膝前受教的群体被称为 *haburah*。每位学员都可成为一名教师，从而成为传统链条中的一环，并藉着加入自己的真知灼见不断扩展妥拉的溪流。他们需要引述前人的言训和拥有超强的记忆力。拉班·约翰南·本撒开有五个门徒，其中一个是以利以谢·本·约哈难，他评论后者时说：“以利以谢·本·约哈难是一个涂满灰泥的滴水不漏的蓄水池。”¹¹

但耶稣以非同寻常的方式打破了这一模式。在马太福音第5章，他打破了之前流行的传统，并反复引入自己的教训“你们听见有吩咐古人的话……只是我告诉你们……（太5：21-22；还有27，31，33，38，43）。而且，当耶稣打发门徒出去自己作教师时，他并未期望他们做传统链条上的链环，而是说“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太28：20）。他们要为耶稣而非为自己培养门徒。

一位领袖不仅需要鞠躬尽瘁，同时也需要预备接班人。耶稣在拣选门徒继续他的工作上的做法有些令人不解。他拣选了十二个人，“差他们去传道并给他们权柄赶鬼”（可3：13-19）。这些人是他自己选择的（3：13），包括要卖他的加略人犹大。来自犹大地的犹大¹²可能会觉得自己比其他加利利人更优越（其他门徒可能均来自加利利）。其中有几个是渔夫。最引人注目的是，其中有一个税吏和一个恐怖分子。像马太这样的税吏因与罗马占领者勾结而被视为叛徒。奋锐党人西门¹³曾经参加革

命反对罗马占领并惩罚所有通敌者。耶稣刻意选择了如此截然不同、彼此难以相处的门徒，这至少可以说是反直觉的。他们是在法利赛教师的考虑范围之外的。

当他们从事日常工作，无论是打鱼（可 1：16-20）还是收税（太 9：9）的时候，耶稣呼召说“你跟从我来”，他们便毫不犹豫地放下手中的工作并跟从了耶稣。¹⁴ 他也期望未来的门徒毫无条件地委身，而非半信半疑（路 9：57-62；14：25-33）。

◆ 亲密与疏离

耶稣特别呼召十二个人“与他同在”（可 3：14）。门徒即学习者。他们会通过观察他传道、教训人、医治人和赶鬼来学习。他们组成了他的 *haburah*，并且与他朝夕相处，故此他们之间建立了亲密的关系。然而，尽管与门徒有如此亲密的关系，耶稣也与他们保持着某种神秘的距离。耶稣有时在他们还睡觉的时候就起来独自祷告（可 1：35；路 5：16），而其它时候，他带着几个门徒一起去荒芜的地方祷告。有一次，他吩咐他们乘船过加利利海，而自己却留在山上祷告（可 6：45-51），从山上他可以看到他们在海上遇险。天快亮的时候，他在海上走到他们那里。值得注意的是，马可说，“他想要在他们旁边走过去”（6：48，RSV），直到听到他们的呼喊，他才和他们说话并上了船。

门徒们发现他的教导常常晦涩难懂（如可 9：32），并对他的行为经常感到诧异。他会私下向他们解释（如可 4：10-13；10：10），有时会要求他们不要说出去（如可 8：30）。但当他们不明白的时候，他斥责他们为“你们这小信的人哪”（如太 8：26），或者问：“你们还不省悟，还不明白吗？”（可 8：17）。同样的事情也出现在第四卷福音书中。“比喻”（*parable*）一词未见于约翰福音。我们反而看到一系列被称为 *paroimiai* 的令人费解的说法，它们被翻译成“谚语”或“比喻”，也有“谜语”的意义。在约翰福音 16：25，耶稣说，“这些事，我是形象化地对你们说的；时候将到，我不再用比喻对你们说，乃要将父明明的告诉你们。”在那时之前，他的话常常使他们困惑（如约 6：60；16：17-18）。但时候到了，他要明明地对他们说话，因为他们是他的朋友，不是奴隶（15：15）。奴隶只听候命令，而朋友可以分享计划并以更好的动机服从。

身为领袖，耶稣在显明自己的时候，又有所隐藏。他不是填鸭式地灌输，乃是启发门徒自己思考。他不断提出问题来激励他们努力寻找答案。他们总是会有学习的空间。也可以说他们在他们心中播下了一粒种子，这粒种子直到他从死里复活后才发芽（如约 2：22）。作为一个领袖，耶稣保留了某种神秘感，即使他以人的身份与人同住。

◆ 权威的问题

与耶稣相处一段之间以后，那十二个门徒就被“差去传道并得到权柄赶鬼”（可 3：14）。“差”源于希腊词 *apostello*，其名词形式是 *apostolos*，*apostle* 就源于它。这个希腊词对应的希伯来词是 *saliah*，指耶路撒冷的犹太当局派出的到遥远的犹太散居群体的代表。大数人扫罗就是一个例子，他带着一封授权信去大马士革的会堂逮捕耶稣的追随者（徒 9：1-2）。

使徒代表了他们的差派者，他们的权威依赖于忠心地履行受托的使命。米什纳伯拉哥德书 5：5 说：“见到使者犹如见到他的差派者。”耶稣在差遣那十二个人作他的代表时向他们保证，“人接待你们就是接待我；接待我就是接待那差我来的”（太 10：40；参约 13：20）。受差者的权威源于并依赖于差派者。在约翰福音 13：16，耶稣说：“我实实在在的告诉你们，仆人不能大于主人，差人也不能大于差他的人。”

耶稣没有官衔。他没有争权夺利（太 4：8-11；路 4：5-8）。他在民间的任何权威完全源于他的言行所引致的影响。当官长质疑他的权威的时候，他并没有保持沉默（可 11：28）。他不依赖传统而是自己的权威（太 5：21，27，31，33，38，43），于是圣经说：“众人都希奇他的教训，因为他教训他们，正象有权柄的人，不象他们的律法教师”（太 7：28-29；可 1：22）。在最后差遣使徒之前，耶稣宣告说：“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太 28：18）。

在所有的福音书中，尤其是第四卷，耶稣一直说他的权力是那差他的父上帝赐予的。因此，约翰福音 5：26-27 说：“因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命，并且因为他是人子，就赐给他行审判的权柄。”耶稣更清楚地说：“我凭着自己不能做什么”（约 5：30）。十二门徒的使徒职分只不过是耶稣的使徒职分的延伸：“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们”（约 20：21）。除非我们留意接下来的教导，否则我们会误以为这看似等级分明的命令链条（父到子到使徒）会进一步延长。

◆ 信徒的平等地位

耶稣享有他的追随者无法拥有的独一无二的地位。他们只能教导他所吩咐的（太 28：20）并承认惟独他是卓越的。在马太福音 23：1-12，耶稣痛斥法利赛人沉迷于追求地位，并谈到关于等级和地位的教导：

但你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的夫子；你们都是弟兄。也不要称呼地上的人为父，因为只有一位是你们父，就是在天上的父。也不要受师尊的称呼，因为只有一位是你们的师尊，就是基督。你们中间谁为大，谁就要作你们的用人。凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。

这里翻译成“师尊”的词是 *kathegetes*，它源自一个动词，意思是“领路。”虽然它通常指“教师”，但也可以翻译为“领袖”。¹⁶ 这里耶稣提供了关于领袖的权威教导。不要受领袖的称呼，因为只有基督是领袖。另外一个翻译成“领袖”的词 (*hegoumenos*) 也突显了这一点。

耶稣的两个门徒请他在将来建立政府时赐给他们高位，“赐我们在你的荣耀里，一个坐在你右边，一个坐在你左边”（可 10: 37）。他的回答乍听起来很费解：“你们不知道所求的是什么，我所喝的杯，你们能喝吗？我所受的洗，你们能受吗？”（第 38 节）。他们未曾想到他在谈及死亡。接着他更直接地回答了他们的要求，“只是坐在我的左右，不是我可以赐的，乃是为谁预备的，就赐给谁”（第 40 节）。随后，耶稣给了他们关于领袖的最清晰的教导：

你们知道，外邦人有尊为君王的，治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间，不是这样。你们中间，谁愿为大，就必作你们的用人；在你们中间，谁愿为首，就必做众人的仆人。因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价。

路加的记述澄清并强化了这一点：

外邦人有君王为主治理他们，那掌权管他们的称为恩主。但你们不可这样；你们里头为大的，倒要象年幼的；为首领的，倒要象服事人的。是谁为大？是坐席的呢？是服事人的呢？不是坐席的大吗？然而，我在你们中间如同服事人的。（路 22: 25-27）

然后他宣布他们都将在他荣耀的国身居高位（28-30）。

约翰福音生动地描绘了耶稣是真正的仆人式领袖。约翰福音 13: 1-20 描述了耶稣如何像奴隶一样给门徒洗脚。然后他解释了原因：

我向你们所做的，你们明白吗？你们称呼我夫子，称呼我主，你们说的不错，

我本来是。我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所做的去做。我实实在在的告诉你们，仆人不能大于主人，差人也不能大于差他的人。你们既知道这事，若是去行就有福了（12-17节）。

耶稣说这些话不仅仅是为了设立洗脚的礼节，¹⁷他还树立一个榜样，“我是在你们中间作服事人的，”他们作领袖时要以他为榜样。

在这个教导中，耶稣把两个看似对立的角色结合在了一起。他可以理直气壮地说他是他们的领袖，主，教师，甚至王。他的权威和地位在他们之上，他并未放弃主的身份。¹⁸但他同时在他们面前纡尊降贵，甚至将要为他们经受最耻辱的死亡——被钉死在十字架上。他们将会看到：自卑的，上帝要升为高。故此，在这里基督徒领袖的悖论是：“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高”（路18：14）。

耶稣是为羊舍命的好牧人（约10：14）。他呼召门徒以他为榜样，像牧人照顾他们的羊一样照顾他的追随者（约21：15-23）。这个好牧人与以西结书34：1-10所描述的剥削羊，却不喂养或照顾它们的坏牧人形成鲜明对比。因此，耶和华说他自己要做他们的牧人（11-16）。圣经经常用牧人的比喻警告领袖不要滥用职权，而是要忠心尽责，正如彼得前书5章2-3节所说，“务要牧养在你们中间上帝的群羊，按着上帝旨意照管他们；不是出于勉强，乃是出于甘心；也不是因为贪财，乃是出于乐意；也不是辖制所托付你们的，乃是作群羊的榜样。”基督是赏赐他们的牧长（4节）。

◆ 权力的诱惑

大约在耶稣出生前四十年，一个法利赛人模仿大卫写了十八首诗篇。他称之为所罗门诗篇。这些作品表达了在耶路撒冷被罗马将军庞培占领之后许多犹太人内心对民族独立的渴望。第十七篇表达了他们对来自大卫世系的公义的弥赛亚式君王的期盼。他要带领犹太人战胜外邦人，把罪人赶出犹大地。

耶和华啊，求你为他们兴起一王，就是大卫的儿子。上帝啊，你预见他作你仆人以色列的王，求你用能力给他束腰，使他粉碎不义的官长；求你洁净耶路撒冷脱离践踏和毁灭她的列国。愿他凭智慧和公义把罪人赶出这地；愿他像打碎陶工的器皿一样打碎罪人的傲慢。（21-22节）¹⁹

这样，以色列就将复国，上帝必永远在地上作王。

上帝岂没有帮助以色列人借助军事力量取胜吗？耶和华岂不是与约书亚和大卫同在吗？他岂不是祝福了立法者摩西，改革者约西亚，热心的省长尼希米吗？在古代，公义是经由剑和法庭建立的，故此宗教的虔诚皆是昙花一现。政治手段无法长久解决属灵问题。强迫只能改变行为而无法改变内心。

犹太人包括耶稣的门徒所期盼的是战无不胜的政治弥赛亚。但耶稣却展望到建立上帝统治的另一条路径。上帝的国现在是一个流亡政府。最终人子会在荣耀里降临，审判并除掉地上的罪。但耶稣首要的使命是在人的心中建立上帝的统治。上帝征服人心的工具既不是刀剑，也不是法庭，而是爱。但这可能并不是使人顺服上帝的有效方法。强迫可能更有效。故此，人们倾向于谋取和滥用权力。但这不是耶稣的做法。

在开始服侍的时候，耶稣在旷野受到魔鬼试探，魔鬼将世上的万国指给他看，说：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你”（太 4：9）。耶稣严辞拒绝。耶稣用神迹喂饱五千人后，他们要拥他为王，他却逃到山上（约 6：15）。当他即将被捕时，彼得试图用刀保护他（太 26：51-53；可 14：47；路 22：49-51；约 18：10），耶稣却责备他，并治愈了彼得砍伤的那人。

同样，他避免民事诉讼，并拒绝卷入法律纠纷。他在福山宝训警告听众不要卷入法律纠纷（太 5：23-26），并在某一次遗产纠纷中拒绝偏袒任何一方（路 12：13-14）。相反，他倡导仁慈、与人和睦和多走一里路（太 5：7，9，38-42）。他诚然勾勒出门徒之间一旦发生争执的解决方案，但他坚持宽恕胜过一切（太 18）。

然而，他并没有回避冲突，而是像施洗约翰一样严厉谴责伪善和腐败（如太 23）。他有时因靠近悔改的罪人而遭到批评（路 15：1-2）。法利赛人有一格言：“永远不要与恶人交往，甚至为了带领他明白妥拉而与其来往也不可以。”²⁰ 这让我们看到耶稣当时的举止有多么地反文化。

如上所述，耶稣自己的门徒都在期盼一个君王式的弥赛亚打败以色列的敌人，洗清国家的罪人。马可福音第 8 章对此有着生动地描述，而这一章也是全书的思想和结构中心。耶稣询问门徒对他身份的认识，彼得回答说他是弥赛亚（29 节）。耶稣嘱咐他们不要告诉任何人（30 节），因为他们和群众都不明白弥赛亚的真意。接下来的经文清楚说明这一点。当他开始告诉他们自己会被当局拒绝并杀害时，彼得

强烈反对（31-33节）。他们万万想不到弥赛亚会受死。直到耶稣被钉十字架之后，他们才开始认识到耶稣是怎样的弥赛亚。但罗马百夫长最终承认了耶稣的真身份，他大声说：“这人真是上帝的儿子！”（可 15：39）。

耶稣以服侍战胜了骄傲，以善良战胜了邪恶，以大爱战胜了仇恨，以死亡战胜了死亡。他的领导方式是勇敢和反直觉的，但它最终击溃了掌权者。

◆ 耶稣如何服事人

我们可以在耶稣身上看到服事的典范。

首先，他宣讲上帝的国，其在那个时代意味着耶稣的事工所显明的上帝的统治。当施洗约翰派使者去询问耶稣是否是犹太人期盼的弥赛亚时，耶稣没有提及任何政治或军事势力。他反而说：“你们去，把所听见，所看见的事告诉约翰，就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人福音传给他们”（太 11：4-5）。耶稣更直接地对法利赛人说：“我若靠着上帝的灵赶鬼，这就是上帝的国临到你们了”（太 12：28）。上帝的大能显现在耶稣的事工中。对上帝或人类最大的服务莫过于帮助人真确地认识上帝，而这就是耶稣所做的。

其次，耶稣治愈病人并驱除污鬼。译作“服侍”的希腊词之一是 *therapeuo*，它也有“治愈”的意思。同样，*sozo* 也有双重含义：拯救和治愈。耶稣时代的人会注意到医治病人是他事奉的一个重要方面。耶稣医治疾病并赶出污鬼。他驱鬼的能力表明上帝的国已经临到，也表明上帝的大能与他同在（路 11：20）。耶稣甚至使死人复活。他医病的能力证实了他的弥赛亚身份。身体得医治常常是心灵得医治的记号（可 2：9-11）。

他赦免人的罪并与罪人交往。他医病的能力证明了他有赦罪的权柄（可 2：10）。作为先知，他洞悉人生活和内心的罪恶但他饶恕忏悔者（路 7：36-50）。这就是他在拿撒勒的讲道中提到的“被掳的得释放”的真意（路 4：16-21）。在安息年和禧年，债务被免除，奴隶得释放。值得注意的是，加利利的通用语是亚兰语，也是耶稣的日常用语。亚兰语 *hoba'* 的意思是“罪”和“债”（参太 6：12）。路加福音 7：36-50 中有罪的妇人从罪债中得释放，从罪的奴役中得自由。她心中充满了对耶稣的爱和感激之情。

人所犯的罪有的是干犯上帝，有的是得罪他人。这些罪使人与上帝以及彼此之

间分离。耶稣就是要做和睦的工作。当邀请追随者从事这样的服务时，他说“使人和睦的人有福了”（太 5：9）。

正如我们所看到的，法利赛人不赞同与罪人包括税吏交往。但耶稣却与他们交往，甚至与他们一同吃饭，这在当时的文化中标志着接纳（太 11：19；可 2：15-17；路 15：1-2）。耶稣没有否认他服侍的人都是罪人。在这一点上他和法利赛人没有歧见。问题是：当如何对待罪人？这就是耶稣和法利赛人的分歧所在。法利赛人说：避开他们。耶稣说：救他们。

他教导了关于敬拜的崭新观念。在犹太教，敬拜与纯洁有关。只有纯洁，无瑕的礼物才能被献在圣殿，身体有缺陷的人会丧失祭司资格（利 21：16-23，特别是 18 节）。不洁净的人被禁止参加圣殿的敬拜，并且污秽被认为具有传染性。与不洁之物诸如猪、麻风病人、尸体或人的排泄物的身体接触也会带来不洁。

在这种背景下，耶稣经常通过触摸来治愈人是很不可思议的（如可 5：21-42）。他重新界定污秽为内在的和属灵的（可 7：14-23）。外在的罪都是从心里面出来的。上帝看重的是谦卑和痛悔的心（路 18：9-14）。在约翰福音中，耶稣清楚指出父所悦纳的是出于“心灵和诚实”的敬拜（约 4：23-24）。他还教导说，敬拜与饶恕和与邻舍和睦相处有密切关联（太 5：23-24），借此说明敬拜既涉及与上帝的纵向关系，又涉及与他人的横向关系。

◆ 结论

耶稣藉着言行教导如何做仆人式领袖——甚至甘于牺牲的领袖。他颠覆了世俗的成功观：“若有人愿意做首先的，他必做众人末后的，作众人的用人”（可 9：35）。耶稣不仅召唤追随者谦卑地服务，他也呼吁他们甘于奉献，甚至是为了他的事业而牺牲生命。四卷福音书都提到这样的话：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。因为，凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命”（可 8：34-35）。约翰福音 10：11-12 节，他说：“我是好牧人，好牧人为羊舍命。若是雇工，不是牧人，羊也不是他自己的，他看见狼来，就撇下羊逃走；狼抓住羊，赶散了羊群。”

耶稣选择了爱和牺牲而不是宗教权威，政治影响，或军事力量。他跟门徒建立了一个同工和密友的关系（约 15：15）。

鉴于耶稣的教导和榜样，耶稣在约翰福音 21:17 中对彼得所说的话理应当作为崇高的恩召回响在每一位基督徒领袖的耳边，“你喂养我的羊。”像耶稣一样的牧人愿意为羊，即他托付给仆人照顾的自己的追随者，献出自己的生命。

思考题

个人：

- 1 你与继任者之间的关系如何？你会如何描述这一关系？
- 2 你鼓励提问吗？你会欣然接受关于你的价值观的问题吗？

组织：

- 1 你的机构中有哪些权利资源？你会如何运用它们？
- 2 你的组织如何定义成功？它与耶稣的领导模式相合吗？在哪些方面是不相合的？

参考书目

1. 弥赛亚来自希伯来语，意思是“受膏者”；基督是从希腊语翻译过来的，所以这两个词是同义词。
2. 这在许多畅销书的书名中都有体现，例如 Richard A. Burrige, *Four Gospels, One Jesus?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994); Michael R. Cosby, *Portraits of Jesus: An Inductive Approach to the Gospels* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999); and Robert K. McIver, *The Four Faces of Jesus* (Nampa, ID: Pacific Press, 2000)。
3. 因此，在马可福音中，我们看到了所谓的弥赛亚的秘密。起初只有魔鬼知道耶稣到底是谁，但耶稣叫他们不要作声（可 1:23-25）。从第 8 章开始耶稣作为弥赛亚和上帝之子的真实身份逐渐被确认直到最后他被钉在十字架上，当时一个罗马士兵惊呼他是上帝的儿子。然而，在约翰福音中，绝对没有关于耶稣是谁的秘密，因为施洗约翰（约 1:34）和第一批门徒（1:41, 49）在第 1 章就承认了这一点。
4. 事实上，当约翰突然出现时，他的穿着类似以利亚。比较马可福音 1:6 和列王纪下 2 章 1:8。
5. 耶稣亲自为约翰作见证说：“你们从前出到旷野是要看什么呢？要看风吹动的芦苇吗？你们出去到底是要看什么？要看穿细软衣服的人吗？那穿细软衣服的人是在王宫里。你们出去究竟是为什么？是要看先知吗？我告诉你们，是的，他比先知大多了。”（太 11:7-9）。
6. 除非另有说明，本章中的圣经引文取自新国际版圣经。
7. “人子”是耶稣通常的自我称呼。此词可追溯到但以理书 7:13。
8. 这一术语可追溯到但以理书 7 章 14 节，18 节，22 节。耶稣时代的犹太教唯恐使用上帝的名字会违背第三条诫命，所以他们用委婉语天代替上帝的名。
9. 关于早期教会口述传统的出色讨论，见 James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, vol. 1 of *Christianity in the Making* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 173-254. 笔者在本段中的很多观点源于肯尼斯·E·贝利。这些观点是笔者通过聆听他给宾夕法尼亚州匹兹堡的一间教会未注明日期的业余讲座视频了解到的。
10. 米示拿阿伯记 1:1。米示拿大约是公元 200 年问世的口头律法的书面汇编。它由六十三篇组成，涵盖各样的

话题。其中之一是阿伯记，特别收集了早期拉比的格言。本章引述的米示拿来自 Herbert Danby, *The Mishnah* (London: Oxford University Press, 1933)。

11. 米示拿阿伯记 2:8。

12. 加略人是基列人伊施基列的音译。有两个地方名叫基列，一个在摩押，一个在犹太。加利利没有基列。

13. 马可称他为“奋锐党的西门”。奋锐党是一个解放运动，源于罗马皇帝下令进行人口普查以便征税。见 David M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C.E.* (Philadelphia: Fortress, 1976)。

14. 也许他们并不是第一次和他相遇。第四卷福音书告诉我们，耶稣早期曾在犹大地服务，他吸引了一些施洗约翰的门徒和他们的朋友(约 1:35-51)。耶稣吸引追随者的不是地位因为他没有任何地位。他们从他身上发现某种品质。

15. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, rev.ed. (Oxford: Clarendon, 1996), 852。

16. 这是圣经中唯一使用这个词的地方。但在次经马加比二书 10:28 中，我们发现相关词 *kathemon* 被以比喻的手法使用，也译为了“领袖”。路加福音 22:26 中的 *hegoumenos* 也清楚地表示“领袖”。

17. 不排除这种含义。约翰福音 13:10 指出这种仪式是对洗礼的更新。

18. 耶稣在路加福音 7:21 和路加福音 6:46 中接受主作为他自己的适当头衔。

19. Translation by S. P. Brock in H. F. D. Sparks, ed., *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1984), 678.

20. *Mekilta Amalek* 3 (on Exodus 18:1-12), trans. in Jacob Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, vol. 2 (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1976), 166。

21. 笔者非常感谢克雷格·埃文斯的一篇文章“The Ministry of Jesus in the Gospels,” in *Community Formation in the Early Church and in the Church Today*, ed. Richard N. Longenecker (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 59-72。

第九章：使徒行传

阿德丽娜·亚历克斯

使徒行传记载了耶稣升天后教会的早期发展历史。它描述了教会迅猛的发展以及面临的诸多挑战。使徒行传处于记述弥赛亚生平和使命的四卷福音书和涉及弥赛亚的追随者（教会成员）的二十二封新约书信之间，构成了两者之间的连接。早期教会在发展中经历了三个主要的转变：（1）耶稣升天后，圣灵承担了领导教会的角色，（2）随着外邦人被接纳成为教会成员，犹太人和外邦人之间隔离的墙被拆毁，以及（3）教会开展了新的事工，并涌现出新的领袖。使徒行传中的许多领袖就是在如此多变的环境中进入人们视野的。因此，本章分为三个部分，每一部分都涉及某种转变及其影响下的领导方式。透过全书我们看到这些转变使教会在推进大使命的过程中变得更加完善。

◆ 耶稣升天，圣灵沛降

使徒行传 1: 1-8¹ 概括并预示了门徒在本书所记载的时期及之后所经历的上帝同在模式的转变：耶稣升天后，圣灵接替了带领教会的工作。在简介中，路加重述了耶稣在升天之前赐给门徒的最后两条命令：在耶路撒冷等候圣灵（1: 4-5），然后去地极作见证（1: 8）。这两个命令是一体的。门徒只有倚赖圣灵的能力才能完成使命（1: 8），而且没有任何力量可以阻碍圣灵的工作。因此，使徒行传中的每件事都是围绕着完成大使命而展开的，圣灵上帝在这一过程中起着主导作用。圣灵在使徒行传中出现的频率（共计 56 次；平均每章出现 2 次）进一步反映了他的核心地位。本章第一部分旨在强调圣灵在早期教会的建立和发展中所发挥的不可替代的主导作用。他的领导作用主要表现在促进教会的合一和赋能教会。以上两个功用会逐一论述，之后会概述圣灵所促成的工作及他的领导模式。

◆ 圣灵促进教会的合一

共同体及其合一的概念是一项重要的领导原则，它在使徒行传中很大程度上藉着圣灵的工作得到了体现。首先需要注意的是，圣灵的工作揭示了三位一体上帝的不同位格之间相互支持，团结一致。他们和谐地服侍人类。1: 2 提到耶稣藉着圣灵

吩咐使徒。1: 4 说父所应许的圣灵是耶稣对门徒说过的。彼得在五旬节的布道中重申了三位一体的思想（2: 33）。司提反藉着圣灵看见天开了，耶稣站在上帝旁边（7: 55-56）。² 在 5: 30-32，使徒们为耶稣作见证说上帝高举他在自己的右边且圣灵为他作见证。随着耶稣的登基（2: 33 中提到），一个新的国度宣告成立。³ 在使徒行传全书中，圣灵积极地引领上帝的子民彼此团契，共同效忠上帝。因此，上帝不同位格之间的合一经由圣灵的领导工作体现在神与人和人之间的关系上，这对实现大使命至关重要。

使徒行传呈现了关于教会合一的四个相互交织的方面：救恩性的，关系性的，社会性的，和地理性的。门徒之间的合一表现在“（1）遵守使徒的教训，（2）彼此交接，擘饼（3）祈祷，（4）凡物公用。”⁴ 根植于上帝真道上的合一 对教会的福祉至关重要并且受到圣灵坚定地保护。这一点在圣灵处理亚拿尼亚和撒非拉的事上崭露无疑（5: 1-11）。⁵ 使徒行传第 6 章提到照顾寡妇，教会成员之间的彼此照顾显明了对妥拉的遵从。

透过圣灵的直接引导，教会的疆域扩展到了耶路撒冷和犹大地之外，吸纳了散居的犹太人和外邦人。这样的扩展首先发生在五旬节之后（2: 1-39）。来自世界各地的犹太人离开耶路撒冷后将救恩的信息带回了定居地。之后，腓力遇到埃塞俄比亚的太监，后者归信并受洗得救，成为教会的一员（8: 26-40）。⁶ 使徒行传 10: 1-48 提到犹太人和外邦人同得救恩并“透过共同用餐展现出关系上的合一。”⁷ 圣灵拆毁了犹太人和外邦人之间隔断的墙。圣灵一直“引导着这场跨越地理和社会界限的运动”，⁸ 并透过顺服的人类领袖使其不断发展壮大。

◆ 赋能的圣灵

圣灵在使徒行传中的第二个主要角色是赋能——另一个关键的领导要素。在大使命的背景下，赋能的观念被涵盖在受圣灵的洗的概念中。受圣灵的洗首先发生在五旬节。门徒聚集的时候（2: 1），“忽然，从天上有响声下来，好象一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子，又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来”（2: 2-4）。*baptizo* 在词源上表明在五旬节，“使徒已经被‘浸没’在或‘投入’到圣灵里。”⁹ 门徒在此所受的洗礼与耶稣的受洗相呼应。在五旬节，圣灵如火舌降下；耶稣受洗时圣灵仿佛鸽子降在耶稣身上（太 3: 16；可 1: 10；路 3: 22）。正如耶稣在服务前要受圣灵的膏抹，门徒在五旬节也需要圣灵的赋能。

圣灵降下的意象呈现出“强大的，压倒性的现象”，¹⁰它包括可听（“风”）、可见（“舌头如火焰”）和可触知的（“落在门徒身上”）元素。*ekathisen*（“落在”）可更确切地译作“它确立了自己”，因此表示圣灵“掌管了”门徒。¹¹舌头如火焰暗示着“说方言的奇迹即将发生（2：4，8，11），之后随着圣灵的沛降它又发生两次（10：46；19：6）。”¹²

圣灵在五旬节的降临是适时的，也具有象征意义。圣灵的降临是适时的，因为他赋予门徒能力向来自世界上许多地方的大众见证耶稣（2：5-12），很多人因此悔改并且受洗（2：37-41）。它是象征性的，因为其发生在“犹太教纪念律法的颁布和上帝与他‘聚集’的子民 [在西奈山] 订立圣约的节日。而庆祝圣灵降临的基督徒的五旬节则是纪念一个创造了上帝新的子民和教会的新约。”¹³虽然赋能的应许最初赐给了“开启了见证的使命”的门徒（1：8），¹⁴但它在五旬节是针对所有要完成福音使命的信徒的（2：38-39）。¹⁵他们将把这个使命带到地极。

虽然五旬节事件在使徒行传中是独特的，但在整卷书中，我们目睹了圣灵充满信徒的许多实例。有两个词常用来描述圣灵的内住：“降在”与“充满”。使徒行传中有很多被圣灵充满的领袖。彼得对公会讲话时被圣灵充满（4：8）；司提反在服侍中（6：5）和临死前被充满圣灵（7：55）；当亚拿尼亚按手在扫罗身上时，这位新皈依的领袖被圣灵充满（9：17）。扫罗被圣灵充满，揭露了以吕马是魔鬼的儿子（13：9）。巴拿巴“是个好人，被圣灵充满，大有信心”（11：24）。有一次，在使徒祷告后，“聚会的地方震动，他们就都被圣灵充满”（4：31）。使徒行传13：52提到“门徒满心喜乐，又被圣灵充满。”保罗按手在以弗所的十二门徒头上，圣灵便降在他们身上（19：1-7）。彼得和约翰按手在撒玛利亚人头上，圣灵便降在他们身上（8：14-17）。令使徒们很惊讶的是圣灵竟降在听道的外邦人哥尼流和他的家人身上（10：44-45）。

◆ 圣灵指示、引导和委任

人们在阅读使徒行传的时候通常会意识到幔子被揭开，毋庸置疑的超自然现象展现在眼前。从表面看，使徒行传揭示了一位上帝，他与人交谈，指引人的脚踪，指派他们担任特定角色，并指导领袖作抉择。圣灵透过四位先知和教师委派巴拿巴和保罗从事特别的工作（13：1-2）；按手在他们头上，他们“就被圣灵差遣”（13：4）。圣灵禁止保罗和西拉在亚细亚（16：6）和庇推尼（16：7）布道。他安排腓利和渴望明白以赛亚书信息的埃塞俄比亚太监相遇（8：26-39），并指示彼得陪同哥尼流的使者（10：19-20）。当教会领袖在割礼问题上产生激烈争论时（15：1-29），圣

灵指引他们达成共识（15：28）。圣灵也指导先知亚迦布预言整个世界会发生大饥荒（11：28）并预言保罗会被捕和受害（21：11）。

◆ 圣灵在使徒行传中的领导地位：工作和果效

圣灵是使徒行传的终极领袖。路加多次提及他的位格和工作，并指出圣灵的首要角色是赋能教会领袖和促进教会的合一。圣灵不仅积极建立每个信徒和教会团体，他也尊重人的自由（被接受 8：15，17；10：47；19：2 或被抵抗：7：51）。他广泛参与到大使命中，他安慰（9：31）；降在人身上或充满人（2：4；4：8，31；6：3，5；6：8-10；7：55；8：14-17；9：17；11：24；13：9，52；19：1-7）；差遣（13：4）；把人提去（8：39）；禁止（16：6-7）；与人交谈（8：29；10：19；11：12；13：2；21：11）；立监督（20：28）；捆绑（20：22）；和见证（20：23）。

作为连接神人的纽带，圣灵与耶稣的追随者有着紧密的合作。许多经文表明初期教会在圣灵的带领下经历了突飞猛进地发展（2：41，47；4：4；6：1，7；8：6，12；9：31；11：19-21，24；12：24；13：12，48-49；14：1，21；16：5，13-14，25-33；17：10-12，34；18：4，8；19：1-5，10，18-20；28：23-24 上）。无论顺境逆境，福音都征服了愈来愈多的人心和地区。教会藉着不断效学圣灵的领导方式和顺从圣灵的引导，不仅经历了人数的增长，也在灵性和与神人合一方面取得了显著的进展。

使徒行传所记述的圣灵的领导模式可以给当今的领袖带来如下启发：

1. 赋能自己的成员。
2. 装备自己的成员。
3. 安慰自己的成员。
4. 引导自己的成员。
5. 鼓励自己的成员善用才干。
6. 促进团队的团结。
7. 尊重他人的自由。
8. 培养与所服侍人群的关系。

◆ 打破障碍

本章要谈论的第二个转变是外邦人被纳入教会，这是早期教会发展史上的重大事件。犹太人和外邦人之间隔断的墙必须被拆毁，而发生在使徒行传 10: 1-11: 18 中的事件是迈向这一目标的第一步。就当今领袖的异象、成长和顺服上帝方面而言，这段经文极具启发性。路加用了相当长的篇幅来描述教会从排斥外邦人到接纳外邦人这一转变。这段经文记述的故事可分为两个部分。第一部分（10: 1-48）着重描述两个人物，上帝安排他们相遇。这两个人分别是慷慨、敬畏上帝的罗马百夫长哥尼流和早期教会的主要领袖之一使徒彼得。显然，圣灵促进了两者的合一。第二部分（11: 1-18）描述了使徒在耶路撒冷弟兄面前为自己的行为作辩护。第二部分是第一部分的直接结果，且两者对于基督教的发展和履行大使命具有里程碑的意义。在此笔者会简要分析 10: 1-11: 18 的叙事，这有助于说明故事中所蕴含的一些领导原则。

这段经文的开头提到虔诚敬畏上帝，并常常（10: 2, *dia pantos*, 字面意思是“凡事”）¹⁶ 祷告上帝的哥尼流。他在申初祷告的时候见到了异象（10: 30）。这是下午三点，恰好是耶路撒冷的圣殿献祭¹⁷ 和犹太人每日祈祷上帝的时候。¹⁸ 天使叫他的名字并告诉他“你的祷告和你的周济达到上帝面前，已蒙记念了”（10: 4）。¹⁹ 然后，他吩咐哥尼流去邀请一个名叫西门，又称彼得的人来（10: 5），并给了如何找到他的具体指示。天使一离开，哥尼流就派两个仆人和一个虔诚的士兵来到约帕。

第二天，他们行路将近那城外，彼得“饿了”²⁰（10: 10；可能是禁食之后），在祷告中也见到异象。他“看见天开了，有一物降下，好象一块大布，系着四角，缒在地上，里面有地上各样四足的走兽和昆虫，并天上的飞鸟；又有声音向他说：‘彼得，起来，宰了吃！’彼得却说：‘主啊，这是不可的！凡俗物和不洁净的物，我从来没有吃过。’第二次有声音向他说：‘上帝所洁净的，你不可当作俗物。’这样一连三次，那物随即收回天上去了”（10: 11-16）。

彼得心里正在猜疑之间（10: 17），三个使者来了，圣灵指示彼得“起来，下去，和他们同往，不要疑惑，因为是[圣灵][自己]差他们来的”（10: 19-20）。使徒未听从异象中的声音（10: 11-16），但在这里他听从了圣灵的声音，并没有再抗拒。彼得请他们住了一宿，第二天在当地六位弟兄的陪同下和他们一起离开（10: 23; 11: 12）。

叙述的下一部分揭示了上帝对外邦人的三个旨意：与犹太人交融，领受救恩，和分享救恩。这些目的都随着彼得对上帝真理认识的不断加深而体现在故事中。路加巧妙地描述了以下几个叙事的特征：彼得的声明性陈述（下面的斜体字），这些陈述句中主语的变化反应了理解发生了变化，彼得讲话的语气表明了他的个人参与，上帝的旨意得以逐渐实现。

彼得一到该撒利亚，就发现屋里挤满了主人的亲戚朋友，他们渴望倾听上帝的道。哥尼流俯伏在他脚前拜他，却被彼得拒绝，然后他坦诚对大家说：“你们知道，犹太人和别国的人亲近来往本是不合例的，但上帝已经指示我，无论什么人都不可看作俗而不洁净的”（10：28，斜体字强调是添加的）。这里上帝是主句的主语。他把自己独有的智慧传递给了彼得。使徒现在愿意和外邦人交往，但他的语气仍然是中立的。

在分享了看到天使的经历后，哥尼流代表所有在场的人表达了“要听主所吩咐你的一切话”的渴望（10：33下），彼得开口（10：34）——这种庄严的方式暗示接下陈述的重要性²¹——说：“我真看出上帝是不偏待人。原来，各国中那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”（10：34下-35，斜体字强调是添加的）。彼得现在明白上帝向所有人敞开了救恩之门。使徒用生动的语言表达了这一发现，并接着宣讲在基督里的救恩喜讯。

当彼得宣告凡信他的人必因他的名罪得赦免的时候（10：43），圣灵打断他的讲话并有力地彰显出他的同在（10：44）。令在场的犹太人稀奇的是，圣灵竟然降在外邦人身上，他们开始说方言并尊崇上帝（10：45-46）。由此，彼得宣告：“这些人既受了圣灵，与我们一样，谁能禁止用水给他们施洗呢？”，就吩咐“奉耶稣基督的名给他们施洗”（10：47-48上，斜体字强调是添加的）。彼得最后提出了一个充满活力和激情的反问句。“谁能”暗示使徒期望上帝使外邦人成为信徒和“救恩历史的参与者”的计划被众人接受。²²

上帝藉着这次聚会实现了他的旨意：犹太人和外邦人彼此公开交往，²³ 外邦人领受了救恩和圣灵。彼得在 10：9-16 中的异象概括了这种转变的以上两个方面。彼得在 10：28 中采用的 *athemitos* 一词表示禁止犹太人与外邦人交往，它也部分地解释了这个异象。这个词的意思是“禁止”，但也暗示了社会禁忌。²⁴ 使徒也最终明白了他“不应称任何人为俗而不洁净的”（10：28下），因为耶稣用他的血洁净了犹太人和外邦人。因此，这个异象意味着禁止犹太人和外邦人聚集在一起的文化习俗和犹太人所持的外邦人不适合得救的观点皆是错误的。上帝藉这个异象给与彼得

的两个教训是相互依存的。使徒们若效学耶稣门训和传福音的模式，他们将不可避免地与人进行密切交往。因此，完成大使命要求克服文化障碍和神学上的错误观念。

上帝拣选彼得作领袖是为了让他首先打破犹太人和外邦人之间的墙，使徒本人在耶路撒冷会议上也承认这一点（15：7下）。两个叙事特征表明了上帝拣选彼得从事这项工作的目的：上帝和彼得之间的三次重复对话（10：11-18）和“称呼彼得的西门。”

彼得跟数字三很有渊源。福音书提到在耶稣受难前，彼得自称对他忠心（路22：33），之后三次否认他（路22：34，54-61），最后痛哭并认识到自己的软弱（路22：62）。耶稣复活后在提比哩亚海边第三次向门徒显现的时候（约21：14），他三次询问彼得是否爱他（约21：15-17），然后，连续三次委派他喂养和牧养他的羊和小羊（约21：15-17）。这样重复的询问导致彼得想起自己的不忠并令他忧愁（约21：17）。在经历深刻的饶恕和恢复之前，彼得需要承认自己以往的失败。

福音书记载彼得否认耶稣的部分原因是他缺乏对弥赛亚使命的正确认识。在使徒行传第10章中，使徒的两个错误观念需要被纠正，即犹太人和外邦人之间的隔阂必须被打破，而且外邦人要同享救恩的福气。上帝和彼得之间的三次重复对话（10：11-18）可能暗示上帝想让彼得学到：上帝的全知和旨意都是可靠的，即便人类还不完全明白。上帝呼召使徒远离排他性传统和神学错误，并遵从自己的旨意。尽管起初犹豫不决，彼得还是遵从了上帝的旨意。

“称呼彼得的西门”这一表述在使徒行传出现四次：当天使向哥尼流显现的时候（10：5）；当使者询问彼得的时候（10：18）；当哥尼流在彼得面前讲述与上帝相遇的时候（10：32）；当彼得把这个故事讲述给耶路撒冷的弟兄们的时候（11：13）。这一表述也揭示了彼得的个人历史。值得注意的是，除了这个故事，使徒行传里没有其它地方提到彼得出生时的名字。它在这里的出现可能会引起读者联想到使徒从渔夫到耶稣的门徒再到有影响力的领袖的转变历程。西门和彼得（*Chepas*，字面意思是磐石；约1：42）同时出现在此故事中有特别的意义。“磐石”才能打破这堵墙。彼得对圣灵的顺服是基督教发展和履行大使命过程中重大转变的第一步。作为成熟的属灵领袖，彼得已经领悟了弥赛亚的使命，学会了信靠上帝，并愿意跟随上帝的引导，尽管他的理解并不完全。事实上，这个故事表明我们没有必要完全理解上帝的旨意后再去顺服他，甚至有时除非我们仍然在“猜疑”（10：17）的时候就顺从上帝，否则我们将不会明白上帝的旨意。

彼得顺从上帝的行为激起了“耶路撒冷奉割礼的弟兄”与他争辩（11：2下）。彼得告诉他们故事的来龙去脉，并在最后宣告说自己不敢拦阻上帝施恩给外邦人，众人明白后说：“上帝也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命了”（11：15-18）。因此，故事就到此结束了。它像打开了一扇永远不会被关上的门。虽然这个故事只略略提及耶路撒冷弟兄的反应，但这却有着广泛的含义。他们接受了彼得的做法，更重要的是，他们接受了上帝的启示，这维持了新生的教会在发展过程中的合一。

值得注意的是，无论是叙述者还是故事中的人物（复述他们的故事）都提到在祷告中见到异象的经历（10：2-3，9-10，30；11：5）。两个祈祷的人都与圣灵有密切的联络，最终上帝安排两人相遇。他们奇妙相遇的经历具有超越时空的意义。

最终，正如这个故事所表明的，圣灵始终在做领导的工作。虽然上帝自己实现了他的旨意，但这个故事清楚地表明上帝使用人为媒介来完成他的计划。从这个故事中我们了解到像彼得一样的领袖——一个勇敢的开拓者，并藉着神圣的恩典从失败中吸取教训——会优先选择顺从上帝并以优雅和沉着的方式捍卫真理。

这个故事揭示了几项领导原则。敬虔的领袖：

1. 透过祷告被更新并领受教诲。
2. 不管内部或外部的反对，都服从上帝。
3. 当不完全明白的时候就选择顺从上帝。
4. 以坚定和优雅地方式分享新的属灵真理。
5. 互相倾听。
6. 培养责任感。
7. 藉着圣灵的果子辨识上帝的工作。
8. 基于上帝渐进式的启示改变和调整自己的观点。
9. 重看上帝的称许胜于人的赞同。

◆ 新的事工和领袖职分

虽然本书的第7章详述了新约中的领袖词汇并回顾了耶稣升天后领袖角色的发展，笔者仍将研究每个领袖在使徒行传中扮演的角色以及强调他们揭示的领导原则。本部分的末尾会概述一种领导模式，其中所有这些角色交织在一起，并在圣灵的带领下服务教会。

◆ 使徒

apostolos (使徒) 一词在使徒行传中出现多次 (总共 29 次, 平均每章出现一次), 这也反映出使徒在此书中扮演了主要角色。他们是耶稣的使者, 奉差去传福音给万民听。耶稣本着自己的权柄托付给他们大使命 (太 28: 16-20)。在使徒行传中, “使徒” 包括十二使徒 (包括取代了犹大的马提亚; 1: 15-26), 巴拿巴 (14: 14), 和保罗 (14: 14)。

使徒的领导地位在他们的事工中显明出来。他们行了很多神迹奇事 (2: 23; 5: 12); 选立替代犹大的使徒 (1: 15-26); 派遣彼得和约翰去撒玛利亚 (8: 14); 宣讲耶稣 (4: 33); 按手 (6: 5-6; 8: 14-17); 与长老和教会一起讨论分歧 (15: 6); 给教会写信 (15: 22-29; 16: 4); 教导和团契; 祷告和禁食 (1: 13-14; 10: 9; 13: 2; 20: 36)。他们最初还协助分发信徒捐献的价银 (4: 32-41)。然而, 这种角色是暂时的, 使徒们最终决定不应该“撇下上帝的道去管理饭食” (6: 2), 而是专心“以祈祷、传道为事” (6: 4)。

使徒以顺服的心与上帝紧密合作, 并彼此顺服。他们聆听天使、主和圣灵的指引 (9: 3-6; 10: 9-16, 19-20; 18: 9-10; 22: 17-21; 27: 22-24)。他们熟悉圣经 (2: 14-36; 3: 12-26; 13: 16-42; 15: 13-21; 17: 1-14, 22-31; 20: 19-36; 28: 23); 并在圣殿, 家庭, 顺境或迫害下为耶稣作见证 (5: 42; 8: 1-4; 9: 20; 20: 20, 24-27)。使徒们拒绝不合宜的敬拜并将荣耀归给上帝 (3: 12; 10: 25-26; 14: 8-18)。他们经常为上帝的名受苦 (5: 17-18, 41; 16: 20-24; 20: 19, 24; 21: 30-33; 22: 24-25; 23: 2), 甚至舍命 (正如约 21: 18 和徒 21: 11 所预示的)。使徒们“服事主, 凡事谦卑, 眼中流泪, 经历试炼” (20: 19), 唯一的目的是要“证明上帝恩惠的福音” (20: 24)。

使徒行传也表明使徒与服务的对象之间建立了亲密的关系。从这个意义上说, 保罗在 20: 17-38 针对以弗所的长老和总督发表的感人肺腑和鼓舞人心的告别辞对

当今的领袖颇具启发意义。保罗花了很多时间与他们同在（20：18），“三年之久”（20：31）谦卑地服事主（20：19），教导他们（20：20），流泪劝戒他们（20：31）。当保罗即将离开时，以弗所的长老和监督“开始痛哭，抱着保罗的颈项，和他亲嘴”（20：37），这表明使徒和他们之间已经建立了密不可分的关系。因此，这段经文表明使徒保罗遵循了耶稣的仆人式领袖的榜样，就是在进行门训的时候，与他们密切交往，并以谦卑和关切的心教导、劝戒他们，甚至为他们流泪。

◆ 先知

使徒行传中有四处经文描述了先知的活动：

1. *使徒行传 11：27-30*。圣灵感动先知亚迦布预言“天下将有大大饥荒”（徒 11：28），这激发门徒来帮助住在犹太的弟兄。

2. *使徒行传 13：1-4*。圣灵清晰地吩咐安提阿教会的五位“先知和教师”“要为我分派巴拿巴和扫罗，去做我召他们所做的工”（13：2）。他们顺从了圣灵，禁食，祷告，按手在上帝所拣选的两个人头上，就打发他们去了。

3. *使徒行传 15：30-33*。先知犹大和西拉是“在弟兄中作首领的”（15：22），他们被拣选去传达耶路撒冷会议关于割礼的决定。他们去了安提阿、叙利亚和基利家的外邦弟兄那里，交付书信，众人因为信上安慰的话就欢喜了。他们“就用许多话劝勉弟兄，坚固他们”（15：30-33）。

4. *使徒行传 21：8-11*。在保罗最后一次去耶路撒冷的途中，先知亚迦布来到凯撒利亚传道者腓利（“七执事之一”，他有四个女儿，都是处女，是说预言的；21：8-9）的家中拜访使徒。亚迦布以一种象征性的姿态拿起保罗的腰带，绑住他自己的手脚，并受到圣灵的感动预告说保罗将要被捕并被交给外邦人。

使徒行传中的这四处经文表明先知似乎不仅关切信徒群体的当下需要，也关切杰出教会领袖的受膏和使命。

◆ 监督

在使徒行传中，“*episkop*”一词只出现在 20：28 节。保罗在告别以弗所的长老和监督时说：“圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，

牧养上帝的教会，就是他用自己血所买来的”（20：28）。此处经文包含了一些值得注意的领导原则。

首先，领袖在保护羊群前自己要谨慎。第二，监督“作”羊群的牧人，而不是凌驾在羊群之上。这意味着领袖当以谦卑的心服务，并应认同所服务的对象。第三，监督是由圣灵选立的（20：28），可能是通过被充满圣灵的领袖（14：23）。因此，领袖直接对上帝负责。第四，教会属于上帝——最终的领袖；它不是人的财产。最后，领袖透过十字架了解人的价值，从而忠心地服务羊群（20：28）。

◆ 长老

除了上面讨论的段落和保罗与巴拿巴设立长老（14：23），并在饥荒的日子把门徒的捐项送给长老（11：30）之外，长老一词仅在另一处经文用来描述基督教领袖，²⁵ 即使徒行传第15章，主要是关于教会领袖如何处理割礼所引发的冲突。这个故事呈现出几个值得注意的关系要素。

1. 众门徒定规叫使徒保罗、巴拿巴为所辩论的事上耶路撒冷见使徒和长老，他们顺服了（15：2）。

2. 在整个故事中，保罗和巴拿主要关注的是与弟兄们分享传道中的见证（15：3-4）。

3. 15：5的“惟有”强调了接待保罗和巴拿巴并倾听他们事工见证的长老和使徒（15：4）与法利赛人之间的分歧，后者以唐突和充满敌意的口吻提出割礼的问题。

4. 使徒和长老共同研讨这个议题（15：6）。几位领袖轮流发言：先是彼得（15：7-11），巴拿巴和保罗（15：12），最后是雅各（15：13-21）。在这段经文中，留意反映倾听的语言是很有意义的。在15：12，彼得说完话后，我们读到“众人都默默无声，听巴拿巴和保罗述说上帝藉他们在外邦人所行的神迹奇事。”这次，他们的讲话未被打断（15：13）。当他们讲完了，雅各才开始说“诸位弟兄，请听我的话”（15：13）。这表明使徒和长老在会议中非常强调互相倾听。

5. 使徒，长老和全教会一致决定（10：22）不将割礼强加在皈依的外邦人身上，这是大家共同努力的结果。彼得追忆了自己与哥尼流的经历、保罗和巴拿巴讲述了上帝藉着他们所做的工作，雅各指出圣经预言及圣灵定意外邦人蒙受救恩（15：28）。

耶路撒冷会议表明在解决割礼问题之前，长老和使徒们在彼此顺服、相互尊重、互相倾听并致力于服从圣灵的指引的基础上进行了紧密合作（15：28）。

◆ 执事

使徒行传 4：34-35 提到早期的信徒都积极奉献价银，并照各人所需用的分给各人，内中也没有一个缺乏的。结合 6：1-4 阅读此处经文，暗示使徒最初负责分发捐款。也许是因为门徒愈发增多（6：1），²⁶有些教会成员在天天的供给上被忽略。因此，使徒行传 6：1 提到说希利尼话的犹太人发怨言，因为在天天的供给上他们的寡妇被忽略。于是，十二使徒和众门徒聚在一起共商解决之道。这个问题似乎促使使徒反思他们职分的性质和责任。因此，这场争论不仅有助于解决一时的问题，还在使徒履行自己的职责和满足众人的食物需求之间提供了一个长期的解决方案。由此，一个主要涉及慈善工作和为众人提供供给的新的事工应运而生。会众从自己中间选出几位领袖从事这一事奉。他们是“大有信心、圣灵充满的人”（6：3）。经会众的同意（6：5），弟兄们选了七人，使徒为他们祷告并按手在他们头上（6：6）。

使徒行传描绘了耶稣的追随者遵循上帝的旨意，彼此之间同心同德，紧密协作。在圣灵的指引下，领袖们为了教会和上帝永恒的国团结合作，提供了一个值得遵循的领导模式。

这种模式要求领袖：

1. 顺服上帝和彼此顺服。
2. 与上帝建立个人关系。
3. 祈祷和禁食。
4. 保持谦卑的态度。
5. 熟悉圣经。
6. 传扬耶稣。
7. 一切荣耀归给上帝。

8. 团队合作。
9. 互相鼓励。
10. 互相倾听。
11. 互相尊重。
12. 齐做决定。
13. 照顾穷人。
14. 不惜代价顺服上帝。

同样重要的是要铭记，上帝可以改变和塑造领袖的品格。作为使徒行传中的主要领袖，彼得和保罗都经历了深刻的变化。彼得的转变（福音书提供了详实的记载）是渐进的；保罗经历了从基督徒的迫害者到基督教的殉道者 180 度的转变。他们的转变都是彻底的，且见证了上帝不懈寻求徘徊无望的心灵直到完全占有他们。

◆ 结论

使徒行传描绘了完全献身于上帝并顺服他的旨意的敬虔领袖。考虑到他们伟大的榜样和自己堕落有限的本性，我们似乎只能望洋兴叹。然而使徒行传中的领导模式表明在人不能的，在上帝凡事都能。他不仅提供仆人式领袖的模式，也透过圣灵赐给我们所需的能力。敬虔的领袖并非十全十美的人；他们乃是在属灵生命不断成长的过程中善用自己的才干荣神益人。

思考题

个人：

1. 你曾否因为感到自己能力不足而拒绝或延迟完成上帝交给你的某件具体工作？那是什么工作？圣灵是赋能者的真理会如何激励你？
2. 你现在可以采取什么步骤来更敏锐地意识到你周围的文化规范可能与圣经中的仆人式领袖模式相冲突？你当如何行才能更符合耶稣的模式？

组织：

1. 你的教会互相倾听吗，特别是在有冲突的场合？你如何可以帮助他们赏识和培养倾听的技巧？
2. 你的教会在领袖中如何实行责任制？维持这种做法有哪些障碍，以及如何克服它们？

参考书目

1. 本章的经文引自新美国标准版圣经。
2. George K. A. Bonnah, *The Holy Spirit: A Narrative Factor in the Acts of the Apostles* (Stuttgart, Germany: Verlag Katolisches Biblewerk, 2007), 97。
3. Allan J. Thomposon, *One Lord, One People: The Unity of the Church in Acts in Its Literary Settings* (New York: T&T Clark, 2008), 64。
4. Thomposon, *One Lord, One People*, 66-67。
5. Thomposon, *One Lord, One People*, 73。
6. William H. Shepherd Jr., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke—Acts* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1994), 218。
7. Thomposon, *One Lord, One People*, 100。
8. Shepherd, *Narrative Function*, 156。
9. Jacques Dupont, *The Salvation of the Gentiles: Studies in the Acts of the Apostles* (New York: Paulist Press, 1979), 44。
10. Shepherd, *Narrative Function*, 161。
11. Dupont, *Salvation of the Gentiles*, 42-43。
12. Shepherd, *Narrative Function*, 161。
13. Dupont, *Salvation of the Gentiles*, 58-59。
14. Joseph A. Fitzmyer, S.J., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1997), 236。
15. Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 689。
16. David B. Woods, “Interpreting Peter’s Vision in Acts 10:9-16,” *South African Theological Seminary Conspectus* 13 (March 2012): 185。
17. Darrell L. Bock, *Acts* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 387。
18. Woods, “Peter’s Vision,” 185。
19. “纪念”的希腊词在新约中仅在此处出现，含有献祭的意思，暗示了上帝把外邦人的祈祷视为祭物。
- 20 “饥饿” (*prospeinos*) 一词在新约中也很独特。有趣的是，彼得的午间祷告不是在“正常的祈祷时间，也就是上午9点或下午3点左右，”考虑到犹太人的饮食时间是在上午和下午晚些时候，他的饥饿并不常见。路加在不寻常的祈祷和用餐时间使用罕见的字词，这一事实暗示彼得可能在禁食。值得一提的是，哥尼流在祷告中领受异象之前也禁食了（徒 10:30）。见 Bock, *Acts*, 388。
- 21 这一表述之前还出现在伯 3:1，徒 8:35，徒 18:14 和太 5:2，其中它“引入了耶稣的祝福。”见 Woods, “Peter’s Vision,” 188。

22. James B. Shelton, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991), 133。

23 犹太人和外邦人之间的交往也出现在使徒行传 8:26-39 中，描述了腓利和埃塞俄比亚太监的相遇。然而，与第 10 章不同的是，这里显示的是私人会面。

24. “*athemitos*”一词在新约中出现两次，意思是“禁止”，与含义为“非法”的 *anomos* 有所不同。这项禁止没有旧约或犹太口头律法的支持。这却是一种“作为哈拉卡 (*halakha*) 来严格遵循的社会习俗。”某些学者认为 *athemitos* 更合适的翻译是“禁忌，显然不被认为是正确的，违背了标准惯例，违背文化规范。”见 Woods, “Peter’s Vision,” 182-183。

25. “长老”一词在使徒行传的其它地方指犹太人的领袖。

26. 关于执事的事工是否起源于使徒行传 6:1-6 是值得商榷的，因为 *diakonos* (“执事”)一词在此没有出现（尽管使用了相关的动词形式 *diakovenin* 和名词形式 *diakonia*）。无论如何，从这段话可以清楚地看出，一个负责分发食物的新的事工被设立。

第十章：保罗书信

理查德·崔

法国学院是由四十名杰出学者组成的有权决定哪些外来词可以成为法语的全国委员会，曾接纳英文单词 *leader* 成为法语。这个庄严的机构禁止诸如 *e-mail* 和 *software* 之类的词而允许英语单词 *leader* 进入法语的事实证明将 *leader* 译为其它语言，甚至是法语有相当大的难度。原因在于“领袖”一词在许多文化中意味着地位和权威，而在英语中它更强调关系、平等和领袖的素质。例如，法语 *derigeant* 表示地位而非领袖的素质；德语 *Führer* 通常被避免使用因为它含有强烈的等级和独裁的意味。*leadership* 一词通常表示领袖共有的特质，例如团队合作和影响力，而没有等级和地位的含义。

甚至在英语中，这种平等主义的领导理念也是一个相对现代的现象。通过观察领袖一词在各种英译本圣经中的使用方式就可以看出这一点。例如，“领袖”一词从未出现在钦定本中。在 1946 年至 1952 年间出版的修订标准本中，“领袖”一词只出现两次，即在路加福音 22：26 和使徒行传 5：31。有趣的是，钦定本将这些相同的希腊字译为 *首领* 和 *君王*，这样的翻译更符合原文字词在公元一世纪的原意。修订标准本是一个相对现代的译本，放弃了含有强烈地位意味的 *首领* 和 *君王*，而采用 *领袖* 以表达共同领导和平等意识。而 1989 年出版的受到包容理念支配的新修订标准本采用 *领袖* 一词达到惊人的一百二十次之多。

当今，领导力一词指的是对群体的各种类型的影响力。例如，沃尔特·赖特将领导力定义为“一种试图影响他人的思想、行为、信仰或价值观的关系。”¹ 将领导力定义为“影响力”有些简化，但这个观念表明领导力并不表示等级或控制。这种领导力的概念尤其在注重团队合作的体育和商业领域比较突出。基督教的“仆人式领袖”这一表述进一步强调了人人平等。例如，肯尼斯·甘格对“仆人式领袖”做了如下描述：“1. 领袖即是仆人；2. 领袖即是管家；3. 领袖会分享权力”，并警戒“过度的个人主义，极端的自我孤立，唯我独尊”——换句话说，避免反平等主义的价值观。²

保罗在书信中声称身为使徒，他代表上帝的权威。这似乎与上述的领袖观念有

所不同。例如，他坚持认为无人可以反驳他的话。他写道：“若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅！”（加 1：9，新修订标准本）。³ 根据哥林多前书 5：5，保罗吩咐把一个淫乱的教会成员交给撒但，败坏他的肉体。今日的牧者与青年领袖将不会使用这种威权的言辞来处理教会中出现的淫乱问题。此外，保罗一直保持对教会的影响。他写道，“你们在基督里有无数的向导，为父的却是不多”（林前 4：15）。基督徒领袖专家肯尼思·福特正确地指出保罗是“一个威权领袖。”⁴ 保罗既是古地中海人，也是受灵感的使徒。换言之，宗教和文化因素共同将保罗塑造成为威权领袖。故此，采用当代的字词领导力或领袖来描述保罗的使徒工作是不合时宜的，因他与会众之间是一种等级关系。

因此，本文将区分保罗的某些领袖特质和他的威权风格。当今的牧者模仿他的风格是非常不合适的，例如以权威的口吻给以前的教会写信。保罗的威权风格有时甚至会疏远他的古代读者。以下三个因素塑造了他的领导风格：他那个时代的文化，他自己强烈的个性和他的灵感。

因此，本文将用领袖和领导力替代使徒和使徒职分，旨在区分保罗的领导风格和某些领袖特质。如上所述，这种区分在某种程度上不合时宜，但却在将保罗的领导原则应用到当今学习作领袖者身上很有必要。后者的目标是探寻“理解[圣经的]领导实践的框架。”⁵ 本文接下来的九个部分会逐一探讨保罗的九个领袖特质：信息，归正，优势，生命，能力、异象、圣灵、属灵的恩赐和品格。

保罗的领导力

◆ 信息

保罗有一个明确的信息：上帝的儿子基督为我们的罪死了，第三天复活了（参林前 15：3-4），彰显了上帝对罪人的大爱（罗 5：8）。但这个信息有很多含义，从当今出版的主题广泛的保罗神学著作可见一斑，⁶ 它们的研究范围从诸如因信称义的教义⁷ 到书信中提到的某些具体话题，比如保罗的社会学。本文将集中在十字架上，因为保罗是在背着十字架作领袖。首先，十字架是他宣讲的核心（林前 2：2；加 6：14），是旧约预言的应验（参林后 1：20）和信仰的焦点（参罗 3：25）。⁸

第二，十字架是一种新的能力范式，显出人的软弱和彰显上帝的大能。保罗在面临艰难困苦如监禁和被拒时，经常会意识到上帝的能力是在人的软弱上“显得完全”（参林后 12：9）。如此违反直觉的领导概念只能基于一个事实，即他所传讲

的福音视十字架终极地彰显了上帝的大能（参罗 1: 16；林前 1: 17-18）。身为领袖，保罗致力于藉着言行宣讲这种新的能力观念。

◆ 归正

保罗的归正是他一生中最重要的事，也是他担当基督教领袖的起点。⁹ 鉴于保罗悔改信主时基督教和犹太教之间还不存在明显的差别，可以说保罗皈依了基督而非特定的宗教。事实上，他终生都是一个法利赛人（参徒 23: 6）。然而，大马士革的经历使他从教会的极端迫害者转变为最坚定的捍卫者。他从此放弃了以前的身份和学识。这场经历深刻影响了他对上帝、人类和世界的理解。保罗以不同的方式描述了这种转变：作为上帝儿子的启示，被钉十字架，复活和新造的人（参加 1: 12, 16；2: 20；6: 14；林后 5: 17）。

保罗的归正也改变了他的领导观念。他写道：“我又在犹太教中，比我本国许多同岁的人更有长进”（加 1: 14，新修订标准本）。从这句话中人们可能会认为保罗将之前的训练和领导技能带到了教会。但这个假设是错误的——他实际上放弃了之前几乎所有的东西，尤其是他的人际交往技巧和领导观念，而致力于在生活中效法基督。

◆ 优势

被圣灵更新的保罗摒弃了之前的特权。他写道：“我先前以为与我有利的，我现在因基督都当作有损的。”在这里有益的指“利”，而有损的指“弊”。换言之，保罗视之前有利的为有弊的而加以摒弃。他甚至放弃了某些可以改善自己生活处境的权柄（参林前 9: 13-15）。他还邀请其他人学习他的榜样：“你们要效法我，像我效法基督一样”（林前 11: 1）。从商业和政治的角度来看，这是非同寻常的，因为领袖倾向于做对他和自己的组织有利的东西。但在这里保罗恰恰揭示了基督徒领袖与世俗领袖的不同之处：基督徒领袖以基督为榜样，后者放弃了上帝的特权，宁愿耻辱地死在用来处决奴隶和非罗马人的十字架上（参腓 2: 6-7）。所以保罗写信给在腓立比的信徒说：“你们当以基督耶稣的心为心”（腓 2: 5，钦定本）。为了世人的缘故，基督徒领袖蒙召效法基督，背起十字架，勇于面对生活中的不利因素，甚至羞耻，失败，拒绝，死亡。

◆ 生命

保罗的生活有明确的目标。他写道：“我不会漫无目的地奔跑，也不会如同打空气那样打拳”（林前 9: 26, 新修订标准本）和“我做这一切都是为了福音的缘故”（林前 9: 23, 新修订标准本）。保罗投身于向沦丧的世界传讲上帝救恩的信息。然而，这样的目标并非保罗独有，因为几乎所有的古代宗教都追求不朽。他信息的独特性在于他藉着十字架寻求永生，而十字架“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙”（参林多 1: 23, 新修订标准本）。换言之，保罗的信息与其它宗教不同之处并不在于他的目标而是他的方法论。他力倡基督赐人永生的方法——羞辱，受苦，死亡。所以他写道：“使我认识基督、和他复活的大能力，以及和他一同受苦的困契，而有和他同死的形质”（腓 3: 10, 修订标准本，着重是后加的）。

但为何承受永生需要经历如此的痛苦和羞辱呢？原因在于我们生活在一个罪恶的世界上。对保罗来说，世界一词并不指教会外面某些不虔诚的国家或地区。更确切地说，它指的是在未悔改之人心中运作的导致他们远离上帝并且彼此反目的邪恶势力。因此要逃离这个世界，一个人必须经历圣灵的更新而非更换地理位置。属灵的更新要求一个人首先经历死亡，就是经受福音的击打，谦卑在神人面前，直到将希望单单寄托在基督身上。基督徒领袖的工作就是要帮助人们在今世经历从死到生，从反抗到顺服，和基督复活的能力。故此，保罗对加拉太人说：“我小子啊，我为你们再受生产之苦，直等到基督成形在你们心里。”¹⁰ 就像在生物领域一样，生产必受产难之苦，基督徒的生活也是如此。

◆ 能力

要传讲永生的信息，保罗的能力观必须经历彻底的改变。和今天一样，在希罗社会，能力与金钱、教育、个人成就、地位和和高层的朋友是密不可分的。希罗社会资源匮乏且分布不均。保罗也声称拥有能力（参提后 1: 7），且经常在信中提到它，这并不足为奇。¹¹ 但他从未主张能力来自教育、金钱、地位或其它的世俗资源。相反，他认为能力源自上帝和他使死人复活的能力。例如，他写道：“我不以基督的福音为耻，因它是上帝救人的能力”（罗 1: 16, 钦定本，着重是后加的；参林前 1: 18）。基督没有任何世俗势力。他出身贫寒卑微，属于希罗社会的下层，¹² 一生清贫，最后悲惨地死去。但对保罗来说，基督是有能力的，尤其是他的悲惨的死亡。透过自己的牺牲，他拯救了这个罪恶的世界。基督的能力范式是：一个人的能力是跟他脱离对世俗权力的依恋的程度成正比的。故此，保罗写道：“他因软弱被钉在十字架上，却因上帝的大能仍然活着。我们也是这样同他软弱，但因上帝向你们所显的

大能，也必与他同活。”（林后 13：4，钦定本）。

◆ 异像

保罗的异像是建立一个与这个分裂和彼此敌对的世界有别的和睦的团体。人类天生就是政治动物。¹³ 保罗认为每个人对他人都带有不同程度的敌意。的确，历史上充满了人类诉诸宗教或经济等名义煽动仇恨和暴力的事件。保罗把这些充满敌意的人类本能称为肉体（参林前 3：1-3），它会引致分裂、嫉妒和恼怒（参加 5：19-21）。保罗的设想是圣灵治死肉体并创立一个与世界截然不同的基于“仁爱，喜乐，[和]和平”（加 5：22）原则的和睦的团体。

要建立这样一个和睦的团体，人们必须首先看到上帝在基督里显明的大爱。因此，在劝导犹太籍和外邦基督徒冰释前嫌之前，保罗在罗马书第 5 章讲述了上帝对罪人的大爱。

他写道：“基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”（罗 5：8，新国际版，着重是后加的）。在第 10 节，保罗进一步把这种爱定义为一种和解的行为。他写道：“我们作仇敌的时候，藉着上帝儿子的死，得与上帝和好”（罗 5：10，新国际版，着重是后加的）。透过深刻地描绘上帝的和解之爱，保罗间接呼犹太人和外邦人效学伟大的和解者上帝，冰释前嫌，重归于好。

在哥林多后书 5：19-21，保罗再次描绘了上帝在十字架上所显明的和解之爱。保罗在第 20 节写道：“你们与上帝和好”，就像在罗马书中一样，保罗在这里提出上帝主动与罪人和好是和解的范例。但在哥林多后书第 5 章，需要和解的双方是保罗和哥林多会众，后者因不信任和误解前者而导致他们之间的关系紧张。于是，保罗热切地写道：“我们的心向你们敞开”（林后 6：11，新修订标准本）。就像在罗马书中一样，他再次呼吁信徒仰望上帝在十字架上的和解行动。因此，保罗写道：“上帝在基督里，叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上”（5：19）。换言之，与神人和解的动力源于我们认识上帝赐给我们的无限大爱。

尽管如此，某些现代读者倾向于忽视保罗在哥林多后书和解的异像或将其误解为某种形式的自恋。例如，杜汉错误地批评了保罗在哥林多前后书中展现出的和解姿态：“这些书信并没有显露出保罗同情和接纳他人。相反，他的极其个人化的回应充满了焦虑和痛苦。”¹⁴ 不过，保罗的观点是惟有在生活中牺牲奉献之人才能彰显上帝的爱。人们通常会透过那些付出巨大代价给受压迫的人带来生命和希望的人

目睹上帝的爱。这就是基督为人类以及保罗为哥林多信徒所做的。

PiB 和 Koestenbaum 研究所创始人兼董事长彼得·克斯德姆写道：“说到底，教人作领袖只有一种方法：通过身体力行和指导……导师的作用很简单：言行始终保持高度一致。”¹⁵ 保罗采用了三种方法来推进他的异像：教导，以身作则和建立教会。他在教导中拒绝使用强迫，暴力，甚至法治的手段实现合一，因这些方法与他对爱与和解的憧憬格格不入。保罗还透过自己在生活中拒绝世俗的利益来阐述和解的概念。如上所述，他认为消除世人之间彼此敌意的最好的办法是帮助人放弃对财富、教育和地位等的贪婪。保罗不仅通过言行宣讲和解，他还试图建立实行和解原则的模范社区，即实践彼此相爱的教会。

◆ 圣灵

在保罗神学中，圣灵的工作与基督徒领袖息息相关。以下是关于圣灵工作的广泛清单：

- 圣灵赐生命（罗 8：2，6，10；林后 3：6；加 6：8）。
- 圣灵使人复活（罗 1：4；8：11；提前 3：16）。
- 圣灵“参透上帝深奥的事”及知道他的思想（参林前 2：11-12）。
- 圣灵监察人心，洞悉我们的思想（罗 8：27），供应我们需要的知识、辨别力和光照（参林前 2：13-14；7：40；12：3，8；弗 1：17；3：5；西 1：19；提后 1：14）。
- 圣灵供应属灵的话语，例如讲道和劝诫（林前 12：10；14：2，14；林后 4：13；弗 6：17）。
- 圣灵使我们的话语充满权柄和能力（帖前 1：5；4：8；提后 1：17）及确保它们的真实性（参罗 9：1）。
- 圣灵是带给我们称义的媒介。保罗写道：“通过圣灵[我们]因信等候所盼望的义”（加 5：5，钦定本）。

- 圣灵帮助我们成圣（罗 15: 16；林前 6: 11；林后 3: 18；帖后 2: 13），抗衡情欲（加 5: 17），顺服（罗 8: 4-5, 11；加 5: 16, 18, 25），有热心，¹⁶和更新（多 3: 5）。
- 圣灵是新约的代理人（林后 3: 3, 6, 8；参加 5: 2）。
- 圣灵存在于我们个人和集体之中（罗 5: 5；8: 9；15: 30；林前 3: 16；5: 3；6: 19；弗 5: 18；西 1: 8；提后 1: 14），给我们自由（林后 3: 17），喜乐（罗 14: 17；15: 13；帖前 1: 6），和平与盼望（罗 15: 13）。
- 圣灵建立教会（弗 2: 22；4: 3-4；腓 2: 1；西 2: 5）并藉着赐给信徒各样的属灵恩赐（林前 12: 4, 7, 11；参 14: 12）带来合一（林前 12: 13；林后 13: 13）。

保罗倚赖圣灵而非发明某些培训项目来培养教会新的领袖。基于巡回布道或受到逼迫的原因，保罗常常不得不很快离开自己刚刚建立的教会。尽管保罗在以弗所（三年——参徒 20: 31）和哥林多（一年半——参徒 18: 11）工作了相当长的时间，但在其它地方，比如腓立比，他建立教会之后立即被迫离开了（参徒 16: 39）。没有迹象表明他的书信提供了领袖培训的素材。尽管他给教会写过重要的书信并曾差派能干的提摩太，提多，路加，和以巴弗访问教会，¹⁷但他并未亲自参与教会的领导工作。甘格尔声称“使徒保罗曾亲自训练教会中的许多领袖。”¹⁸然而甘格尔并未透露他在哪里找到这些信息。他也没有讨论保罗可能使用的培训方法和资源。考虑到保罗在旅途中经受包括监禁和海难（23-29）在内的“每日的压力”（林后 11: 28，新修订标准本），他实际上不大可能直接参与了训练教会领袖的工作。

虽然使徒行传告诉我们门徒“恒心遵守使徒的教训”（徒 2: 42），但诸如西塞罗风格的训练手册未见于保罗的任何一封书信，甚至教牧书信。这种沉默是反常的，因为许多古老的宗教诸如希腊神秘宗教尤其强调训练和掌握某些催眠和冥想的技巧。与此形成鲜明对比的是，保罗从未提过如何冥想或祷告最灵验的时间。他也没有太多关注修辞、数学、音乐、历史或哲学——希腊人的标准课程。¹⁹简言之，保罗并不依赖专业知识来培养教会领袖。

他相信圣灵会在他离开的时候带领和教导新建立的教会和新选立的领袖——从组织到培训，从激励到更新。在没有庞大的行政组织和系统培训的情况下，初期教会经历了突飞猛进的发展，因为圣灵的大能弥补了人类领袖的不足。教会历史中有

诸多这样的例子，例如那些曾参与早期复临运动的人们经历了大复兴因为他们天天唯独仰赖圣灵的指引和带领。

◆ 属灵恩赐

保罗的领导理念中还包括属灵恩赐（参罗 12：3；林前 12：4-10；弗 4：11-13）。属灵恩赐提供了一种组织和管理初期教会的自然方式（罗 12：3-8；林前 12：8-10，28-30；弗 4：11-13）。但更重要的是，属灵恩赐成为保罗描述恩典如何在教会中集体运作的一种方式。与其他新约圣经作者有别的是，保罗使用 *charisma*（恩赐）一词来描绘上帝的恩典对教会的生命和合作带来的集体性的影响。²⁰ 原因在于恩典是保罗救恩观的核心，并且他致力阐明恩典不仅是一个教义，它也以众人能经历到的方式在教会层面运作。在我们这个自恋的时代，人们容易把恩典等同于得救的确据，内在经历上帝的悦纳和平安。但这不是保罗对恩典的理解。对他来说，恩典指上帝白白赐下恩赐来造就整个教会而不是高抬个人和激发彼此的争竞，而后两个因素常常破坏教会的合一。

保罗在以弗所书 4：11-13 说明了属灵恩赐的相关性。他写道：

他所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师，为要装备圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识上帝的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量。（新修订标准本）

开头的“他所赐”（4：11）表明保罗视这些恩赐为给与的而不是训练或自我探索的结果。这一观念在希腊语中更为明显：*kai autos edoken*——“并且他赐给。”代词 *autos*（他）被置于句首，主要强调指基督。²¹ 然而，这里的含义是惟独三一上帝赐下了这些恩赐。安东尼·蒂塞尔顿写道：“保罗所强调的多样性中的统一性源于三一真神的本性。”²² 换言之，这些恩赐是人不配得的，也不是出于人。

以弗所书 4：11-13 所列的恩赐都是涉及言语的领袖角色：使徒、先知、传福音的、传道者和教师。²³ 以弗所书在此专注于言语表明未列在此的涉及“服侍”的恩赐也与传福音有关。换言之，传福音的、助手和行政人员都有责任透过言语或行为阐述十字架的救赎意义。早期教会的使命即是以最有力的方法传扬十字架。例如，使徒保罗领受到关于教会基础的启示，他写道：“我照上帝所给我的恩，好象一个聪明的工头，立好了根基……因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基。”（林前 3：10-11，新修订标准本，着重是后加的）。不同形式的恩

赐皆是在阐明和说明上帝在耶稣基督里的大爱。

然而，以弗所书 4: 12 中的“装备”意味着在保罗建立的教会中存在着某种形式的培训。同样，保罗在哥林多前书 3: 6 中写道：“我栽种了，亚波罗浇灌了”（新修订标准本）。在这里“浇灌”意味着培养上帝托付教会的恩赐。由此，此处经文支持按照人的恩赐发展和培养其能力。以弗所书中的“装备”一词指领袖传授知识以及赏识和培养他人的属灵恩赐的能力。初期教会的某些人似乎具有这样的能力。例如，哥林多前书 12: 28 和罗马书 12: 8 的“治理人的”似乎指这样的人。²⁴ 此外，保罗写信给罗马的信徒说：“我切切的想见你们，要把些属灵的恩赐分给你们，使你们可以坚固”（罗 1: 11，新国际本，着重是后加的）。显然，这种属灵恩赐的分给在早期教会中常见，通常是藉着为他人祷告领受圣灵和教导实现的。在使徒行传中亚拿尼亚对保罗说：“兄弟扫罗，在你来的路上向你显现的主，就是耶稣，打发我来，叫你能看见，又被圣灵充满”（徒 9: 17；新修订标准本；斜体是后加的）。

在哥林多前书 12: 7-11，保罗提出圣灵是属灵恩赐背后合一和支配的力量。圣灵屡次紧随许多的属灵恩赐出现，见如下的斜体部分：

圣灵显在各人身上，是叫人得益处。这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，又有一人蒙这位圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，又叫一人能行异能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。这一切都是这位圣灵所运行、随己意分给各人的（林前 12: 7-11，新修订标准本；强调是后加的）。

但是，与此形成鲜明对比的是，保罗并未在罗马书 12: 6-8 提到圣灵。

紧随每个恩赐后面的是相应的基督徒美德，见如下的斜体部分：

按我们所得的恩典，恩赐各有不同。或说预言，就当照着信心的程度说预言，或作执事，就当专一执事；或作教导的，就当专一教导；或作劝化的，就当专一劝化；施舍的，就当慷慨；治理的，就当殷勤；怜悯人的，就当甘心（罗 12: 6-8，笔者个人的译文；强调是后加的）。

保罗在这里指出的是，我们“按我们所得的恩典”善用属灵恩赐。换句话说，每一种属灵恩赐的运作都是基于上帝赐予的恩典或美德。肯尼斯·伯丁认为在罗马

书中两者的关系是“职能”和“履行职能的人”的关系。但是这样的观点没有充分考虑罗马书 12: 1-2 的上下文。罗马书 12: 1-2 的重点不是“职能”而是参与侍奉之人的心意更新。²⁵ 例如，有教导能力的人才可以胜任教导的工作。同样，富有同情心的人才可以从事慈善事业。一切属灵恩赐的善用都有赖于其拥有者经历圣灵的更新（参罗 12: 1-2）。罗马书第 12 章明确强调上帝会使我们经历不同的更新以满足教会的不同需求。很明显，任何人都^{不应该}只拥有一两种属灵恩赐。在圣灵里成圣之人会拥有多种属灵恩赐。

属灵恩赐被善用之后才会变得更加有效。实际上，鼓起勇气来运用自己的属灵恩赐并非易事。原因不一定是人们懒惰、反应迟钝或无知，²⁶ 而是他们的属灵恩赐往往与工作不协调，因为这些略显主观的属灵恩赐倾向于与“团体既定的需要和目标”相冲突。²⁷ 例如，当牧师来到新的教会时，教会会期望他们履行某些职责。若没有得到“最高管理层的支持”，牧师会很难运用自己的属灵恩赐。²⁸ 不少人在这方面失败，因为成为高效的领袖不仅需要了解自己的属灵恩赐，也需要找到创造性的方法在工作中运用它们。例如，保罗知道他的属灵恩赐的核心目的是把福音传给外邦人，但对他来说，在初期教会的管理架构下善用自己的属灵恩赐并非易事，因初期教会不太重视向外邦人宣教。由此，他在加拉太书 2: 7-9 描述了他在事奉中如何运用自己独特的恩赐。请注意他如何使用“*所赐给我的恩典*”这一表述来表明他的属灵恩赐。他写道：

当他们看见了主托我传福音给那未受割礼的人……当称为教会柱石的雅各、矶法、约翰知道*所赐给我的恩典*的时候，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼。
(加 2: 7-9, 新修订标准本, 着重是后加的)

保罗直接从复活的基督领受恩赐，并寻求其他使徒承认这一事实，以便他可以在事奉中毫无阻碍地运用这些恩赐。换句话说，他竭力探索在初期教会期望的框架中高效、广泛地运用他独特的恩赐。

但人不能混淆属灵恩赐和天然的才能或天生的能力，如谈吐能力或组织能力。上帝赐下属灵恩赐是为了帮助领受者完成蒙召的使命。例如，保罗奉召作外邦人的使徒。为了帮助他完成这一重要使命，上帝赐给保罗非凡的恩典或恩赐来向外邦人清晰宣讲福音。于是，保罗写道：“*照上帝所给我的恩*，好象一个聪明的工头，立好了根基……那根基就是耶稣基督”（林前 3: 10, 新修订标准本, 着重是后加的）。换言之，属灵恩赐是上帝所赐的特别恩典以便保罗用崭新和适切的方式阐明福音。²⁹ 当人运用属灵恩赐的时候，天然能力可以成为一种资产。但很明显，属灵恩

赐在领受者蒙召之前并不存在。上帝赐予摩西、大卫和保罗能力来履行所托付给他们的工作，但在蒙召前他们都未拥有工作所需的恩赐。属灵恩赐是特定的。换言之，它们与福音在一个人的生活 and 教会中独特的运作方式直接相关。例如，保罗在悔改前可能受过领导技能培训并对基督教有一些肤浅的了解，但在蒙召前他对传福音给外邦人和使徒职分一无所知。

◆ 品格

古希腊人和罗马人对于领导者的理想品格特征（有美德的人）³⁰一直持有称为 *topoi* 的固定观念。比如，亚里士多德相信统治者必须比被统治者更加高尚。³¹ 在 *尼可马契伦理卷七*，他如此描述自制和节制：“*自制*关乎强烈和不健康的欲望…有*节制*的人不会有过多或不健康的欲望。”³² 约三百年后，³³ 罗马作家西塞罗使用同样的 *topoi* 来讨论领导者的美德：“*节制*指运用理性坚定和审慎地管控欲望和其它不正当的冲动……*自制*指经由智慧的引导控制欲望。”³⁴ 古希罗世界最推崇的美德是节制，自制，自信，勇气，自制力，判断力，知识和理性。同样，现代商业理论常常错误地依赖于刻板的标准来衡量并评估理想的领导特质，尽管是以一种更为复杂的科学方法。例如，在比较 1948 年和 1970 年领导者的特征的图表中，斯托迪尔列出了理想的领导特质：判断力，知识，讲话流畅，警觉性，独创性，正直，自信。³⁵ 尽管斯托迪尔认为“领导者的行为模式在不同的时期和不同的文化具有不同的特点，”³⁶ 但值得注意的是，他仍然在他的处境化取向中采用了一套固定的品格特质清单。值得一提的是，其中自信排名很高。³⁷

然而，保罗采用了不同的标准来评估一个人的品格，因为他的出发点是上帝和复活而非个人特质或者人际关系技巧等。例如，保罗认为节制——希罗世界推崇的一种美德——不是与生俱来的，也不是后天培养的；而是上帝藉圣灵所赐的礼物。因此，他写道：“圣灵所结的果子是仁爱、喜乐、和平……节制（加 5：22-23）”。换言之，这些领袖特质都不是人生来就具备的，也不是依靠后天勤奋努力而获得的，它们乃源于上帝的再造之功。例如，如果保罗是自信的，那么他不是相信自己，而是相信上帝；他的自制并非自控，而是被上帝掌控。虽然我们需要培养属灵恩赐，但若认为我们可以造出诸如仁爱、喜乐、和平以便作领袖的话，那就大错特错了。保罗指出人没有能力结出加拉太书 5：22-23 所描述的果子。他们是圣灵的恩赐。

这种对品格的见解深刻地影响了身为领袖的保罗的自我认识，他降卑自己的程度是在希罗社会闻所未闻的。例如，他写道：“基督耶稣降世为要拯救罪人。在罪人中我是个罪魁”（提前 1：15，新国际本）。“我是使徒中最小的，不配称为使徒”

（林前 15：9，修订标准本）。保罗体现的特质可能会被认为相当怪异。³⁸ 原因并不是他缺乏自信或假装谦虚，而是他以基督作为标尺，故此发现自己的不足。

基督是保罗力量的源泉。保罗认为基督的能力和他自己的能力是不能兼容的。于是，他写道：“我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我”（林后 12：9，新国际本）。随着保罗顺利地拓展事工，他愈加体悟到自己的罪恶感和软弱，以至于他愈加高举基督。保罗这样写道：“我软弱的时候，我就刚强了”（林后 12：10，钦定本）。这种对个人软弱的专注和对自己能力的否定在希罗文献中是绝无仅有的。例如，西塞罗写道：“在重要和光荣的事业中，信心是一种品质，可以让心灵坚信自己并对成功抱有坚定的希望。”³⁹ 即便我们当今的文化也很专注于自信。基督教领袖学专家海伦·杜汉写道：“领袖倾向于表现出自信和自我肯定。”⁴⁰ 与此形成鲜明对比的是，保罗完全信靠基督，他说：“我靠着那加给我力量的，凡事都能做”（腓 4：13），这意味着他若依靠自己将会一事无成。这些话绝对不会出自希罗时代和现代的领袖的口，除非是假装谦虚。犹太哲学家马丁·布伯恰如其分地指出：“[圣经]中的领袖大多是软弱和卑微的，这是‘违背自然’的。他们的领导方式是‘违背历史’的……当[圣经]宣布一项成功时，圣经会责无旁贷地大谈特谈领袖的败笔。”⁴¹ 然而，保罗的自我降卑不仅是谦卑的姿态，他也是在效学在十字架上虚己，取了奴仆的形像的基督（参腓 2：7）。保罗寻求软弱而非自信或自我肯定，乃是因为他渴望变成十架上软弱的基督的样式。⁴² 用约翰·巴克莱的话来说，保罗的自我认识是“由耶稣受难的故事塑造成的。”⁴³

软弱和破碎是基督教领袖的典型特征。因此，它们也代表了人性中更柔软、更脆弱的一面，使我们能够相互连结并消除我们之间的分歧和障碍。甚至现代研究似乎也证实了领袖意识到自己软弱一面的重要性，正如杜汉雄辩地指出：“理解和接受自己、自己的需要和弱点的人往往会成为高效的领导者和决策者。”⁴⁴ 保罗屡次提及自己经受的苦难和试炼，这是史无前例和令人惊讶的。事实上，这是其他新约作者所没有去尝试的。例如，彼得和雅各都没有在书信里提及很多他们个人的试炼和弱点。与此相反，保罗一再真实和生动地刻画自己的苦难，目的是把自己钉在十字架上并强调这一点：离开基督，他没有任何卓越的特质。笔者赞同布莱恩·多德的观点，“保罗的自我描述在书信中具有不同而非统一的目的。”⁴⁵ 尽管如此，身为领袖的保罗不断地夸口说自己的软弱，这在新约圣经和希罗文献中都是绝无仅有的。

◆ 结论

威廉·雷德称保罗为“基督教的第二位创始人。”⁴⁶ 虽然对此我们不敢苟同，因为只有基督是基督教的根基，但它仍然证明了身为领袖的保罗的非凡创造力。

然而，现代领导学的学生很难理解或遵循保罗的领导方式，因为他的领导风格似乎违反直觉和不切实际。如我们所见，保罗放弃个人的优势，不断建立新的教会。他通常不会再回到之前建立的教会，而是依靠圣灵带领它们。保罗在大部分情况下是一位缺席的领袖。他经常容许自己的属灵恩赐和使徒的呼召胜过教会的迫切需要和期望。而在为自己的领导力作辩护的时候他经常承认自己的软弱。在大多数现代环境中，这种领导风格将被视为是不合宜的，如果不是彻头彻尾的无礼。例如，当按照现代的领导理论评析保罗时，杜汉如此不公正地责难说：“他有时在回应中过于患得患失。”⁴⁷

鉴于本文的目的是区分保罗的领袖特质和他的威权领导风格，笔者用领袖和领导地位替换了使徒和使徒职分。“圣经并未明文规定具体的领导风格，”⁴⁸ 因此，进一步剥夺保罗独特的领导风格是不适宜的。保罗刻意背起象征拒绝、羞耻、牺牲的令人厌恶的十字架。这种独特的领导风格使他成为强有力的卓越的领袖，即外邦人的使徒。若他的领导风格中缺少了十字架，保罗就会仅仅沦落为一个拥有勇气、自信、自制、节制、慷慨等特质的憔悴的希罗“贤人”。对现代领袖来说，保罗的十字架领导风格可能会显得不切实际，但事实上这是给世人带来生命的唯一方法。他致力于带给陷入绝望之中的人爱、欢乐、平安和自由，好让他们重获新生，活像基督。为了给人类带来巨大改变，保罗不可能选择甘地和马丁路德·金反复采用的领导方式。

但要达成这样崇高的目标，保罗不得不倚赖上帝的能力。不过，这并不意味着保罗懒惰或鼓励人不思进取。相反，他工作非常努力：旅行，教导，与人同工，撰写书信。但这些活动本身无法解释保罗的领导能力。更确切地说，他领导力的秘诀在于坚信叫人生长（林前 3：6）的上帝，和“夸自己的软弱”（林后 11：30；12：9）直到他被迫呼喊“我这可悲的人啊”（罗 7：24，钦定本）。因他深知上帝的能力会荫蔽他的软弱并使福音广传。

保罗以同样的方式理解他的领导力和因信称义的教义。人称义是因着信，不在乎行为。保罗把同样的原则应用到他的领导工作中，即在生活中单单倚赖上帝的能力。正如人称义不是藉着任何遵从律法的功劳，保罗在取得成功时未将功劳归给任

何人。由此，保罗指出：“可见栽种的和浇灌的算不得什么，只在那叫他生长的上帝”（林前 3：7，强调时后加的）。保罗期望在事工中完全尊主为大以让所有人都清楚地看到是上帝而非人在做这项工作。

保罗对教会的异像驱使他艰难地做出这些违反直觉的决定。教会的存在只为一个目的：拯救世人。其它一切都是次要的。教会资产诸如大学、医院和舒适敬拜场所都是要支援大使命的。但身为领袖的保罗并不主要关心这些事物，因为他确信沦丧的世人亟需基督赐给他们生命、欢乐和平安。

令人遗憾的是，保罗的这些理念常常与我们的现代培训理念格格不入。我们当今的培训项目相当接近于古希腊的教育体系，即通过密集的训练培养学生的技能和传授知识。笔者并不反对严格的以课程为基础的圣经研究、神学研究和基督徒事工的培训。但是保罗的领导观，比如拒绝个人优势，单单依靠圣灵的带领必须成为我们神学训练的核心。我们的训练倾向于关注人的技能和方法。在帮助学生属灵成长方面，我们倾向于依靠标准的方法所提供的核心技能和概念。道格·布克曼说，“[这个]世界沉迷于方法，”⁴⁹因此，即便当我们学习“圣经领袖”时，我们倾向于专注圣经人物采用的领导策略。然而，保罗指出技能、方法或训练都不能使人有资格成为高效的基督教领袖，因基督教领袖所从事的最重要的工作是传讲永生并在堕落的人类身上恢复基督的形象—这样的使命惟独倚赖上帝的大能才能完成。

思考题

个人：

1. 你认为自己是门徒，威权领袖，还是使徒？为什么？
2. 你在生活中顺服圣灵吗？如何顺服？

组织

1. 基督的门徒在这个世界上倚赖基督还是机构项目来传播福音？你如何在这种张力之间持平？
2. 你的教会机构是否信靠上帝？如何信靠？具体表现是什么？

参考书目：

1. Walter C. Wright, *Relational Leadership: A Biblical Model for Leadership Service* (Exeter, UK: Paternoster, 2002), 2. 值得注意的是，赖特借鉴了大量当代商业理论，并把它们读入圣经。
2. Kenneth O. Gangel, *Team Leadership in Christian Ministry* (Chicago: Moody Press, 1997), 58-59; 另见 Robert Greenleaf, *Servant Leadership* (New York: Paulist Press, 1977); 关于仆人式领袖的历史和批判，见 Michael Cooper, “The Transformational Leadership of the Apostle Paul: A Contextual and Biblical Leadership for Contemporary Ministry,” *Christian Education Journal*, 3rd series, vol. 2, no. 1 (2005): 49-50.
3. 本章将会引用不同的英文圣经译本，笔者认为引述的译文最能代表原文的意图。
4. Kenneth L. Faught, “An Investigation of Selected Models of Group Leadership in the New Testament with Implications for Pastoral Leadership and Counseling” (Ed.D. diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 1977), 139; 强调是后加的。
5. Faught, “Selected Models of Group Leadership,” 59; 强调是后加的。
6. 对于保罗神学的全面概述，见 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); and Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, trans. John R. De Witt (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975)。
7. 例如，D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid, *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2001); idem, *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2004)。
8. 例如，Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter* (Minneapolis: Fortress, 2003)。
9. 见 Seyoon Kim, *The Origin of Paul’s Gospel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982); 金正确地指出：“保罗的福音和使徒身份[即领袖]完全建立在基督在他去大马士革路上向他显现这一事件上。大马士革事件是他的神学和他的使徒身份[即领袖]存在的基础，” 332。
10. 加拉太书 4:19, NRSV, 强调是后加的。
11. 保罗称以下为他能力的来源：复活（罗 1:4；林前 6:14；15:13；林后 13:4；腓 3：10，21；帖后 1:11）；福音的信息（罗 1:16）；上帝创造的能力（罗 1:20）；上帝的作为（罗 9:17，22）；上帝（林前 2:5；林后 4:7；6:7；10:4；12:9；13：4；弗 1：19；3:7，30）；圣灵（罗 15:13，19；林前 2:4；帖前 1：5）；十字架（林前 1:17）；传十字架（1:17）；基督（林前 1:24）。保罗宣称拥有以下权力：谴责罪人并将其逐出教会（林前 5:4），解释方言（林前 14:13），理解上帝的爱（弗 3：18），并与基督同受苦难（提后 1:8）。
12. 比较 John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperSan Francisco, 1991), 45-46. 尽管耶稣是否会被罗马人归为农民还存在争议，但我们可以了解到罗马社会的结构。
13. Aristotle, *Politica* 1253a 1。
14. Helen Doohan, *Leadership in Paul* (Wilmington, DE: Glazier, 1984), 117; 原文的强调。
15. Peter Koestenbaum, *The Heart of Business: Ethics, Power and Philosophy* (San Francisco: Saybrook Publishing Company, 1987), 尤其是 241-260; 强调是后加的。
16. 罗 12:11（我的译文：“在灵里因火热而发红”；帖前 5:19（“不可熄灭圣灵”——钦定本）。
17. 西 1:7；4:12；腓 1:23。Walter Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit: Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus* (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 75, 列出巴拿巴、西拉、提摩太、提多、亚居拉、百基拉、亚波罗为保罗的同事。但利百承认“其中有些人是保罗的同事，而不是他的信使，“不幸的是，我们对保罗的这些同事知之甚少，” 76。
18. Kenneth O. Gangel, *Competent to Lead* (Chicago: Moody Press, 1974), 17, 强调是后加的。
19. 希腊 *paideia* 提及的更完整的科目清单，见 Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle*, intro. C. D. C. Reeve (New York: The Modern Library, 2001); Abraham J. Malherbe, “Soziale Ebene und literarische Bildung,” in *Zur Soziologie des Urchristentums: Ausgew. Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen*

Umwelt, ed. Wayne A. Meeks (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1979), 207。

20. 从释经的角度对各种属灵恩赐进行精辟而简洁的讨论，见 Anthony C. Thiselton, *First Corinthians: A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 196-216; 更实用的方法，见 Peter C. Wagner, *Your Spiritual Gifts Can Help Your Church Grow* (Glendale, CA: Regal Books Division, G/L Publications, 1979); Ronald E. Baxter, *Gifts of the Spirit* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1983); Kenneth Berding, *What Are the Spiritual Gifts: Rethinking the Conventional View* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2006); Leslie B. Flynn, *19 Gifts of the Spirit* (Wheaton, IL: Victor Books, 1986); and Robert J. Hillman, *27 Spiritual Gifts* (Melbourne, Australia: Joint Board of Christian Education, 1986)。

21. 见 Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, International Critical Commentary, ed. J. A. Emerton, L. E. B. Cranfield, and G. N. Stanton (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 388。

22. Thiselton, *First Corinthians*, 197。

23. 对这些恩赐的释经讨论见 Best, *Commentary on Ephesians*, 389-395。

24. 比较 Baxter, *Gifts of the Spirit*, 207-228; 另见 Best, *Commentary on Ephesians*, 391-392, 他似乎将这些领袖等同于以弗所 4:12 提到的人群。

25. Berding, *Spiritual Gifts*, 100。

26. 例如，Flynn, *19 Gifts*, 17-19。

27. Faught, "Selected Models of Group Leadership," 30。

28. Koestenbaum, *Heart of Business*, 250。

29. Flynn, *19 Gifts*, 32-35, 把恩赐基本上分为两类：言说和服务。相比服务，笔者更喜欢采用应用一词因为言说也是为了满足社区的需要。所谓的服务类型的恩赐代表圣徒见证（见上文的“和解”）福音信息的活动。

30. 见 Aristotle, *Politica* 1277a 14-32, trans. Benjamin Jowett, Modern Library Classics (MLC) (New York: Random House, 1941), 尤其 1277a 20: “一个好的统治者的美德和一个好人的美德是一样的。”

31. Aristotle, *Politica* 1277a 15-20; 3.1288a 8-9: “天生有能力创造出满足政治统治所需的美德的种族更适合于王权政府。”

32. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 7.1146a 9-12, trans. W. D. Ross (MLC) (London: Oxford University Press, 1966); 强调是后加的。

33. Aristotle (384-322 BC); Cicero (106-43 BC)。

34. Cicero, *De Inventione*, Loeb Classical Library (LCL), 2.164。

35. 表四在 Ralph M. Stogdill, *Handbook of Leadership: A Survey of Theory and Research* (New York: The Free Press, 1974), 75; 根据最近关于领导力的研究，对这些 *topoi* 进行详细的讨论和进一步的评估，见 Bernard M. Bass and Ralph M. Stogdill, *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership* (New York: The Free Press, 1990), 78-221. 巴斯显著地修改了斯托地尔最初的讨论格式，即从变革 vs 交易的风格和技巧的角度，又从魅力与鼓舞人心的风格和技巧的角度定义领导力。但巴斯实际上把讨论引向了“特质”方法，远离斯托地尔的“情境主义”方法；此外，巴斯指出许多大公司依靠标准化测试来评估一个人的领导才能，而这些测试使用的即是标准的领导技能和特质，换句话说，现代的美德 *topoi*, 86-87。

36. Stogdill, *Handbook of Leadership*, 82。

37. 见 Bass and Stogdill, *Handbook of Leadership*, 220; cf. table 5.1, p. 80. 比较现代 *topoi* 与希罗对应物，见 Aristotle, *Nicomachean Ethics* 3.1109a 30-7.1154b 33。

38. Bass, 78-221。

39. *Inventione* (LCL), 2.163, 强调是后加的。

40. Doohan, *Leadership in Paul*, 16, 强调是后加的。

41. Martin Buber, *Mamre: Essays in Religion*, trans. Greta Hort (Westport, CT: Greenwood, 1970), 50-51. 有鉴于此，我们应该注意到，保罗对自己弱点和失败的自传体描述，尤其是站在大卫的诗篇和先知耶利米的传统之上。

42. Eve-Marie Becker and Peter Pilhofer, *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT; Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2005), 94-103, 正确地注意到，保罗把个人故事限制在他为自己的使徒身份辩护的段落中。尽管如此，保

罗不太可能试图通过征求读者的同情来捍卫他的使徒身份，因为这样的法律策略受到希腊罗马修辞学家的反对。Cicero, *De Inventione* 1.109 [LCL], 他引用了阿波罗纽斯的非常具有代表性的讽刺：没有什么比眼泪干得更快（笔者个人的翻译）。相反，保罗揭露自己弱点的意图是在读者面前效学基督把自己钉在十字架上。

43. John M. G. Barclay, “Paul’s Story: Theology as Testimony,” in *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*, ed. Bruce W. Longenecker (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 146; also 153, 155. 但巴克莱在写“保罗自己的故事具有终极意义”时夸大了自己的观点，155 因为，通过讲述自己的故事，保罗试图向世人展示十字架可以让基督教领袖变得更加谦卑。

44. Doohan, *Leadership in Paul*, 16; 令人遗憾的是，她在书中没有提出这个重要的观点。尽管她在整本书中多次提到软弱是保罗事奉的一个重要方面（参 77, 104, 110, 169），但她没有以一种持续的方式将软弱的概念应用到保罗的领导中，她只是将保罗的软弱与他的“真诚”联系起来，113。她的结论从来没有提到过“十字架”或“软弱”这两个词。

45. 见 Brian Dodd, *Paul’s Paradigmatic “I”: Personal Example as Literary Strategy*, JSNT Supplement 177 (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999), 237, *et passim* 他对保罗在信中使用“自己”的见解深刻。

46. W. Wrede, *Paul*, trans. Edward Lummis, pref. J. Estlin Carpenter (Lexington, KY: American Theological Library Association Committee on Printing, 1962), 179。

47. Doohan, *Leadership in Paul*, 164。

48. Doug Bookman, “Biblical Leadership: Yieldedness—Not Style,” *Fundamentalist Journal* 7.1 (January 1988): 19; 强调来自原文。

49. Bookman, “Biblical Leadership,” 20。

第十一章：一般书信

托马斯 R. 谢泼德

一般书信中的领导力神学有几种表达方式。第一个是作者关于领导力、门训、能力和权柄的直接神学陈述，以及它们对基督徒行为的影响。第二，鉴于领导力神学总是与其它神学主题相联系，作者描述的其它这些主题有助于理解领导力神学。最后，作者对自己经历的描述以及透过书信来带领教会的方式展示出他的领导力神学。以上三个描述领导力神学的方法呈现出从显性到隐性的顺序。它们有助于读者更清晰地理解领导力神学。本文将首先简介七封一般书信（涉及四个教会背景）。

◆ 简介

除了约翰三书是写给该犹的，七封一般书信——雅各书，彼得前后书，约翰一二三书和犹大书——在新约中都是很独特的，因为它们并非写给具体个人或教会。虽然每封书信都提及收信人，但一般比较宽泛，且在某些情况下，相当模糊。雅各书的受众是“散住的十二个支派”的人，彼得前书的受众是“分散在本都、加拉太、加帕多家、亚西亚、庇推尼寄居的选民”，彼得后书的受众是“与我们同得一样宝贵信心的人。”约翰一书的受众是“你们。”约翰二书的受众是“蒙拣选的太太和她的儿女，”而犹大书的受众是“那被召的人。”因此，它们被称为一般书信也就不足为奇了。

四位作者的受众都面临着具体问题。雅各谈到不合的问题或者歧视和教会职能的问题。彼得谈及来自外部的迫害以及来自内部的错误教义。约翰似乎是在安慰教会分裂后留下来的成员。就像彼得二书一样，犹大书提到错误的教导，同时捍卫受到攻击的人。这七卷书总共只有二十一章，但它们涉及各样的问题。这些作者都具有不同的恩赐，受众也很多元化。因此，它们提供了了解第一世纪基督徒的生活和领导方式的独特窗口，并带给我们诸多的教训。本文接下来将研究这七封书信中通常被认为是与领导行为相关的章节。

◆ 一般书信中关于领导行为的段落

一般书信中与领导行为有关的议题多次出现，以下五段章节是非常明显的：雅各书 2：1-7；彼得前书 1：10-12；3：7；5：1-4；约翰三书 9-10。每段都揭示出某些重要的领导原则。

◆ 雅各书 2：1-7：偏袒富人

我的弟兄们，你们信奉我们荣耀的主耶稣基督，便不可按着外貌待人。若有一个带着金戒指，穿着华美衣服，进你们的会堂去；又有一个穷人穿着肮脏衣服也进去；你们就看重那穿华美衣服的人，说：“请坐在这好位上”；又对那穷人说：“你站在那里”，或“坐在我脚凳下边。”这岂不是你们偏心待人，用恶意断定人吗？我亲爱的弟兄们，请听，上帝岂不是拣选了世上的贫穷人，叫他们在信上富足，并承受他所应许给那些爱他之人的国吗？你们反倒羞辱穷人。那富足人岂不是欺压你们，拉你们到公堂去吗？他们不是亵渎你们被称的尊名吗？¹

在这段经文中，雅各提到某些信徒，大概是领袖偏袒参加聚会的富人。雅各开门见山指出按貌待人是与以耶稣基督为中心的信仰不相容的，接着他生动地描绘了这种偏见（“坐在这好位上，”“站在那里，”“坐在我脚凳下边”）。他认为这种偏见是用恶意断定人，与上帝对穷人的爱形成对比。最后他提出两个关于富人压迫基督徒和诽谤耶稣的尖锐的反问句。这个论证是围绕荣辱观展开的，荣辱观是第一世纪希罗社会的核心价值观。教会在奉承穿着华美的人而不是在尊重真正荣耀的耶稣基督。²相比之下，雅各力倡上帝尊重世上的贫穷人，而富足人欺压基督徒。当时的教会领袖惟有听从雅各的教导才能化解如此严重的道德张力。因此，以貌取人在教会是不被容许的，因为基督所教导的价值观是反文化，甚至是颠覆文化的。

◆ 彼得前书 1：10-12：旧约先知

论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细的寻求考察，就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候。他们得了启示，知道他们所服事的一切事，不是为自己，乃是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们；天使也愿意详细察看这些事。

在彼得前书第 1 章的开头，使徒提到他的读者与上帝立约的特权。彼得接着指出上帝饶恕了他们过往的罪，重生了他们，将来在基督复临时必完全拯救他们。因此，他们可以忍受现今的试炼。使徒接着在第 10-12 节说旧约预言指向同样的目标。

相比于描述预言的内容，他更着重于谈论领受预言的先知。他采用了两个词来描述先知寻求明白预言的努力——“寻求”、“考察。”正如优秀的报纸记者，先知想知道这些预言的“主角 / 内容”和“应验时间”。耶稣是预言的主角，但预言的应验时间可能与先知所期望的不同，因为这些预言并未实现在他们身上，而是应验在彼得一书的受众身上。³

随后，先知领受了另一启示，不是关于未来而是关于他们工作的目标。他们被告知他们不是服侍自己，而是服侍彼得一书的受众。这是此段经文关于领导力的要点。基督徒不会因领受或理解了某个启示而自我膨胀或自我满足。虽然启示本身会引起人们强烈的关注和探索，但彼得教导我们，它的焦点是服侍未听到福音的人和帮助人们确认救恩的信息。

◆ 彼得前书 3：7：丈夫作同伴

“你们作丈夫的，也要按知识和妻子同住；因她是软弱的器皿，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重她。这样，便叫你们的祷告没有阻碍。”这节经文是关于家庭关系，甚至更广泛的人际关系的总结的一部分（2：13-3：7）。现代人通常会认为这段经文在教导陈旧的男尊女卑观念，即古代父权制的沙文主义。⁴毫无疑问，古代社会存在着根深蒂固的规范着人际关系的父权观念。限于篇幅，本文不会具体评判这一文化特征。然而，我们注意到使徒在彼得前书 3：7 修订了这种等级观念。

彼得以一个命令开始他对基督徒丈夫的简短教导。⁵他们要按情理与妻子同住。英语并没有完全反应希腊语的含义，希腊语在第 7 节中使用了两个前缀是相同介词的复合词：*syn* = “一起，” *synoikeo* = “一起居住，” *sygkleronomos* = “一起继承。”⁶彼得命令的要点是丈夫和妻子一起居住。这个命令意味着一种相互关联。

要“照知识”与妻子同住。也就是说，夫妻和谐共处取决于丈夫的某些知识，即妻子是软弱的器皿。这个短语很可能在两个方面给现代读者留下贬低女性的印象。首先是女性是弱者的概念。古代的人认为妇女在身体、智性和道德上都不如男子。⁷然而，彼得似乎只看到妇女身体不如男性强壮的生理特征，因为他确信男女共同承受生命之恩。

第二个容易引起误解的地方是“器皿”一词，暗示妇女是一种财产。但这是对这一字词的误解。虽然它可以指家具或财产（参太 12：29；可 3：27；路 8：16），但用来指人的时候，它指的是男女的身体，没有贬义的含义（参徒 9：15，保罗是被拣选的器皿）。⁸ 彼得的观点是，和谐的家庭生活取决于认识到男女之间的生理差异，因此，暗示了丈夫要保护妻子。丈夫不能实行暴力，而是要保护配偶。

这节经文的下半部分要求赏识力量，而非软弱。丈夫被吩咐要敬重妻子，因夫妻一同承受生命之恩。这节经文的第一部分提到丈夫照知识与妻子住在一起，而第二部分提到丈夫要认识到他和妻子一起承受永生。第一部分关乎夫妻在今世和谐相处，而第二个部分关乎夫妻在来世的基业。

彼得对丈夫的告诫以警告结束。如果丈夫不能与妻子和谐生活，或者不尊重妻子作为共同的生命继承人，那么他们的祈祷就会受到阻碍或阻挠。这对某些人来说似乎是件小事，但对彼得来说却不是。祷告使基督徒亲近上帝并明白他的旨意。一个受阻或受挫的祷告表明它违背上帝的旨意。因此，彼得把夫妻的相互关系放在关乎上帝的旨意的道德层面上。这节经文对基督徒领袖具有深刻的启发：第一，善用权利符合上帝的旨意。人所有的权利都来自上帝，拥有和使用权利的人都要对他负责。第二，上帝期望领袖使用权利保护和尊重他人。

◆ 彼得前书 5：1-4：牧养羊群

我这作长老、作基督受苦的见证、同享后来所要显现之荣耀的，劝你们中间与我同作长老的人：务要牧养在你们中间上帝的群羊，按着上帝旨意照管他们；不是出于勉强，乃是出于甘心；也不是因为贪财，乃是出于乐意；也不是辖制所托付你们的，乃是作群羊的榜样。到了牧长显现的时候，你们必得那永不衰残的荣耀冠冕。

在彼得前书三处关于领导力的章节中，这段经文是最清晰的。我们只能简略地谈论使徒的教导。彼得以“同做长老”自称。同做长老源自 *sympresb-uteros*，在新约圣经仅出现一次。彼得未用使徒这个词来称呼自己，而是把自己和所提到的长老联系在一起。就像对丈夫的吩咐一样，他采用了一个前缀为 *syn*（“一起”）的词。

彼得接下来提到他所扮演的两个截然相反的角色，即为基督受苦者和在将要显现的荣耀中有分的人。¹⁰ 苦难和荣耀的主题不是在书信中首次同时出现（1：6-7；3：17-22；4：12-13）。¹¹ 在每种情况下，苦难是一个现世的实际，而荣耀是末世的实际。

这是基督徒生活的悖论：现在受苦，而将来得荣耀。彼得将在这种背景下谈论基督徒领袖。事实上，他首先说明长者现在的责任和苦难（5：2-3），之后提及荣耀的未来（5：4）。

在三个一连串的对比中，彼得概述了可敬和可耻的领袖。他在牧养比喻的背景中对照他们——“务要牧养在你们中间上帝的群羊，照管他们”（彼前 5：2）。彼得使用的这个比喻可以追溯到他自己三次否认基督的经历，以及耶稣对他提出的三个尖锐的问题：“你爱我吗？”（约 21：15-19）。在恢复彼得的使徒身份时，耶稣用了同样的比喻——照料羊群，喂养小羊。

这三种对比在如下表格中显而易见。

不同的服侍

可耻的领袖	可敬的领袖
出于勉强	出于甘心
出于贪财	出于乐意
辖制	作群羊的榜样

这些对比主要是用副词呈现的，这些副词修饰了第 2 节开头的动词“牧养”和它们前面的分词“照顾、监督”。这个分词来自动词 *episkopeo*：“关心、注视、监督”。它的名词形式可指牧师或教会的监督。

修饰可耻的领袖的副词具有私利和支配的意思。第一个副词暗示了一种情况，即一个人不愿意承担监督者的角色。考虑到彼得前书所描述的迫害，我们可以假设这种不情愿是基于对个人受迫害或损失的恐惧。¹² 第二个副词表示某人贪爱不义之财。就好像某人被迫成为领袖，逐渐开始追逐不义之财以补偿个人的压力和风险。这类人最终会利用手中的权力“辖制”羊群（*katakyrieuo*：“统治、治理、专横”）。当然，这三种不光彩的特质中的任何一种都可能出现在任何领袖身上，并使他丧失领袖的资格。

修饰可敬的领袖的副词显示了完全不同的品质。他们都是以他人为中心的。*kata theon* 的字面意思是“根据上帝”或“按照上帝”。它在彼得前书中与“良知”（*syneidesis*：“良知，意识”；彼前：2：19；3：16，21）的主题有关。我们通常

会认为良知是一个内在的可以分辨是非的道德指南针。但在古代，道德并不被看作是内在的，而是对某群体的价值观的意识。¹³ 彼得的受众已经从忠于异教世界及其价值观体系转向了效忠上帝及其价值体系。

因此，基督徒的生活是不断转向上帝。基督教领袖也是如此。基督教领袖事奉的出发点是上帝和他本着恩慈所赐给我们的救恩和盼望（参 1：3-9）。基督教领袖理当甘心服务，而不对个人利益和得失耿耿于怀。领袖必须在他们所服务的人面前树立自我牺牲的榜样，而不是在他们的势力范围内试图支配人们。以下的说教方式有助于加深记忆：基督教的领袖不是来自人的推动而是来自上帝的拉动，不是为了金钱而是为了使命，不是为了成为主人而是为了成为导师。

彼得在这段经文的结尾又转回到荣耀的概念。在第 4 节，他提醒领袖，他们从属于牧长耶稣基督。上帝对甘于牺牲的领袖的应许是将来永不衰残的荣耀冠冕。有些人可能觉得强调奖赏会令人不安。但它与马太福音 19：27-30 彼得的问题和耶稣的回应极其相似。当彼得说，“看哪，我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”耶稣接着提到了忠心仆人的具体奖赏：宝座，百倍失去的亲人、房屋和田地。马太或彼得都没有主张这些赏赐是可以赚得的。更确切地说，上帝会照顾他的忠心仆人。他们在今世为他牺牲了一切，而他在来世为他们提供了一切。从始至终一切皆恩典。

◆ 约翰三书 9-10：问题领袖

我曾略略的写信给教会，但那在教会中好为首的丢特腓不接待我们。所以我若去，必要提说他所行的事，就是他用恶言妄论我们。还不以此为足，他自己不接待弟兄，有人愿意接待，他也禁止，并且将接待弟兄的人赶出教会。

约翰三书只有十五节经文，是新约中最短的书卷。值得一提的是，它着重于对照真假侍奉。第 9-10 节描述的是虚假的侍奉，而本书的其余部分集中在真侍奉上。在丢特腓的行为中所表现出来的领导形式让人想起彼得前书 5 章列出的不光彩的领袖特质，即辖制羊群。丢特腓有四个方面的问题。首先，他好为首。第二，他不承认约翰的权柄，并用恶言妄论他。第三，他不接待“弟兄”（可能是巡回的基督教传教士）。第四，他阻止那些愿意接待的人，并将他们赶出教会。

约翰将这一系列的恶行与爱和在真理中行走的原则作了对比——这两个概念贯

穿于使徒的三封书信中。我们将在稍后探讨约翰神学的这些主线。现在简要总结以上五处经文。基于耶稣的所是和所做，雅各教导我们不要以貌待人。彼得教导上帝赐给人恩赐是为了服事别人。善用权力关乎重视和敏感于上帝的旨意。他的旨意相当明确：权力是用来尊重和保护他人的。事奉不是为了自我膨胀，而是为了服务；不是为了个人私利，而是出于甘心奉献；不是辖制他人，而是为他人作榜样。此外，约翰加上了真理和爱的原则，引导教会领袖热情地接待福音的使者。

◆ 一般书信中的领导力主题

目前，我们只研究了三封一般书信（总共七封）中的相关段落。为了更广泛了解这些著作中关于领袖的论述，我们将简要阐明一些与领导力有关的主题。

◆ 雅各书的主题

我们在讨论雅各书 2: 1-7 时，尤其提到人人平等的概念。公平与平等的概念贯穿全书。雅各维护穷人并不是因为富人因为富有而邪恶，而是因为他坚信上帝公正地对待所有人，并希望我们也这样做。上帝是全人类的审判官和立法者。有鉴于此，人们应该谦卑在上帝面前，以恩慈和友善待人，只有言语是不够的。人是一个整体，信心必须在真正的怜悯行为中表现出来。

雅各的领导力神学的核心在于他对上帝和他的旨意的明确认识。身为审判官、立法者和仁慈的众光之父，上帝远在众人之上。领袖必须具有这样的神学视野。鉴于人人平等，基督徒必须摒弃以貌待人，并以尊重和同情的心对待穷人、病人、罪人和任何进入教会的人。

◆ 彼得前后书和犹大书的主题

对彼得来说，上帝是最初的领袖。上帝的三个位格都齐心协力拯救、重生、祝福、保护、奖赏、审判和惩罚世人。在雅各书中，上帝是世界的道德仲裁者。世人都必须为自己的生活向他负责。基督徒对上帝和世界的认识是与世人不同的。上帝拣选他们与他立约，并藉着重生使他们重新审视与周围世界（“寄居的”）的关系。他们不属这个世界，由此造成的张力是彼得致力要解决的。

彼得以非同寻常的方式说明奴隶和妻子都可以透过顺服成为领袖的典范。人们通常认为领袖不需要顺服，但彼得提出耶稣树立了顺服的榜样，并藉着他的受苦牺

牲为人类带来了救赎。在古代，效法基督的基督徒奴隶为他人树立了榜样。顺从丈夫的基督徒妻子默默无闻地向配偶见证了耶稣。这些潜在的领袖示范——效学耶稣，以及默默地传福音——削弱了一个普遍的假设，即只有被按立圣职的人才是教会领袖。顺服者就是领导者。

彼得后书和犹大书的中心问题是假教师对基督教会的攻击。¹⁴ 这造成了两卷书的论辩性质。较短的犹大书论及两个主题：一方面是假教师的邪恶本性，另一方面是教会与上帝的关系。彼得后书篇幅较长，还包括了回应假教师对基督再来提出的反对意见。

在这两卷书中，用来描述和反击假教师的语言是相当强烈的。这种强烈程度可能会让某些人误以为作者们展现出的是专横的领导方式。但作者们如此强烈的言辞表明他们认识到教会所面临的威胁的严重性。身为领袖，他们必须竭力为真道争辩，驳斥错谬的道理。当我们所爱的人走在悬崖边时，我们不会轻声细语，也不会平静地说话。

◆ 约翰一至三书的主题

约翰一至三书不同于其它的一般书信。雅各书和彼得后书直截了当，犹大书修辞严密，彼得前书的神学主题环环相扣，而约翰一至三书语言质朴，其中一些蕴含深义的字词反复出现，例如真理、谎言、爱、恨、见证、相交、诫命、光和黑暗。约翰一书的大纲不容易列出。约翰先引入主题，之后似乎转向其他概念，然后再转回到之前的主题。

即便如此，这些书信的神学要点还是很清晰的。在约翰一书中，五个主题屡次出现：几组鲜明的对比、藉着与基督联合得永生、检验教义、爱上帝和爱人、以及罪和义。这些主题也涉及某些领导观念，比如检验真理，团契和为光作见证。对约翰来说，基督徒领袖理当效学上帝——“我们爱，因他先爱我们”（约一 4: 19）。“我们”、“你们”、“我们的”屡次出现，表达了约翰与收信人之间的亲密友谊。

但这种团契意识并不是简单地建立在抽象的爱概念上，而似乎是建立在真理（*aletheia*，“真理”在约翰一至三书中出现了 20 次）的基础上，尤其是基督论的核心教义。支持这一观点的一个确凿证据是约翰用某一教义来区分真假信徒。使徒说：“你们要彼此相爱”（约一 4: 7），他还说：“他们从我们中间出去，却不是属我们的”（约一 2: 19）。他甚至吩咐信徒回避不守基督教训之人（约二 9-10）。

因此，约翰一至三书的领导力神学似乎与爱和真理的概念密不可分。爱拉近了彼此的距离并可在关系层面上强化领导力。真理为教会设置了边界和中心，并为领袖提供了规限。

一般书信呈现的领导原则

某些领袖可能只会表面夸夸其谈，而背地滥用权力和职务。我们只能简略地讨论这些作者所教导的领导原则。显然，所有作者都拥有宗教权威。这也是他们撰写书信的原因。他们的权威源自明确意识到自己是上帝的使者，而非上帝。

如上所述，雅各明确提出人人平等的理念。值得深思的是，身为领袖，雅各并未自视清高。尽管雅各的命令很明确，但他始终坚持为读者阐明真理，因他视他们有思想和道德判断力，值得得到真理的解释。

在彼得前书中，使徒透过阐明相互关联的神学思想以吸引读者在一个更高的属灵领域生活，进而展现了领导原则。读者藉着对上帝的认识和圣灵的能力过敬虔的生活。但彼得后书所展示的领导方式更具保护性和教牧性因为他致力保护羊群不受贪婪的狼和虚假的教师的伤害。但即便如此，彼得在第三章中也提出领袖需要培养说服力和为信仰辩护的能力。仅仅告诉信徒假教师是错的还不够，领袖还需要阐明假教师错在何处。

约翰展示的领导风格是相交、见证和真理。基督徒团契可以增进彼此的关系，这也导致某些解经学者将之视为绝对排它的真理。然而，使徒清晰地指出爱和真理共同建立了基督徒团体意识并界定了其边界。没有真理的爱是伪善的。没有爱的真理会令人难以承受。约翰亲眼看过、亲手摸过和亲自体验过生命之道，以至于他自己的生命中充满了团契、真理和爱。而正是这些团契、真理和爱建立了他致力保护的教会。

正如彼得后书，犹大书呈现出一种教牧式 / 保护式的领导风格，力倡用纯正的教义建立教会，揭露那些掠夺羊群的虚假教师。犹大提供了丰富多彩的例子，有值得警戒的（所多玛和蛾摩拉，该隐，巴兰，可拉），以及值得效学的敬虔榜样（以诺和米迦勒）。

◆ 结论

这七封书信的作者虽然来自不同的背景，生活在不同的地域，面对着不同的挑战，但他们提供的重要领导原则仍适用于当今教会。人人平等，服务，效学耶稣的顺从，为了他人的利益而自我牺牲，合宜的保护和警告，揭露错谬并回答诚实的问题，牢记我们不是上帝，而是受托藉着他的信息建立教会，以实际的方式表达爱，同时保持真理的纯洁性——一般书信中的这些领导原则仍在不断地塑造和引导着当今的基督徒。

思考题

个人：

1. 你如何理解跟随者和领导者的角色是流动的？你的经历是如何影响你的理解的？圣经的观点将如何改变你的见解？
2. 在人人平等方面，文化如何影响了你的判断？

组织：

1. 你的组织的使命是为他人服务还是专门考虑自身利益？以什么方式？你看到改变了吗？
2. 你的组织在哪些方面是学习型组织？它在改变吗？

参考书目

1. 引文中的经文取自英文标准版。在其它圣经引文中，单词和短语是笔者自己的翻译。
2. 含义丰富的希腊字是 *prosopolempsia*，字面意思是“接受面子”。它来源于旧约中关于偏袒的希伯来习语（参利 19: 15；申 1: 17；诗 82:2）。见 Peter Davids, *Commentary on James*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 105-106。
3. 见 John H. Elliott, *I Peter*, AB vol. 37B (New York: Doubleday, 2000), 345-346。
4. 见 Elliott, *I Peter*, 585-599 关于彼得前书 3:1-7 与现代价值观的意义的长篇论述。埃利奥特坚持认为，这篇文章确实反映了女性低等，他对此表示拒绝，但他缓和了其他人对这篇文章更为全面的谴责。
5. “共同居住”在希腊语中实际上是一个分词，就像“显示荣耀”一样。这两个词在这段经文中都可能被用作命令，每个词后面的短语都是解释性的。见 Elliott, *I Peter*, 575-579。
6. 在 *sugkleronomos* 一词中，前缀 *syn* 因后面的字母 *k* 转变为 *syg*。因为舌头在 *k* 前面发 *g* 音比发 *n* 音更容易。
7. 见 Elliott, *I Peter*, 576-578 记述了古代作家对女性的可怕描述。Plato, *Leg.* 6.781B: “在人类中，女性的天性在美德上不如男性。” *Letter of Aristeas*, 250-251: “女性是大胆地，积极主动地追求自己想要的东西，容易因为推理能

力差而改变主意，天生体质弱。”

8. 见 Elliott, *1 Peter*, 578。

9. 在 *sympresbuteros* = “同作长老” 中，前缀 *sym* = “一同” 因后面的字母 *p* 转变为 *sym*，原因与参考书目 6 相同：简化发音。

10. 笔者在此译为 “partner” 的希腊语是 *koinonos*。英语的标准版本翻译为 “partaker”。这个词的词根指在某些经历中一起参与或有伙伴关系。彼得目睹耶稣受苦，但借着上帝的恩典，他将能得到基督再来时所要显现的荣耀。

11. 见 Elliott, *1 Peter*, 821。

12. 见 Elliott, *1 Peter*, 828。

13. 见 Elliott, *1 Peter*, 519。

14. 许多学者认为彼得后书依赖于犹太书。限于篇幅，笔者在这里不会讨论这一重要问题。就本章而言，依赖的问题并不影响领导力神学的议题。

15. 将此列表与领导力文献中的典型概念进行比较很有意义。见 Jerry C. Wolord, *Transforming Christian Leadership: 10 Exemplary Church Leaders* (Grand Rapids: Baker, 1999); Jim van Yperen, *The Shepherd Leader* (St. Charles, IL: Church Smart Resources, 2003); Loughlan Sofifield and Donald H. Kuhn, *The Collaborative Leader: Listening to the Wisdom of God's People* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1995); James E. Means, *Leadership in Christian Ministry* (Grand Rapids: Baker, 1989); David Hocking, *The Seven Laws of Christian Leadership* (Ventura, CA: Regal Books, 1991)。

第十二章：启示录

西格夫·K·汤斯塔德

学界通常认为本书的第一个字词启示 (*apokalypsis*; 启 1: 1) 透露出这部杰出的古代文献的文学体裁。相当多的注释学者也对此津津乐道。据笔者所知, 没有人试图将这个字作为一种意识形态的宣言来探讨, 更不用说这本书致力于一种特殊的领导方式。本章是对圣经最后一卷书的书名所包含的领导力意义的思考。笔者的假设是启示录致力于透明的领导方式。启示录开篇宣布了这一观点。故此, 启示录痛击了在宗教、政治和其它领域暗箱操作的机构。

◆ 超越了体裁的问题

专注于启示录的体裁是合理的, 部分原因是由于习惯和书名本身显示出其属于启示文学的范畴。对体裁的认识反过来又有助于理解, 因为它可帮助读者预期所读著作的内容。¹毫无疑问, 读者对著作体裁的误解会直接影响他或她对经文的理解。

在这一点上出错的风险是相当大的。虽然启示录的许多特征支持其属于启示文学的观点,² 但把它归为启示文学忽略了本书具有明显的预言文学特征这一事实。³ 约翰·威克·鲍曼正确地指出某些人对于启示录开篇所使用的“启示”一词的解读“既不是作者的意图也不是作者曾预见到的”。⁴ 正如莫顿·史密斯所说明的, 我们可以确定这个词在约翰撰写启示录时不是指文学体裁。⁵ 伊丽莎白·舒斯勒·菲奥伦扎持有类似观点, 认为作者的本意是写“一封具有启示性的预言书信”。⁶ 因此, 对于启示录属于启示文学这一立场应谨慎对待。在比较启示录和非正典启示文学作品时, 查尔斯坚持认为约翰作品的优越性“不仅是相对的, 而且是绝对的。”⁷ 以上总总均表明启示录的体裁是难以界定的, 而“启示”一词并不带有文学体裁的暗示。

此外, 作者使用 *apokalypsis* 一词很可能是因为它符合自己的信息。因此, 我们最好先研究一下这个词的词根含义。

我们先研究它对应的动词 *apo-kalypto*。这个复合词由动词 *kalypto* 和介词 *apo* 组成。这个动词的意思是“把某物从视野中移开”, 隐藏或掩盖相关的东西。我们

可以想象一件物品被放在箱子里，箱子盖被关上。这件物品被掩盖了。该希腊字音译为英文并添加英文结尾时为 *kalypted*。

动词前面加上介词 *apo-* 后就变成了 *apo-kalypto*，意思是揭开，即取下盖子，以便将隐藏的物品显露出来。这个词实际上是指揭开帷幕。启示录的核心是披露另一方可能希望隐藏的内容。当隐藏的物品暴露在光天化日之下时，它就被 *apo-kalypted* 了。

通过对照对应的动词来理解这个词的含义并无不妥之处。启示录的信息不是在真空中发出的。安东·沃格尔写道，上帝“并非唯一在这个世界上工作的一方——正如启示录如此清晰地表明。”⁸ 纵观全书的信息，我们有理由将启示的概念理解为遮掩的反面。事实上，如果不如此理解，我们就大错特错了。正如揭露与掩盖对立，*apokalypsis* 与 *kalypsis* 对立一样。在启示录中，隐藏的企图被揭露和推翻。

这种情况并没有削弱或降低启示一词的含义。它的核心含义是提供透明度。这卷书的第一个字所揭示的是透明度和透明的领导方式。启示一词含有透明性的意义。启示录视透明度为领导原则和领导关系的核心价值。

◆ 探索启示录中的透明度

启示录在开篇直接提到整卷书信的终极源头。“耶稣基督的启示，就是上帝赐给他，叫他将必要快成的事指示他的众仆人。他就差遣使者晓谕他的仆人约翰。约翰便将上帝的道和耶稣基督的见证，凡自己所看见的都证明出来”（启 1: 1-2）。⁹ 上帝主动将启示赐给耶稣，使耶稣既是启示的媒介，亦是启示的内容。耶稣又差派天使将启示主要赐给约翰。约翰并未将这些信息据为己有，而是以书信的形式传递给“亚西亚的七个教会”（1: 4）。然而，启示录开篇宣告“念这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的”都是有福的（1: 3），表明这卷书针对更广泛的听众。广义地说，这条信息是针对所有的相关人士。

某些字词在这里出现的先后顺序很值得留意。一连串形象的动词将“耶稣基督的启示”从宇宙中心传送到世界的最边缘。这些动词分别是“指示”；“晓谕”；“证明出来”；“念”（1: 1-3）。启示录开头部分的名词和动词显明了开放、透明和公开。

除非向人敞开心扉，否则就不可能有透明的领导行为。上帝在启示录中向人敞开心扉。在本书中，约翰不是进入地上的权利机构，而是进入天国最高的权力中心。

此处经文揭示了令人不可思议的领导方式。“此后，我观看，见天上有门开了！”（4：1）。新修订标准版（NRSV）在译文中适当地添加了一个感叹号，不仅强调了门开时的惊喜，还强调了它的位置。在整个人类历史上，象征权力的殿堂一直是紧闭着的。这里的感叹号出现得恰到好处。敞开的门象征人可以进入，证明了天国的透明度，表明天国给予了世俗政权经常无法给予的东西，即便是那些声称致力于服务公众的政客。当发现“天上有门开了！”之时，约翰确实有理由感到惊奇。

接下来还有更多的惊奇。约翰仿佛不确定自己可否进去，因此有声音告诉他进去。“我初次听见好象吹号的声音，对我说：‘你上到这里来，我要将以后必成的事指示你’”（4：1）。在此尤其需要严肃对待理查德·鲍克汉姆的论点，即在启示录中，“几乎每一个词都是经过深思熟虑地筛选而与整卷书形成一个完整的、相互联系的整体。”¹⁰ 约翰意识到这里的声音是他先前听到的声音，“好象吹号的声音对我说话”（4：1；参 1：10）。我们有理由假设这个声音仍然“好象吹号的声音”。这声音立刻发出命令，宣称人可以进入；它如吹号的声音，似乎要确保人而非上帝不要犹豫不决。

敞开的门和“好象吹号的声音”激励着约翰在圣灵里从门进来（4：2）。敞开的门通向上帝的宝座。新修订标准版再次使用了感叹号：“一个宝座安置在天上，又有一位坐在宝座上！”（4：2）。约翰在天上议会中的听众有一个实质性的目的。如果我们允许自己思考叙述中的下一幕，我们就不能得出其他结论。“我看见坐宝座的右手中持有书卷，里外都写着字，用七印封严了”（5：1）。

在启示录中，“坐在宝座上的”那位始终是谨小慎微的（4：2，9；5：1，7，13）。“坐宝座的右手中”（5：1）的密封书卷突出了真相需要被揭开。启示录本可以试图用气势磅礴的方式吸引约翰的感官。它可以优先展示盛大的仪式，带来一种终生难忘的审美体验，以使人类服从和顺从。¹¹

但启示录披露的核心内容与政策有关。正如阿德拉·亚布罗·柯林斯敏锐地写道，“天上的议会面临着一个严重的问题。”¹² 这个问题与上帝处理现实的方式有关，这个现实似乎长期处于灾难之中，缺乏希望。为此，密封的书卷必须被打开。约翰被邀请到天国会议来见证封印的破除。在那里，当着他的面，一个接一个封印被“在宝座中间”出现的羔羊揭开（5：6；6：1-8：1）。真相大白天下。最后，当第七印被揭开时，“天上寂静约有二刻”（8：1）。

政策问题是披露的核心内容。在领导力方面，上帝选择了一条艰苦而有原则的

开放之路。在宇宙之战中被对手隐藏、混淆和歪曲的事实藉着上帝在耶稣里的启示被揭露、解释和纠正。我们可以对这一政策的神学含义进行更完整的解释，¹³但它揭示的领导原则一目了然。“当被杀的羔羊被看到在天上神圣的宝座‘中间时’（5：6；参7：17），它的意思是基督的牺牲属于上帝统治世界的方式，”理查德·鲍克姆说。¹⁴“在天上、地上、地底下”（5：2-5）唯有耶稣可以揭开那印，他已经证实天上的领导方式是透明的。

因此，在上帝眼中，透明性具有宝贵价值。七印的启示相当透明。通向上帝的门敞开着，好象吹号的声音呼吁人就近上帝，又有一个密封的书卷在我们眼前打开。我们与致力于透明性的神圣领袖面对面。对这位领袖的信任建立在神圣的透明性之上，而不是盲目的屈从。和圣经中其他任何书卷一样，启示录展望到忠心的门徒（13：10；14：4），但它的门徒概念是建立在理解的基础上的（13：18；17：9）。

随后的七号也在重复透明性这一主题。当七号的异像接近尾声时，约翰的随从天使解释说：“在第七位天使吹号发声的时候，上帝的奥秘就成全了，正如上帝所传给他仆人众先知的佳音”（10：7）。旧约圣经可以帮助我们更加理解这一陈述所强调的透明性。¹⁵上帝确实对“他的仆人众先知”说话，正如这节引述先知阿摩司的经文所显明的。上帝在人类历史上多次多方说话，直到在基督里赐下最完备的启示（希1：1）。透明性不是启示录所独有的特征。当透过原初的背景阅读阿摩司书时，我们意识到透明性必是上帝行事的核心要素。上帝说：“主耶和華若不將奧秘指示他的仆人众先知，就一无所行”（摩3：7）。

最后的七灾也突出了透明性是上帝的原则和政策。在这个场景中（启15：2-4），得赎者都站在玻璃海上，似乎表明在上帝领导和统治的地方，没有任何的迷惑和隐藏。

我看见仿佛有玻璃海，其中有火搀杂。又看见那些胜了兽和兽的像并它名数目的人，都站在玻璃海上，拿着上帝的琴，唱上帝仆人摩西的歌和羔羊的歌，说：“主上帝全能者啊，你的作为大哉！奇哉！万国之王啊，你的道途义哉！诚哉！主啊，谁敢不敬畏你，不将荣耀归与你的名呢？因为独有你是圣的。万民都要来在你面前敬拜，因你的审判已经显出来了。”（启15：2-4）

这里集中于击退歪曲和隐瞒的势力，并把事情真相揭露出来。宣告上帝的“审判已经显出来了”意味着上帝的治理方式毫无异议地显明出来了。这首歌再现了上

帝在整个人类历史中救人的心意，得赎之民在唱这首歌的时候是充分理解这一点的。¹⁶上帝的作为值得他们由衷的敬佩。事实上，他们赞美上帝不仅因为“上帝的审判”满足了他们的要求，更因为这些审判远远超出了他们的标准，改变了他们对如何纠正错误的看法。

透明性意味着责任。它们是相互依赖的。在缺乏透明度的情况下，问责是不可能的，因为前者是后者的先决条件。另一方面，透明性是一个人的立场，他没有什么可隐瞒的，因此，他可以追究责任。特别值得一提的是，启示录中的两处经文揭示出上帝独特的领导方式。约翰在谈到得救的人时说，“羔羊无论往哪里去，他们都跟随他”（14：4）。除非他们知道向何处去，否则他们就不能随从。他们拥有明确的目标因为他们的领袖已经以身作则。

启示录暗示基督徒通过在导师耶稣缺席的情况下的表现来证明他们的训练质量。耶稣的生活原则已经被他的追随者所理解和内化，以至于他们将在耶稣不在身边的时候继续效法他的脚踪。当然，这不是一件易事，因为归根结底，启示录描述了殉难的前景。“掳掠人的，必被掳掠；用刀杀人的，必被刀杀。”（启 13：10，新国际版）。这段文字使读者和观众之间有直接的眼神交流，以确保他们不会错过要点。¹⁷“这需要圣徒的忍耐和忠心，”叙述者插话道（13：10，新国际版）。

约翰还提到“在头一次复活有分的……他们必作上帝和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年”（20：6）。从领导者的角度来看，领受指导并不意味着被动。如果透明度意味着责任，那么它也带来了授权。成为“上帝和基督的祭司”意味着有能力代表上帝和基督权威地说话；“与他一同作王”意味着一种真正的权力。在这一点上，那些追随者已经成为了领导者。这是上帝起初的旨意。被救赎的人有能力和义务以正确的方式宣讲上帝的作为。

在这一点上，启示录似乎完全符合耶稣在约翰福音中所展望的理想：“以后我不再称你们为仆人，因仆人不知道主人所做的事。我乃称你们为朋友；因从我父所听见的，已经都告诉你们了”（约 15：15）。这一理想在启示录中并没有被缩减或废除，在启示录中，门徒将成为“上帝和基督的祭司”和“与他一同作王一千年”（启 20：6）。在启示录中，仆人也被告知耶稣从父那里所听到的一切（1：1-3；参约 15：15）；门徒知道主在做什么，他们之间的关系建立在上帝启示的基础之上。

◆ 纠正世俗的领导观

在罗马帝国体系中，皇帝是“不需向任何人负责的统治者。”¹⁸ 他通过法令而非说服或征求百姓同意来实行统治。帝国体制中的问责制往往是以暗杀的形式执行的。在这种治理方式中，人们首先想到的肯定不是透明性。不言而喻，启示录中的上帝并不是一位帝国皇帝，尽管王权的概念被广泛用于基督教神学。

柏拉图（公元前 427-347 年）是古代世界最重要的政治哲学家，可能也是有史以来最重要的政治哲学家。他并不主张建立一个纯粹的帝国政府，但在他的乌托邦国家里，透明性并不受重视。他的理想是社会稳定。为了实现社会稳定，权宜之计必须优先于透明性。“我的意思是，”苏格拉底在柏拉图的*理想国*中说，“我们的统治者会发现，为了他们臣民的利益，大量的谎言和欺骗是必要的。”¹⁹ 撒谎是合理的，因为它有一个矫正的目的，在这种情况下，通过使母亲去人格化和防止子女与父母之间的亲密关系可以推广柏拉图关于国家支持的优生学的观点。在这种情况下，任何能达到目的的手段都是正当的。管理机构为了大众利益而弄虚作假是合法的。

柏拉图的另一本关于治国和领导的著作*法律篇*主张理想的臣民应当摒弃自己的思想，无条件地服从命令。为此，任何人都不应“以开玩笑或认真的态度主动做任何事，而应在战争与和平中仰望并追随他的领袖，即使在最微不足道的事情上也要听从他的指导。”²⁰ 柏拉图的拥护者对这样一种说法表示愤慨，即按照卡尔·波普尔的说法，柏拉图应被视为最具诱惑力的极权政府理论家。²¹ 即使是柏拉图最热心的拥护者也很难以柏拉图著作为基础来捍卫透明性，问责制，以及法治。事实上，正如斯通在讨论柏拉图对苏格拉底的审判和死亡的描述时所指出的那样，柏拉图很可能故意忽略了苏格拉底对雅典民主的反对，以及他与一些试图推翻雅典民主的领导人的亲密关系。“在他的措辞优雅的*申辩篇*中，柏拉图不允许这些政治事件侵扰读者，尽管法官们对这些事件记忆犹新。他也没有在他的许多对话集中提到它们，”斯通说。²² 如果这是正确的，那么柏拉图和那些试图尊重他遗产的人都不特别推崇透明性。

阿帕梅亚（公元前 135-51 年）的波西多纽斯早于使徒约翰一个多世纪，他的著作同样无法容纳启示录中的价值观。在他看来，真正的领导者应视命令高于部属的认同，权威高于透明性。

法律应该简短，以便不熟练的人更容易掌握。愿它像从天上发出的声音；

愿它命令，不争辩。似乎没有什么比一部有序言的法律更迂腐、更毫无意义了。劝我，告诉我你要我做什么；我不是在学习，我是在服从。²³

在这种情况下，领导者不会为过程而烦恼。波西多纽斯认为跟从者希望得到领导者的命令，而不是解释。正如塞内卡后来所说，“告诉我当作的……我不想学，只想服从。”²⁴ 启示录从两个方向纠正了这种领导观：领导者和跟从者。

尼科尔·马基雅维利（1469-1527）在影响力方面远逊于柏拉图，但他在支持经久不衰的领导理论的思想家的史册上脱颖而出。在《王子》一书中，马基雅维利赞许了教皇亚历山大六世（1492-1503）的狡猾，后者是前罗德里戈·博尔贾（Rodrigo Borgia）和文艺复兴时期伟大的教皇之一，他设法在欧洲的权力游戏中占了上风。马基雅维利说：“亚历山大六世只关心欺骗人，他总是发现他们易受骗。”“他运用最动人的誓词，但却少守诺言。尽管如此，他的骗术总会得逞，因为他善于利用人的天真。”²⁵ 透明化原则在马基雅维利的思想中并不比在柏拉图的对话集中更受珍视。对于佛罗伦萨的政治勤杂工来说，一个好的领导者注重结果而不是过分关注原则。赢得战争比确定战争是否正义更重要。赢得战争的统治者，即使师出无名，也会在舆论的法庭上胜诉。马基雅维利故意说：“因为普通人在乎的是外表和结果。”²⁶

这些领导观与政府事务有关。启示录中的透明化领导原则显然可以应用在其他领域，如公司领导、教会治理或机构领导。从某种意义上说，启示录是一本世俗的、面向世界的书，深刻关注世界的治理问题。启示录描绘了从约翰时代的罗马帝国开始直到耶稣再来之间在世界舞台上争夺统治地位的列强。例如，启示录第13章提到那些表面上宣称效忠上帝，实际上却在企图颠覆上帝政权的势力。²⁷ 因此，对照启示录中的透明化领导原则与当今世界的宗教和政治势力的领导观是恰当的。在宗教领域，罗马天主教会显然是社会上的重要力量。在政治领域，美国显然是超级强国。启示录揭示了透明性的领导原则，它适用于所有的受造界，包括政治、社会以及属灵领域。

启示录中的透明化领导原则如何在人类历史上发达的民主国家和宗教机构中产生共鸣呢？

这个问题的答案是多方面的，但总体是：透明化领导原则已不复存在。罗马天主教会可能是人类历史上最不透明的机构，可以说，在这方面它反映了其他宗教机构的性质。它成功地经受住了现代人对透明性的要求，以强有力的公共关系取代了透明的政策。在二十世纪末和新千年伊始，教会中曝光的性丑闻可能被视为神父道

德行为方面的偏差，但在教会治理方面这并非偏差。²⁸ 那些试图纠正这些可怕罪恶的人面临着一堵沉默的墙。²⁹ 可以说，缺乏透明性是这个机构在大部分历史时期最大的特征。它的领导层与罗马帝国体系的领导层在本质上并无差异，就是不需对任何人负责。启示录倡导透明化领导原则，但罗马教会的意识形态和神秘的架构与启示录的核心信息背道而驰。同样，这个特征在基督教和其他宗教传统中也有反映。

世界各国的国内和国际事务也缺乏透明度。大约一个世纪以来，甚至连美国政府都放弃了对透明度的承诺。在一本关于二十世纪美国政府的骗局和秘密的书中，大卫·怀斯写道，“被统治者必须知道他们同意什么”，民主才能发挥作用。³⁰ 这一要求正处于摇摇欲坠的状态。怀斯表明，秘密和国家赞助的骗局正在领导“自由”世界的国家飙升，而非某些不发达的国家。隐瞒和欺骗蔚然成风，而透明性和问责几乎荡然无存。奥威尔的愿景不仅在极权主义的政府体系中实现，而且在那些宣称致力于开放的国家也正在实现。柏拉图的*理想国*中的权宜之计在倡导公开、透明化的现代国家占了上风。已故参议员丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉也记录了美国政府保密制度的兴起，他在书的结尾处遗憾地写道：“冷战结束了；保密作为一种治理模式继续存在，好像什么都没有改变一样。”³¹ 在莫伊尼汉的书的导言中，理查德·吉德·鲍尔斯引用了阿克顿勋爵的话，他的理解是后者简明扼要地说明了利害关系。“一切秘密都会退化，甚至司法也会退化；没有什么是安全的，除非它能经受住公开的讨论。”³²

以上的判断是与启示录相符的。领导者坚持公开透明才会获得信任。启示录并不赞同为了短期利益而牺牲透明化原则的做法。启示录所展现的透明性旨在揭露欺骗的源头，并将其从受造界中驱逐出去。启示录将上帝视为透明化领导的源头和捍卫者。它驳斥了：以家长式的态度与病人交谈的医生；向借款人隐瞒实际风险的放贷人；对某些事项或个人秘密投票而隐瞒自己意图的董事会；试图限制他人获取信息的档案监护人；审查书籍和异议的人；以及表现得好像被免除问责的宗教机构。除了揭露企图颠覆上帝的势力之外，启示录引导读者铭记一个标准，而这个标准常常被那些声称敬畏它的信息的人所忽略。

◆ 结论

本章探讨了圣经最后一卷书的标题所蕴含的透明化领导原则。它在开篇就宣布了这一观念。启示录驳斥了倚靠保密和隐瞒而蓬勃发展的宗教，政治和其他机构。约翰在启示录（1：3）中说：“念这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的，都是有福的，因为日期近了。”同样，致力于启示录所倡导的透明化领导原则的领

袖和其跟随者都是有福的。

思考题

个人：

1. 我是一个公开、透明的人吗？
2. 我的同事们是否认为我是一个平易近人、开诚布公的人？为什么？

组织：

1. 我们的组织对透明度满意吗？我们怎样才能更透明？
2. 我们当如何向服务对象负责？

参考书目

1. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), 86, 将体裁定义为“一种整体感，通过这种整体感，解经学者可以正确理解其确定性中的任何部分。”
2. 约翰·柯林斯和其他人对启示文学体裁给出了如下被广泛接受的定义：“‘启示文学’是一种具有叙事框架的启示性文学类型，其中启示由某位其他世界的存有向人类接受者传递，揭示了一个超越的实际，它既涉及时间，因为它展望末世的救赎，又涉及空间，因为它牵涉另一个超然的世界，” John J. Collins, ed., *Apocalypse: The Morphology of a Genre, Semeia* 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), 9。
3. Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, BZNV 54 (Berlin: Walter de Gruyter, 1989). Greg Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 29, 另见启示录为先知性著作。
4. John Wick Bowman, “The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message,” *Interpretation* 9 (1955): 437. See also Gregory L. Linton, “Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre” in *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, ed. David L. Barr (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 9-42。
5. Morton Smith, “On the History of APOIKALUPTW and APOKALUYIS” in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm (Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr, 1983), 9-20; cf. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 3。
6. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 23; 着重是后加的。
7. R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920), lxxxvii。
8. Anton Vögtle, “Der Gott der Apocalypse” in *La Notion biblique de Dieu*, ed. J. Coppens (Gembloux, Belgium: Éditions J. Duculot, 1976), 383。
9. 除非另有说明，本章中的经文引自新修订标准版。
10. Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), x。
11. Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2002), 255. Original Russian edition 1880。

12. Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse*, NTM 22 (Dublin: VeritasPublications, 1979), 39。
13. Sigve K. Tonstad, *Saving God's Reputation: The Theological Function of Pistis Iesou in the Cosmic Narratives of Revelation* (London: Continuum, 2006)。
14. Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993), 64; 着重是后加的。
15. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, xi, 指出“启示录对旧约圣经的引用是理解启示录的关键……对这些经文的引用和解释是启示录经文意义中极为重要的一部分。这是一卷旨在与旧约保持互文关系的书。”
16. Tonstad, *Saving God's Reputation*, 149-154。
17. Ugo Vanni, “Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation,” *NTS* 37 (1991): 365-366. 启示录 13:18, 14:12 和 17:9 中也有类似的感叹词和劝告性措词。
18. Nicholas Purcell, “The Arts of Government” in *The Roman World*, ed. John Boardman, Jasper Gri”n, and Oswyn Murray (Oxford: Oxford University Press, 1986), 163。
19. Plato, *The Republic*, trans. Benjamin Jowett (New York: Bigelow, Brown, 1943), 190。
20. Plato, *Laws*, Book XII, trans. Benjamin Jowett. <http://classics.mit.edu/Plato/Laws/html> (accessed July 7, 2012)。
21. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. (London: Routledge, 1945). 第一卷论述柏拉图, 第二卷论述黑格尔和马克思。
22. I. F. Stone, *The Trial of Socrates* (New York: Anchor Books, 1989), 141。
23. *Posidonius*, vol. 2, ed. I. G. Kidd, Cambridge Classical Texts and Commentaries (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), 654。
24. Seneca, quoted in Patrick D. Miller, “The Ethics of the Commandments” in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), 26。
25. Machiavelli, *The Prince*, ed. Quentin Skinner and Russell Price (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), 62。
26. Machiavelli, *The Prince*, 63。
27. 参 Sigve K. Tonstad, “Appraising the Myth of *Nero Redivivus* in the Interpretation of Revelation,” *AUSS* 46 (2008): 175-199。
28. Daniel J. Wakin and James C. McKinley, Jr., “Abuse Case Offers a View of the Vatican’s Politics,” *New York Times*, May 2, 2010。
29. Jason Berry and Gerald Renner, *Vows of Silence: The Abuse of Power in the Papacy of John Paul II* (New York: Free Press, 2004)。
30. David Wise, *The Politics of Lying: Government Deception, Secrecy, and Power* (New York: Random House, 1973), 353-354。
31. Daniel Patrick Moynihan, *Secrecy: The American Experience* (NewHaven, CT: Yale University Press, 1998), 202。
32. Powers, quoting Lord Acton in Moynihan, *Secrecy*, 1。

.....
第三部分
.....

圣经叙事选编

第十三章：尼希米：仆人式领袖

巴里·甘恩

罗伯特·格林利夫（Robert Greenleaf）对仆人式领袖给出了以下深思熟虑的定义：

仆人式领袖首先是仆人……它始于某人想要首先服务的天然知觉。然后，有意识地渴望做领导者……不同之处在于，仆人首先要确保他人最优先的需求得到满足。最好的测试……是：那些被服务的人在经历成长吗？他们在被服侍的同时，是否变得更健康、更聪明、更自由、更自主，更有可能成为仆人？¹

他的观点与尼希米在卓越经历中对仆人式领袖的理解是一致的。尼希米是一个坚定而无私的流亡后的犹太人，主前四世纪在波斯宫廷中服侍。

◆ 尼希米：仆人式领袖

领导者总会不断做出抉择。他们可以选择安于现状，也可以选择梦想未来。当专注于这样的梦想时，他们会与周围的人分享梦想并与他们一起踏上实现梦想的旅程。尼希米就是这样一个有远见的人。他出生在异国他乡一个流离失所的犹太家庭。在耶路撒冷最后一次被洗劫后的一百四十一年，希伯来圣经提到了他。他从未去过这座城市，但和其他被掳的犹太人一样，他把古都视为自己的终极家园，心中的居所。这是一个赋予他存在意义的地方。当破碎的墙和烧毁的大门的消息传到他的耳边时，他寝室难安。

在感到无助的时候，他做了唯一重要的事：祈祷。这是以他的名字命名的书中记录的九个祈祷中的第一个。他禁食、哭泣、哀痛和祈祷。尽管是国王的奴隶，他自称是上帝的仆人。事实上，他是一个可有可无的奴隶，一个酒政。²他的职责是在酒传给国王之前品尝它。由于现任国王的前任因中毒而丧生，他的角色对国王的生命至关重要！他每天都生活在死亡的阴影下。

尼希米的代祷包括三个要素：“为上帝的名大发热心，爱自己的同伴，不顾惜自己的生命和命运。”³虽然第一章的祈祷内容很简短，但这是尼希米在上帝面前坚持四个月代祷的一部分，这为他向国王亚达薛西提出请求提供了机会。尼希米是一个充满勇气的人，之前从未在国王面前表现出悲伤或痛苦的情绪。可能是因为忠心，他才保住了在朝廷的地位。他因耶路撒冷和他的子民所经受的而悲伤，这被国王察觉到。尼希米立刻变得胆战心惊，因为国王随时会起疑心而处死他。但他再次向上帝祷告。上帝赐给他异象和非凡的勇气，使他能够完成他的祈求。

四个月的祈祷使他有勇气向国王解释他悲伤的原因。当国王问：“你要求什么”（尼2：4）时，⁴尼希米立刻祷告，并迅速回答了国王。虽然他没有建筑师或建设者的技能，也没有完成摆在他面前的任务所必需的专业知识，但他说：“差遣我往犹大，到我列祖坟墓所在的那城去，我好重新建造”（2：5）。⁵ 被他的仆人的勇敢所打动，国王询问这样一个计划需要多长时间。他要求尼希米保证返回和确定返回的时间。尽管尼希米从未去过耶路撒冷，且耶路撒冷混乱和毁灭的景象只出现在他的脑海中，但他大胆地确定了重建城墙和圣城所需的时间。他可能要求并得到了几年的许可，而不是他最终需要的十二年。居住在耶路撒冷的人在回归故土五十多年后还没有完成重建工作。在人看来，这是一项终生都不可能完成的任务。然而仆人式领袖尼希米却怀着勇敢的心等候上帝的异象。

尼希米对这异象如此执着，以致他勇敢求助。国王奇迹般地下了诏书通知大河西的省长准尼希米经过，并差派兵马护送，同时给予相关资源。这位仆人式领袖揭示了一个原则：祈求就等着。

◆ 挑战重重

不应忽视的是，以斯拉带领重建了圣殿，那时耶路撒冷开始了属灵复兴。尼希米不是一个在真空中崛起的领袖。上帝一直在为旅程的下一步铺平道路，他使用领袖来实现他的目标。

有远见的领袖能唤起人性最好和最坏的一面。每当一个领导者开始一个计划并与团体成员分享愿景时，或者推动一个被大家接受的计划时都会遇到反对的声音。尼希米遭到当地领袖的反对。他们很快从反对者变成了彻头彻尾的敌人。尼希米还没到耶路撒冷就遭到了反对。参巴拉和多比雅很快就从对这位新领导者感到不安转变成了对他刻薄的讽刺。他们的嘲弄夹杂着嘲笑。当尼希米坚持他的理想时，他们讽刺他、威胁他，最后开展了针对他的游击战。最终，他们试图利用一个内部人士

引诱尼希米进入死亡陷阱。强力领袖会引起强烈的反应。人们通常都会采取立场，很少有人会保持中立。

外部的反对比内部的纷争更容易处理。当有人提出愿景时，出现冲突和误解是很常见的，甚至在团体成员接受此愿景时也是如此，因为某些参与其中的人有自己的议程。领导者通常会成为团队成员之间的调解人。这项挑战要求理解潜在的利益，关注过程，优秀的沟通技巧，尤其是谈判技巧。在第五章我们看到当发现富人利用机会从穷人那里获利时，尼希米有效地使用了这些技能。

尼希米在城里的头三天一直在观察和倾听。几千年后，格林利夫⁶确定了仆人式领袖生活的十二个特征。首先是“倾听”，其次是“同情心”。这些都是尼希米所表现出来的特点。他听了报告，然后察看城墙。直到他对局势和面临的挑战有了很好的了解，他才与他人分享了重建城墙的异象。他说：“上帝使我心里要为耶路撒冷做什么事，我并没有告诉人”（2：12）。他对需求做了全面的调查，以便详细地了解任务。然后，他阐明了这一愿景，并提出了挑战：“我们所遭的难……来吧，我们重建耶路撒冷的城墙，免得再受凌辱”（2：17）。

格林利夫追溯了仆人式领袖特质的递进：从同情心到觉察再到说服。库兹和波斯纳也赞同这种递进：“要真正听到选民想要什么——他们迫切希望你理解、赏识什么，将什么放在异象中——需要定期暂停常规活动，花时间倾听他人的意见。”⁷尼希米与百姓接触，倾听上帝对他们的旨意，并流露出同情。在这个过程中，大家的觉悟被提升了，他能够说服他们接受上帝在他的子民心中激起的一种潜在的异象。

这位鼓舞人心又具有说服力的仆人式领袖得到了回应：“我们起来建造吧”（2：18）。尼希米分析了这个工程涉及的因素之后，列出了目标，然后把责任下放给各个团队或家庭团体。每个人都清楚地知道自已的责任。因此，尼希米给基督教领袖上了一堂关于激励的课程。激励是让人们朝着一个目标前进。当它能满足跟随者的需要，或者当他们看到自己正在完成所托付的任务时，它最容易实现。领导者须明确团队的需要，给团队一个享受他们所做事情的理由。领导者的信念是非常具有说服力的，尤其是当领导者身体力行这些信念时。在第三章我们会发现，有许多人宁愿退后旁观，也不愿埋头工作。这不足为奇，因为这些贵胄（*adirim*，崇高的）曾是失败的领导者（3：5）。参巴拉和多比雅会制造事端是可以预料到的，但内部的反对却令人猝不及防。尽管遭到了反对，尼希米很快就称赞了那些参与修建城墙的人，并对这些领导者一一表示赞赏。他认识到有必要肯定和赏识这支团队。

尼希米非常有效地塑造了重建城墙的共同愿景。许多人都加入了进来。大祭司跟随了那异象，和别的祭司一同负责建造羊门。七位地方官员、一个做香的、一个护卫、银匠和商人、还有利未人和其他祭司都参与了重建城墙。圣经记录下了所有这些人的名字。

尼希米模式得到了威洛溪社区教会受人尊敬和钦佩的创始人比尔·海贝尔斯的认可。他相信教会是社会领导者最密集的地方。他的论点是，职位领袖在由志愿者组成的组织中不起作用。教会领袖唯独需要影响力。他们不能强迫人们追随或认同他们的异象，但藉着圣灵的能力，他们可以推动人们认同他们的愿景和教会的使命。⁸ 尼希米的一生证实了这一点。

◆ 尼希米的教训

当一个领导者乐于与部属分享功劳时，他或她所能取得的成就将是惊人的。这句格言尤其适用于淡泊名利的领导者。尼希米起初是一个仆人，后来成为领袖的领袖。

专注于与其他仆人式领袖分享有感染力的、上帝赐予的、激励人心的愿景，与公司CEO（执行总裁）的角色截然不同，因在公司组织中，其他人都要对CEO负责。而教会领袖面临着巨大的挑战：他们通常领导志愿者。寻求上帝赐予的共同愿景，然后向志愿者领袖有效地表达出来的过程是一个服从、仔细倾听、挑战团体成员开放和谈判的过程。领导者都会发现，当一群才华横溢的领导者聚到一起时，他们会倡议不同的愿景。尼希米必须先把建造城墙的异象交给上帝，使他明白上帝对百姓的旨意。他的服从需要仆人的属灵品质、对上帝子民的尊重、外交家的人际关系技巧，以及在寻求帮助他人采纳和跟随这一愿景时进行的密集的战略性和一对一的对话。⁹

仆人的仆人——一个描述尼希米的召唤和我们的召唤的措辞——通常被视为：维护组织以便其他人能够完成工作。但是仆人式领袖的一个关键作用是使整体大于各部分的总和。这意味着汇集不同人才，并让他们协同发展。当跟随者意识到他们是一个具有共同使命、价值观和理念的团体的一部分时，以及当团队成员共同参与决策和规划时，这一过程更容易发生。了解历史有助于洞悉未来。尼希米书第三章表明，当不同的群体齐心协力实现愿景时，这种合作决策过程是可行的。尼希米知道*团队*的力量，他的行为反映了这样一个事实：“再聪明的人也比不上众人的智慧！”

试想一下尼希米对团队力量的重视，以及他是如何组建团队的。有效的团队是建立在这样一个前提之上的：每个人都可做出或多或少的贡献。因此，一个有效的团队需要有一个明确的目标，藉着所有团队成员的技能和能力可以最好地实现这个目标。如果团队成员被赋予权力，能够以创造性的方式看待任务，并且通过培训增加团队成员技能的多样性和专业性，那么团队将形成一种主人翁意识。

圣经的一个基本命题是，人有很大的潜力。保罗明确指出，每个人都可以促进教会的成长和健康（林前：12）。每个人都可以提供比领导层认识到的更多的贡献。仆人式领袖的任务是创造一个安全、帮助成员成长的环境，并通过赋能，鼓励所有的成员各尽其职。赋能是成功团队背后的关键驱动力。赋能、团队满意度和任务绩效之间存在着强大的相互作用。

韦尔伯恩指出了重要的因素，他说：“原则上，团队型组织和正式的官僚机构是不相容的。团队的工作倚赖各成员齐心协力，而官僚机构的工作则是依靠个人发号施令。因此，高级管理层试图在不改变支持个人主义的制度的情况下获得团队合作的好处，很可能会失败。”¹⁰ 尼希米并不试图依靠权势；事实上，他并没有利用国王赋予他的权力，而是反复分享共同的愿景，激励团队。“尼希米所取得的成功表明了祈祷、信心和明智、充满活力的行动将取得的成就。活泼的信心会促使我们采取积极的行动。领袖所表现出来的精神，在很大程度上会反映在人民身上。”¹¹

随着城墙越建越高，反对势力也越来越大，修建者的生命甚至受到威胁（4：1）。当城墙建到一半时，人民的气势几乎势不可挡，但反对者公开发动战争，尼希米的敌人袭击了许多地方。然而，他的号召提振了百姓的士气：“不要怕他们！当記念主是大而可畏的。你们要为弟兄、儿女、妻子、家产争战”（4：14）。他不只是说鼓舞人心的话，而是甘于牺牲，艰苦地工作，把工作的各方协调成战斗小组。士兵手提盾牌保护石匠。人们用号角来宣告一个地方的战斗过于激烈，需要增援。仆人式领袖的职责之一是竭力照顾他或她所领导的人。¹²

约翰·肯尼迪认为“领导和学习是彼此不可或缺的。”¹³ 事实上，“教育”一词来自拉丁语 *educere* ——“领导前进”。教育是仆人式领袖的一项重要任务。教育过程包括了解哪里需要发展，以及如何如何在现有优势的基础上发展。这个过程通常意味着创造一个领导者可以带领团队踏上探索之旅的学习环境。在其他时候，较于小组教学，一对一的学习模式可能更具优势，比如可以让人更加敞开心扉。领导者需要仔细考虑如何进行学习以吸引真正的参与者。尼希米邀请许多闹事的人和捣乱的人到他面前以与其建立关系并对其进行再教育。他不仅热衷于城墙建设这一主要

任务，而且还关心社会正义。他因某些人对待穷人的方式而愤怒（5：6），他不仅用言语，而且用果断的行动来回应。作为一个仆人式领袖，尼希米致力改变他的同事和团体。

尼希米向我们展示了专一目标的重要性。他没有停下来应付外部的反对者。他一开始就专注于目标。但当目睹了团队内部的弊病时，他及时处理了可能毁掉整个工程的问题。一些较富裕的人通过向参与建筑工程的较贫穷的家庭出售粮食获利，许多穷人不得不把他们的家人变卖为奴以支付由此产生的债务。尼希米并非天真无知。他直面那些勒索穷人的商业行为，并终止了收取利息的做法。“学习是领导者必不可少的燃料，是不断激发新认识、新思想和新挑战的源泉。那些不思进取的人根本无法长期胜任领导者的工作。”¹⁴

尼希米最常被引用的话出现在城墙建造的最后几天。他没有放慢脚步，也没有减轻任务。当他的敌人试图引诱他并企图破坏他的工作时，他大声呵斥道：“我现在办理大工，不能下去。焉能停工下去见你们呢？”（6：3）。当被告知要害他的阴谋时，他的压力越来越大。圣经的叙述展现了一个非凡的场景。一个奸诈的告密者劝说尼希米跑到圣殿里藏身，而事实上，一个刺客正藏在那里要害他的性命。他的回答令人难忘：“象我这样的人岂要逃跑呢？象我这样的人岂能进入殿里保全生命呢？我不进去！”（6：11，NKJV，强调是后加的）。圣经提到祭司以利亚实（有些人认为是大祭司）后来实际上在圣殿为尼希米的仇敌多比雅提供了一个房间。虽然很可能遭到了圣殿领袖的背叛，但尼希米仍继续推进他的工作。

具有远见的领导者会了解过去，参与未来，并消除自己的盲目性，以发展创造力。尼希米完成了显然不可能实现的事情：城墙在五十二天内建成！他不贪天之功，仅视自己为仆人，他说：“我们一切仇敌、四围的外邦人听见了便惧怕，愁眉不展；因为见这工作完成是出乎我们的上帝。”（6：16，NKJV）。他不归功给自己，而是把荣耀归给上帝。

肯·布兰查德断言：“仆人式领袖只会把带领他人作为最好的服务方式。他们被召唤去领导，而不是去驱使他人，因为他们天生就乐于助人。他们对自己的地位没有占有欲，因他们视自己为管家，而非拥有者。”¹⁵我们看到尼希米致力于百姓的属灵福祉，并深信他所做的不仅仅是修建城墙。

这卷书的后半部分是关于重建圣民的记录。修建城墙和管理修建工程的行政事务都是为了服务百姓。管理是以人为本，而不是为了控制他们。

在传统的管理金字塔里，老板始终是负责人，而员工应对老板负责。当你把金字塔倒过来的时候，这些角色就会颠倒过来。员工成为负责人，而管理层应对员工负责。这为团队成员履行各自的职责创造了一个完全不同的环境。经理的目的就是帮助员工成功实现他们的目标。¹⁶

事实上，尼希米开始这项工作时，只知道工作完成后，他将返回波斯。他致力于让修建者掌控城墙的修建过程。

仆人式领袖周围的人们都因他或她的领导而受益颇多。人们渴望成为某个团体的一分子，并会竭尽所能留在这个团体内。真正的团体具有感染力。作为某个团体的一员，员工视在组织中尽职尽责比取得进步或过上好日子更重要。“自由、自我实现、学习、团体、卓越、独特性、服务和社会责任的价值观和益处真正吸引了人们。”¹⁷尼希米成功地通过谈判建立和促进了团队的发展。他不想安于现状。当团队因不同的议程而出现混乱时，尼希米无私奉献、创造性地建立了真正的团队。

◆ 结论

说到改变，领导者可以选择改变组织结构（政治性和渐进性的方法），也可以选择使人得到更新变化。尼希米着眼后者，他“关注未来，紧跟新兴趋势，专注于目标和方向，并引导人们了解团队长期的发展方向。身为激励者……[他]注重承诺，强调……价值观，用新的目标和抱负挑战成员，并创造一种兴奋感。”¹⁸完成城墙的修建之后，尼希米开始着手通过改革和复兴重建百姓。尼希米书的最后一章描述了这个变化的过程。凭着信心和勇气，尼希米在顺服中前行。两者都是高效领导者的基本素质。

罗伯特·奎因赞同尼希米的智慧，他以下的主张颇有见地：“卓越之地被安全地保卫着，不受不值一提的入侵者的侵扰。门口站着两个可怕的哨兵——冒险和学习。进入此地的关键是信心和勇气。”¹⁹高效领导者甘愿冒险，并从成功和失败中吸取教训。尼希米证明，要走向真正的变革，就必须具备必胜的信心，及勇敢地迎难而上。

我们可以从尼希米的身上学到很多东西，这一点也印证了乔治·韦伯的论断：“未来的成功领导者必须具备另一个特质，它可能与所有其他的特质同等重要！他（她）必须坚韧、有创造力、善于观察、敢于冒险、乐观，并在组织内部和各组织成员之间完善管理和发展领导团队。”²⁰

尼希米诠释了以下真理：“未来不是现在所提供的各种选择的结果，而是一个首先在头脑中，其次在意志中，然后在行动中被创造的地方。未来不是等待而来的，而是创造出来的。道路不是被发现的，而是被开拓的：把握现在才能开创未来。”²¹ 仆人式领袖富有梦想并坚信梦想定会实现。

思考题

个人：

1. 尼希米与王的对话是以四个月的祷告和祈求为基础的。关于尼希米和你自己的属灵生活，你有何感想？
2. 当意识到某个职位能给他人提供最好的服务机会时，仆人式领袖就会担任领导职务。你如何透过自己的职位为他人提供最佳的服务呢？

组织：

1. 尼希米诚实地评估了局势及其相应的挑战。你的组织如何处理评估和规划过程呢？
2. 尼希米高效的领导作用体现在他在克服外部威胁和反对时仍不忘初心。你的组织如何应对挑战呢？

参考书目

1. Robert Greenleaf, *Servant Leadership* (New York: Paulist Press, 1977), 13-14。
2. 有些注释家认为，酒政身居高位，而非奴隶，因为尼希米的兄弟哈拿尼在访问耶路撒冷回来后分享了耶路撒冷的消息。然而尼希米在前七章所用的语言是粗糙的。这使许多注释家得出结论，他没有受过良好的教育，这使人们相信他实际上是一个奴隶。
3. John White, *Excellence in Leadership: The Pattern of Nehemiah* (Leicester, England: InterVarsity Press, 1987), 23。
4. 除非另有说明，本章中的经文引自新国际版。
5. 圣经参考取自尼希米记，除非另有说明。
6. Larry C. Spears and Michele Lawrence, eds., *Practicing Servant Leadership: Succeeding through Trust, Bravery, and Forgiveness* (San Francisco: Jossey-Bass, 2004), 9-24。
7. James M. Kouzes and Barry Z. Posner, *The Leadership Challenge* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003), 150。
8. John C. Maxwell, *The 21 Irrefutable Laws of Leadership* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 18。
9. 关于如何领导领导者的优秀指南，见 Jeswald W. Salacuse, *Leading Leaders: How to Manage Smart, Talented, Rich and Powerful People* (New York: AMACOM, 2006)。
10. Michael Wellbourn, *Understanding Teams* (Frenchs Forest, NSW: Prentice Hall, 2001), 138。
11. Ellen G. White, *Christian Service* (Nashville, TN: Southern Publishing Assoc., 2009), 177。

12. Salacuse, *Leading Leaders*, 131。
13. Salacuse, *Leading Leaders*, 131。
14. W. Bennis and B. Nanus, *Leaders: The Strategies for Taking Charge* (New York: Harper Collins, 1985), quoted in Spears and Lawrence, *Practicing Servant Leadership*, 148。
15. Ken Blanchard, *Leadership by the Book: Tools to Transform Your Workplace* (New York: Random House, 1999), 42。
16. Ken Blanchard, “Servant-Leadership Revisited” in *Insights on Leadership*, ed. Larry C. Spears (New York: John Wiley and Sons, 1998), 25。
17. Kouzes and Posner, *The Leadership Challenge*, 152。
18. Robert E. Quinn, *Deep Change: Discovering the Leader Within* (San Francisco: Jossey-Bass, 1996), 149.19. Quinn, *Deep Change*, 165。
20. George B. Weber, “Growing Tomorrow’s Leaders” in *The Leader of the Future*, ed. Frances Hesselbein, Marshall Goldsmith, and Richard Beckhard (San Francisco: Jossey-Bass, 1996), 309 quoted in Kenneth O. Gangel, *Team Leadership in Christian Ministry* (Chicago: Moody Press, 1997), 15-16。
21. Arthur Costa and Bena Kallick, *Assessment in the Learning Organization* (Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 1995), quoted in Gwendolyn Hallsmith, *The Key to Sustainable Cities: Meeting Human Needs: Transforming Community Systems* (Gabriola Island, BC: New Society Publishers, 2003), 215。

第十四章：旧约中的女性：领导力原则

乔·安·戴维森

旧约叙事经常强调在关键时刻妇女所展现的领导力原则。这些叙事的细节往往被人忽视，但它们却非常有助于揭示属灵领导的原则。¹ 圣经的历史跨越数千年，记录了家庭、国王、皇后、战争、政治联盟和商业活动。然而，这些记录写得非常扼要，这意味着细节变得更加重要。没有任何历史记录是详尽无遗的。历史学家通过梳理往昔的人和事件以确定哪些是最重要的。从某种角度来看，圣经也是一本历史书。作者们精心挑选了所记录的内容。有鉴于此，在旧约中出现的女性领袖往往彰显出重要的领导原则。圣经作者有意提供了她们服务的细节。

首先，本章会提供一个重要的发现。虽然本章的目的不是透过这一发现评论文化，但它会将这一发现与圣经中的领导力原则相结合。这一发现与男女在创造性活动中的平等地位有关。文化可以接受各种观点，但圣经教导在蒙召从事领导侍奉时，男女是平等的。人被造时，基于性别的角色差异并不支持男女在人格上的差异，至少在从事领导的工作方面是如此。圣经明确提到女性是按照上帝的形象被造的，与男性共同承受永生。许多文化在历史上往往只把女性当作可牺牲的、与邪恶势力有关的和/或在内在价值方面不如男性。但旧约的第一章就把这点推翻了，上帝说：

上帝说：“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，使他们管理。”……上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。（创 1: 26-27，强调是后加的）²

圣经正面描绘了男性和女性，上帝吩咐他们共同从事领导的工作。这一点在圣经中的深远含义是显而易见的。

本章是围绕旧约中的五位女性人物展开的（这显然不是详尽无遗的论述）。本章提到其他重要人物是为了强调所涉及的五个叙述并非非同寻常。也就是说，女性经常参与事奉，她们展现的领导力原则蕴含在那些跨越几个世纪、涉及不同文化的故事中。每个叙事之后的结束语确定了一些领导力原则，本章的结论对这些原则进行了总结。读者可以放心，这些原则并不是独特的。相反，这些原则本身既强调了

圣经领导力原则的普遍性，也指出一项真理：上帝将领导机会委派给所有人。他呼召男性和女性一起参与服务。这是本章的一大发现。本章的结论申明这一重要的领导力原则是建立在我们对上帝的认识上的。这种认识源于本章的神学反思。上帝无差别对待他所有的创造物。当从事领导工作时，我们应该践行人人平等的原则。

◆ 米利暗

约基别的女儿表现出智慧、外交才能和勇气。她可能一生未婚，因为圣经没有提到她的丈夫或后人，只提到了她两个兄弟的子孙。³然而，她在建立圣约子民的过程中发挥了重要作用。我们通常只记得她犯的一个大罪，而低估了她在出埃及记叙事中的作用。她被描绘成一个有魅力的人物：一位先知、诗人、音乐家和领袖。

叙事研究者现在认识到她在圣经中的重要地位。她贯穿出埃及记事件的始末：在出埃及记的开篇，她首先出现在尼罗河岸，再次出现在过红海的事件中（出 2: 1-10; 15: 20-21）。在过红海的时候，她是先知，音乐家，并和她的两个兄弟摩西和亚伦带领以色列人。⁴她被称为先知（出 15: 20），在摩西五经中她仅是第二位被称为先知的人。摩西之歌和米利暗之歌都出现在出埃及记第 15 章。有人认为米利暗之歌将以色列人从埃及得拯救推向高潮。

摩西和米利暗的二重唱微妙地强调了女性在摩西，乃至整个以色列民族命运中的重要地位。读者再次受邀铭记并赏识女性，特别是米利暗的勇敢角色。⁵

她是约基别和暗兰首生的。以色列人出埃及的时候，人们的注意力一般集中在她的两个兄弟身上。但上帝说：“我曾将你从埃及地领出来，从作奴仆之家救赎你；我也差遣摩西、亚伦，和米利暗在你前面行”（弥 6: 4，强调是后加的）。另一处经文包含一个很有说服力的家谱符号，表明米利暗在以色列人中的地位。她被列为暗兰的一个孩子（*ben*，字面意思是“儿子”）：“暗兰的孩子（字面意思是“儿子”）是亚伦，摩西，和米利暗”（代上 6: 3）。事实上，米利暗在整个关乎父亲和儿子的章节中被列为暗兰的“儿子”证实了她的突出地位。

圣经记录了她的死亡和埋葬。值得注意的是，虽然出埃及记提到了其他人物（例如，户珥、伊利达、米达、摩西的妻子和岳父），但没有提及他们的离世，而民数记 20: 1 记录了米利暗的去世，这也凸显了她的重要性。米利暗在出埃及记中的地位和重要性不容小觑。事实上，摩西五经中提到米利暗名字的大部分段落都指明她是一位领袖。⁶

米利暗身上体现的一个重要的领导力原则是沟通。她天生聪颖、沉着冷静，这正是她领导能力的体现。当看到法老的女儿发现她年幼的弟弟漂浮在芦苇丛中的篮子里时，她很快就看出她有怜悯的心，并提出了一个可以挽救她弟弟生命的办法，这正是法老女儿在那时所需要的鼓励。“我可以去为你叫一个奶妈吗？”（出 2: 7）。此外，她有信心让母亲当奶妈，却没有表现出任何主动让婴儿与亲生母亲团聚的迹象！

米利暗之歌表达了得救的喜悦，暗示着上帝的默示与她自己的智性和创造力结合在一起。这首歌的领导元素表现在她展望到上帝将来对以色列的护理。这异象是上帝透过呼召摩西，并在出埃及时施行神迹奇事而带来的。百姓在某种程度上接受了上帝呼召的异象，尽管他们一直在信与不信之间徘徊。米利暗不仅提供了一段富有创意的赞美，她还满怀信心地带领以色列的妇女们欢庆歌唱，这也加深了她们对上帝的信心。上帝祝福并使用米利暗的独特恩赐以推进他旨意的实现。

她以超凡的艺术和创造力尊荣了上帝，展示了她作为沟通者的领导能力。“你们要歌颂耶和华，因他大大战胜，将马和骑马的投在海中！”（出 15: 21）。当今，信徒们仍背诵米利暗的歌以加强他们对上帝的信心。

◆ 底波拉

一般认为，士师记是摩西五经和约书亚所记载的圣约历史的延续。从时间上看，它介于约书亚征服迦南和后来出现君主制之间。约书亚死后，以色列人行耶和华眼中看为恶的事，背弃圣约，归向迦南的神。因此，上帝收回他的保护，于是周围的民族开始不断攻击他们。当他们最终哀求他施行拯救的时候，他就差遣拯救者，就是士师，救他们脱离欺压者。然而，士师死后，人们又回到了原来的生活方式，甚至有新的士师引导他们陷入更深的背道之中。以色列人道德的逐渐堕落是士师记的主题之一。但女士师底波拉却在她的时代做了忠心的见证。

耶和华听到以色列人的呼求，便兴起勇敢的底波拉来审判他百姓的欺压者。论到上帝赋予的使命，她说道，“耶和华以色列的上帝岂没有吩咐吗？”（士 4: 6）。当士兵们惧怕的时候，底波拉引述了上帝的话来鼓舞他们的士气。巴拉坚持要求底波拉与他同去。他不会单凭耶和华的命令行事。底波拉坚决地回答说：“我必与你同去”（士 4: 9），因为她信靠上帝的应许。

耶和华借着底波拉鼓励犹豫不决的巴拉与拥有九百辆铁车的王争战（士 4:

13)。九百辆铁车在当时是一支强大的军事力量。领导权由一位先知和士师接手，一位展现了以色列战士所缺少的无畏勇气的妇女。她说：“你起来，今日就是耶和華將西西拉交在你手的日子。耶和華豈不在你前頭行嗎？”（4：14）。

耶和華再次恩待不忠心的百姓，因為“耶和華擊潰了西西拉”（士4：15）。類似的表述還出現在出埃及記14：24：耶和華在紅海“推翻了埃及人的军队”；約書亞記10：10：“所以耶和華擊潰了他們……[和約書亞一起]。”因此，這一拯救是另一決定性的神迹，儘管雙方的軍事力量極不對稱。敘事中兩次提到當天上的主宰行動時，可怕鐵車會形同虛設。正如埃及軍隊早些時候在紅海學到的那樣，先進的軍事裝備在上帝面前是毫無用處的。即使是強大的西西拉也被一個婦人雅億擊殺（士4：17-23）。

這一決定性的勝利來自上帝，為此底波拉唱了一首勝利頌歌（士5：1-31）。她通過詩歌重述了上帝的作為。與巴拉最初的猶豫不決形成鮮明對比的是，底波拉宣稱：“君王啊，要聽！王子啊，要側耳而聽！我要向耶和華歌唱；我要歌頌耶和華以色列的上帝”（士5：3）。底波拉毫不掩飾地邀請鄰近的君王和王子來認識以色列的上帝，並提醒他們降服在他面前。底波拉稱讚這一神聖的勝利等同於以色列早些時候在紅海所經歷的，當時受造物代表上帝的子民爭戰。她宣稱剛剛拯救以色列的上帝就是西奈的上帝。⁷顯然，她在这片應許之地，在以色列歷史的早期，頌讚上帝的榮耀。她的勝利之歌被認為是以色列文學中勝利頌歌的最高典範，它源自這位偉大女性的靈感和藝術靈魂，她歡喜快樂地稱頌上帝在歷史上的作為。

底波拉是士師記中唯一一位被稱為先知的士師，甚至在這之後才提到她丈夫的名字。她“在底波拉的棕樹下”（士4：5）判斷下級法院可能因無法裁決而提交給她的爭議。她就像以色列最高法院的大法官，國家公認的政治領袖，“以色列首席執行官之一。”⁸聖經作者並沒有為底波拉出現在士師記中這一事實作辯護或解釋，暗示女性擔任這樣的職位是正常的。

桑德拉·戴·奧康納被任命為美國歷史上首位女性最高法院大法官在當時引起了極大的轟動。然而，以色列人在這方面是遠遠領先的。顯然，底波拉是古代以色列最高法院的首席法官，整個以色列都向她尋求法律諮詢和解決法庭案件（士4：5）。此外，她還是一位政治領袖，上帝通過她帶領全國百姓參戰。⁹在危機時刻，兩位婦女底波拉和雅億領導了以色列而不是巴拉。

士師記的情節表明，相比於巴拉，底波拉占有主導地位和優越角色……底

波拉是发起者，巴拉是不情愿的追随者。底波拉是战略家，巴拉是执行者。在这种背景下，故事的发展带有一种微妙的暗示，即真正的英雄荣誉属于女性底波拉和雅亿，而不是男性巴拉和西西拉。¹⁰

在底波拉的时代，法庭审判、军事领导和说预言是三个公认的权威领域。士师记提到她同时兼具这三个角色，她判断争端，召唤人们参战，承担先知的职分。这位伟大的吟唱赞美诗的“以色列的母”（士 5：7）也是一位妻子和音乐家（士 4：4；5：1-30）。¹¹

圣经历史记载了几位女先知蒙召成就上帝的旨意。圣经从未表明这是上帝所作的反常的事情，也没有任何人指责她们的服务违背上帝对女性的旨意。上帝拣选女性来传达他的旨意，并带领她们执行他的旨意，这一点从来没有被暗示是非同寻常的。她们的侍奉得蒙神人的喜悦。

不容忽视的是，她是士师记中唯一一位没有任何严重性格缺陷的士师：“在大士师中，她是一位免受责罚的属灵领袖。”¹²事实上，“唯一一位在宗教、军事、司法和诗歌等各种领域作领袖的是女士师！”¹³人们在叙事中看到底波拉和巴拉之间的相互合作，及巴拉甘愿跟随底波拉的领导。

底波拉的叙事揭示了几个领导力原则。她相信上帝，这促使她陪伴士兵们战斗，并用自己坚定的信心激励他们。这种信心不是出于骄傲，乃是源于对上帝坚定而持久的信赖。像米利暗一样，她通过诗歌创造性地传递异象，激励百姓。她也展示了敢于对居高位者说真话的原则。

正是忠心使她在那个时代与众不同。当以色列人普遍陷入偶像崇拜和背道的时候，底波拉肩负起了领导的重任。以色列的敌人威胁要毁灭这个年轻的国家。百姓受到强烈的诱惑去接受周围国家的文化，甚至放弃自己的独特身份。事实上，以色列百姓和他们的领袖已经准备好摒弃一切使他们与众不同特征。但底波拉经受住了这些影响。我们很难理解这样对上帝坚定不移的忠心的力量。上帝通过底波拉坚定的信心保护了一个国家。

今日的属灵领袖也需要如此坚定的信心。惟有藉著顺服、委身、属灵的操练和上帝同在的恩典，我们才能以这样的信心服事人。底波拉的故事提醒每一位基督徒领袖常常祷告和倚靠上帝的重要性。不是智力、才能、精力或教育造就一个人的领导力。性格转变是领导力的核心，而这种转变正是领袖成长的起点。

◆ 示巴女王

这位女王（当时）踏上了一段漫长而危险的旅程来向所罗门王寻求真理。这一努力与男性国王的关切形成了鲜明的对比，“现在是春天，正是列王出战的时候”（撒下 11：1）。

所罗门王被认为是旧约中最聪明的人：

他作箴言三千句，诗歌一千零五首。他讲论草木，自黎巴嫩的香柏树直到墙上长的牛膝草，又讲论飞禽走兽、昆虫水族。天下列王听见所罗门的智慧，就都差人来听他的智慧话。（王上 4：32-34）

因此，来“听所罗门智慧”的首领之一是一位女性，示巴女王。她长途跋涉向以色列王寻求真理。她极其富有，带着许多的随从（王上 10：2）来到所罗门的宫廷，给了他相当于几百万美元（一百二十他连得金子）、稀有香料和珍贵的珠宝。

所罗门和王后“心意相通”，她“用难解的话试问他”（王上 10：1）。这意味着她并非孤陋寡闻！透过这位女王的见证，我们知道上帝应许所罗门“有智慧聪明的心”（王上 3：12）的话已经应验了：

示巴女王听见所罗门因耶和华之名所得的名声，就来要用难解的话试问所罗门。跟随她到耶路撒冷的人甚多，又有骆驼驮着香料、宝石，和许多金子。她来见了所罗门王，就把心里所有的对所罗门都说出来。所罗门王将她所问的都答上了，没有一句不明白、不能答的。示巴女王见所罗门大有智慧……对王说：“我在本国里所听见论到你的事和你的智慧实在是真的！我先不信那些话，及至我来亲眼见了才知道人所告诉我的还不到一半。你的智慧和你的福分越过我所听见的风声。你的臣子、你的仆人常侍立在你面前听你智慧的话是有福的！耶和华你的上帝是应当称颂的！他喜悦你，使你坐以色列的国位；因为他永远爱以色列，所以立你作王，使你秉公行义。”（王上 10：1-9）

很明显，这位女王是一位非常有眼光的女性，因为她决定踏上这漫长的旅程寻求智慧，而不是政治利益。她返回后赞美上帝（9节）。这在圣经中是一个独特的场景：两位君王讨论真理和智慧，而不是军事战略或联盟。示巴女王是一位罕见的君主，历史上没有关于她战争或战斗的记录。难怪作曲家亨德尔受到启发，写了一篇关于

她对所罗门宫廷的独特访问的作品。

示巴女王的叙事体现了联合领导的领导力原则。在圣经时代君主掌握权力，在我们这个时代一个团体赋予某些人某种权威的角色，但领导者常常自作主张。职位是对属灵领袖的挑战。身居高位者常常会误以为自己较他人更有知识和智慧。

不同的团体会透过建立组织来完成共同的使命。这一组织需要愿意担任指定职位并有权履行相关职能的人。但人性几千年来陷入罪恶的深渊，常会受到权力的诱惑。当被赋予权力时，人往往自作主张，自视清高，滥用权力。但示巴女王并非如此。她身为君主，却同时视自己为一个学习者。

人们对这位领导者的故事了解得还不全面，因此不能认为这一原则在她服务国家时都得到了体现，但在这一叙事中，我们看到了她非凡的寻求真理的精神。她在寻求智慧的同时，也善于观察和虚心学习。

◆ 户勒大

这位旧约中的女先知被描绘成她那个时代的主要宗教权威。犹大王差遣祭司希勒家和文士沙番，并当时在国中同等显赫的几个人去问这妇人。王说：“你们去为我、为民、为犹大众人，以这书上的话求问耶和華”（王下 22：13，强调是后加的）。户勒大当时被视为是权威人物。她回答说，“耶和華以色列的上帝如此说：‘你们可以回复那差遣你们来见我的人说，耶和華如此说：我必照着犹大王所读那书上的一切话，降祸与这地和其上的居民’”（王下 22：15-16）。王需要这位女性来鉴定在圣殿中发现的律法书的真伪。

户勒大既没有奉承那些询问她的人，也没有为书卷的真实性作辩护。她强调了约西亚在第 13 节已经表达的信念：“耶和華就向我们大发烈怒。”约西亚认为过去的百姓有罪（“我们列祖没有听从这书上的言语”；王下 22：13），户勒大则责备现今的居民有罪，她代表耶和華说：“他们离弃我，向别神烧香，用他们手所做的惹我发怒”（王下 22：17）。

户勒大是她那个时代圣经的权威解释者。请注意她的“释经学原则”：她接受那书的真实性，包括它宣告的要临到背道的犹大国的厄运。王承认上帝在书中所写的话，于是授权户勒大来解释圣经。王承认她有权柄宣布上帝的旨意。户勒大的作用很重要。藉着宣布对他们的审判，她将自己、百姓和王置于圣经的权柄之下。

申命记书卷是在圣殿修缮时发现的。这本书记录了摩西对百姓的最后讲话，主要是关于以色列的宗教实践。因此，王承认户勒大的权威地位是非同寻常的。

希伯来圣经特别指出，户勒大是一位女先知和妻子（王下 22：14）。当旧约杰出的先知耶利米已经在他的先知职位上有了稳固的地位时，百姓也向她询问上帝的旨意。

人人都可成为领导者，尽管不一定成为像户勒大那样的先知。但是，理解圣经的领导力原则有助于我们认识到要对人说诚实话。这包含了对上帝旨意的洞察、藉着研经和祈祷建立属灵的品格。对于所有的领导者来说，这意味着勇于面对当时代的诸多挑战并清晰传讲真理。

◆ 以斯帖

以斯帖书呈现了复杂的叙事元素的相互作用，讲述了一个引人入胜的情节，即上帝的子民被从一个死亡法令中拯救出来。而一位女性成为拯救的媒介。她在适当时机的勇敢行动拯救了希伯来人。

在故事中，只有末底改是男性英雄。瓦实提和以斯帖这两位女性展现了最令人钦佩的人物形象。瓦实提果断拒绝国王的要求，不肯以淫秽的方式出现在公众面前。当犹太人陷入极端危险时，以斯帖挺身而出回应王鲁莽的命令，甚至在这个危险的时刻勇敢地道出自己的种族身份以防止犹太人遭受种族灭绝的厄运。她展示了自己分析、制定战略和执行可能致命的行动方针的能力，并坚持不懈地实现这一目标。当一个民族的生存岌岌可危时，上帝使用了以斯帖。她的名字在经文中出现了 55 次，比圣经中任何一个女性都多。

叙述者想让读者注意到这个勇敢的女性在波斯文化中所能做的。在波斯文化中，女人被认为是男人的娱乐用品，而王后只是徒具虚名，毫无权势。身为流亡者和孤儿的以斯帖成为世上最强大帝国的王后。因着她的勇敢，犹太人免遭了种族灭绝。

领导者需要的勇气有多种形式。有时为了改善服务或推进使命，对政策和程序提出尖锐的问题。这些问题并不总是受欢迎的。即使是以善意或温柔的精神提出，它们也会给别人带来麻烦。

勇气通常是处理变化的意愿。任何团队都包含了利益相关者，尽管谨慎处理很

重要，但领导变革仍然涉及风险，需要勇气。创造力通常被认为是一种有益的天然特质，甚至是面临领导挑战时必不可少的品质，它使人能够超越现有的经验来处理变化。在团队先前经验之外思考和制定战略需要勇气。

以斯帖在这些方面都表现出勇气。她拒绝隐瞒自己的身份，因此任由事情自然发展。她不愿接受现状。她下定决心改变现状，并构思出一种创造性的解决之道。

她的勇气集中表现在她采取行动的决心上。她知道上帝的旨意，知道上帝给了她一个机会，然后她挺身而出，明知这会是她付出生命的代价。一句匿名的谚语说：“勇气是祈祷过的恐惧。”这句话描述了以斯帖勇气的来源。她因献身于比自己的生命更高的目标而受到激励。我们理当效仿这种重要的领导力特质。

◆ 总结：许多其他女性

在这五个旧约人物的生活中所展示的领导力原则与贯穿圣经叙述、教导和预言的领导力原则是一致的。它们不是孤立的启示。她们的故事提醒深思熟虑的读者认识到愿景的力量以及通过传达愿景来激励他人。她们表现出对上帝的护理和呼召的信心。他们对公义表现出不同寻常的洞察力。他们勇敢地行动。她们的勇气不是建立在自己的体力甚至智力上的。相反，这种勇气源自顺服更高的目标。它体现在说服力和奉献精神上。她们表达了一种联合领导的精神，一种超越自我的团体归属感。

最后一个关于领导力的教训值得一提。这五个人物都是女性。在她们所处的文化中女性通常没有权力发挥领导作用。在圣经中，许多其他女性也以类似的方式被称为领袖。尽管丈夫是利未人，但哈拿还是发起了一场敬拜活动。¹⁴在复杂的情况下，提哥亚的智慧女子被安排教导大卫，承担起了智者的崇高角色（撒下 14）。新约的女性也遵循同样的传统。由外邦人撰写的路加福音突出了许多女性。例如，路加记录了八十四岁的寡妇亚拿是一位女先知，她宣布耶稣在首都耶路撒冷诞生：她“将孩子的事对一切盼望耶路撒冷得救赎的人讲说”（路 2：38）。撒玛利亚人的第一个“使徒”是一外邦女子：“他们（撒玛利亚人）对那妇人说：‘现在我们信，不是因为你的话，是我们亲自听见了，知道这真是救世主’”（约 4：42）。保罗在罗马书的最后一章承认许多妇女在参与事奉。其中之一是女执事非比（16：1-2），执事在这个时期参与讲道和给人施洗¹⁵（不仅仅是收取捐项）。使徒行传提到腓立比的教会是由妇女组织起来的（徒 16：11-15）。在这个时期，犹太教仍在倡导男尊女卑，很多犹太男子仍在为自己不是天生的女人而感谢上帝。新成立的教会成为一个伟大的政治，性别和种族均衡器（加 3：27-29），并呼应了上帝在伊甸园的最

初计划：“使她们管理”（创 1：26），也应验了上帝对亚伯拉罕的应许，即圣约之福会扩展到整个世界。诗篇作者是对的：“主发命令，传好信息的妇女成了大群”（诗 68：11）。

在圣经的叙事中，如此多的女性提供了什么独特的领导力原则呢？这一原则一目了然，不经意的读者可能会错过它的重要性。

人人平等的核心生命理念是建立在上帝的品格之上的。很明显，上帝在呼召和祝福领袖的时候，并没有区分男女。我们通常关于人如何看待男性或女性，或性别角色如何在文化中表达自己的争论，在上帝的品格这一重大洞察面前显得苍白无力。他珍视所有人，并呼召、赐予他们恩赐、使用他们为他服务。种族、个人或性别的差异不会在上帝呼召的目的上造成不平等。在属灵领域和在上帝面前的平等，超越了智力、体力或能量、才能以及种族或性别等身体特征。我们都事奉一位上帝，他将祝福倾注在众人身上。被上帝的灵所更新的属灵领袖会持这种深刻而重要的平等观念，并贯彻在他们的领导实践中。

思考题：

个人：

1. 在你的人生境遇中，什么因素塑造了你对女性领导教会和社会的看法？
2. 在你的经验中，女性是如何帮助你的？

组织：

1. 你的组织如何从女性领导的服务和恩赐中获益？
2. 你的组织如何发展女性参与服务并积极表达对她们之服务的赏识？

参考书目

1. “叙述的文学研究在目录学、比较文学、释经和讲道中产生了实际的益处。尽管来源批判学仍然存在，但它的影响正在弱化。目前的圣经学术界正在重新评估来源批判学的“可靠结果”，部分原因是来自对圣经的文学研究。通过专注于圣经文本的形式，文学研究通常能识别出统一的模式来挑战传统的来源批判学，” Don Parker, *Using Biblical Hebrew in Ministry: A Practical Guide for Pastors, Seminarians, and Bible Students*(Lanham, MD: University Press of America, 1995), 118-119。

2. 除非另有说明，本章中的经文引自新钦定版。

3. 论到摩西和亚伦，就是她的两个兄弟：我们知道摩西妻子和儿子的名字，亚伦儿子的名字（暗示了他有妻子）。

4. “法老的马匹、车辆，和马兵下到海中，耶和華使海水回流，淹没他们……亚伦的姐姐，女先知米利暗，手里拿着鼓；众妇女也跟她出去拿鼓跳舞。米利暗应声说：‘你们要歌颂耶和華，因他大大战胜！’”（出 15:19-21）。

5. Hyun Chul Paul Kim, “Gender Complementarity in the Hebrew Bible” in *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*, vol. 1 of *Theological and Hermeneutical Studies*, ed. Wonil Kim, et al., Studies in Antiquity and Christianity (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 274。

6. 出埃及记 15:20-21；民数记 12:1, 4-5, 10, 15；20:1；26:59；申命记 24:9。

7. 出埃及记 19:20；申命记 33:2；诗篇 68:7-8；哈巴谷书 3:3。

8. Jo Ann Hackett, “In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel” in *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, ed. Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan, and Margaret R. Miles (Boston: Beacon Press, 1985), 22。

9. 在以色列最早的历史上，“在这一时期存在局部和零星的防御问题，但这些问题得到了解决……没有正规的常备军结构，[因此]妇女能够而且确实为防御作出了贡献。女性参军实际上是先锋社会的一个典型特征，” Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 174。

10. Kim, “Gender Complementarity,” 277. Kim 在叙述中对比了巴拉克的懦弱和底波拉的勇气，也为这一结论提供了证据。Robert Alter 持同样观点，见 *The World of Biblical Literature* (New York: Basic Books, 1992), 40-43；另见 Mark A. Vincent, “The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration,” *JSOT* 91 (2000): 64-65。

11 除了这首在士师记的胜利之歌之外，旧约还有其他的由女性创作的胜利之歌：出埃及记和撒母耳记上。事实上，请注意这些在士师时代的敬虔的以色列妇女：底波拉，玛挪亚的妻子，耶弗他的女儿、路得，拿俄米。在以色列历史上，士师时代是一个凄凉的时期。相比之下，这些妇女在士师/路得时代的生活更显光彩。底波拉的信息关系到整个社会，并表明和男先知一样，女先知被正式授权以向全体百姓阐明国家和宗教事务。

12. Charne E. Roberts, “Deborah—Judge, Prophetess, Military Leader, and Mother in Israel” in *Essays on Women in Earliest Christianity*, vol. 2, ed. Carroll D. Osburn (Joplin, MO: College Press, 1995), 76。

13. Mieke Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 209。

14. “既断了奶，她就把孩子带上示罗，到了耶和華的殿；又带了三只公牛，一伊法细面，一皮袋酒”（撒上 1:24，强调是后加的）。

15. 例如，腓力，见使徒行传 6:5，8:5-13，26-40，21:8。

第十五章：耶稣的领导力原则

克利福德·琼斯

关于领导力的书籍层出不穷，而大众对这些书籍的渴望似乎是无法满足的。基督教书店的书架上堆满了关于领导力的书籍。然而，我们不应对基督徒渴望了解真正的领导力而感到惊讶，因为耶稣曾专注于培养第一批基督徒属灵领袖。

基督徒必须以耶稣的方式来看待和理解领导力原则，而不能依赖于那些现代的关于领导力的书籍或手册。耶稣如何教导门徒作领袖呢？更重要的是，耶稣为他们树立了怎样的榜样呢？本章将研究耶稣如何做领袖，首先考察耶稣对使命的理解，并探讨他对两个重要术语的使用：用人和奴仆。接着是反思耶稣如何做领袖，以及它为当今的基督教领袖提供的洞察力。

◆ 耶稣与使命

耶稣做领袖的出发点源于他对自己使命的认知。他明白自己的领袖角色是基于他的使命。他说：“我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。”（约 6：38）¹ 耶稣的使命一直引导和塑造他如何做领袖。它支配了他所做的一切。正是使命感推动了他对超越尘世领域的目标的热切追求。正是他明确的使命观推动了他成功地改变了在地上遇到的人群和文化。他被差到地上暗示着，如果不是强调的话，耶稣并不渴望在自己身上获得领导权。在他领导的过程中，耶稣从来没有忘记这样一个事实：他的领导关乎他的父和托付给他的使命。耶稣可以领导，因为他被领导；他被三一上帝的使命所领导，这是他与父和圣灵在创世之前一起制定的使命。耶稣一直寻求父的旨意，他的使命是在创世之前所预定的。

因此，基督教领袖受上帝邀请参与教会的使命。他们视领导为使命，而非职业，因为他们知道心中未怀有使命的领导者注定会失去重心，陷入对个人的崇拜。这些领袖知道，正如亨利和理查德·布莱克比在他们作品的标题中所断言的那样，领导者的工作是“把人们带到上帝的议程上来。”²

◆ 用人和奴仆

即使粗略地阅读福音书，也会发现耶稣是仆人式领袖的典范。³ 基督从未寻求用他的能力和权柄辖制他所领导的人，反而宣称：“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价”（可 10：45）。耶稣屡次通过使用两个片语用人和奴仆以及它们的派生词来证明领袖就是做仆人的真理。第一个术语捕捉和传达了服务的理念，如在餐桌旁服务，并意味着谦卑和与服务相关的态度。第二个术语传达的是基于顺从的服务，因某人自愿或不自愿地放弃了某些权利。

当耶稣的门徒往迦百农去的时候，他们争论谁在上帝的国里是最大的，于是耶稣说：“若有人愿意做首先的，他必做众人末后的，作众人的用人”（可 9：35）。之后，门徒们仍然对此争论不休。为了终止这样的争执，耶稣指出外邦人的独裁统治和那些他将委任为门徒的人的领导方式截然不同。“你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间，不可这样；你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价”（太 20：25-28）。早些时候，耶稣尖锐地驳斥了法利赛人的伪善，他们的言行表明他们将领导权视为地位、权力和威望的同义词。他说：“你们中间谁为大，谁就要作你们的用人。凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高”（太 23：11-12）。

劳丽·琼斯一针见血地阐明服事如何定义和塑造了耶稣的事工和领导。她写道，“领袖耶稣服侍他的子民。大多数宗教都教导我们来服侍神明；然而，上帝在耶稣里来服侍我们。有些人对上帝为我们服务的推论感到震惊。然而代表上帝的耶稣，被上帝的大能所充满，走到百姓跟前，问他们说，‘我能帮助你们吗？’”⁴

用人一词所固有的服务观念意味着基督徒领袖将跟随耶稣，无论他带领他们到哪里，甚至到十字架脚下。当要把自己当作祭物献上时，耶稣传达了一个关于服侍的重要真理：他指出一粒麦子死在地里才会更有生产力。耶稣告诉门徒说：“爱惜自己生命的，就丧失生命；在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。若有人服事我，就当跟从我；我在哪里，服事我的人也要在那里；若有人服事我，我父必尊重他”（约 12：25-26）。以上经文清楚说明：服事耶稣基督的人必须愿意跟随他进入死亡。

耶稣说，“你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了。以后我不再称你们为仆人，因仆人不知道主人所做的事。我乃称你们为朋友；因我从我父所听见的，已经都告

诉你们了”（约 15: 14-15）。

耶稣说他不再把门徒当作仆人而是当作朋友，这强调了关系领导力的核心价值。如果基督教领袖不断地在爱中鼓励彼此，甚至支持彼此的事业，庆祝彼此的成功，那么诽谤和丑恶的争权夺利的行为将被最小化，如果未能被彻底根除的话。以下是对基督徒领袖的呼唤和挑战：彻底洗心革面做仆人式领袖。然而，那些没有经历过耶稣基督恩典的人是很难认同这种模式的。

◆ 谦卑的领袖

耶稣指出仆人式领袖需要谦卑。耶稣并没有肯定那些叫嚷着要居首位的人。事实上，上帝呼召谦卑的人而非骄傲自大的人成为领袖。路加福音记载了一个事件，耶稣注意到所请的客人挑拣首位，就说：

“你被人请去赴婚姻的筵席，不要坐在首位上，恐怕有比你尊贵的客被他请来；那请你们的人前来对你说：‘让座给这一位吧！’你就羞羞惭惭的退到末位上去了。你被请的时候，就去坐在末位上，好叫那请你的人来对你说：‘朋友，请上坐。’那时，你在同席的人面前就有光彩了。因为，凡自高的，必降为卑，自卑的，必升为高。”（路 14: 8-11）

耶稣的教导对于基督徒领袖非常具有适切性。仁慈的上帝不仅将救恩白白赐给人类，他也将基督徒领袖白白赐给人类。所有人都有机会成为基督徒领袖。更重要的是，基督徒领袖是谦卑，甘于牺牲奉献的男女。基督徒服事人是出于对耶稣和他使命的委身，作为仆人，他们在上帝所安排的任何环境中进行领导实践。上帝不仅呼召他们领导人，也呼召他们服事人。他们发挥领导作用，推进他的使命，履行肩负的责任。他们知道自己是上帝的仆人，以别人的成功为乐，而不是贪婪或嫉妒他人。

耶稣期望信徒效法他在道成肉身和受难中展现出的谦卑榜样。保罗说，基督徒“当以基督耶稣的心为心：他本有上帝的形像，不以自己与上帝同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式；既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上！”（腓 2: 5-8）。谦卑是耶稣的存在和使命的核心和实质。耶稣的抱负从来不是受众人的吹捧，而是遵行父的旨意。当在挑战宗教领袖的世界观，或驱赶圣殿中那些伪善的人时，他是在无私地为上帝的旨意服务，而非为了完成自己的计划或实现虚妄的野心。当耶稣成为喧嚣的人群敬仰和赞赏的焦点时，他引导人们的注意力转向天父。耶稣基督从未沉迷于自我，他遭受了当时已知的最卑

鄙和最令人发指的死刑：十字架上的死亡。耶稣被挂在十字架上，介于两个普通的罪犯之间，而十字架周围的人嘲笑和嘲弄他。几乎没有一位杰出的世界领袖会期望自己经历耶稣基督的死亡方式。因此，从降生，到在加略山上被钉十字架，再到被埋葬在借来的坟墓里，耶稣都树立了谦卑的典范。

耶稣在世时一直藉着服事来带领门徒。最令人难忘的一幕是他亲自洗门徒的脚。约翰记载到，

耶稣知道父已将万有交在他手里，且知道自己是从上帝出来的，又要归到上帝那里去，就离席站起来，脱了衣服，拿一条手巾束腰，随后把水倒在盆里，就洗门徒的脚，并用自己所束的手巾擦干（约 13：3-5）。

请注意，耶稣是在充分认识到自己的神性的时刻这样做的。在给门徒洗脚的时候——一项通常由仆人来执行的任务——他向他们彰显了上帝：他愿意放弃自己的崇高地位去服侍他所领导的人，甚至是背叛他的人。作为一个仆人式领袖，基督战胜了多数领袖会屈服的报复的试探。耶稣为后来否认他的彼得洗脚，这表明满足他们所服事之人的需要是仆人式领袖的首要任务。为了给门徒洗脚，耶稣不得不屈膝，这一代表顺从的举止具有深刻的意义。

在他的重要著作*耶稣论领袖*中，吉恩·威尔克斯断言，驱使耶稣服侍门徒的动力源于耶稣敏锐的知觉，即上帝完全掌管了他的生命。威尔克斯说，

当相信上帝掌管了我们的生命时，我们就可以变得无畏。我们可以放弃更高的职位。我们可以像真正的仆人一样行事而不缺乏安全感或充满防御性。仆人可以为服务的目的而放弃自己的领导职务。一位仆人式领袖相信在他或她与基督的关系中，上帝已经将一切的权柄都放在他或她身上，他或她是完全属于上帝的。⁵

当保罗呼吁基督徒领袖效法基督的谦卑时，他申明上帝使他升高。“所以，上帝将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称‘耶稣基督为主’，使荣耀归与父上帝”（腓 2：9-11）。基督徒领袖是一个悖论，就像基督教本身一样。基督徒奉献时就是在积攒财宝。当看起来最穷困时，他们却是最富有的，当谦卑时，基督徒领袖就会被高举。吉姆·克雷斯将其描述为“了不起的谦卑。”⁶ 比尔·海贝尔斯也是如此说，“腓立比书的信息是：如果你想成为真正伟大的人，那么你必须向下走。你必须谦卑。”⁷

亨利·努温指出“基督教的领导方式不是我们的世界投入如此之多的向上流动的方式，而是停止在十字架的向下流动的方式……它的核心不是独断专行，而是上帝受苦的仆人耶稣基督所显明出来的软弱和谦卑。”⁸

◆ 培养领导者

耶稣并没有将能力和权柄统统据为己有。他虽是上帝，却虚己，成为人的样式，充满人性的软弱。他所战胜的最重要的试探之一是握权不放。耶稣赋予他人权力，信任他人的领导能力，允许他人绊倒和失败而不谴责他们，并与他所领导的人分享他所拥有的一切。在真正意义上，耶稣就是要不惜一切代价发展和培养领袖。耶稣培养了每个门徒潜在的领导能力。

在与自己的团队共事的最后时刻，耶稣对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了”（太 28：18-20）。耶稣升天前应许门徒要赐给他们圣灵使他们能在全世界为他作有效的见证（徒 1：8）。在强调耶稣应许的重要性时，威尔克斯写道：

我们常常忽略这样一个事实：耶稣在差遣他的追随者去履行使命之前就已经表明了他的权威。没有决策权的领导者差派出的是软弱和注定失败的追随者。作为领袖，耶稣宣称他有权差遣所召的人。为了使万民作门徒，耶稣分享了自己的权柄和责任……仆人式领袖分享他们的责任和权力来满足更大的需要。⁹

具有安全感的领导者能够分享能力和权利，这会促进个人以及整个组织的成长。

马可写道：“他就往周围乡村教训人去了。耶稣叫了十二个门徒来，差遣他们两个两个的出去，也赐给他们权柄，制伏污鬼”（6：6-7）。耶稣并不是独自事奉的。他召了门徒与他同工（约 1：35-50）。耶稣乐于邀请人加入他事奉的行列，并与他所召的人分享领导权。耶稣在山上变像时，有彼得，雅各，约翰陪同；他也邀请这三位门徒与他一同在客西马尼园警醒祷告（可 14：32-33；路 9：28）。

耶稣需要建立一支团队来有效地服事人吗？显然不是。耶稣是上帝的儿子，拥有一切能力和权柄。耶稣为何要优先建立一支领导团队呢？这样做符合他的品性。耶稣树立了与他人共同参与侍奉的典范。威尔克斯写道，

仆人式领袖和其他人一起参与侍奉。他们知道有效的领导力不是单打独斗。领导工作是一项团队运动。仆人式领袖知道团队有共同的奋斗目标。他们知道当与其他有能力满足特定需求的人合作时，他们是最有效的。耶稣在地上的事工是围绕着建立一个亲密的追随者团队展开的。他呼召他们，装备他们，动员他们去事奉。当耶稣完成在地上的使命后，这些门徒将把上帝救恩的信息传给世人。耶稣为那些蒙召作仆人式领袖的人作了团队侍奉的榜样。¹⁰

关于团队建设的重要性以及团队在实现组织的目标和目的中扮演的重要角色的文献非常广泛。如今，众所周知的独行侠式的领导者不受欢迎，他们通常不会成功或高效，而团队建设被认为是领导者的核心职责。¹¹ 团队最大限度地发挥人们的优势，同时最大限度地减少他们的弱点。团队成员优势互补，并运用多种技能齐心协力追求共同愿景，这保证了高效的服务。团队的力量永远大于个人的力量。

然而，团队也要求富有恩赐的领导者谦卑，乐于分享权力和责任。握权不放的领导者扼杀了团队成员的创造力。这样的领导者暴露出自己的不安全感和恐惧，无法信任他人，这是相当可悲的。最终，这些领导者的孤军奋战会令自己疲惫不堪。

耶稣愿意赋能那些他呼召与他一同参与服事的人。他看到每个人都能在上帝的使命中发挥领导作用。他应许赐给门徒圣灵的大能。耶稣在升天前告诉门徒，他将与他们分享天上的权柄以赋能他们使万民作门徒（太 28：18-20；徒 1：8）。耶稣花了很多时间教导和鼓励门徒参与服事（太 13；可 4：35-41；10：32-34；路 14：26；17：7-10；约 14）。

团队建设的一个基本要素是领导权的交接。有人说，没有继任者就没有可持续的成功，这是正确的。约翰·C·麦克斯韦将遗产视为领导力不可或缺的法则之一，他说，衡量领导者成功与否的标准应该是他们离开后组织是否会茁壮成长。¹² 那些没有赋能他人或未能发掘与他们一起工作的人身上的领导潜能的领导者是失职的。

◆ 领导者的品格

楚克·米勒在其重要著作*领导者的属灵塑造*中感叹当代的领导学视有效领导力所需的主要美德为个性而非品格，并断言这是导致领导者普遍道德失败的原因。¹³ 品格是基督教领袖最重要的特质。内在的品格比外在的行为更重要。历史表明有严重品格缺陷的领导者既破坏了他们的领导力，也伤害了其他人。

耶稣基督的领导是以他的品格为基础的。耶稣并未依赖于一套技能来引导他人，尽管这些技能很重要。耶稣证明当基督徒倚重于个人与上帝的关系而不是依赖领导手册和书籍中的公式和口号时，他们的领导力最具变革性。

耶稣与父所培养和维持的关系使他的生活透明、真实、诚实。当多马问门徒当如何与他同行时，他回答说：“我就是道路，真理，生命”（约 14: 6）。耶稣是真理的化身，他的一生是基督教领袖正直的典范。怀爱伦说，“世界最大的需要是需要人——就是不能被贿赂也不能被出卖的人；忠心正直而又诚实的人；直指罪名而无所忌惮的人；良心忠于职责犹如磁针之指向磁极的人；虽然诸天倾覆而仍能坚持正义的人。”¹⁴

祷告是耶稣与父保持关系的媒介；祷告对他来说绝非消遣。耶稣有时彻夜祈祷以获得能力明白和遵行上帝的旨意（太 14: 23；约 17: 1-25）。耶稣的祷告生活表明成功传道所需的力量来源在基督教领袖之外。勤于祷告的领袖是最有效的领导者，因祷告可塑造领导者正直的品格。领导力不关乎技巧，而依赖于祷告，因祷告可以摇动上帝的膀臂，也是装备人服事的关键因素。

然而，基督教领袖也需要不断为他们祈祷的人。太多的时候，基督教领袖是唯一在组织内花费心血为他人代祷的人。领导者如果忽视为他人祈祷，就无法充分和适当地为他们提供服务。同样，如果成员没有为领导者祈祷，他们也无法有效地领导。当然，要让成员为他们祈祷，领导者必须谦卑自己。他们必须对生活中需要帮助的领域保持坦诚和透明。然而，正是在承认自己软弱的时候，他们才会体验到上帝的大能而变得坚强。

◆ 耶稣富于远见

耶稣在世时富于远见。当开始他的公共事奉时，耶稣谈到了一个完全不同的时代。他展望到一个更美好的未来，到那时，上帝的国将完全得胜。耶稣在山上讲道时，谈到一个异象，他希望这个异象能被广泛分享。耶稣反复说“你们听见……只是我告诉你们……”以使人明白他所展望的与过去的传统不同（太 5: 1-48）。彼拉多问他是不是犹太人的王，耶稣回答说：“我的国不属这世界……但现在我的国属于另一个世界”（约 18: 36）。

约翰·麦克斯韦认为富于远见是他提出的二十一个不可或缺的领导者素质之一。¹⁵ 远见是领导力的基础、核心和组成部分，没有远见的领导者是一个活生生的矛盾。

乔治·巴纳定义远见为基于后见之明的洞察力。¹⁶ 圣经断言，“没有异象，人就放肆”（箴 29：18）。除了上帝赐下的关于未来的异像之外，很少有别的东西能激励人们去完成使命。耶稣说，“你们心里不要忧愁；你们信上帝，也当信我。在我父的家有许多住处；若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在哪里，叫你们也在那里”（约 14：1-3）。

◆ 结论

耶稣来到世上是为了救赎人类并使人归正以跟随他和荣耀上帝。尽管耶稣出生和成长在卑微的环境中，但他从一开始就过着有影响力的生活。然而，耶稣并不是因为环境，甚至是历史机遇而成为领袖的。耶稣是一位充满活力的领袖，因为他被圣灵赋予能力，并以德立身。若有人以德为先，那人就是耶稣基督。耶稣被圣灵充满，广受关注，吸引了许多的敬仰者和追随者（太 2：1-12；路 2：53；约 6：2）。

对基督教领袖来说，耶稣仍然是领袖的原型和典范。我们的主把使命视为他领导的基础，他的道成肉身与受难证明基督教领袖不是通过贪谋地位，而是通过谦卑克己来实现目标。谦卑的人才会铸就伟大。基督一再强调，他来到世上是要服事人，并把他领导团队中的成员视为朋友。耶稣基督寻求通过分享他的权柄和能力来培养他人的领导能力。我们的主专注于他人，重视他人，并激励他们对未来有一个清晰的看见。在耶稣面前，人们感到被接纳和肯定，不少人得到释放，获得了履行使命和事奉的能力。

若要像耶稣那样去领导他人，人需要倒空自己和所有世俗的野心，需要勇气和重视他人。简言之，仆人式领袖需要经历重生并以耶稣基督的心为心。

思考题

个人：

1. 耶稣的祷告生活隐含着这样一种信念：仆人式领袖的成功源自上帝。你个人的祷告生活如何反映你对上帝的靠赖程度？
2. 耶稣积极回避众人的赞誉，拒绝让自私的野心支配自己。在你试图成为一个有使命感的人的过程中，你是否坚定地抗拒屈从于人的赞扬和认可？

组织：

1. 注重外在的个性和魅力如何削弱组织评估每个人潜在的能力？
2. 耶稣敏锐地意识到父完全掌管他的使命，这有助于他重视他人，也有助于他与同事（门徒）分享权力。你的组织如何塑造和 / 或鼓励有利于赋予个人权力的氛围？

参考书目

1. 本章中的经文引文，除非另有说明，均取自新国际版。
2. Henry T. and Richard Blackaby, *Spiritual Leadership* (Nashville: B&H Publishing Group, 2011)。
3. 领导理论与实践的学术研究非常广泛。一个有用的领导理论总结和一个可行的领导定义可以在以下著作找到，Richard L. Draft, *The Leadership Experience* (Mason, OH: Thomson; Southwestern, 2005)。
4. Laurie Beth Jones, *Jesus, CEO: Using Ancient Wisdom for Visionary Leadership* (New York: Hyperion, 2011), 250-251。
5. C. Gene Wilkes, *Jesus on Leadership* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, Inc., 1998), 131-132。
6. 见 James A. Cress, “How to Destroy Your Leadership,” *Ministry* (January 1996): 30。
7. Bill Hybels with Rob Wilkins, *Descending into Greatness* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 16。
8. Henri Nouwen, *In the Name of Jesus: Reflections on Christian Leadership* (New York: Crossroad, 1989), 62-63。
9. Wilkes, *Jesus on Leadership*, 182-183。
10. Wilkes, *Jesus on Leadership*, 103。
11. 例如，见 John Maxwell, *The 21 Indisputable Laws of Teamwork* (Nashville: Nelson Business, 2001)。深入了解团队功能失调的方面，见 Patrick Lencioni, *The Five Dysfunctions of a Team* (San Francisco: Jossey-Boss, 2002)。
12. John C. Maxwell, *The 21 Irrefutable Laws of Leadership* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), 215-224。
13. 见 Chuck Miller, *The Spiritual Formation of Leaders* (Longwood, FL: Xulon Press, 2007)。
14. Ellen G. White, *Education* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1903), 57。
15. John C. Maxwell, *The 21 Indispensable Qualities of a Leader* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999), 148-154。
16. George Barna, *The Power of Vision* (Ventura, CA: Regal Books, 2003)。

第十六章：彼得：转变

道格拉斯·蒂尔斯特拉

圣经中彼得的故事是一个个人转变的案例研究。这个故事描述了彼得从团队破坏者到团队促进者的转变。这种转变深刻影响了人们基于圣经对领导者的理解。圣经中所描述的领导过程显示了团队的健康发展，有时这种发展是由团队的不稳定因素所推动的。耶稣在这个过程中敏锐洞察，引导个人和团体悔改。彼得被基督改变后才具有这种属灵品质。因此，彼得的生活证明了个人的更新可以促进团体的健康和效学基督的领导方式。耶稣使彼得从团体的扰乱者和不稳定者转变为团体的促进者。¹彼得起初经常扰乱团队并分散他人的注意力。之后他成为一个真正的领袖，鼓励人们在团队中协作互助。这一进程在圣经中呈现出三个阶段：福音书（彼得受训），使徒行传（彼得的使徒职分）和书信（彼得的教牧职分）。

对彼得的生活和转变的简要评述将集中在彼得早期生活中展现出的五个破坏团队的特征上。然后，我们将探讨耶稣对每一个不稳定特征的指导。最后，根据使徒行传的历史记载和彼得书信中的证据，笔者将提及耶稣教导彼得的果效——从绊脚石到建筑基石的转变。彼得不再破坏团队；相反，他是建立团队领导的一部分。耶稣为彼得所作的教导工作是有效的。

彼得在早期经历中体现了破坏团队的五个因素：（1）眼光，（2）局限性，（3）人际关系，（4）权力和（5）氛围。彼得往往表现出一种有缺陷和自私的眼光。他似乎常常意识不到自己的局限性，而高估自己的能力。他的人际关系似乎倾向于功能失调。彼得早期对权力的理解似乎表明他倾向于将权力和决策集中在自己身上，而不是赋予他人权力。最后，福音书中的彼得似乎提倡不稳定的氛围，而不是安全和合作的氛围。福音书的叙事描述了转变之前的彼得在这五个方面的特征。

◆ 自私的眼光

许多研究人员从事过“魅力型领袖”的现象研究。²魅力型领袖的主要负面特征之一是自我膨胀。³在某种意义上，彼得可以被视为魅力型领袖。⁴彼得的上述五种破坏团队的特征都是魅力型领袖所特有的，他们的驱动力是不受约束的自我！⁵

自我膨胀的人所拥有的的是一个有缺陷和自私的眼光。

在耶稣与富有的年轻官长谈话之后，彼得的问题也许最明显暴露出他那有缺陷和自私的眼光。那少年人离开后，彼得就对耶稣说：“我们已经撇下所有的跟从你，将来我们要得什么呢？”（太 19：27）。彼得似乎认为作门徒是一种功利的交易。他希望得到一个奖赏，来证明门徒决定跟从耶稣是正确的。

在彼得对耶稣所说的其他话语中，我们可能会看到更多的表明他是自私之人的迹象。彼得在耶稣行了神迹之后的第二天对他说，“众人都找你”（可 1：37）。这里的关键是，彼得家乡的每个人都在彼得家门口排队寻找耶稣来医治他们。不难想象，彼得会因与这位神迹大师有联系而洋洋得意，并炫耀耶稣住在自己的家里。耶稣的做法与彼得的看法恰恰相反，他坚决地说，“我们可以往别处去，到邻近的乡村，我也好在那里传道，因为我是为这事出来的”（38 节）。

跟随受苦的弥赛亚的想法令彼得恐惧和蔑视。他说，“主啊，万不可如此！这事 [背叛和残忍的死亡] 必不临到你身上”（太 16：22）。在登山变相时，彼得说“主啊，我们在这里真好！你若愿意，我就在这里搭三座棚，一座为你，一座为摩西，一座为以利亚”（太 17：4）；当看到耶稣在做仆人式弥赛亚时，他相当冲动，“你永不可洗我的脚”（约 13：8）；在三次否认耶稣之前，他说，“众人虽然为你的缘故跌倒，我却永不跌倒”（太 26：33）。在每一种情况下，彼得与耶稣的看法都大相径庭。彼得期盼属世的国和属世的荣耀。

一个没有自我膨胀的团体最能促进领导者的成长。耶稣知道这一点，并据此指导彼得，我们将在后面看到。

◆ 高估自己

研究表明，魅力型领袖倾向于淡化自己的局限性，高估自己的能力，并往往成功地引导他人以相似的眼光看待他们。⁷ 高估自己的能力会导致团队中的合作努力最小化，因为所有人都更关注魅力型领袖的优势，而不是每个团队成员的个人能力。福音书的故事显示彼得往往高估了自己的能力。关于这一点的突出故事是彼得否认耶稣。所有四卷福音书的叙述都记录了彼得顽固地表达对耶稣的忠诚，甚至到了宁愿为耶稣舍命的地步（太 26：31-35；可 14：26-31；路 22：31-34；约 13：36-38）。彼得显然是高估了自己的能力，低估了自己的局限性。

仅仅几个小时之后，彼得再次高估了自己的能力，他单枪匹马地拔出刀来保卫耶稣，对抗一大群手持刀剑和棍棒的暴徒以及一支罗马士兵分遣队（太 26：47-57；可 14：43-50；路 22：47-51；约 18：1-11）。在以前的经历中，彼得也高估了：他在水上行走的能力（太 14：22-32）；他解读和应对微妙社会/政治局势的能力（太 17：24-27）；他延长上帝的启示时间的能力（太 17：4）；他自己的慷慨和宽容的精神（太 18：21-35）；他对耶稣使命的理解（太 16：21-23）；他对上帝之国的贡献（太 19：27）；与其他十一个门徒相比，他对耶稣的忠诚（太 26：33）；以及他保持警醒并与耶稣一起祷告的能力（可 14：37-38）。圣经记载彼得对耶稣的陈述或要求说“不”的次数不少于七次。⁸在这些时刻，彼得高估了自己的理解和能力，却低估了耶稣的知识和能力。

人们认识到自己的局限性，并通过相互合作来弥补这种局限性，领导者在这样一个团队里才能茁壮成长。耶稣知道这一点，并据此指导彼得。

◆ 人际关系障碍

许多因素会困扰人际关系。一些相关研究指出这些因素包括独裁，不合理的要求，违背承诺，权力不受监督，病态的自恋，赢得支持的不道德手段，以及损人利己。⁹福音书没有提到彼得的早期人际关系中存在所有这些障碍；然而，有些是存在的。也许最值得注意的是彼得明显忽视了自己的言行对他人的影响。当耶稣预言彼得要不认他时，彼得不仅否认耶稣的预言，而且还竞争性地比较自己和其他门徒。他对自己评价积极，而对别人评价消极。其他门徒也轻慢地驳斥了彼得对他们的评价（太 26：31-35）。

彼得人际关系失调的另一个例子是他对缴纳圣殿税的情绪反应，这是一个具有挑战性的情况，耶稣显然觉得有必要控制损害，“这样我们就不会得罪他们”（太 17：24-27）。其他的例子包括彼得违背诺言（太 26：69-75；可 14：66-72；路 22：54-62；约 18：15-27）；他没有专心照管自己的事（约 21：20-22）；他经常“不知道所说的是什么”（路 9：33）；他不饶恕的精神和专注于宽恕他人的次数，而不是自己内心的更新（太 18：21-35）。

在一个以健康的人际关系而不是失调的人际关系为特征的团队里，领导者最能茁壮成长。耶稣知道这一点，并据此指导彼得。

◆ 握权不放

信仰团体尤其依靠分享和分散的权力而发展壮大。就领导力而言，这种权力分配通常包括指导、下放权力、分享决策、培养接班人和培养成员之间的相互依赖，而不是依赖于主要的领导者。¹⁰彼得早年使用权力的圣经证据是零碎的，而非结论性的。然而，这些线索似乎揭示了彼得倾向于握权不放而不是分享权力。

彼得常常是十二门徒的代言人。他纠正甚至责备耶稣（太 16：22；路 8：45；22：31-33）；容易冲动（太 14：22-33；可 9：5-6；约 21：3）；冒昧地代表耶稣说话（太 17：24-27）；因个人的破坏性行动而遭到耶稣严厉的斥责（约 18：10-11）；对耶稣放弃权力做出几乎激烈的反应（约 13：2-8）；并在饶恕的问题上质疑耶稣（太 18：21-35）。

关于彼得与权力的关系的最后线索，可以从他在基督死前一天的行为中找到。他疯狂地攫取权力。他拒绝接受耶稣所说他会否认主的预言（太 26：31-35；可 14：26-31；路 22：31-34；约 13：36-38）；耶稣被抓捕时他试图反抗（约 18：10-11）；最后，他用愤怒、恐吓和咒骂对付他的控告者（太 26：69-75；可 14：66-72；路 22：54-62；约 18：15-27）。彼得试图增强他的控制感。这与耶稣使用权力的方式和期待背道而驰。

耶稣在同一背景下展示了对权力的不同态度。他说，“没有人夺我的命去，是我自己舍的”（约 10：18）。耶稣以这种态度走向凶残的暴徒，而不是试图逃离他们（约 18：4-5）；等待暴徒倒地后重新集结（约 18：6-9）；拒绝暴力反击（约 18：10-11）；平静地挑战控告者不公正的指控和策略（约 18：19-24）；在受审时借机向彼拉多发出呼吁（约 18：33-37；约 19：7-11）；从十字架上为母亲作计划以便她得到更广泛的照顾（约 19：25-27）；为刽子手祷告（路 23：34）；赐给他旁边的垂死之人永生的应许（路 23：39-43）。简言之，耶稣在他生命的最后二十四小时下放了权力。耶稣始终如一地树立了一个能够分享权力而不是握权不放的团队领袖的典范。耶稣据此教导彼得和其他门徒。

◆ 不稳定的氛围

健康教会的特征之一是安全和协作的氛围。保罗用以下的话描述了成熟的团队氛围，“我们不再作小孩子，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端；惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督”（弗 4：14-15）。用爱心说诚实话

是对安全团队的简明描述，它既能挑战又能支持成员；既能促进合作，又能鼓励个人承担责任；既能促进成员的成长，又能培养其责任心。正如保罗所说，这种团队是由成熟的人组成的，而不是小孩子。幼稚、自我膨胀的领导者往往会破坏团队的稳定，而不是鼓励安全和协作的氛围。

来自不同环境下的领导力研究证实了这一事实。¹¹ 具体来说，健康的团队需要能够鼓励团队解决问题的领导者，而不允许他们的自我妨碍团队的最佳利益。他们还需要在困难时期相互支持，建立信任，并专注于保持团队内部的安全氛围。不容忍异见、对批评敏感、急功近利、不善于倾听以及不自然地竞争和缺乏同情心的领导者都不利于安全环境的建立。¹² 这种领导者破坏而非建立团队的稳定。

彼得的早年生活充满了不稳定的倾向。同样，虽然这些信息是暗示性而非结论性的，但线索是存在的。在许多福音书的叙述中，彼得似乎是在扰乱、分散和破坏团队稳定。他似乎经常打断耶稣的话，分散别人对耶稣教导的注意力。这种情况发生在：耶稣在去睢鲁家的路上遇见一个血漏的妇人的事件中（路 8：40-48）；彼得认耶稣是基督之后不久（太 16：21-23）；在山上变相的时候（路 9：28-33）；在洗脚的时候（约 13：1-8）；在耶稣被捕受审的时候（约 18：10-27）。

耶稣鼓励彼得创造一个友善的氛围。关于宽恕的对话说明了这种教导：“彼得进前来，对耶稣说，‘主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次可以吗？’”（太 18：21）。这个故事的微妙之处在于，彼得显然渴望创造一个安全、宽容的环境。耶稣希望透过比喻教导彼得和门徒（太 18：22-35）。彼得想表现宽容，但不能过分宽容。他寻找的是合理的立场，而不是饶恕人的最高尚的理由。彼得的態度表明了团队中虚假的安全。团体可以提供宽恕和恩典的外表，但却蕴含着苛求的精神。如果教会要成为安全和协作的恩典团体，那么领袖和成员须内化耶稣向彼得提供的关于安全和稳定的教训。

在一个有着安全和友好氛围的团体里，领导者最能茁壮成长。耶稣知道这一点，并据此指导彼得。

◆ 耶稣训练彼得

在上面提到的每一个故事中，耶稣都及时纠正了彼得。在一些情况下，彼得似乎积极从耶稣受教。在其他情况下，情况正好相反。虽然每一种情况都会引起耶稣的回应，但在每一个问题上，本章只会提及耶稣的一到两个代表性回应。

◆ 眼光

耶稣不断地以自己的异像激励彼得和他的同伴。¹³ 他呼吁他们从有缺陷的、自私的眼光转向通过自我牺牲实现和解的清晰愿景。这一愿景使他们团结起来，并最终使早期的教会团结起来。也许彼得和耶稣之间最深刻的教导时刻之一发生在耶稣被钉十字架前几个小时，耶稣说，“西门！西门！撒但想要得着你们，好筛你们象筛麦子一样。但我已经为你祈求，叫你不至于失了信心，你回头以后，要坚固你的弟兄”（路 22：31-32）。耶稣不仅揭露了彼得有缺陷和自私的观点的源头，而且在他面前展现了他的生命异象，即通过无私的服务而与人和解。这几乎是耶稣和彼得在他有缺陷的眼光上每一次互动的特点。

◆ 局限性

关于彼得高估自己的能力，耶稣似乎至少在两个层面上与彼得合作。一是彼得的局限性和对耶稣的需要。另一个是彼得的局限性和对他人的需要。彼得对这两者都视而不见。一个戏剧性的事件使彼得认识到对耶稣的需要。“彼得就从船上下去，在水面上走，要到耶稣那里去。只因见风甚大，就害怕，将要沉下去，便喊着说：‘主啊，救我！’耶稣赶紧伸手拉住他，说：‘你这小信的人哪，为什么疑惑呢？’”（太 14：29-31）。一个更安静但同样戏剧性的事件涉及第二个层面，即彼得对他人的需要。在客西马尼，耶稣“到门徒那里，见他们睡着了，就对彼得说：‘怎么样？你们不能同我警醒片时吗？’”（太 14：29-31）。耶稣在受苦时大声呼求支持和陪伴，这与彼得的自恃形成了对比，彼得似乎很少向任何人寻求帮助。

◆ 人际关系

耶稣靠着与他们生活在一起，用爱心说诚实话和让他们承担责任以在十二个门徒之间培养健康的关系。福音书中的一个结尾事件说明了耶稣与彼得关系的健康本质。“他们吃完了早饭，耶稣对西门彼得说，‘约翰的儿子西门，你爱我比这些更深吗？’彼得说，‘主啊，是的，你知道我爱你。’耶稣对他说，‘你喂养我的小羊。’耶稣第二次又对他说，‘约翰的儿子西门，你爱我吗？’彼得说，‘主啊，是的，你知道我爱你。’耶稣说，‘你牧养我的羊。’第三次对他说，‘约翰的儿子西门，你爱我吗？’彼得因为耶稣第三次对他说‘你爱我吗’，就忧愁，对耶稣说，‘主啊，你是无所不知的；你知道我爱你。’耶稣说，‘你喂养我的羊。’（约 21：15-17）。在福音书记录的最后一次相遇中，耶稣不仅恢复了彼得在其他门徒中的角色，而且还仁慈地赋予他责任。耶稣用爱心说诚实话，乐观看待彼得的未来，

并呼召彼得迈向健康的人际关系。

◆ 权力

耶稣不断地赋能他的追随者。“耶稣叫了十二个门徒来，给他们权柄，能赶逐污鬼，并医治各样的病症……‘你们白白的得来，也要白白的舍去’”（太 10: 1, 8）。耶稣并没有集中和垄断权力，而是自由地将权力交给门徒，并邀请他们与他一起参与领导和事奉。值得注意的是，上面引用的段落继续列出了十二个使徒的名字，“这十二使徒的名：头一个叫西门（又称彼得）”（太 10: 2）。彼得一直列在十二使徒名单的首位。他的地位似乎在十二个使徒中得到了肯定。

耶稣透过反复的教导才使彼得成为领袖，后者白白的舍去因为他白白的得来。正是这种转变最终使彼得能够领导新成立的教会。

◆ 氛围

彼得似乎踏入相对稳定的环境，在没有属灵辨别力的情况下破坏了环境的稳定（太 16: 21-23; 17: 24-27; 18: 21; 路 8: 40-48; 9: 28-33; 约 13: 1-8; 18: 10-27）。耶稣踏入某些环境，破坏了它们的稳定，而在其他时候，他踏入了混乱的环境，引入了安全和稳定（太 14: 22-32; 26: 6-13; 路 22: 47-51; 约 8: 1-11）。也许耶稣与彼得之间最值得注意的教导时刻就发生在彼得否认耶稣之后。“彼得说，‘你这个人！我不晓得你说的是什么！’正说话之间，鸡就叫了。主转过身来看彼得。彼得便想起主对他所说的话，‘今日鸡叫以先，你要三次不认我。’他就出去痛哭。”（路 22: 60-62）。在混乱和遭受折磨的审判中，耶稣给了彼得一个信息。他的信息是用眼睛传递的，这使彼得想起了耶稣在那晚早些时候的警告。耶稣在警告之前有一个保证，“西门……我已经为你祈求”（路 22: 31-32）。对耶稣话语的记忆使彼得悔改和得到安慰。虽然这个例子是一个惨痛的教训，但它仍然代表了耶稣在许多其他时候建立安全氛围以教导彼得。这样的氛围让教会和领导者得以蓬勃发展。

若一个团队拥有共同愿景、因认识到个人局限而合作、健康的人际关系、共享的权力和安全的氛围，那么领导者在其中最能茁壮成长。耶稣知道这一点，并据此指导彼得。

◆ 转变的人生：彼得的使徒身份

“他们见彼得、约翰的胆量，又看出他们原是没有学问的小民，就希奇，认明他们是跟过耶稣的”（徒 4: 13）。使徒行传中基督故事的延续也是彼得故事的延续。然而现在，彼得已经因耶稣的教导和圣灵的浇灌彻底改变了。他能够领导而不是破坏教会。耶稣将彼得从绊脚石转变成了建筑基石。使徒行传中几个有代表性的例子说明了这一点。

使徒行传第一章揭示了彼得与其他使徒的和解。他似乎认识到自己的局限性，把犹大的接替者问题带到一百二十个信徒的群体中，然后带领这个群体基于圣经进行反思、祈祷和决策。彼得似乎是分享权力而不是集权，鼓励合作而不是破坏团队的稳定。

在五旬节的故事中，彼得代表使徒们说话，但他是与使徒合作的（徒 2: 14），群众就对彼得和其余的使徒说，“弟兄们，我们当怎样行？”（徒 2: 37）。彼得在领导一个团队，而不是自作主张。此外，他的布道揭示了他完全继承了耶稣的使命和异象。他那一天的布道结果是三千多人信主并加入慷慨、友善的教会（徒 2: 42-47）。

彼得在使徒行传中的下一个故事是关于治愈一个天生残疾的人（徒 3-4）。彼得承认他的局限性。他说：“金银我都没有”（徒 3: 6），后来又说：“为什么定睛看我们，以为我们凭自己的能力和虔诚使这人行走呢？”（徒 3: 12）。与两年前专注于耶稣是一个身体的医治者（可 1: 35-39）不同，彼得现在敦促那些惊奇的旁观者跨越身体医治的角度去看待上帝给他们的更大的属灵医治（徒 3: 11-26）。同样，彼得不是独自一人，而是与约翰和后来的全体会众一起工作（徒 3: 1; 4: 19-31）。同样，在五旬节故事之后，净效应被描述为对整个教会的益处。“那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用”（徒 4: 32）。

在亚拿尼亚和撒非喇令人不安的故事中，人们可能会将彼得的大胆言论解释为集权或对自己能力的高估，但事实恰恰相反。大量的捐项被放在“使徒（复数）脚前”（徒 4: 37），而不仅仅是彼得的脚前。彼得向亚拿尼亚和撒非喇表明，他们的罪不是针对他，而是针对圣灵（徒 5: 3, 9）。在一连串戏剧性事件之后，“彼得和众使徒回答”（徒 5: 29），再次表明他们之间的合作，而不是某人的集权。最后，路加再次描述了新的信仰团体的形成：“使徒在民间行了许多神迹奇事；信的人都

同心合意的在所罗门的廊下。其余的人没有一个敢贴近他们，百姓却尊重他们。信而归主的人越发增添，连男带女很多”（徒 5：12-14）。

彼得和约翰的撒玛利亚传教之旅（徒 8：14-25）包含了几个彼得转变的证据，但没有一个比他对权力和个人利益的崭新态度更引人注目。彼得曾问耶稣说：“将来我们要得什么呢？”（太 19：27）。讽刺的是，现在他面对另一个也叫西门的人，后者表现出同样的精神。当行邪术的西门试图收买圣灵的能力时，彼得的反应让人想起耶稣对他的一些最强烈的责备，“彼得说，‘你的银子和你一同灭亡吧！因你想上帝的恩赐是可以用钱买的。你在这道上无分无关；因为在上帝面前，你的心不正。你当懊悔你这罪恶，祈求主，或者你心里的意念可得赦免。我看出你正在苦胆之中，被罪恶捆绑’”（徒 8：20-23）。

彼得与哥尼流相处的经历，以及后来他对耶路撒冷教会领袖所作的解释，揭示出他已经转变，并且仍在不断成长（徒 10-11）。彼得起初确实拒绝了耶稣的吩咐（徒 10：9-16）。但最终他还是服从了。后来他因为进入外邦人的家给外邦人施洗而受到批评。彼得过去的记录表明他可能会对这种批评采取消极或自我防卫的态度（太 17：24-27，尤其是太 16：22；26：33-35；路 8：45；约 13：8）。彼得反而回答了他们的问题，解释了他的立场。路加描述了这一事件对教会的影响，“众人听见这话，就不言语了，只归荣耀与上帝，说，‘这样看来，上帝也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命了’”（徒 11：18）。

使徒行传中彼得的最后两个故事（多加的复活和彼得出狱）也显明了彼得生命的转变。在这种情况下，最值得注意的是彼得作为团体的一分子与信徒进行的互动（徒 9：32-43；12：1-24）。路加在这两个故事的结尾都提到事件对广大信徒群体的影响，“这事传遍了约帕，就有许多人信了主。”（徒 9：42），以及“上帝的道日见兴旺，越发广传。”（徒 12：24）。

领导者在早期的教会团体中蓬勃发展。耶稣曾教导彼得要为教会的发展作出贡献，而不是破坏它。

◆ 未来领导者的导师：彼得的教牧侍奉

在他的书信中，彼得扮演了一个明智的牧师的角色。基于耶稣的教导，他为未来的教会领袖提供了建议。他在书信中很清楚地提到更宏伟的异像（彼前 1：3-7；2：11-12；彼后 1：3-11）。彼得不再高估自己的能力（彼前 1：24-25；2：24-25；

5: 5-6; 彼后 2: 12-15)。他现在注意到了健康的人际关系及其构成元素(彼前 1: 22; 2: 1; 3: 7-9; 4: 7-11; 彼后 1: 5-9)。他对权力的使用和滥用进行了反思, 并将他的反思集中在耶稣生命的最后时刻——那时耶稣与彼得在对待权力的态度上形成了鲜明的对比。¹⁴ 显然, 彼得已从耶稣那里受教, 并将领受的教导传给了下一代领袖。最后, 彼得在这两封信中都传达了一个重要的信息, 即鼓励创建安全、协作的团体, 其特点是忍耐而不是破坏稳定的消极反应(彼前 2: 23; 3: 9-17; 彼后 2: 1-22; 3: 14)。彼得从耶稣那里学到的关于团队领导的真理, 几乎都在他对教会长老的结束语中阐明:

我这作长老、作基督受苦的见证、同享后来所要显现之荣耀的, 劝你们中间与我同作长老的人: 务要牧养在你们中间上帝的群羊, 按着上帝旨意照管他们; 不是出于勉强, 乃是出于甘心; 也不是因为贪财, 乃是出于乐意; 也不是辖制所托付你们的, 乃是作群羊的榜样。到了牧长显现的时候, 你们必得那永不衰残的荣耀冠冕。(彼前 5: 1-4)

◆ 结论

彼得的故事是一个生命转变的故事。耶稣改变了彼得, 从而为改变初期教会的领袖奠定了基础。领导者在这样的团体里蓬勃发展, 因为大家愿景共享、无私奉献; 齐心协力取代了自恃傲慢; 健康关系得到培养; 权力共享而非握权不放; 安全和稳定得到应有的滋养。耶稣知道团队和共同领导的力量。耶稣透过分享真理使彼得从绊脚石变成了建筑基石, 即成为胜任的领袖。

思考题

个人

1. 你如何像彼得一样, 在你的能力范围内合理地领导团队? 有何方法可以区分个人局限性和未实现的潜能?
2. 彼得反驳了耶稣提到他会否认自己的预言以保持自己的自尊。在这个过程中, 彼得削弱了其他门徒对基督委身的真实性。你是否发现自己渴望以牺牲他人的利益来维持某种形象或声誉?

组织

1. 彼得关于宽恕的问题中暗含着祂拥抱一个虚假的恩典体系, 在这个体系中宽恕是有限度的。你的组织氛围是否散发出一种恩慈的氛围, 还是“恩典”

被用来掩盖一种苛求的精神？恩典如何与期望相平衡？

2. 你的组织如何能接受像彼得一样不成熟的人，同时仍然培养他们成长？

参考书目

1. 关于在彼得的生活和他后来的作品中的磐石主题的文章很多。有关“磐石”一词在彼得的生活中的运用的精彩讨论，请参阅 Tremper Longman III and David E. Garland, *Expositors Bible Commentary*, vol. 9, *Matthew & Mark* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 414-430. 虽然本文的目的不是重复这个讨论，但留意耶稣在马太福音 16:18 中对彼得说的话是有益的，其中耶稣正面提到彼得作为教会磐石的角色，而在 16:23 中，耶稣反面提到彼得作为耶稣和他的教会的绊脚石或磐石的角色。这一事件似乎抓住了耶稣的指导工作的本质，将彼得从绊脚石转变为建筑的基石，这一主题似乎在新约的其他地方得到了呼应（弗 2: 19-22；彼前 2: 1-8；启 21:14）。

2. 见 R. Birchfield, “Creating Charismatic Leaders,” *Management* 47.5 (2000): 30-31; Jay A. Conger and Rabindra N. Kanungo, *Charismatic Leadership in Organizations* (Thousand Oaks, CA: SAGE, 1998); J. M. Howell and B. Shamir, “The Role of Followers in the Charismatic Leadership Process: Relationships and their Consequences,” *Academy of Management Review* 30.1 (2005): 96-112; Michael Maccoby, “Narcissistic Leaders,” *Harvard Business Review* 78.1 (2000): 69-77; and B. Shamir, “Charismatic Leadership in Organization (Book Review),” *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 74.1 (2001): 112-114.

3. Conger and Kanungo, *Charismatic Leadership*, passim; Frank M. Lafferty and Carl E. Larson, *When Teams Work Best* (Thousand Oaks, CA: SAGE, 2001), passim.

4. 文献中对魅力型领袖的定义概括为四点：（1）一个向追随者传达高期望值的领导者，（2）一个对追随者实现目标的能力表现出信心的领导者，（3）一个敢于为改变现状而承担风险的领导者，以及（4）一个阐明基于价值观的集体认同的总体愿景的领导者。这些是积极特征。在消极的一面，魅力型领袖流于浮夸，利用他人和自抬身价。J. A. Raelin, “The Myth of Charismatic Leaders,” *Training and Development* 57.3 [2003]: 46-51. 魅力型领袖往往会破坏组织的稳定 (R. Khurana, “The Curse of the Superstar,” *Harvard Business Review* 80.9 (2002): 60-66. 他们往往不善于倾听，对批评过于敏感，缺乏同情心，而且争强好胜。Maccoby, “Narcissistic Leaders,” 69-77. 关于魅力型领袖的描述，见 Bernard M. Bass, *Bass and Stogdill's Handbook of Leadership*, 3rd ed. (New York: Free Press, 1990); Jay A. Conger and Rabindra N. Kanungo, “Toward a Behavioral Theory of Charismatic Leadership in Organizational Settings,” *The Academy of Management Review* 12.4 (1987): 637-647; M. G. Ehrhart and K. J. Klein, “Predicting Followers' Preferences for Charismatic Leadership: The Influence of Follower Values and Personality,” *The Leadership Quarterly* 12.2 (2001): 153-179; R. J. House, “A 1976 Theory of Charismatic Leadership” in *Leadership: The Cutting Edge*, ed. James Hunt and Lars Larson (Carbondale: Southern Illinois University, 1977): 189-207; B. Shamir, R. J. House, and M. B. Arthur, “The Motivational Effects of Charismatic Leadership: A Self-Concept Based Theory,” *Organization Science* 4.577 (1993): 594; and Douglas A. Tilstra, “Charismatic Leaders as Team Leaders: An Evaluation Focused on Pastoral Leadership,” *Journal of Religious Leadership* (Fall 2010).

5. Conger and Kanungo, *Charismatic Leadership*, passim; Lafferty and Larson, *Teams*, passim.

6. 本章的经文引自新国际版。

7. 见 Conger and Kanungo, *Charismatic Leadership*, passim; Maccoby, “Narcissistic Leaders,” 69-77; and R. Khurana, “Curse of the Superstar,” 60-66.

8 (1) 彼得最初反对放下鱼网，路加福音 5:1-11；(2) 彼得反对耶稣的问题，“谁摸了我？”路加福音 8:40-46；(2) 彼得反驳耶稣关于他死在十字架上的陈述，马太福音 16:13-28；马可福音 8:27-33；(3) 彼得最初拒绝耶稣洗他的脚，

16. 彼得：转变

约翰福音 13:3-10；（5）彼得否认他会否认耶稣，马太福音 26:31-35；马可福音 14:26-31；路加福音 22:31-34；约翰福音 13:36-38；（6）彼得不认耶稣，马太福音 26:69-75；马可福音 14:66-72；路加福音 22:54-62；约翰福音 18:15-27；（7）彼得不吃布里的牲畜，使徒行传 10:14。公平地说，彼得在最初拒绝耶稣之后，通常会改变主意并对他说“是”。然而，彼得最初的反应显示他倾向于高估自己。

9. Conger and Kanungo, *Charismatic Leadership*, passim; and Conger and Kanungo, “Theory of Charismatic Leadership,” 637-647。

10. Vanessa U. Druskat and Jane V. Wheeler, “Managing from the Boundary: The Elective Leadership of Self-Managing Work Teams,” *Academy of Management Journal* 46.4 (2003): 435-457; Vanessa U. Druskat and Jane V. Wheeler, “How to Lead a Self-Managing Team,” *MIT Sloan Management Review* 45.4 (2004): 65-71; Elspeth McFadzean, “Developing and Supporting Creative Problem-Solving Teams: Part 1—A Conceptual Model,” *Management Decision* 40.5-6 (2002): 463-474; Raelin, “Myth of Charismatic Leaders,” 46-51。

11. Conger and Kanungo, *Charismatic Leadership*, passim; Lafasto and Larson, *Teams*, passim。

12. 见 Bass, *Handbook of Leadership*; Conger and Kanungo, *Charismatic Leadership*; Ehrhart and Klein, “Charismatic Leadership,” 153-179; Howell and Shamir, “The Role of Followers in the Charismatic Leadership Process,” 96-112; Khurana, “Curse of the Superstar,” 60-66; Lafasto and Larson, *Teams* (2001); Maccoby, “Narcissistic Leaders,” 69-77; McFadzean, “Creative Problem-Solving,” 463-474; and Raelin, “Myth of Charismatic Leaders,”。

13. 例如，耶稣邀请他的门徒成为“得人渔夫”（太 4: 19；可 1:17；路 5:10）；他展示了“捕鱼的生活”（可 1:21-31）；他清楚自己的使命，专注于服务而不是个人的声望（可 1:38-39）；他预料到伴随使命而来的迫害（太 10: 16-26）；或者耶稣提醒彼得洗脏脚的意义远超过十二个门徒所能理解的（约 13:3-10）。

14. 彼得前书 2:13-25；3:13-17；4:12-17；5:3；彼得后书 2:1-22（其中彼得警告提防虚假的领袖，他们表现出与自己先前行为相似的特征，即贪婪，2:3；虚假的言语，2:3；胆大任性，2:10；说虚妄夸夸的大话，2:18；被败坏奴役，2:19）。

第十七章：保罗：领导力和处境化原则

莱斯利 N. 波拉德

世界的领导方式正在迅速变化。21 世纪的领导环境比历史上任何时候都更加全球化。通讯技术、国际媒体活动、全球移民模式、在线教育机构以及全球旅行正在连接各大洲和不同群体。这种动态互动不可避免地会影响人们对领导方式的看法和期望。因此，在当前的领导环境中，领袖的变通能力、适应性和熟练性似乎是必要的技能。和以往一样，当今的基督教领袖必须透过圣经来检视这些新技能。

考虑到领导文化的快速变化，本章旨在通过分析使徒保罗的事工来确定领导力和处境化原则。本章的假设是：在肯定现代意识的同时，适应文化和社会变化并不局限于我们这个时代。耶稣基督的服侍生活揭示出处境化的实际和原则，它是马太福音 28：18-20 和启示录 14：6-12 中的福音使命所固有的，并且使徒保罗在自己的侍奉中对其进行了阐述。

◆ 保罗：外邦人的奴隶——领袖

圣经中仆人式领袖的概念不应与许多文化中奴性领袖的观念相混淆。卑躬屈膝的领袖意味着软弱、阿谀奉承、懦弱。而建立在基督和他的使徒的领导基础上的仆人式领袖是有尊严的。

事实上，圣经所挑战的恰是当时社会文化对仆人一词的滥用。仆人一词在新约中出现了一百五十次以上。古希腊词 *doulos* 是最初译为“仆人”的单词之一。新约时代的 *doulos* 的含义通常包括完全丧失个人自主权，可能会受到虐待，非常接近于我们二十一世纪对“奴隶”一词的理解。正如今天一些文化鄙视仆人一词一样，新约作者周围的文化也因为许多相同的原因鄙视奴隶一词。由于战争、绑架、贩卖和其他各种原因，奴隶失去了自治、尊重、尊严和独立。但圣经作者，如使徒保罗刻意地称自己为耶稣基督和他的子民的奴隶（罗 1：1 和 6：22；林前 9：19；林后 4：5；加 1：10）。毫无疑问，圣经的作者们大胆地将一个通常意义上的贬义词转变成一个褒义词，其突出人的尊严并号召人们无私地服务上帝和他人。

在新约中，没有一个作者比使徒保罗更致力于更新这个词。奴隶在罗马帝国内提供劳动力、教育，在某些罕见的情况下还提供公民指导，但他们统统丧失了自主权。新约经常提及奴隶制。如前所述，奴隶一词似乎是保罗最喜欢用在自己身上的术语。在罗马书 1: 1，腓立比书 1: 1，提多书 1: 1，歌罗西书 1: 23 中，保罗自称为至少丧失自治权的“奴隶”，这是保罗的反文化宣言。因此，保罗把自己描述成耶稣基督的奴隶表明为了服侍耶稣基督他已经失去了昔日的自主权。

外邦人的奴隶——领袖使徒保罗面临着一个两难的境地。一个犹太籍使徒应该如何与外邦人接触，而同时保持对使命的委身？他的犹太人身份会妨碍外邦人接待他吗？犹太人会认为他背叛了自己独特的民族遗产吗？

本文的论点是：仔细研究保罗关于处境化实践的言行会指导我们如何恰当地做通常所说的仆人式领袖。虽然保罗的相关思想在他的新约著作中无处不在，但本文的讨论将集中在一段明确表达保罗观点的经文上：哥林多前书 9: 19-23。这是为数不多的段落之一，保罗从方法论上解释了他在犹太人和外邦人群体的影响力（领导）策略。

哥林多前书 9: 19-23 开启了一扇窗户，让我们可以看到保罗在领导力处境化问题上的思考。保罗说：

我虽是自由的，无人辖管；然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我如同犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人。向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人；其实我在上帝面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何，总要救些人。凡我所行的，都是为福音的缘故，为要与人同得这福音的好处。¹

在哥林多前书第 9 章，保罗对自由和责任的讨论支配了他对领导力处境化的理解。他为自己的使徒身份辩护，同时第 8 章主张坚强的信徒约束自己的自由。当我们读到哥林多前书 9 章第 18 节和第 19 节时，保罗开始全面讨论他的领导力和如何有效地传福音。在保罗的著作中，这是为数不多的保罗讨论如何做仆人式领袖的章节之一。

基于哥林多前书 9: 19-23，本章着眼于保罗领导力的原则和实践。这段经文的

第一句话阐明了保罗关于仆人式领袖的第一条原则。他写道：“我虽是自由的，无人辖管；然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。”（林前 9: 19, 强调是后加的）。

◆ 领导原则 1

自愿服从上帝的福音使命。我们知道领导者的影响力是从属于上帝的。保罗把两个矛盾的概念统一起来：“自由”和“奴役”。对于任何一个希罗人而言，自由是社会地位和自我价值的象征。当保罗宣称他是“无人辖管”时，这种对自由的主张本应处于哥林多信徒价值金字塔的顶端。希罗人对自由的推崇是现代读者难以想象的。在哥林多前书中，保罗屡次劝诫哥林多人如何善用他们的自由。哥林多信徒觉得完全可以随意地加入彼得党、亚波罗党或基督党（林前 1: 11-13）。他们觉得可以把信徒带到公共法庭（林前 6: 1-6）。哥林多人觉得可以随意地容忍儿子和继母之间的乱伦关系（林前 5: 1-7）。有些哥林多人觉得可以随意吃祭偶像的肉（林前 8: 4-13）。但在哥林多前书 9: 19-20，保罗放弃了他个人自由的特权，转而服从于福音使命的要求。为了有效地传福音，保罗提出了一个降服的自由的理论。“虽是自由的，”保罗宣称“我作了众人的奴隶。”保罗提出了一个悖论：降服的自由相对于不受约束的自由。领袖们自愿做出牺牲是出于耶稣基督的救赎恩典。

◆ 领导原则 2

基督教领袖参与个人身份的重新塑造。学者们知道哥林多前书 9: 19-23 形成了一种交错配置结构。这意味着经文结构的平行对应部分强调他的信息。A 和 A' 告诉我们保罗的领导和服务策略是基于他自认为是“奴隶”的观念。B 和 B' 告诉我们保罗视自己有一种新的身份。请阅读这段经文并留意后面的评注。保罗写道：

A 我甘心作了众人的仆人，为要多得人（19 节）

B 向犹太人，我如同犹太人，为要得犹太人（20 节上）

C 向律法以下的人……作律法以下的人，为要得律法以下的人（20 节下）

C' 向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人（21 节）

B' 向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人（22 节上）

A' 向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何，总要救些人（22 节下）

保罗在第 19 节的开头说：“向犹太人，我如同犹太人。”保罗怎么能采取这种立场呢？答案就在直接上下文。身为外邦人的使徒，保罗肩负着在多种文化中工作的艰巨任务。为了基督，他愿意接受这一项挑战。保罗可以自由服事哥林多人，因为他没有接受他们的供养（林前 9：15）。此外，因为他是自由的，他能够成为需要耶稣基督之人的奴仆（林前 9：19）。与耶稣基督的相遇使保罗成为自由的（林前 9：1）。因此，他从对昔日的旧身份的迷恋中解脱出来。他的自由植根于新的经历。他断言：“若有人在基督里，他就是新造的人”（林后 5：17）。

保罗说：“我如同犹太人”（强调是后加的），表明在涉及核心价值观，委身和效忠的对象方面，他不再视自己为犹太人。哥林多前书 9：20 中译为“如同”的希腊词是比较级虚助词 *hos*。在这节经文中，它是一个关键词，在保罗的讨论中引入了一个明喻。明喻是将一个不同的想法、人或物体与另一个进行比较的修辞格。保罗说他如同犹太人，表明他不再是犹太人。他有新的身份和自由。他不再局限于自己早期对犹太教的片面理解。

当保罗说“向犹太人，我如同犹太人”时，他实际上在揭示出自己崭新的身份。假设我对一群非裔美国人说，“向非裔美国人，我如同非裔美国人。”会不会有人不合理地回答，“但是莱斯，你是一个非裔美国人。”我会回答，“保罗也这样说，难道他不是地道的犹太人吗？”保罗在信中清楚地勾勒出他在出身、宗教和文化方面是犹太人所生的犹太人。他在罗马书 11：1-2 中说：“我也是以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的。”在腓立比书 3：5 中，他说“我在第八天受割礼；我是以色列族、便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，我是法利赛人。”

当保罗说“向犹太人，我如同犹太人”的时候，他表明自己拥有了新的身份。他是一个新造的人（林后 5：17）。保罗之前为犹太教大发热心，但悔改归正后他拒绝受他的时代或他的原生文化的奴役。保罗在基督里是自由的！在去大马士革的路上，保罗接受了身份移植（徒 9：1-6）。复活的基督解构了他之前固有的身份并赋予他新的身份。保罗在耶稣基督里成了新造的人。对世界的新认识、对社会的新认识、新的优先事项、新的抱负和新的认识标准，所有这些都重塑了保罗以前的自我理解和身份。

◆ 领导原则 3

领袖们跨越种族和文化的界限以服侍上帝和耶稣基督。虽然保罗不是以犹太

人为中心的，但哥林多前书 9：18-22 揭示出他敏锐于犹太人的文化。同样地，基督徒领袖不应以种族为中心，而当以基督为中心和敏锐于不同族群的文化。像保罗一样，我们需要对自己的历史和文化有深入的了解。自我意识可以帮助领导者接受自己的身份和历史。现代领导学专家常把这种知识称为情商。情商有助于我们学习原生民族的文化语言。通过批判性地分析我们的文化和世界观的优缺点，我们将能够更好地运用我们个人的历史。这种做法在现代领导环境中是绝对必要的。

有效的领导还要求我们对跟随者的文化进行具体研究。这也是成功的传教士一贯的做法。这将需要适当的方法。我们应该与我们所服务的人协商，阅读他们的历史书籍，并找到一位文化导师。

◆ 领导原则 4

领导者就是管家。在保罗看来，他所继承或获得的一切都是他执行任务的资源库的一部分。现代领导理论家认识到未运用自己的影响力来推进组织的使命的领导者将一无所成。有趣的是，在哥林多前书 9：19-23，保罗使用了一切可用资源，包括他的才能和他出生的标志（“向犹太人，如同犹太人”）。因此，生命是一份恩赐（创 2：7），并伴随着所有的责任（创 1：27-28）：种族、教育、阶级和地位。对保罗来说，这些显然是可以管理的资源；它们不是被用来崇拜或保护的财产。保罗抛弃了狭隘的犹太民族主义，因其在第一世纪只会排斥和疏远其他族群。保罗拥有犹太人的亲身经历，所以他可以“向犹太人，如同犹太人。”保罗为自己的族群工作，但只是作为另一个国度的大使（林后 5：20）。在犹太人中间工作时，保罗顾及了他们的风俗习惯。他许了拿细耳人的愿（徒 18：18）。他给提摩太行了割礼（徒 16：13）。他参加洁净仪式并支付拿细耳人的祭物费用（徒 21：23）。但他也可以像一个没有律法的外邦人。在与外邦人交往的时候，他未将犹太人的礼仪强加在他们身上（加 2：11-14；西 2：11，16）。保罗在这里阐述了跨文化宣教的可能性。所有人都是他要服侍的对象。

显然，在保罗的领导和服务愿景中出现了两条事奉的轨道。其中一条是基于民族的特殊性。保罗敏感地服侍他的犹太同胞（罗 10：1）。他了解他们的历史、文化和社会观。但他也展示了跨文化领导和侍奉的另一条截然不同的路线。“使徒”保罗深深了解外邦人（徒 17：16-31；罗 11：13）。

◆ 领导原则 5

领导力是建立在爱的基础上的。保罗深知关爱他人与领导力之间的关系。哥林多前书 9：19-23 显明保罗的事奉动机基于他对生灵的热爱。对基督的爱是保罗人生的总纲（21 节；加 6：2）。他的使命是带领尽可能多的人成为基督的门徒。他认为这样的侍奉是他的祝福（林前 9：23）。爱这一单字在哥林多前书中意义重大。哥林多会众试图用违背圣经的方法来解决他们之间存在的问题。哥林多前书清楚地表明这些信徒需要真正的领袖。在哥林多前书第 13 章，保罗正试图在充满怨恨的哥林多教会中建立和谐。这可能是他在哥林多前书第 13 章中十次使用爱这一单字的原因。

哥林多显然是新约提到的所有教会中最有争议的教会。哥林多教会的分裂表现在：个人崇拜和派系（1：11-13），臭名昭著的淫乱的例子（5：1-7），信徒在公众法庭上彼此诉讼（6：1-6），关于婚姻的错误教导（7：1-5），关于吃祭偶像的肉的辩论（8：4-13），关于保罗使徒身份的争辩（9：1-18），关于圣餐和敬拜的纷争（11：20-34），以及关于更大和更小的属灵恩赐的争论（12：15-27）。但正是在这个充满冲突的大熔炉中，保罗详述了教会所能领受的最大的恩赐，其可促进基督的身体的和谐和合一。保罗说：“爱”是最大的恩赐，也是每个信徒都应该追求的（林前 12：29-31，强调是后加的）。保罗把这个教导放在哥林多冲突的漩涡中，这个事实告诉我们，这个关于爱的教导不是理论上的，而是非常切合实际的！信徒心中有爱就可以解决冲突，治愈关系，和睦相处，为他人着想，约束私心，与昔日的敌人重新对话。爱可改变失败的婚姻，促进亲子的和睦，提高主管的公信力，并产生忠诚的员工。上世纪五六十年代，小马丁·路德·金博士发起了一场以救赎和自我牺牲之爱为原则的民权运动，彻底改变了美国社会。爱能带来实际的果效，这样的例子不胜枚举。

◆ 领导原则 6

领导者效学耶稣基督的奴隶式领袖典范。哥林多前书 9：19-23 实际上是保罗对于腓立比书 2：1-5 的实际应用。对保罗来说，耶稣基督是仆人，是爱的典范。保罗在第 11 章讲到耶稣和门徒在逾越节的晚餐。保罗很可能也了解耶稣给门徒洗脚的故事。保罗可能会想到这样的问题：那天晚上，没有奴隶洗门徒的肮脏不堪的脚。因为这项工作相当于打扫厕所，所以没有志愿者。耶稣等候门徒，而门徒等候仆人或志愿者出现。在沉默了许久之后，约翰记录到耶稣“就离席站起来，脱了衣服，拿一条手巾束腰，随后把水倒在盆里，就洗门徒的脚，并用自己所束的手巾擦干”

（约 13：4-5）。

基督在那个星期四晚上的革命性举动彻底推翻了独裁式领袖的观念。耶稣已经教导门徒不要仿效外邦人的专制统治。当门徒争先恐后渴望在他的国中占据最高席位的时候，耶稣对他们说：“你们知道，外邦人有尊为君王的，治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间，不是这样。你们中间，谁愿为大，就必作你们的用人；在你们中间，谁愿为首，就必做众人的仆人。因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价”（可 10：42-45）。约翰福音第 13 章记载了耶稣受难前给与门徒的最后教导。耶稣不仅通过言语而且藉着实际行动教导门徒如何做领袖。在马可福音 10：45 中，耶稣以“不是要受人的服事，乃是要服事人”的宣告揭示了他的使命。但在这个星期四的晚上，耶稣再次纡尊降贵，这是使徒保罗后来在腓立比书 2：1-5 中所描述的。正如基督脱去了自己的长袍，他也脱去了自己神性的光辉。正如他用毛巾（一种普通的服务工具）给自己束腰，他也用人性给自己束腰以为救赎人类归回上帝做预备（约 3：16）。他的领导动机源于对人类广阔高深的大爱。为了救我们，他自愿降卑，取了奴仆的样式。

基督的牺牲精神最能反映新约所描述的最崇高之爱（*agape*）。我们也应与保罗一样寻求效法耶稣基督成为奴隶——领袖。

◆ 结论

保罗在他的生活和教导中，揭示了一个基督徒仆人式领袖的本质。在一个奴役的本质充其量就是放弃自主的文化中，保罗认为效法耶稣做仆人是一种荣誉。他过着仆人的生活，顺服基督，也知道耶稣命令门徒效法自己（可 10:42-45）。保罗在哥林多前书 9:19-23 的话概括了他对仆人式领袖的看法。基督徒领袖可以从这段经文中提炼出六条原则，它们将挑战我们如何服事耶稣：

1. 虽是自由的，但属灵领袖自愿成为众人的仆人。
2. 基督教领袖在与基督的相遇中重新定义了他们的身份。
3. 基督教领袖赏识种族 / 文化差异，能够跨越这些障碍。
4. 基督教领袖在参与服务时会意识到他们是管家，可以运用机会改变他人。
5. 基督教领袖服务是因为他们的生命被基督的爱所改变。
6. 基督教领袖在服事的时候是在效法基督。

耶稣如此深爱他的受造物以至于为他们代赎牺牲。保罗出于爱的激励而服事基督和其他人。基督徒也是出于爱而非勉强来服事人。

人们可能会想到奴隶会遭到可怕的虐待，或者意识到服事至少意味着放弃自主。无论如何，服事是需要舍己牺牲的。爱是不求自己的益处。只有经历圣灵更新的人才会有这样的爱。埃德温·马卡姆在他的诗**智胜**中如此概括仆人式领袖的工作：

他斥责我是异端，叛徒和笑柄；

但因着爱，我仍拥抱他！

仆人式领袖不计算人的恶，乃致力于服事任何有需要之人。

思考题

个人：

- 1 你认为自己是一个善于服事的人吗？如何在生活中具体体现呢？
- 2 上帝的呼召决定了你的人生目标吗？它如何塑造了你的身份？

组织：

- 1 在你的组织中，不同文化背景的人以什么实际方式受到重视？
- 2 请描述你的组织的使命并评估其执行情况。

参考书目

1. 本章的经文引自新钦定本。
2. D. E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 427。

第十八章：巴拿巴：赋能他人的领袖

伯纳德 J. 索瓦格纳特

人们通常认为使徒行传的作者是路加，他也写了以他的名字命名的福音书。他所描述的人物的故事源自口述传统或书面资料（路 1：1-4）。他宣称那些致力于履行福音使命的人物为基督教领袖。路加不仅用动词引领（*ago* 和它的同源词）来描述这些领袖，而且还提及他们如何影响个人和团体去明白福音、接受福音以及采取基督教的生活方式。

路加告诉他的读者基督教信息扎根于犹太教圣经，圣殿和文化，但它必须成为一个普世的信仰，以便能够传播到罗马帝国的首都罗马。在传播的过程中，福音必须被他那个时代与正统犹太人最近的群体——希腊化犹太人、撒玛利亚人、犹太教归信者（埃塞俄比亚太监就是其中的一个例子）以及犹太人敬畏上帝的朋友（如哥尼流）——恰当地接受，才能接触到最遥远的人群，即那些对圣经中的上帝毫无所知的人。

本章将基于使徒行传集中讨论巴拿巴在推进福音使命中所表现出的领导力原则。这些原则源自与巴拿巴有关的八个圣经叙事。本章会首先简介关于巴拿巴的一般背景，然后研究与他相关的八个叙事。

◆ 使徒行传中的巴拿巴

保罗在书信中两次提到巴拿巴：加拉太书 2：11 和哥林多前书 9：6。但是使徒行传提供了关于这位早期基督教领袖的最详细的资料。这卷书的三个部分不仅都提及了彼得和保罗，也提到了巴拿巴。¹

巴拿巴首次出现在使徒行传的第一部分（1：1-8：1）。耶稣在 1：8 中吩咐门徒们从耶路撒冷开始不断向更广泛的人群宣讲福音。第一部分的中心是耶路撒冷，因为从书的开始到 8：1 的活动都发生在耶路撒冷；很多犹太人生活在耶路撒冷，他们愿意继续忠于圣殿和希伯来圣经。

巴拿巴再次出现在使徒行传的第二部分，这一部分的中心是犹太地和撒玛利亚（8：2-9：31）。叙事中提到的这些地理区域不仅指向耶路撒冷周围的地区，也指向接近犹太宗教的人群，包括撒玛利亚人，他们因为血统混杂不能参与重建圣殿；²以埃塞俄比亚太监为代表的犹太教归信者，他们来耶路撒冷敬拜真神，但因律法规定而不能成为上帝的百姓；³和基督徒的公敌大数人扫罗。

哥尼流和他的家人归信后，巴拿巴在使徒行传最后一部分的第一片段与保罗一起扮演了非常重要的角色。这一部分的中心可以称为地极，其代表那些在宗教和文化上远离基督教根源的人。这一部分描述了福音发展的最后一个阶段，其可分为三个片段：（1）从彼得到保罗的转变（9：32-15：39）；（2）保罗的使命（15：40-21：16）；（3）保罗罗马之旅的详细记载（21：17-28：30）。巴拿巴是第一片段的关键人物。正是在这个叙事中，巴拿巴展现了一些重要的领导力原则。

本章将探讨使徒行传中八处关于巴拿巴的章节。这些段落展现了他生活和事奉的更多细节；它们提供了领导力原则的圣经基础。

◆ 使徒行传 4：36-37

这两节经文第二次总结了耶路撒冷的教会生活。它们着重突出了教会的团体精神。

这些经文提到巴拿巴名叫约瑟。约瑟是一个希伯来名字，是记载在创世记中的以色列人伟大领袖的名字。但巴拿巴不是来自属于约瑟的两个支派之一。他来自负责圣所和古以色列人的宗教教育的利未支派。故此，他拥有一定的地位。鉴于使徒行传是写给当时具有影响力的人物提阿非罗的，路加将巴拿巴刻画为一位卓越的宗教人士这一事实表明后者为基督教信息和使命的可信性做出了贡献。⁴但此处经文并未说明他因着自己的出身而成为领袖。

使徒称他为巴拿巴（亚兰语，翻出来就是劝慰子）。巴拿巴这一字词的词源并不确定。有人说它指“纳布之子（son of Nabu）”，即古巴比伦的一个神明，但它根本不符合这个背景。它最可能指“尼布亚的儿子，预言（Son of nebouah, prophecy）”。⁵先知的职事是上帝自己所赐的；凡自称为先知的都没有上帝的印证。上帝用各种方式对先知说话，而先知根据实际情况和个人能力以书面或口头的形式传达上帝的信息。先知的工作之一是鼓励、劝勉和安慰众人（徒 13：15），而这正是巴拿巴所作的。

在使徒行传中路加对名字的解释是很独特的。大数人扫罗又叫保罗，但路加没有解释后者从何而来。使徒们并未给其他人起名。这个洞察表明，巴拿巴与使徒有足够的相处时间，他的能力得到他们的充分赏识。这个名字揭示了他的一个恩赐：他以先知的身份安慰或勉励别人。⁶ 他的先知职事被早期教会的正式领袖所承认和肯定，显明圣灵与他同在并赐给他属灵的权柄。它还显示了这一事奉的人际关系层面，巴拿巴不仅传达来自上帝的信息，他还给经历逆境的人带来情感上的支持，比如安慰。这种上帝所赐的能力被使徒所承认和证实。

他来自塞浦路斯，生来是犹太人。他或他的父母遇到过不同文化、不同宗教和不同世界观的人。但他住在耶路撒冷，与初期教会的信徒共同生活。他的希伯来名字、亚兰名字以及他的利未人身份似乎表明路加视他为希伯来基督徒而非希腊化基督徒。这在路加看来非常重要。巴拿巴将成为耶路撒冷教会和以色列境外宣教团体之间的权威纽带。+

使徒行传记载巴拿巴做的第一件事是慷慨奉献：他卖了一块地，并把价银带到使徒脚前。慷慨奉献是初期教会的主要特征之一。这使巴拿巴成为读者心目中的典范，基督教慈善事业的积极榜样。我们不知道他卖的地是在他的故土塞浦路斯，还是在他所住的犹太。虽然在约书亚的时代利未人并未像十二支派那样分得土地，但后来他们有了村庄和田地，可以买卖土地，正如来自祭司家庭的耶利米所行的。⁸

他把田地的价银放到了使徒脚前。这个细节表明巴拿巴是一个奉献者，而不是罗马模式下的捐助者。⁹ 与罗马文化中典型的礼物接受者不同，教会并没有对他负债。他的慷慨不能被怀疑是出于利益考量、骄傲或操纵教会。他属于教会团契。

读完这两节后，读者会觉得他在余下的叙事中将有“重要的地位”。巴拿巴是路加眼中的领袖。他的慷慨为耶路撒冷和其他地区的基督教社区树立了一个积极的榜样，他被使徒们视为能够安慰人的先知。他的团契意识揭示了团体领导力的原则。

◆ 使徒行传 9：27

虽然第二次记载巴拿巴的章节（9：27）比较简短，但对我们的研究很重要，因为这里提到巴拿巴带领扫罗去见使徒。带领一词表示遇见某人、引导他、和他同行，带他去一个有归属感的新的地方。具有讽刺意味的是，试图将被抓的信徒领到耶路撒冷（9：2）的扫罗，现在却被一个友善的人领到使徒跟前。¹¹ 耶路撒冷的基督徒不相信他们以前的敌人现在成为了他们的兄弟，他们很害怕。

但巴拿巴并不惧怕扫罗，反而把他领到使徒那里。这意味着他知道使徒的住处，并与他们有着良好的关系。但这也意味着巴拿巴有勇气和能力与扫罗建立信任关系。

巴拿巴在 9: 27 所作的是对扫罗在大马士革路上所遭遇的事的神学解释，是从上帝那里领受的。他深信扫罗曾见过主，这是耶稣升天后给人的特权，使扫罗的地位与使徒相当。¹² 巴拿巴确信，主曾对扫罗说话，后者曾在大马士革奉耶稣的名放胆传道。巴拿巴是怎么知道这些事的呢？这里有两种假设：要么是他领受了来自上帝的启示，要么是他在把扫罗介绍给使徒之前聆听了他的见证。他相信了扫罗的见证，尽管他因知道扫罗过去是迫害者而有可能感到恐惧；当他看到扫罗试图接近门徒时，他并没有感到不安。如果他与信徒们有共同的自然偏见，他能克服这种偏见，控制自己的恐惧。

巴拿巴是一位思想开明的领导者，他能够以勇气和坚强的意志面对新的形势，能够相信以前敌人的话，乐于奉献和造就他人。他为何会有这样的能力？路加没有提供给我们真正的线索。然而，很明显，早期的教会受益于这项恩赐。

巴拿巴也与上帝有亲密的关系。他能像昔日的先知一样领受启示，觉察到上帝在扫罗生命中的作为。对巴拿巴来说，上帝是至高无上的，他作为信徒的角色就是服从他的主权。他相信上帝的能力已经改变扫罗。相信上帝有能力和意愿改变人们的生活，甚至那些被认为是最败坏或离教会最远的人的生活是一个领袖的重要特征。这可能是对使徒行传 11: 24 中“信心”一词的最好诠释。

◆ 使徒行传 11: 22-26

巴拿巴第三次出现在书中是在安提阿坚固教会（11: 22-26）。这个故事紧跟在书中最长的故事之后。后者描述了外邦人哥尼流的归信，最后耶路撒冷的信徒承认外邦人也可以成为基督徒。正是在这里，路加讲述了司提反殉道后许多犹太籍基督徒受到迫害而四散的故事。这个故事始于 8: 4 腓力去撒玛利亚。之后，路加提到其他来自塞浦路斯（巴拿巴是）和古利奈的基督徒去了叙利亚的安提阿给希腊人传道。

这消息传到耶路撒冷，教会就拣选巴拿巴，打发他往安提阿去。试想一下，使徒听见撒玛利亚人领受了上帝的道，就打发彼得、约翰往他们那里去（徒 8: 14）。到现在，他们信任巴拿巴，视他为使徒一样，他以后会被称为使徒（徒 14: 14）。随着信徒人数的增加，领导力必须下放，新的领袖必须承担新的任务，因此，

继使徒行传第 6 章的七个希腊化的信徒之后，巴拿巴被委任了正式的领袖角色。巴拿巴不是毛遂自荐。他是一个仆人，随时准备接受教会委派给他的任务。巴拿巴之所以被选中执行这项任务，是因为他所具备的品质。关于他的任务的性质没有详细的解释。是传道吗？是监督吗？是以彼得和约翰到撒玛利亚的动机以及当彼得从哥尼流的家回来时，耶路撒冷奉割礼者的态度（徒 11：1-2）去确认人们归信的真实性吗？是要让新的安提阿教会融入耶路撒冷教会的属灵团契（22 节）吗？

无论具体任务是什么，巴拿巴都被认为是一位值得信赖的领袖：耶路撒冷的犹太籍基督徒和敢于在安提阿与希腊人分享福音的希腊化基督徒似乎皆信任他。

巴拿巴到了安提阿，看见上帝所赐的恩，就喜悦别人所作的工，劝勉初信的人坚定地倚靠上帝（23 节）。和扫罗一样，巴拿巴能看见上帝在安提阿的居民中的作为。与希腊人分享福音的基督徒是由上帝带领的。这种神圣干预的效果被解释为上帝恩典的彰显。对巴拿巴来说，这是快乐的源泉。根据最简单的领导力定义之一，领导者有追随者。但作为一个基督教领袖，巴拿巴让人跟随主，而非自己。

路加（24 节）描述了他的品格：好人，被圣灵充满，大有信心。它是巴拿巴的领导力的核心。路加运用动词 *protitheni*（意为“加入，增加”）和形容词 *ikanos*（意为“足够的，许多的”）来强调早期的耶路撒冷教会和安提阿教会爆炸式的增长。很明显，路加称巴拿巴为好人。在他撰写的两本书中，路加只对两个人使用了这种描述：巴拿巴和亚利马太的约瑟（路 23：50）。读者会记得，根据路加福音，耶稣提醒一个称他为良善的人只有上帝才是良善的（路 18：18-19）。路加将巴拿巴刻画为一个拥有敬虔品格的人。路加着重圣灵在巴拿巴和许多第一代基督徒领袖的生命中的影响。¹³ 领袖首先是复活、被高举以及藉着圣灵与人同在的基督的跟随者。路加说巴拿巴大有信心。

之后（25 节）巴拿巴离开安提阿去到大数找扫罗，他之前曾将扫罗引见给使徒。他对扫罗的了解和对耶路撒冷基督徒的解释（9：27）足以让他看到扫罗的潜力。于是，他找到了自己的同工。这里使用的动词 *anazeteo*（意思是“找”）似乎表明寻找过程并不容易，需要坚持和毅力。¹⁴ 然后他带扫罗到安提阿。他一定是在上帝亲自说服扫罗和他一起去的时候到的，或者是他自己说服扫罗和他一起去的。但无论如何，结果是一样的：他们都去了安提阿，在那里带领教会、和教会一同聚集，教训众人。

他们的领导和教导使安提阿社区称信徒为基督徒，即基督的门徒，而非巴拿巴或扫罗的门徒。

◆ 使徒行传 11：29

鉴于犹太的门徒将遭受先知预言的饥荒，安提阿教会差派巴拿巴和扫罗把捐项送到犹太的众长老那里（11：30）。两人都被认为是值得信赖的。在那个时代，携带资金不是一件容易的事，无论是徒步旅行、骑着动物旅行、乘坐马车旅行还是乘船旅行。为了确保行程安全，人们通常会增加陪同者的人数（徒 20：4）。

捐项被带到耶路撒冷的长老那里。路加并未提及关于这些长老的细节。和以色列的一切城邑一样，在耶路撒冷城的犹太人中有长老。三分之一的公会成员是犹太社区的长老。这些捐项可能交给了那些犹太长老，但路加在这里用“弟兄”一词，似乎是指耶路撒冷教会里面的长老。他们收到了帮助饥荒灾民的捐项。这些长老被任命是因为他们被认为是值得信赖的，能够正确处理这份礼物。

巴拿巴把卖地所得的银子交给了使徒。七人被选立管理分配食物。¹⁵但这些长老的由来，圣经没有明确解释。这再一次表明，随着早期教会的发展，越来越多的人参与了领导的侍奉。

◆ 使徒行传 13：1-3

使徒行传 13：1-3 再次提到巴拿巴。他是先知和教师，属于安提阿教会领导小组成员。这是唯一一次提到巴拿巴直接参与这些事工。它们都需要沟通的恩赐。第一个事工很容易与使徒给他起的名字联系起来。第二个事工提醒读者，耶稣是教会的教导主题，使徒负责这一教导。¹⁶

路加首先提到巴拿巴，可能是视他为安提阿教会正式的建立者。他的领导能力得到当地教会成员的认可。他们看到并赏识他的属灵恩赐。似乎没有人反对他在教会的领导地位。他既是先知又是教师，是带领会众敬拜上帝的人之一。当禁食的时候，圣灵告诉他们巴拿巴和扫罗被召作特别的工。安提阿教会藉着禁食、祷告和按手来确认他们的呼召。他们已经对这个团队充满信心，他们既是宣教士，又是奉献给犹太教会的捐项的管理者。

◆ 使徒行传 13：5-14：28

使徒行传描述了参与第一次宣教之旅的巴拿巴（13：5-14：28）。当路加把扫罗的名字改为保罗（13：9）后，他不再称呼这两个宣教士为巴拿巴和扫罗（13：7），

而是把他们称为保罗和巴拿巴（13：43，46，50）。保罗似乎占了首位。他是代言人，被圣灵充满（13：9），阻止了行法术的以吕马妨碍士求保罗接受福音的企图。巴拿巴显然是保罗的同伴之一，当他们离开塞浦路斯时，他的名字没有被提及（13：13）。当他们在彼西底的安提阿的会堂坐下时，保罗站起来讲了一篇很长的道，其中巴拿巴似乎扮演了次要的角色。路加提到了一个例外。在路司得，当瘸腿的人痊愈之后，群众称巴拿巴为丢斯，称保罗为希耳米（14：12），然后（14：14）巴拿巴的名字又排在了保罗（不是扫罗）之前，但他们都被称为使徒。群众按着逻辑顺序称巴拿巴为丢斯，称保罗为希耳米。鉴于保罗是讲说者，希耳米是希腊神话中众神的信使，因此称保罗为希耳米是形容他的恰当方式。当丢斯拜访人类时，他需要一个讲说者与他同行，故此，巴拿巴就像宙斯。¹⁷

叙事的结尾令人费解：保罗被石头打了，但巴拿巴没有（14：19）。为什么？因为使徒行传保留了对勇敢的巴拿巴的正面看法，所以当众人用石头打保罗时，他似乎并没有在场。但他显然就在附近，因为经文说第二天，保罗和巴拿巴往特庇去（14：20）。

◆ 使徒行传 15：2-26

巴拿巴接下来出现在通常被称为耶路撒冷会议的叙事中。冲突的起因源于一些人对保罗和巴拿巴（15：2）的工作提出质疑。保罗、巴拿巴和其他几个人决定去耶路撒冷的使徒和长老那里解决这件事（15：2）。这说明保罗和巴拿巴，以及反对他们的人都承认耶路撒冷领袖的权柄。在会上，巴拿巴和保罗述说上帝藉他们在外邦人所行的神迹奇事（15：12）。

为何巴拿巴的名字出现在保罗的名字之前呢？是因为巴拿巴是利未人，在耶路撒冷教会中的名声比先前的逼迫者保罗好吗？是因为巴拿巴曾是满怀信心差派他去安提阿的耶路撒冷教会的一员吗？

当大会作出决议后，两个代表与保罗和巴拿巴一同被派去安提阿（15：22）。为何保罗的名字出现在巴拿巴的名字之前呢？当解释决议的信写好后，顺序又颠倒了：巴拿巴和保罗（15：25）。两个名字出现的先后顺序重要吗？有重大意义吗？作者可能认为这无关紧要，所有发挥领导作用的人都是平等的伙伴，而不是上下级关系。

有一件事是肯定的：路加提到耶路撒冷的使徒和长老深爱这两个人，因为他们

是为主耶稣的名不顾性命的（15：26）。这可能是他们作为早期基督徒领袖的最有力证据。

◆ 使徒行传 15：35–39

在耶路撒冷会议之后，保罗和巴拿巴回到安提阿，在那里他们和其他许多人一起教导和传讲福音（15：35）。

此处章节是使徒行传中最后一次提到巴拿巴。过了一段时间（没有任何时间的细节），保罗邀请巴拿巴和他一起看望他们在第一次宣教之旅中建立的教堂。巴拿巴有意要带着那称为马可的约翰同去（15：37）。但保罗坚持说带上一个在前一次旅行（15：38）中放弃使命（13：13）的人是不合适的。这就变成了争吵事件（意思是“挑衅，愤怒的争论”），一个冲突点，他们分开了。巴拿巴带着约翰马可上船往塞浦路斯去（15：39），保罗带着西拉离开（15：40）。

对路加来说，两个同工之间的冲突只是一个团队同意分开的问题。结果产生了两个宣教团队而不是一个，这对路加来说是一个积极的结果。巴拿巴是一位优秀的导师和杰出的领导者。他赋能约翰马可，正如他早先被上帝用来赋能扫罗一样。

即使保罗的领导地位更加突出时，巴拿巴对此仍然感到高兴。他表现出谦卑的精神。但巴拿巴的离开给读者留下了一些疑问。路加接下来没有再次提及他和约翰马可，甚至也没有提到弟兄们将他们交托在主的恩典中（15：40）。我们知道这本书剩下的十三章都集中在保罗身上。

保罗和巴拿巴又起了冲突。保罗在加拉太书（2：1-14）中提到了这一点。当雅各的人从耶路撒冷来到安提阿的时候，彼得就退去与外邦人隔开了。巴拿巴也随着他，保罗称之为装假（2：13）。

◆ 结论

关于巴拿巴的叙事揭示出几项重要的领导力原则。首先是上帝对所有跟随他的人的呼召和赐下的恩赐。巴拿巴和保罗是上帝所拣选的使徒。即使巴拿巴拥有天然的禀赋或教育方面的资格，这些也不构成他的领导力。上帝拣选他、训练他、赋能他，以使他有资格胜任基督教领袖的侍奉。巴拿巴愿意与上帝合作完成这项使命。

另一个原则是依靠圣灵的能力。巴拿巴被圣灵充满，他被使徒认可，并在安提阿教会做先知和教师。即使他不像彼得和保罗那样有讲说的恩赐，但他具有深邃的洞察力，并能以一种令人欣慰的方式进行有效的沟通。他的许多恩赐和能力都是上帝赐予的。他能够看到上帝在扫罗身上的作为，即使别人很难相信这个迫害者可以成为一个宣教士。

巴拿巴不单有异象，也有积极的行动。他去大数寻找扫罗并把后者带到安提阿参与服侍。他与保罗在约翰马可身上产生分歧，因他认为马可具有可塑性。他的谦卑使他能够招募和训练第一世纪最伟大的宣教士保罗和最早成书的福音书的作者马可，如果传统是正确的话。马可福音可能激励了路加主动撰写另外一卷福音书和有关基督教使命的使徒行传。

在与扫罗的早期关系中，巴拿巴阐明了一个领导力原则：勇于冒险。鉴于他在圣灵带领下的冒险精神，巴拿巴可被视为使徒和普世教会之间的纽带。

巴拿巴以非凡的方式展示了赋能他人的领导力原则。令人印象深刻的是，在几乎所有教派中，有大量的基督教事工在其官方名称中使用巴拿巴的名字，这些事工涉及卫生保健、教育、青年事工、宣教及牧养。¹⁸ 如果没有受灵感的路加在使徒行传中对这位早期基督教领袖的记载，这一点就永远不会发生。

巴拿巴是早期基督教运动的真正领袖。巴拿巴体现的特质和领导力原则包括接受上帝对他和他人的异象和使命、慷慨、正直、信心、勇气、委身、赋能他人和谦卑。

思考题

个人

1. 我如何赋能他人参与领导侍奉？
2. 我是否希望看到他人的工作或事奉果效超越自己？

组织

1. 我们如何应对组织中成员的过失？我们愿意给他们希望和更多的机会吗？
2. 当上帝似乎在做一个不寻常的事时，我们是否能信靠并耐心等待他的工作显明出来？

参考书目

1. 笔者支持将使徒行传划分为三个部分，并解释了原因以及方法，见 Louis Segond, *La Nouvelle Bible Segond: Edition d'etude*(Paris: Societe biblique francaise, 2002),1427-1429。
2. 列王纪上 17: 2-41; 以斯拉记 4; 尼希米记 4, 6。
3. 申命记 23: 2。
4. 见 Ben Witherington III, *The Arts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans; and Carlisle, PA: Paternoster Press, 1998), 212。
5. 见, 例如 Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 231-232; Daniel Marguerat *Les Actes des Apotres (1-12), Commentaires du Nouveau Testament, Va, deuxieme serie*(Geneva, Switzerland: Labor et Fides, 2007), 171。
6. 见 E. Earle Ellis. "The Role of the Christian Prophet in Acts" in *Prophesy and Hermeneutic in early Christianity: New Testament Essays* (Tubingen, Germany: J.C.B. Mohr, 1978), 131。
7. 见 Marguerat, *Les Actes*, 171。
8. 耶利米书 1:1; 32:6。
9. Marguerat, *Les Actes*, 172。
10. Marguerat, *Les Actes*, 164。
11. 这就是使徒行传 9:27 中动词 *epilambanomai* 的意思。
12. 这似乎是一种“使徒合法化”，正如 Marguerat 在使徒行传中所说的，*Les Actes*, 343。
13. D. Marguerat, *La premiere histoire du Christianisme, Lectio Divina 180* (Paris: Cerf; and Geneva, Switzerland: Labor et Fides, 1999), 152-154, 显示了书中提到圣灵的次数是如何减少的，以及圣灵是如何更多赐给个人，而不是团体的。
14. 见 E. Delbecque, *Les Arles des Apotres, Collection Bude* (Paris: Les Belles Lettres, 1982), 57。
15. 使徒行传 6:1-6。
16. 使徒行传 2:42。
17. 许多人认为群众用当地神的名字给使徒命名，路加或他的口头或书面资料将这些名字改成丢斯和希耳米，以便读者更容易理解。但路司得是公元前 6 年左右在吕高尼建立的一座城市，是罗马退伍军人居住的殖民地。令人惊讶的是，路加使用了在罗马诸神中广受赞赏的希腊诸神的名字。见 Haenchen, *Acts of the Apostles*; M. J. Mellink, "Lystra," *The Interpreter's Bible Dictionary*, vol. 3, ed. George Buttrick (Nashville: Abingdon Press, 1962), 194-195。
18. 例如, *Barnabas Ministries in Zeeland, Michigan*, focuses on reaching at-risk youth and families; <http://barnabasmin.org/new/want-to-help> (accessed on October 17, 2013). *Barnabas International in Rockford, Illinois*, "exists to edify, encourage, enrich and strengthen servants in ministry," <http://www.barnabas.org/index.php>(accessed on October 17, 2013)。

.....
第四部分
.....

领袖力的圣经神学

第十九章：对旧约领导力原则的反思

斯基普·贝尔

从创世到基督的第一次降临，上帝与人类的交往揭示了圣经的领导力原则。这些原则塑造了我们对于领袖的理解并奠定了仆人式领袖观念的基础。它们也构成了本书仆人与朋友的基石。这些原则包括关系领导力、共同领导、愿景、主动性、创造性、沟通和服事。

本章旨在反思圣经中一些重要的、反复出现的原则，并着眼于这些原则在我们目前面临的领导力挑战中的应用。虽然前面的篇章提供了这种反思的内容，但本章会提供新的信息以整合这些概念。因此，对于这些原则的处理并不局限于之前作者们的阐述。本章并未反思所有的重要原则。本书前面的圣经研究部分揭示了许多领导力原则。本章研究的领导力原则可以说是最广泛的，它们也包含了其他的相关原则，如正直、信心和勇气。我们首先研究关系领导力。

◆ 关系

旧约所揭示的最显著的领导原则是关系领导力。创世的目的是、创世的方式、上帝亲自的启示、团体成员之间关系的性质，以及在旧约中神人之间的交流皆证明了这一点。

人类是为关系而被造的。人类生存和繁衍的环境条件是为关系共同体设计的。人类滋养和照料植物以及与动物亲密互动。动物是成对地被创造出来的，它们与其他物种和人类一起繁衍生息。夫妻每日以亲密的伙伴关系朝夕相处。亚当和夏娃相辅相成，互相促进。上帝将人放置在一个关系共同体中，因那人独居不好。领导力实践关乎与人建立关系。

创造叙事所揭示的领导力原则常常被忽视。其中一个原则是彼此尊重。人类以欣赏和尊重植物的生命形式的眼光来照料植物世界，并给予空气、土壤和水等无生命受造物应有的尊重。人类起初并未为了私利而过度开发大自然；相反，他们与大自然包括动物和谐相处。互相依赖、尊重和关怀都隐含在人与动物的互动中。亚当

和夏娃都是按照上帝的形象所造，故此他们彼此尊重，互相依赖。

上帝的关系本性首先体现在创造行为中，但在整个旧约中也是显而易见的。创造叙事让我们看到他渴望与其他存有建立关系。上帝具有关系本性。三位一体的父、子、圣灵共同协商创造天地。上帝以多位格而非单一位格的形式存在。他说：“我们要照着我们的形像造人。”¹他设想人像他一样拥有关系本性。在罪进入世界前，他与人类在原初的生存空间中行走交谈。他与亚伯拉罕交谈。他亲自呼召摩西。他以显著的方式与旷野的以色列人同在。他藉着先知晓谕人。

上帝主动与人建立良好关系表明领导力关乎与人建立关系而非发号施令。当领导他人时，我们必须遵循这一原则：领导力关乎与人建立关系。这一原则表现在：相互依赖、相互尊重和彼此关怀。领导力的重点不是指导他人或作决策，虽然这样的活动往往是必需的。领导力特别指与他人建立密切关系并成就他们。

◆ 分享

旧约揭示了共同领导的原则。家庭观念以及由此产生的部落和国家观念视共同领导为理想。上帝将人安置在家庭环境中。家庭结构意味着在爱的关系中分享空间、资源、机会和身份。这种爱的关系会随着家庭的扩大为更多成员提供助力。家庭可以通过成立部落来分享领导权。子女长大独立后仍可从家庭、部落、审判官或先知那里获得指导和智慧。上帝喜悦看到孩子在家庭环境中长大成人。然而，正如旧约所述，很多家庭通常不尽如人意，因这些家庭盛行支配的精神而非爱的精神。

神人协商的事例最显著地揭示了共同领导的原则。亚伯拉罕为所多玛和蛾摩拉的毁灭与上帝辩论。摩西因上帝要毁灭悖逆的以色列人而与上帝辩论。摩西、大卫、以利亚和约拿曾因着自己的蒙召质问上帝。全能创造者上帝驻足与他的受造物共同商议。

旧约中对相互关系的表述进一步强调了共同领导。堕落前，亚当和夏娃平等相待。堕落后，夏娃须从属于亚当，受亚当的管辖。等级制度是在堕落后进入世界的；尽管等级制度本身并不邪恶，但在人类的社会结构中，等级制度普遍伴随着权力斗争——这恰是平等相待的反面。

分配权力进一步揭示了旧约历史背景下共同领导的本质。指定长子（创 48）表明了家庭环境中某些领导职能的分配。圣经中没有任何记载表明长子天生具有优

于其他子女的品质。指定长子表明某些领导职能的传递对于确保家庭秩序很重要。此外，家庭的扩展也会产生新的领导者。

在旧约历史中，以色列人的悖逆导致了两种领导模式的出现：（1）鉴于以色列人持续悖逆，上帝任命利未人代替以色列头生的做祭司（民 3），以及（2）上帝决定按照长老要求任命一位以色列王（撒下 8）。由于篇幅所限，本章将不会谈及新约提到的信徒皆祭司的观念。以色列人执意立王标志着他们背离了上帝赐下的共同领导的原则。圣经提到君主政体类似于其他国家的集权体制。上帝警告以色列人在效学邻国文化时会遭受损失，但他们对上帝的警告充耳不闻。上帝许可他们自作主张，尽管这样会带来苦难。在随后数年中，以色列人一直饱受君王独裁专制之苦。

上帝指示摩西说约书亚要代替他作领袖（民 27：15-20）。上帝知道分配领导权才能有效治理以色列人。

共同领导是一个圣经原则。克雷格·皮尔斯和杰伊·康格将共享领导定义为“群体中个人之间的动态互动影响过程，其目的是相互引导实现小组或组织目标或两者兼而有之。”² 集权式领导而非共同领导通常充斥在我们的社会中。在有神论文化中，属灵领袖仰赖上帝的权柄治理百姓。在某些处境中，民众认为有神论政府是正确的。商业人士认为集权式管理，甚至教条式管理最有效。堕落的人性流于贪图权利，以权谋私，而非青睐于共同领导。

基督教领袖会以圣经中的领导力原则为基础，耐心而持久地实践共同领导。他们不会为了私欲而摒弃这一原则。集权式领导行为违反了圣经的领导力原则，违背了上帝的本性。共同领导是一个圣经原则，也是领导力的圣经神学所不可或缺的。

◆ 异像

旧约呈现的另一个原则是异像的性质和功能。可以说，旧约中摩西的故事最有力地界定了异像。他从上帝那里领受了关于希伯来民族的异像，这异像导致了他在旷野多年的牺牲服务，并使他欣然接受在应许之地的门口离世。我们可能很容易忽视异象作为领导力原则的价值。异像是上帝赋予的潜能和属灵领导的原则。上帝展望到一大国要从亚伯拉罕的后裔中出来。他在应许之地的边缘赐给以色列人盼望（申 32）。他展望到一个国家要在巴比伦之囚中重生（耶 29）。上帝是异象之神。

领受从上帝而来的异像是每个基督教领袖必不可少的。乔治·巴纳说：“如果

想成为一个领导者，你就得拥有异像；异像是一个真正领导者的标准装备的一部分。”³ 库兹和波斯纳将异像定义为“展望独特和理想的未来。”⁴ 斯科特·罗丁强调，我们不刻意制造异像；相反，我们是上帝赋予的异像的管家。⁵

异像是基于对上帝、自我和环境的准确理解，清晰地展望未来。上帝将美好的未来传递给他所拣选的仆人，这异像可以改变他们和他们所在的群体。呈现在我们脑海中的异像是对未来的展望。异像不仅仅是一个想法，它是一个想法或概念的清晰画面。在宗教领导力的背景下，上帝在群体内的引导工作是上帝荣耀异像的先决条件。我们描述这幅图像的术语暗示了我們所希望的。它是一个值得珍视的理想，代表着我们所持有的价值观，优于我们目前的经验。异像意味着未来的方向；它激励我们着眼于未来。

以色列人出埃及的故事描述了上帝赋予的异像和失去异像导致的固有风险。当一个群体失去异像时，成员之间的沟通就会中断、批评论断就会流行、使命就会被蒙蔽、误解或遗忘等问题会接踵而来、成员们将无暇顾及未来。当迷失在不确定的迷雾中时，一个社区、教会、学校或其他组织就会像以色列人一样开始飘忽不定。

异像中隐含着创造理想未来的迫切需要。“异像在通过指导、协调和激励大众的行动而带来有益的变革方面发挥着关键作用。如果没有一个合适的异像，变革的努力很容易被分解成一系列混乱、不相容、耗时的项目，这些项目毫无方向或者根本没有进展。”⁶ 只有当激励人心的异像引起群体的共鸣时，它才能改变这个团体。

共同的异像是建立在对圣经关于呼召和使命的仔细考究的基础之上的。上帝所赐的异像是在圣灵引导的群体中诞生的。它指明上帝的护理。在一个上帝赋予的、共同的异像背后的价值观引领人们展望未来。异像并非大众的愿望，而是反映上帝的旨意。圣经中的一个例子就是整本申命记，摩西在书中叙述了上帝与以色列的关系，描绘了上帝要在应许之地祝福以色列的远景。摩西描绘的异像涉及顺从上帝的民族（申 10：12-13）及上帝应许和祝福的土地（申 30：19-20）。

共同的异像和领导者强加给群体的异像有何区别呢？答案在于异像是如何形成的。领导力意味着在异像驱动的过程中建立一个关系型团体，赋予同事权力并影响他们，而不是支配他们。荣耀上帝的异像源于属灵的探索，而不是来自人的渴望。因此，我们必须竭力带领他人共同致力于聆听上帝对我们团体的旨意。

也许圣经中关于这一点最引人注目的描述是摩西最后的领导经验。申命记以对

他一生的评价结束（34：10-12）：在法老的宫殿里四十年，以难民的身份在米甸放羊四十年，在旷野服事以色列人四十年。他拥有：深刻的属灵洞察力；无与伦比的敬虔知识；高尚而坚毅的品格；非凡的能力；博爱；满腔热忱；敏锐而明智的判断力；坚定的奉献精神；以及始终如一的勇气。当被告知自己不能进入应许之地时（申3：23-27），摩西便祝福和劝诫百姓。

他珍视心中的异象，并为其奉献了自己的生命和爱。摩西临终的日子，不是埋怨乃是祝福百姓。上帝带领摩西进入的那座山在一个叫亚巴琳的山脉中，它可能是海拔2600英尺的尼巴山，也可能是附近的毗斯迦山峰。一百二十岁的摩西在以色列人面前歌唱赞美上帝，宣告最后的祝福，之后就独自上山去了。

试想一下摩西的心情。明知离开百姓后就不会再见到他们，但他却献上了一首赞美之歌！他相当艰难地登山。在山顶上上帝让他看见应许之地，摩西因此心满意足，并未陷在自怜中不能自拔。

摩西生命的最后时刻含有许多意义。也许最重要的是上帝赋予的异象。摩西乐于顺服这异象，他鼓励其他人也委身于上帝的旨意。摩西没有进入应许之地，但这异象足以带他度过一生。上帝提供了领袖所需的资源。领导者是有异象的；异象驱动我们去服务，人们在上帝赐予的共同异象中找到了动力。拥有异象是圣经的领导力原则，它会赋能人们履行使命。

◆ 主动性

圣经开篇就提到上帝的主动性，“起初，上帝”（创1：1）。旧约揭示了一个主动的上帝。他创造，沟通，制定救赎计划，建立一个国家，救以色列人出埃及，启示他的律法，带领犹太人出巴比伦，救他的百姓脱离敌人。领导力的圣经神学包含了主动性原则。

领导者需要采取主动，这意味着领导者愿意进入空白区域，白手起家。这个区域可能是亟待开发的新工，一个需要，一个挑战，或者一个机会。发挥主动性来填补这些空白需要异象。人们通过祈祷才能从上帝领受蒙福的异象。勤于属灵操练的人必然会与建立自己信仰的团体密切交往。

值得一提的是，领导者在采取主动时需要仔细思考动机和时机。这一评估还需考虑填补空白区域的倡议是否会实际推进使命。上帝祝福那些致力于推进他的国度

而非自私自利的倡议。有时，主动行动会造成不适当的损害。领导者在采取主动行动时不要鲁莽，而是要有责任心，勤于祷告。以色列的长老为了私利主动把约柜抬到战场上，导致以色列军队惨败，约柜被掳（撒上 4：3-11）。

领导者在采取主动时需要勇气。主动性意味着我们愿意进入空白区域，白手起家。这意味着改变，而改变总是伴随着风险。因此，领导者需要勇于冒险的精神。个人主义者有时会打着服务大众的幌子武断地采取冒险行动以谋取私利。只有克己牺牲，投身于使命的领袖才具有大无畏的精神。

主动性原则意味着人人都能够采取主动。因此，上帝的领导观显示了个人主动性、关系性和共同领导之间的和谐。明智的领导者会赋予他人服务的权利。他们不会消除他人的主动性，因那样做会将人们变成缺乏思考、创造、处理和填补空白能力的追随者。

◆ 创造性

创造性的原则在旧约中很明显。人类被赋予了创造的潜力；例如，他们被赋予了生育的能力。圣经说：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”（创 1：28）。通过繁衍生息，人类参与了创造的过程。“治理”和“管理”意味着我们管理和创造性的领导自然。创造性活动是领导力的一种表现。

圣经揭示了一位具有创造性的神和他的百姓的创造性工作。上帝吩咐希伯来人绕耶利哥城十三次，这无疑是一种征服它的创造性的方式！圣所以其复杂的色彩和设计展示了设计师的创造力，诗篇中充满创意，上帝用神迹、奇事来展示创造力，先知们以创造性的方式传达他们的信息。圣殿美妙绝伦。上帝是一位具有创造性的神，他也鼓励百姓从事创造性工作。

领导力和美学之间的联系往往受到忽视，因为人们通常认为领导力只涉及管理方面。这样的领导观是不完整的。大卫王时期的利未祭司亚萨是极富创造力的音乐家，诗人。鉴于美学在建立敬拜模式时的重要性，他将利未人安排成全职音乐家，包括他自己。他的职责是在会幕里服事。“大卫派亚萨和他的弟兄在约柜前常常事奉耶和华，一日尽一日的职分”（代上 16：37）。亚萨在会幕里是音乐家（代上 9：33）。他被称为歌唱家（代上 15：19）。他至少写了十二首诗篇：50、73、74、75、76、77、78、79、80、81、82 和 83。他不仅是一位歌手，还是一位词作家和

作曲家。他是一位藉着音乐劝勉人的属灵领袖。

作为一个富有创意的音乐家，亚萨为以色列人提供了属灵引导。他在音乐崇拜中传达了上帝的真理和自己对上帝的热爱。具有创意的领导者会造就他人的生命。创造力在生活中的最高表现形式是服事人。领导者的创造力理当是以服事为导向的。

凯里·韦兰德展望到了艺术的更新力量：“可以肯定的是，我们的创作将改变我们自己；它也可能会持续地改变其他人。”⁷ 创意艺术为未来提供了一个标志，引导我们通过创作实现巨大的个人变革，并指导我们的教会和社区的后续变革。上帝以他自己的创造本性与我们相连，因此我们体验到上帝的真理。韦兰德在她的引言中道出选择创作就是选择冒险。风险承受能力提供了变革的力量和变化的要素。⁸

戴安娜·巴特勒·巴斯在一篇有见地的文章中断言，上帝是“优雅的”，科学家和物理学家的发现证明了他的宇宙同样优雅。她认为，基督教正从一种通过理性表述发现的真理，转变为一种对上帝在美中显现的本性的探索。⁹ 巴斯在她的文章最后断言，我们被召去模仿上帝的创造性生活，用声音和双手塑造我们经验的泥土。

领导力是创造性的。如上所述，主动性原则意味着我们经常寻求填补空白或迎接近机会。这意味着改变而不是维持现状。主动性的目标是创造性的行动，创造一些以前不存在的东西。创造性意味着思想、事工、程序或行动本身都是崭新的。领导者会评估成员的潜力并赋能他们发挥这些潜力。

◆ 沟通

沟通是圣经中的领导力原则。“起初……上帝说”（创 1：1-3）。正如雅克·杜汗在第一章中指出的，在创世之时，上帝直接对他的受造物说话：“上帝对他们说，‘要生养众多’……上帝说，‘看哪，我将一切菜蔬全赐给你们’（创 1：28-29）。上帝以多种方式与人沟通，包括通过：自我显现（出 33：21-23）；可听的声音（出 3：2；19：19；王上 19：12）；天使（创 32：22-32）（虽然这似乎也是上帝的显现）；梦（创 28：10-22，37：5-10）；和先知的举动（何 3）。

上帝积极地寻求与受造物的持续、公正和爱的关系。有时这种关系是互动的，包括主动和被动、问答、亲近和疏远、抱怨和安慰。即使在启示自己的时候，上帝也给予人们接受与否的自由。

上帝创造了具有沟通能力和沟通天性的人类。相互性在交流的本质中得到了进一步的证明。这种良好沟通的艺术有助于提高领导者的沟通力。

沟通的最高形式是相互尊重。人与人之间的互动是多方位的；如果在这个过程中，有一方处于支配地位，那么双方就没有真正的交流。沟通需要时间，需要关心对方。基督徒的交流反映了上帝的本性和上帝的做事方式：建立、维持和发展完整而稳固的关系。这一点不仅应该指导我们评估交流的内容，而且也应该指导我们评估交流的方法。基督教福音的中心信息是上帝亲自在耶稣基督里与堕落的受造物同在。作为基督徒，我们沟通的方法是很重要的，而不仅仅是沟通的内容。

领导实践，无论是发生在神与人之间的垂直层面上，还是发生在人与人之间的水平层面上，都需要在沟通中表达关系。一个以良好领导力为标志的团体是一个沟通的团体。这样的群体有很强的人际沟通能力；他们锻炼基本的沟通技巧来改善人际关系。当成员们通过良好的沟通增进彼此的了解时，人际间的鸿沟就被弥合了。共同理解意味着每个人都有关于对方想法、建议、感受、意图、情绪反应和假设的准确信息。良好的沟通以共同探索的精神为特征。

改善沟通需要带着理解对方的愿望倾听，反思彼此的观点，保持开放的态度，最终在多样性中发现共同点。上帝在行使自己的领导权时与受造物进行沟通，并创造了具有沟通天性的人类，这样的事实有助于我们对领导力的理解。我们蒙召是要与人进行良好沟通，无论是在分享福音时，还是在教会、家庭或工作场所的时候。我们有责任聆听上帝对我们所说的关于沟通的话，发展沟通的技巧，并与人进行良好沟通。

◆ 服事

服事是圣经中的领导力原则。上帝创造万物是为了增进人的幸福。他说：“我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物”（创1：29）。雅克·杜汗指出，上帝预备的应有尽有；他所创造的一切，包括亚当和夏娃本身，都“甚好”（创1：31，强调是后加的）。上帝造人为与人建立关系，并至少部分地通过服事人来表达这种关系。

耶稣对跟随他的人所说的话几乎是家喻户晓的：“你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的奴隶”（太20：26下-27）。服事的观念并不是耶稣向门徒提出的新观念；这个观念在上帝创造的时候就存在了，它植根于旧约。

旧约多处经文提到上帝对寡妇、孤儿和寄居者的关心（亚 7：10）。寡妇、孤儿和寄居者是社会中的弱势群体，上帝希望他的子民服事他们（申 24：19）。上帝会审判那些对弱势群体的需要视而不见的人（玛 3：5）。

旧约把弥赛亚描述成一位受苦的仆人。上帝树立了服事的典范。他呼召我们关注他人，像他一样做仆人。基督徒理当培养利他精神。教会是为了别人而存在的。领导者理当在日常生活中谦卑、克己、牺牲、乐于服事人。

◆ 结论

世代相传的旧约智慧为当今的基督教领袖提供了重要的指引。创世叙事，历史书、智慧文学和先知书可以提供领导力的圣经神学。在历史情境中所展示的原则、上帝的旨意和上帝子民的生活揭示出重要的领导力原则，这些原则仍可指引当今的教会。

领导力的圣经神学植根于关系型的团体。领导实践不是唱独角戏，站在团体外或团体之上，乃是在团体内从事活动。领导者在领导过程中与团体融为一体。领导权并不是一个将领导者与其他人区分开来的等级职位，乃是共享的。因此，领导和跟随是相互认同和替换的。领导者也是跟随者。不会做跟随者的人也无法胜任领导者。

上帝赋予的异像，而非人的想象会真正地推动基督教信仰群体。异像是团体共享的。它不是一个人给予另一个人的东西，尽管一个人对异像的委身可以激励他人。它是上帝白白赐给信仰群体的。在关系型团体中，有些人比其他人更能培养和展现异像；他们藉着服事帮助他人领受上帝的异像和旨意。

领导力的圣经神学也包括旧约所揭示的主动性原则。上帝创造了我们，赋予我们一种寻求进入空白区和为了完成使命而展现创造力的天然本性。创造性由此得到肯定。上帝期待人发明创新。正如主动性和创造性反映了上帝的本性，服事也是如此。创新进取暗含了服事的理念。领导力的旧约圣经神学指导着我们的动机；我们需优先考虑他人的需要而不是我们自己的议程，并为他人做出牺牲。基督徒领袖是上帝仆人的仆人。

思考题

个人

1. 当你采取主动的时候，你最亲近的人会肯定吗？为什么？怎样肯定？
2. 在过去的五年里，你的领导方式发生了怎样的变化？

组织

1. 你的组织如何培养人际关系？
2. 你的组织如何构建共同异像？

参考书目

1. 本章的经文引自新钦定版本。
2. Craig L. Pearce and Jay A. Conger, *Shared Leadership* (Thousand Oaks, CA: SAGE, 2003), 1。
3. George Barna, *Leaders on Leadership* (Ventura, CA: Regal, 1997), 47。
4. James M. Kouzes and Barry Z. Posner, *The Leadership Challenge* (San Francisco: Jossey-Bass, 1995), 95。
5. R. Scott Rodin, *The Steward Leader* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010), 121-122。
6. John P. Kotter, *Leading Change* (Boston: Harvard Business School Press, 1996), 7。
7. Keri K. Wehlander, ed. *Creating Change: The Arts as Catalyst for Spiritual Transformation* (Kelowna, BC: CopperHouse, 2008), 8。
8. Wehlander, *Creating Change*, introduction。
9. Diana Butler Bass, quoted in Wehlander, *Creating Change*, 18。

第二十章：对新约领导力原则的反思

斯坦利·E·帕特森

对新约领导力原则的反思是从福音书开始的。福音书记录了耶稣的言行、成长、他的蒙召和异像，他设立和培养团队及创立教会。耶稣的教导，以及在更大程度上，他的行为典范构成了领导力的新约神学的基础。他的言行作为基督教领袖的标准——优先于所有文化、组织和政治因素——指引着教会的领导实践。

耶稣生活在一个古老而丰富的文化背景下，这个文化有着既定的规范和传统。他以一个犹太人的身份参与事奉，且深知律法书、先知书、智慧文学和自己的民族历史。鉴于以色列先后受到希腊和罗马的统治，耶稣对于希罗的传统和规范并不陌生。所有这一切都是他所处的环境的一部分，他的言行为二十一世纪的基督教领导实践提供了指引。福音书之后的书卷和书信阐明了早期教会实践耶稣所教导和展示的领导方式。新约的每一部分都有助于我们理解基督教的领导实践。使徒保罗提供了独特和属灵的领导力原则。他的书信列出了各样的属灵恩赐（罗 12；林前 12；弗 4）。上帝赐下这些恩赐以赋能教会履行其使命。每个信徒都能参与拓展上帝的国度。保罗也让我们意识到圣灵会塑造信徒的品格，帮助信徒结出果子（加 5：22-23）。这保证了信徒之间可持续的融洽关系，使他们能够共同投身于记载在马太福音 28：18-20 的大使命，即教导人，进行门训，给人施洗。一般书信进一步揭示了基督教领导力原则的实际应用。

基于之前学者的真知灼见，本章将概述新约领导力的原则和实践。

◆ 新约的道成肉身领导模式

耶稣被称为“以马内利……上帝与我们同在”（太 1：23）¹是因他成为肉身，住在我们中间（约 1：14）。耶稣成为肉身不仅是向堕落的人类彰显天父的慈爱，而且表明了他永远是人类的一分子。耶稣愿意成为人这一事实揭示了一个深刻的领导观念。

他虚己，成为人的样式（腓 2：7），并称门徒为朋友（约 15：15）。这一宣

告揭示了他道成肉身的一个方面，它超越了物质层面，并涉及社会关系层面。约 15：15 显明他视自己与门徒是平等的**朋友**关系，而非尊卑有别的**主仆**关系。² 鉴于耶稣是宇宙的创造者，他的这一称呼是不可思议的。这也是对教会中贪图权利、自视清高的领袖的驳斥。它进一步挑战了一种倾向，即对在教会中居高位的人唯命是从。

耶稣的道成肉身领导模式要求领导者自愿降卑以服事人（路 22：25-27；太 20：28）。寻求支配他人是以赛亚书第 14 章中渴望自我擢升的路锡甫的行为，是一种“外邦人”的行为（太 20：25-26），被耶稣判定为明显不合适的。耶稣的道成肉身领导模式珍视所有成员的价值，无论他们的地位，出生，或其他任何被世人用来衡量人的价值的独特因素（罗 12：3）。这样的领袖不会寻求支配他人，也不会为了自我擢升而损人利己。“你们中间谁愿为大，就必作你们的用人”（太 20：26）是基督教领导力的根源，应当成为基督教领袖的座右铭。

◆ 仆人式领袖

耶稣为门徒洗脚（约 13：5-17）凸显了服事和人人平等的观念。然而，如何作仆人式领袖呢？在某些文化中，仆人和领袖之间的鸿沟是如此之大，以至于几乎无法弥合。这些文化赋予领导者神秘感和荣誉感，以至于在不违反当地文化规范的情况下，根本无法作仆人式领袖。对其他人来说，将服事作为领导力的决定性因素来实施就不那么困难。

耶稣再次给出了答案。他用了三年半的时间把十二个普通人改造成世界级的领袖，他们能够胜任并以虔诚的品格承担在地上建立基督教会的双重任务。在这期间，他把相关的责任托付给十二个门徒。他服务的重点是促进他们的成长，他从不为他们做他们力所能及的事。服事的目的并不是为了帮助那些被服务者过上闲暇或奢侈的生活，而是为了让他们在服务他人方面有长进。耶稣把责任托付给门徒，例如施洗就是在服事人。

◆ 以更新他人为导向的服事

耶稣的服事注重关系的建立，以过程为导向，着眼于门徒的改变。耶稣以一种使他们具备领导能力的方式改变了彼得、雅各、约翰和其他人的性格。他竭力教导、鼓励、塑造、甚至责备他们以使他们在世上成为像他一样尊荣天父的领袖。³

倘若耶稣致力于培养能够推进上帝的国度的领袖，那么基督教领袖的首要职能也是培养领袖。⁴ 在孩子的生活中树立领袖榜样的父母不仅有责任培养子女成为忠心的信徒，同时也有责任培养他们成为能服侍人的领袖。⁵ 有些牧者往往将会众视为必须治理和引导的对象，而新约将他们视为潜在的领导者。有经验的领导者有责任按照信徒的恩赐培训和装备他们参与领导的侍奉。⁶

培养属灵领袖是领导者的要务。门训是新约培养领袖的模式，尽管我们通常认为它仅仅是指培训信徒。耶稣将追随者培养成了领袖！作为人力资源的管理者，领导者可能会忽略门训。大使命所规定的领袖的首要责任是像耶稣那样培养信徒的属灵能力和领导能力（太 28：18-20）。世俗领导力发展专家⁷已经认识到，关系型发展模式会带来更大、更一致的生产力。耶稣证明，培养有能力和忠心的领导者较比竭力引导顺从的追随者更能有效地完成使命。

◆ 教会的身体隐喻

新约提出教会是基督的身体，这是不能用权力等级来说明的。教会的组织结构是以一个身体的各个器官来呈现的，在这个身体中，没有一个器官可以宣称比另一个器官更为卓越（林前 12：14-27）。各个部分彼此尊重，相互依存，整体以一种健康的方式运作。这种“系统思维强调整体观察。”⁸ 这种模式凸显多样化以及每一部分自身都是不完整的，只有将它们联合起来才能产生完整性并达到有效性。

具有相互依赖系统的身体隐喻颠覆了人们所持的关于服事的世俗观念。这一比喻倡导相互依赖、人人参与的领导模式，而非家长式的领导模式。教会，就像身体一样，依靠每个忠心成员参与到整体领导中，贡献他或她的恩赐。

◆ 恩赐的多样性

多样性导致了一个相互依存的模式，这一模式不允许任何单个成员，无论职位如何，自称完美或自我擢升。⁹ 圣灵随意将不同的技能或能力分配给教会（罗 12：4-5；林前 12：4-11），使徒保罗称之为“属灵的恩赐”（林前 12：1）。圣灵赐下不同的恩赐以健全身体，而信徒们须善用这些恩赐（太 25：14-30）。每一恩赐的拥有者都在承担领导责任。因此，每个基督身体的成员都会藉着自己的恩赐参与领导的侍奉。某些人可能承担教会相当重要的职务，而其他人可能从事相对不太引人瞩目的侍奉，但后者对维系身体的健康功能是同样必要的。

引导与跟随之间是动态关系。鉴于信徒皆领受到不同的属灵恩赐，教会不存在单一的领导者。领导者会因为事工的需要和其他信徒的恩赐成为跟随者。

人人皆是领导者的观念不仅局限于教会，世俗人士也认识到“大多数人在一生中必须承担某些领导角色并参与领导过程。”¹⁰ 这种组织领导模式假定随着组织认可和尊重不同成员的能力，领导者和追随者之间的角色是可互换的。

重要的是，属灵领袖要认识到这种相互依赖性，并赏识其他成员的才干。在对所有人表达尊重和感激的同时保持突出的领导地位并不总是一件易事。领导者必须始终视自己为团体的一分子。¹¹ 贪图权利和私利会弱化属灵领袖的领导力，并助长独裁式的领导方式。

◆ 教会是身体

鉴于我们对领导者的一般理解，人人皆是领导者的观念会引起一些误解。在西方思想中，*领袖*是一个相对较新的字词。直到十九世纪，我们所理解的领袖只限于*国王、统治者、指挥官、国家元首或主人*这些显明等级层次的头衔。这些术语清楚地描述了领导者和追随者、主仆、君民、统治者和被统治者之间的关系，反映了等级森严的治理模式。

保罗提出教会是身体的隐喻（林前 12：12-31），这个隐喻揭示了上帝治理教会的计划。它的含义是显而易见的。教会不是由引人注目的恩赐来界定的，而是由它的属灵本质来定义的——一个因圣灵的同在而生机勃勃的有机体。上帝所设立的是多样化和相互依存的模式，“但如今，上帝随自己的意思把肢体俱各安排在身上了”（12：18，英文标准版）。

◆ 善用属灵恩赐

上帝赐下属灵恩赐并呼召我们善用这些恩赐。这些恩赐不是后天习得的，乃是通过不断使用来培养的。它们是圣灵本着自己的智慧赐给每位信徒的。

马太福音 25：14-30 所记载的按才受托的比喻清楚地表明，每一个仆人都有责任来管理所托付的家产。没有人被指定负责保管财产。每位成员都有责任善用他们的恩赐，并在将来向他交账。¹³ 上帝期望每位成员藉着积极善用他们的属灵恩赐从事领导的侍奉。

正如身体的不同器官通过协调合作促进身体的健康和活力，信徒也当善用个人的恩赐以促进教会的健康和益处。每个成员都是他或她的专长范围内的领导者。“但上帝配搭这身子，把加倍的体面给那有缺欠的肢体，免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾”（林前 12：24-25）。

◆ 相互依存模式

相互依存模式在创世之初就出现了。创世记中的第一个负面表达“不好”（创 2：18）道出了亚当的不完整，而不是指他有个人缺陷。解决之道是为他造一个“帮助者”（创 2：18，22），让他们组成团体共同代表上帝的形象（创 1：26-27）。亚当被造时具有社会性需求，而夏娃的出现满足了亚当的需要，双方互相成全，缺一不可。这个由上帝建立的关系模式揭示了他对百姓的组织计划。我们通过人际关系和组织关系的多样性相互取长补短，并藉着承认和尊重彼此的依赖性变得完整。

这一点对于理解基督教领导力原则至关重要。每位信徒都从圣灵领受了个人独特的恩赐。某些人先是领受了领导的恩赐，然后教会选举他们承担领导职务。但教会领袖的范围并不局限于这些人。¹⁴ 某些人可能会以引人注目的方式参与服侍。另一些人可能会默默无闻地服侍，但这并非意味着他们的侍奉不重要，就如身体的某些永远不可见部分对身体的健康同样重要一样。

这个真理深刻地影响着我们的领导方式。世俗的领导观遵循英雄模式。西方文化尤其倾向于强调领导者的个人主义方面，并常常对于他们的重要性夸大其辞。企业界领袖的薪酬和福利证明了这一点。但教会成员是相互依存的。正如史蒂文·科维所指出的，“一个人不可能在一个相互依存的世界里完全孤立地思考和生活。”¹⁵ 我们必须清楚地认识到，鉴于教会是一个相互依存的群体，教会治理不仅仅涉及某个领袖或某些领袖。一位领导者或领导小组或委员会固然在教会的治理中发挥着重要作用，但他们不能脱离整个教会，正如心脏不能脱离整个身体一样。

圣灵赐下各样的恩赐（能力）（林前 12：4）。这种多样性会推动各样的事工（12：5）。此外，经文提到上帝在众人里面运行一切的事（12：6）。三一上帝的不同位格在新约教会的建立和创造世界时（创 1：1-2，26；约 1：3；西 1：15-16；来 1：2）承担着不同的责任。上帝是一位，但却以父、子和圣灵的方式运作并显示出责任的多样化。同样地，教会的各项事工并不是为了给个别成员或身体的一部分带来荣耀，而是为了荣耀整个信仰团体。

◆ 关系性

领导者不仅指某个人或某个特定群体，信徒皆是领导者。上帝期盼人人参与领导的过程。¹⁶ 上帝不仅授权某些知名的领袖协调和指导机构的工作，他也吩咐所有的信徒积极参与领导的侍奉。大家须共同参与领导。

科维和梅里尔¹⁷ 将信任的本质以及由此引申的领导力的两个基本要素：品格和能力。大多数领导学专家都认为这两个要素构成了领导力的本质。新约在这方面有何教导呢？属灵的恩赐（罗 12：3-8；林前 12：1-31；弗 4：1-16）构成了我们侍奉所需能力的来源。藉着这些恩赐，我们可以推进大使命（太 28：18-20）。以上三段经文的上下文皆在强调人际关系，这是不容忽视的。

保罗在罗马书 12：3 说：“我凭着所赐我的恩对你们各人说：不要看自己过于所当看的，要照着上帝所分给各人信心的大小，看得合乎中道。”保罗在这里劝诫说不要在心里摆出一种凌驾于其他人之上的态度。在强调了妥当的人际关系之后，他在第 4-8 节中引入了属灵的恩赐。接着，他在第 9-21 节中谈及了新约中最有力的劝诫之一，即在教会中培养健康的人际关系。

属灵领导力的两个基本要素品格和能力在每一处涉及属灵恩赐的主要经文中都同时出现。保罗在哥林多前书 12 章论述了属灵恩赐之后，基于身体的暗喻，他热切地呼吁说，“总要肢体彼此相顾。若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐”（25-26）。第 13 章“爱的篇章”紧随其后。罗马书 12 章和哥林多前书 12 章都是在健康的人际关系的背景下讨论属灵的恩赐。

以弗所书 4 章也遵循了这一点，前六节描述了教会的人际关系，“凡事谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（2-3 节）。

◆ 圣灵的双重服侍

保罗将属灵的恩赐和圣灵的果子结合在一起似乎表明柯维的“品格和能力”的说法与新约的教导吻合。保罗一贯地将品格塑造所带来的健康人际关系和提供服侍能力的属灵恩赐结合起来。这确立了新约领导力的基本原则：属灵的恩赐赋能信徒参与侍奉，而圣灵的果子使信徒产生基督化的品格，两者是不可分割的。

加拉太书第 5 章所详述的圣灵的果子（彼前 1：5）揭示出基督徒的品格标准。这些要素构成了属灵领袖的人际关系标准：爱我们所领导的人，为他们的生活增添喜乐与平安；展现出忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。在某些世俗环境中，品格被视为一种期望的特质，但并不一定是必要的。但加拉太书第 5 章所阐明的特质却是所有基督徒领袖必须具备的。属灵领袖不仅仅需要具备能力。托马斯·谢泼德所描述的基督徒领袖的属灵特质（见第 11 章）是与世俗统治者的强迫精神迥异的，而这些属灵特质惟独来自圣灵。拥有圣灵的果子的领导者会与服侍的对象建立良好的人际关系。缺少圣灵的果子的领袖也缺少属灵特质。

圣灵随意赐下不同数量和类别的属灵恩赐。因此，基督徒可以领受的属灵恩赐几乎是无限的。然而，圣灵的果子却使基督徒产生同一种品格。人们的性格、思维方式、生活习惯、左右脑的思维取向可能会有所不同，但品格的标准对所有人来说都是一样的。领导者不能因为身居要职就可以随意失去耐心或放纵自己。领导者（由团体任命或选举担任正式职位的人）和未经机构明确任命担任部门要职的领袖都需结出圣灵的果子。

能力和品格皆来自上帝的灵。圣灵乐意住在人的心中以赋能具有显赫地位的领袖和默默侍奉的领袖参与领导的侍奉。上帝应许赐下能力塑造我们的品格和赋予我们属灵的恩赐。

◆ 门训

人们通常认为门训仅仅关乎培训跟从者。耶稣曾说“来跟从我。”其实门训的目的是培训领袖。¹⁹ 十二门徒与弥赛亚朝夕相处了三年半，他们在属灵和智力方面取得了长足的进展。难道这就是耶稣呼召他们的初衷吗？当与他们同在的时候，耶稣曾说要离开他们，但不会撇下他们为孤儿（约 13：33-35）。在五旬节，他们被耶稣所应许的圣灵浇灌（约翰 14：17），他们从门徒转变成使徒。耶稣门训的目的是培养门徒成为领袖。这些使徒们在圣灵的带领下建立了教会并永远改变了世界。

门训的目标是培养跟随耶稣的领袖。培训门徒即培训领袖。不管我们的具体职业如何，无论是平信徒或神职人员，无论是牧师或医师，我们都蒙召在自己的职场成为服侍人的领袖。门训的工作就是确认每人的属灵恩赐并培养其成为属灵领袖。

◆ 更新

耶稣用自己的方法将普通的渔夫、税吏、农夫等转变为卓越的属灵领袖。它拣选并邀请门徒以更新他们。“我要叫你们得人如得鱼一样”（太 4：19）显明耶稣的初衷是要赋予他们更高贵的职业。他们欣然接受了耶稣的呼召和邀请。虽有风险，他们仍紧紧跟随耶稣，这也使他们的生命得到了翻转。

◆ 门徒的邀请

当彼得、雅各、约翰在船上打鱼的时候，耶稣呼召他们作他的门徒。当今的领袖也当主动邀请人作门徒。邀请人作门徒和参加门训意味着甘愿与被邀请者建立紧密的关系。当今的门训倾向于强调效率而忽略了人际关系的培养。领导者们通常采用规模经济原则，并根据效率而不是有效性对门训进行评估。我们需要主动寻索和确认拥有属灵恩赐的信徒并在圣灵的带领下培养其成为属灵领袖以推进上帝的福音使命。

◆ 教导门徒

教导者与学习者在门训的过程中须建立良好的个人关系。弗兰克·史密斯将在这种氛围中的学习称之为古典学习。²⁰ 这种学习是在一种自然、温馨的环境中进行的，在这种环境中，学习通常与生活直接相关。儿童相当享受这种学习体验。学员通过观察提出问题，并通过亲自动手解决问题。这是一种轻松有效的学习方式。大多数与这种学习相关的问题都源于学习者而不是教师，这种情况会提高教与学的效率。这种教导方式要求教学双方彼此信赖，培养良好的关系，这样的学习会令学习者终生难忘。

◆ 赋能

门徒们喜欢与耶稣相处，受教于他。他们透过不断地观察耶稣而经历了生命的更新。温馨的家庭氛围同样会塑造孩子的领导行为。²¹ 良好的父母行为会赋能孩子，使他们有责任和权力为家庭做出积极贡献。

◆ 差遣

领导者还必须分配责任并赋能他人。巴拿巴是一位被赋能的领导者，他也赋能

他人。因此，赋能不仅是为了完成任务，它还能帮助学习者成长。领导者须差遣被赋能的学习者。

七十人受差遣（路 10：1-24）着眼于使命，并揭示了赋能和差遣之间的联系。他们的任务是宣布弥赛亚的临到；他们被赋予的能力是治愈病人（10：9）。只有在履行这两项吩咐时，他们才发现他们也被赋予了赶鬼的能力，这说明了耶稣赋能的丰盛性。

◆ 培养领袖

派遣七十人的计划与发展领袖有着重要的联系。两人一组可使门徒们准备适应一个新的学习范式，因耶稣不再亲自临在指导他们。耶稣升天后，他的圣灵继续指导门徒。团体的优势和当时积极的社会环境为门徒们达到最佳学习效果提供了必要条件。²²从某种意义上说，两人一组模式减少了门徒对耶稣亲自临在的依赖，为他们渴求圣灵的同在铺平了道路。门徒们因此成倍增加，形成了一支属灵领袖的军队。

◆ 信徒皆祭司

新约的领导模式是在内外两种背景下提出来的。内在环境关乎以色列人在历史中背离了上帝设立的领导模式，而外在因素涉及战争、占领和俘虏等。以色列人的祭司地位是基于他们与上帝的圣约关系，这种圣约关系不涉及第三方并提供了一种以家庭为单位的分布式领导模式。上帝不情愿地接受了以色列人立王的要求，并视之为拒绝他作他们的领袖（撒上 8：7）。集权的君主领导模式和利未人独享祭司职分替代了长子作领袖的家庭模式，也终结了上帝作为他百姓的直接统治者的角色（士 8：23）。当信徒接受耶稣，上帝的灵住在他们的心里（约 14：17；徒 2：4）时，上帝和他的百姓之间隔离的障碍被拆毁。信徒不再需要神人之间的统治者，因为上帝和每位信徒在圣灵中被联结在一起。

除了圣灵、使徒和圣经之外，初期的教会没有正式的治理结构。但领袖们似乎在教会民主的选举和委任过程中产生了，尽管使徒和他们的门徒密切地参与了培灵和培养领袖的事工。

◆ 结论

所有成员，不论其地位、性别或恩赐如何，都具有同等的价值和尊严，这一观

念可以胜过人性中支配他人的自然倾向。领导者需具备属灵恩赐和基督化的品格。它们皆来自圣灵，相辅相成，且为新约的领导力的奠定了属灵基础。

当今，每一位信徒都是他或她的属灵恩赐的管家，并以各自独特的方式参与领导的侍奉和履行大使命。

思考题

个人

1. 鉴于堕落的人性倾向于攫取权力和支配他人，你有什么证据表明上帝的灵正引导你作仆人式领袖呢？
2. 身为领导者，在认识到你是一个更大的属灵身体的连接部分的情况下，你如何解释你的个人完整感？

组织

1. 你如何按照马太福音第 28 章的使人做门徒的吩咐处理跟随与领导之间的张力？领导力的发展是否可能是学习跟随耶稣的预期结果？
2. 既然人们传统上认为祭司指某些被分别出来的属灵领袖，那么教会应该如何理解信徒皆祭司的崭新观念呢？

参考书目

1. 本章的经文引自新钦定本。
2. C. S. Keener and InterVarsity Press, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 约翰福音 15:15。
3. Frank Smith, *The Book of Learning and Forgetting* (New York: Teachers College Press, 1998), 9。
4. Larry C. Spears, ed. *Reflections on Leadership: How Robert K. Greenleaf's Theory of Servant-leadership Influenced Today's Top Management Thinkers* (New York: J. Wiley, 1995), 207。
5. James MacGregor Burns, *Leadership* (New York: Harper & Row, 1978), 77-78, 98-99。
6. James D. Berkley, ed. *Leadership Handbook of Management and Administration*, rev. and exp. ed. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007), 355。
7. Cynthia D. McCauley, Russ Moxley, and Ellen van Velsor, eds. *The Center for Creative Leadership Handbook of Leadership Development*, 2nd ed. (San Francisco: Jossey-Bass, 2004), 85-115。
8. Peter Senge, *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization* (New York: Currency, 1994), 68。
9. Russ S. Moxley, *Leadership and Spirit: Breathing New Vitality and Energy into Individuals and Organizations* (San

Francisco: Jossey-Bass, 1999), 117。

10. McCauley et al., *Creative Leadership Handbook*, 2。

11. Edwin H. Friedman, Margaret M. Treadwell, and Edward W. Beal, *A Failure of Nerve: Leadership in the Age of the Quick Fix* (New York: Seabury Books, 2007), 138-140。

12. B. M. Bass, *Bass and Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications* (New York: Free Press, 1990), 11。

13. Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1979), 33, 40。

14. For a thorough treatment of this matter, see Henry Blackaby and Richard Blackaby, *Spiritual Leadership: Moving People on to God's Agenda* (Nashville, TN: B and H Publishing, 2011), 51 and following。

15. Stephen R. Covey, *The Eighth Habit: From Effectiveness to Greatness* (New York: Free Press, 2004), 57。

16. George Barna, ed., *Leaders on Leadership: Wisdom, Advice, and Encouragement on the Art of Leading God's People* (Ventura, CA: Regal Books, 1997), 65。

17. Stephen M. R. Covey and Rebecca R. Merrill, *The Speed of Trust: The One Thing That Changes Everything* (New York: Free Press, 2006), 31。

18. Henry Blackaby and Richard Blackaby, *Spiritual Leadership: Moving People On to God's Agenda* (Nashville: Broadman & Holman, 2001), 19. 另见 Barna, *Leaders on Leadership*, 134-135; Berkley, *Leadership Handbook*, 45; Covey, *Eighth Habit*, 149, 235。

19. Colin Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975), 481。

20. Frank Smith, *The Book of Learning and Forgetting* (New York: Teachers College Press, 1998), 5。

21. Bass, *Handbook of Leadership*, 807-811。

22. John D. Bransford, Ann L. Brown, and Rodney R. Cocking, eds., *How People Learn: Brain, Mind, Experience, and School*, exp. ed. (Washington, DC: National Academy Press, 2000), 119, 279。

第二十一章：教会领导力的圣经神学

斯基普·贝尔

本书的引言已经断言基督教领导原则和实践产生的神学基础是有神论的世界观。正如笔者所指出的，神学反思对理解领导力的贡献包括三个基本和有益的因素：（1）它为超越文化背景定义领导力提供了基础，（2）它在普遍经验中寻求基督教领导力理解的根源，（3）它揭示了超越和更新人与文化的领导力。神学反思的困境是：领导力理解不能局限于或由文化界定的现象决定。不批判性地思考文化，就不能从事神学反思。文化包括从我们的世界观中产生的信仰和行为模式。有信仰的人仍然生活在他们的文化中，但明显地被更新了，或者至少应该被更新，因为他们的心思意念降服于上帝的教导和引领。

圣经神学为神学思考提供了一个潜在的超越文化的源泉。领导力发展的起点是神学，神学的起点是受灵感的圣经，这并不是说圣经神学取代了一个更宽泛的神学，也不是说我们选择了其中之一。对于尊崇圣经为上帝话语启示的信众来说，圣经神学提供了超越文化的普遍的领导力原则。

如开头所述，本书旨在提供一套更新人和文化，并阐明领导力的定义和实践的领导力的圣经神学。这样一套以圣经为中心的领导力神学致力于透过遵守他显明的旨意来维护基督在教会中的主权。同样显而易见的是，在寻求圣经神学的过程中，个人必须尽可能地摆脱自己的文化偏见。我们努力做到这一点，读者必须自己评断我们成功与否。上帝话语启示的局限性及其固有的文化解释也必须被考虑在内。

将圣经神学应用于领导力研究可以帮助信仰者从时间和文化的支配中解脱出来研究自己的职业，因为它可使他们超越自己经历的障碍。尤其是当人怀着圣经是上帝的话语这一信念进行圣经神学研究时更是如此。我们需要对圣经有信心，因为它超越了我们对礼拜仪式和经验、历史和伦理、教学和教牧关怀、文学和故事的反思。

我们的研究基于这样一个假设，即基督教圣经是上帝的启示，它提供了最清晰、最客观的出发点，且最能保护教会的领导力观不受特定人格、特定文化的特点，甚至是特定信仰传统的影响，包括我们自己的。

值得一提的是，这是一本关于领导力的书，而不是关于特定角色所要求的技能。区分领导力和领导者是很重要的。人人皆有机会成为领袖，这与某些团体因需要某些人履行重要的职能而赋予他们职权截然不同。当然，这样的领导者需要了解领导力，因为这关乎他们工作的成败。领导力不关乎职权，也不关乎等级结构或凌驾于他人之上。

◆ 领导力神学：圣经摘要

领导力的定义来自对圣经所启示的上帝本性的神学理解。这篇摘要首先检视圣经中关于上帝本性的记载，然后阐述可以应用在我们的经验中的领导力定义。本章不会对本书所有作者的真知灼见进行详尽的论述或取代它们。让我们首先来研究上帝的本性。

◆ 团体的上帝

圣经的第一个叙事揭示了上帝是团体的上帝这一本性。“我们要造”表达了他创造的意愿（创 1：26）。很明显，上帝是与团体共享创造的主动权的。他对团体的关爱体现在创造叙事的许多方面：赋予人给动物命名的权力（创 2：19），吩咐人照顾地（创 1：26），以及人生养众多的能力和责任（1：28）。甚至人生活在家庭和社会中这一事实也证明了他对团体的关爱。

亚伯拉罕之约（创 12：1-3）也揭示出上帝对团体的关注；上帝的子民将成为一个公认的团体，通过这个团体，救赎的历史将展现出来。上帝与摩西合作，将他的子民从埃及救赎出来。摩西在希伯来社会中，在亚伯拉罕后裔的支派和家庭中工作，履行他的职责。道成肉身的叙事强调了团体在耶稣诞生和事奉中的作用（路 1：39-41）。耶稣与一群亲密的门徒共同服事，他将他们从起初的个人团体转变成基督教宣教团体，将以色列的疆界扩大到超越其民族认同的范围（约 17：11）。早期教会的显著特征之一就是团体的生活（徒 2：42-47）。

早期教会强调的是关系团体，而不是等级结构。基督教圣经将教会定义为一个由参加服侍的成员组成的团体。基督徒的使命是使万民作门徒（太 28：18-20）并带领他们加入教会。译为“教会”的希腊词 *ekklesia* 在七十士译本中是从希伯来语 *qahal* 翻译过来的，后者意思是“召聚，聚集”。在使徒行传 7：38 中，摩西在旷野带领的以色列会众被称为 *ekklesia*。所有的信徒都蒙召被赋予不同的属灵恩赐参与侍奉。因此，基督教会本质上是一个被召出来的关系团体。

领导力的圣经神学必须强调团体的概念。当上帝要行动时，他通常会与某一团体共同行动，而不是单独行动。他是团体的上帝。领导力关乎成员共同参与。

◆ 关系的上帝

领导力的圣经神学的首要原则是团体，而团体预设了关系的存在。领导力的圣经神学揭示了关系的优先性。上帝说：“那人独居不好”（创 2：18）。在人类堕落之前，上帝与人行走交谈（创 3：8）。上帝向亚伯拉罕（创 18：1）和摩西（出 33：11，18-23）显现。与人建立关系是上帝创人的核心目的，圣经展现了一段关乎上帝的关系本性的历史。

此外，道成肉身的耶稣是以马内利，上帝与我们同在（太 1：23）。他透过与人建立亲密关系来履行使命。他藉着跟门徒朝夕相处来训练他们参与事奉。耶稣用“朋友”（约 15：12-17）来称呼那些他亲自指导过的人，从而显著地确立了一种关系型的领导力神学。

我们不是靠自己的能力或力量生活，而是靠上帝的恩典和圣灵的同在（罗 8：9-11），这也许是圣经关于关系性领导力的最清晰的论述。上帝住在我们里面，我们被圣灵充满。所有的信徒都是藉著上帝的灵与上帝连结，除了基督，我们不需要任何其他中保。因此，基督徒在生活中当与上帝建立最亲密和最直接的关系，并时刻服从他的指引。

建立在圣经神学基础上的领导力是关系型的。上帝通过与人建立关系来领导人，他通常不会以武断或孤立的方式行动。他是关系的上帝。领导的过程就是与人建立关系的过程。

◆ 上帝的主权

领导力的圣经神学高举上帝的主权。当上帝在一个关系团体的框架内活动时，他呼吁人们做属他的圣洁国民（彼前 2：9）。因此，很明显，他是超越受造物的上帝（诗 8）。他以至高的主权统治着凭着信心成为门徒的人（太 4：17-19）。

领导力的圣经神学要求人在至高的上帝面前谦卑。相信基督是教会的头（林前 12：弗 5）意味着我们寻求、等待和坚信他的旨意。圣经的领导学着眼于服从上帝的主权恩典，而不是擅作主张。作为他身体的肢体，我们承认他是头。我们不可高

举人来取代上帝在宗教事务上的主权。我们在关系团体里聚集祈祷，倾听和顺从上帝的引领。

◆ 服侍的上帝

圣经将咒诅迦南所用的贬义词（创 9：25）“奴仆”转变成了褒义词。摩西扮演仆人的角色（出 4：10；14：31）。大卫自称是耶和华的仆人（撒上 23：10-11）。以色列被称为仆人（耶 30：10）。以赛亚在仆人之歌中提到弥赛亚的临到（赛 42：1-7；49：1-7；50：4-11；52：13-53：12）。最具启示性的是耶稣展示了仆人的本性。

腓立比书（2：1-7）揭示出耶稣仆人的角色：

所以，在基督里若有什么劝勉，爱心有什么安慰，圣灵有什么交通，心中有什么慈悲怜悯，你们就要意念相同，爱心相同，有一样的心思，有一样的意念，使我的喜乐可以满足。凡事不可结党，不可贪图虚浮的荣耀；只要存心谦卑，各人看别人比自己强。各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心：他本有（*being*）上帝的形像，不以自己与上帝同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。

安德烈大学基督教领导力研究中心对这段经文的影响评论如下：“有些解经学者认为第 6 节中的分词 *being* 指因果关系而不是让步关系，这样它就可以译作，‘正因为他是上帝，所以他成为了仆人。’”² 因此，耶稣揭示出服侍是上帝的固有本性之一。

耶稣以自己的言行建立了仆人式领袖神学。“只是在你们中间，不可这样；你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价”（太 20：26-28）。“你们中间谁为大，谁就要作你们的用人。凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”（太 23：11-12）。

领导力的圣经神学即仆人式领袖神学。基督服事他的受造物，甚至为他们舍命。他本质上是一个仆人，他将服务升华为敬虔的写照。领袖即仆人，仆人即领袖。

◆ 分享的上帝

上帝藉着造男造女显明了自己分享的本性（创 1：27；2：18），并且他们平等地分担管理责任。人是按照上帝的形象所造，具有分享的特性。上帝期望家庭成员之间可以共享权力（创 5：1-4）。耶稣差遣门徒两个两个的出去传道（太 10）进一步说明了耶稣期望他们分担责任。他教导门徒做仆人并拒绝外邦人的专制方式（太 20：25-28），这意味着分担责任和领导权。领导的法则是爱，它是通过服侍来体现的。服侍就是分享，分享就是服侍。

圣经呼召人们以上帝赐予他们的恩赐去参与服事（罗 12：4-8），而不是像战略家所指定的那样。所有的人都被呼召参与事奉。会众要按各人的恩赐从他们中间挑选各人从事不同的事工（徒 6），并通过按手来确认他们的事工。保罗鼓励提多在每一个城市任命长老（多 1：5）。同时，圣经也描述了一些在更大的信徒群体中从事治理工作的人。彼得称他们为监督（彼前 5：2）。治理教会并不等同于统治教会；不同恩赐的领受者通过同事奉来赋能教会。

领导力的圣经神学是以国度，而非组织为导向的。在上帝的国里，他藉着他的灵赋能所有人参与事奉。领袖并不局限于某些有权位的人，每位成员都有机会成为领袖。

◆ 上帝主动创造

很显然，上帝是创造者（创 1：1）。他将想象力付诸实际行动。植被、动物种类的多样性和土地本身彰显了他的想象力。形与色是他创造艺术的杰作。他不仅创造了美，还建立了万物的秩序和赋予它们意义（创 2：1-3）。因此，他主动地与整个自然和人类建立和谐的关系。他掌管人类历史进程（但 2：27-28，44）。他主动拯救人（太 18：11）。他吩咐人参与事奉（约 1：33，43；徒 1：8）。他建立了自己的教会（弗 1：3-6）。上帝并不消极怠惰，而是主动作为。

领导力的圣经神学意味着在和谐的人际关系中主动作为，并与他人共同参与服侍。教会领袖须像上帝一样通过创造力寻求有目的地改变现状。

◆ 沟通的上帝

上帝透过与人交流来启示他的目的。在创造天地时，他说：“起初……上帝说”

(创 1: 1-3)。圣经吩咐亚当命名动物并充当管家，这显明上帝愿意与人协作(创 2: 19)。上帝亲自与亚伯拉罕和摩西交谈，并藉着神迹、奇事(出 40: 34-38; 太 4: 23-24)，祭司(出 28: 30)和祷告(诗 102: 17)与人交流。最值得注意的是，上帝在耶稣里与我们沟通(约 1)。耶稣通过他的生平来彰显天父的本性(约 14: 9-11)。

当教会需要解决内部问题时，成员们当聚集在一起进行交谈、合作和协商(徒 15)。因此，新约揭示了一种以耶稣为榜样的领导者的沟通与合作模式。教牧书信的主旨就是透过集思广益来处理教会的信仰问题(帖前 1: 1-4)。

领导力的圣经神学认为沟通本质上是协作的。当要开展行动时，上帝会呼召某个团体并与其交流，而不是秘密行动。因此，领导力涉及关系团体内的协作交流过程。被某个团体选立承担重要职位的人当视自己为所服务的关系团体的成员，并通过沟通和协作来履行这些角色。

◆ 上帝是灵

上帝是与受造物有别的。他在万有之上。他是阿拉法和俄梅戛。他是宇宙之主。惟有他配得尊崇。这一基本真理对于领导者的意义在于，它呼吁人忠于上帝。圣经中的领导行为是敬拜上帝的行为，而上帝是灵。

也许令人遗憾的是，从童年起就启发我们的圣经故事常常把我们的视角引向古代巨人的英雄本性。我们倾向于颂扬大卫勇敢的行为，约瑟的正直，马利亚的勇气，以斯帖的忠诚，摩西的异象。但更重要的是，这些传奇人物和许多更常见的圣经人物揭示出领导者与上帝建立亲密的属灵关系的重要性。这些人物在生命经历中对上帝更深层次的敬拜正是圣经要传达给我们的信息。圣经叙事本身旨在揭示上帝的本性，他与百姓的关系，以及我们与他的属灵关系。

领导力的圣经神学要求与上帝建立持久的亲密关系。上帝是灵，他渴望人认识他。我们对他的适当回应是敬拜，这也延伸到属灵领导力。基于圣经的领导行为是属灵的事，是敬拜，而不是英勇的个人行为。

◆ 异像之神

上帝展望到以色列人将生活在应许之地(申 34: 1-4)。他赐下了地球复原的异象(但 2: 44)。他赐下足以迎接我们的诸多挑战的异像(王下 6: 13-17)。他

对我们怀有平安与希望的异像（耶 19：8-13）。他为我们藉着耶稣得救赎的异象行事（太 17：1-9）。在每一个时代，他都将异像传给他的子民（启 1：1-3），既要启示自己，又要激发盼望。思考和珍视未来是上帝的本性。他藉着异象、亲自干预、表号、大自然和他的话语向我们传达希望的信息。

领导力的圣经神学是以异象为特征的。上帝将异象植入敬拜者的心中。领导力体现在在教会内建立和促进上帝赋予的、产生共鸣的异象。

◆ 牺牲的上帝

他是牺牲的上帝（约 3：16）。圣经的主旨是耶稣为了我们的得救所作的赎罪牺牲。蒙上帝呼召的人当甘于牺牲，正如为以色列人代祷的摩西一样（出 32：10-14）。耶稣对那些愿意跟随他的人讲述了门徒的代价（太 20：20-25）。使徒们忍受苦难，甚至牺牲自己的生命以见证福音（徒 12：1-2；14：19-20）。耶稣谈到了伴随基督徒一生的忧伤（约 16：20-22）。他是一位牺牲的上帝，且期望跟随他的人委身于福音使命（太 10：34-38）。

领导力的圣经神学呼吁上帝的仆人过克己牺牲的生活。上帝因着他的牺牲之爱救赎了我们。他呼召我们愿意为基督舍弃一切。属灵领袖需要完全的委身。

◆ 基督徒领导力：基于圣经的定义

前面的领导力的圣经神学摘要引出了一个基于圣经的领导力定义。将领导力描述为一种无法被定义的现象的理论家会将这种尝试视为自恃。然而，运用科学方法来理解和定义领导力，不仅产生了对领导力的理解，而且产生了对领导力的定义。重要的是，目前的研究理论与本书提及的神学观念往往是一致的。

本章的主旨不是对当前的领导力理论进行详尽的回顾，也不试图从众多备选理论中对选定的理论进行优先排序。笔者仅选择引用三种理论方法来说明它们与本书提及的神学观念的一致性。这三种领导力理论的共同点是，将领导力视为关系团体中的现象，而不是个人行为。

著名学者和研究人员约瑟·夫罗斯特阐述了第一种理论方法，笔者将其描述为关系型。他肯定地说：“领导力是领导者和追随者之间的一种影响关系，他们期盼反映他们的共同目标的真正的改变。”³ 罗斯特认为领导者和追随者的角色在关系

团体中是流动的。他说：“领导力作为一种影响关系有两个特点：（1）它是多向的，即影响向各个方向流动；而非强制性的，这意味着它不是基于权威、权力或独裁行为，而是基于可信的行为。”⁴

第二种理论方法，一致性，是由神学院教授罗伯特·克林顿从基督教的角度阐述的。克林顿指出：“领导是一个动态的过程，在这个过程中，一个拥有上帝赋予的能力的男性或女性会影响一个特定的上帝的子民群体，使他们朝着他为此群体所设定的目标前进。这与流行的观点相反，即领导者必须具有正式的职位、正式的头衔或正式的培训。”⁵克林顿阐述了一个人生命中的不同成熟阶段，每个阶段都有助于将领导恩赐集中起来，或使之一致。“领导者必须发展一套符合圣经的侍奉理念，其能接受他们所处时代的挑战并符合他们独特的恩赐和个人发展，如果他们希望在一生中都富有成效的话。”⁶

第三种理论方法是适应性，由哈佛商学院商业领袖出身的教授罗纳德·海菲茨提出。海菲茨和其他发展了当前领导力理论方法的人强调领导力是人们共同致力于某种使命的关系活动。活动的概念和性质被赋予了意义。活动是目的的表达，并呼吁领导者学习和成长。海菲茨写道：“与其将领导力定义为社会结构中的权威地位或个人特征，不如将领导力定义为一种活动更为有用。这表明在社会中担任不同职位的人皆是领导者。”⁷这一理论从适应性工作的角度来描述领导力，适应性工作包括建立或改革特定团体的价值观、信仰或行为所需的学习。海菲茨解释说：“在这项研究中，领导力是以做适应性工作为导向的。我们将看到，影响力和权威是进行适应性工作的主要因素，但也带来了制约。它们是工具而不是目的。解决往往需要价值观演变的棘手问题是领导力的目的；完成工作是领导力的本质。”⁸

专业学者们并不是唯一提供领导力理论的人。商业专业人士、宗教领袖，甚至名人都会发表大量的出版物，这些出版物很可能会涉及领导力的定义。它们的吸引力在于简化。诚然，鼓舞人心的叙述和规范性的分析在某种程度上是有益的。但是，用诸如“领导力就是影响力”或“当人们追随你时，你就会知道自己是领导者”这样的流行语来摒弃严肃的探索并不能代替反思、批判性思维和确凿的事实。这样的尝试对基督徒来说是行不通的，因为它们促进了以个人为中心的理解，并且忽略了探索圣经领导力的关系和团体方面。

神学是基督教领导力的核心。因此，圣经神学是定义领导力的起点。本书的作者们探索了领导力的圣经神学，以至我们能够提供以下定义：

基督教领导力是一个更新共享上帝的异像和宗旨的服侍团体关系的过程。受圣灵的赋能和顺服圣灵的感动，人们自由地为社会、教会、家庭和个人的更新而交往。整个团体倚赖和顺从上帝的指引。在圣灵的带领下，整个团体都以服侍的精神领导和帮助他人。

◆ 结论：领导力的实践神学

那么基督徒应该如何进行领导实践呢？以下是教会领导力的实践神学。就本研究而言，实践神学可与实用神学或教牧神学区分开来。实用神学或教牧神学是在实践中进行神学反思的过程中形成的。从某种意义上说，它们是一种行动的诠释，从实践到理论再到实践。

下面是一个可以应用于我们所生活的社区服务活动的领导力神学。这样的神学有助于本书的目的，因为实践的基础始于对圣经的理解。它并不排斥其他神学反思的贡献，而且，作为一个整体，它必须考虑到经验要素。但圣经是本书运用的更广泛的神学方法的起点和规范。虽然这种实践神学是在教会的背景下被阐明的，但其原则适用于广泛的人类活动。

1. *领导力关乎整个团体的参与*。上帝是团体的上帝。正如耶稣在人间道成肉身一样，领导力也发生在一个群体中。领导者是领导过程的参与者，与所服务的团体融为一体。他们并不高于或优越于该团体。他们的未来依赖于此团体。领导力的作用是建立一个在智、身、灵方面成长的属灵群体（西 1：28-29）。

领袖并非专指某些拥有职权的人，每位成员都有机会成为领袖。领导的角色是易变的。某人可以同时在一个处境中做领导者，而在另一个处境中作跟随者。尽管存在秩序和责任感，但教会的治理并没有那么等级森严。每个人都可以在合适的背景和时间运用他们的恩赐参与服侍。

领导力是在团体内产生的。对于一个国家、一个村庄、一个教派或一个教会来说，它的领导力是从内部产生的。因此，当牧师履行对教会和社区的承诺时，他们的工作效率就会大大提高。若有人不重视团体的福祉，仅认为团体是实现个人野心的一个台阶，那么这种态度是相当不合宜的。

2. *领导力是一个与他人建立良好关系的过程*。上帝是一个关系的上帝。领导实践不仅是为了追求团体的共同目标，也是为了彼此之间建立亲密关系。基督教领袖

不会专注于权力和支配他人。相反，基督教领导力是在朋友之间的承诺和服务上衡量的。耶稣在称门徒为朋友时，就雄辩地表达了这一点（约 15：12-17）。在领导力方面，良好的人际关系胜过完成任务。我们优先考虑他人的真正需要。领导力的作用是使我们所服侍的人的生命得到更新。

在这种关系中，人们同时是领导者和追随者。如果领导力被定义为一种关系，那么领导者和追随者都在从事领导工作。在某种关系中，所有活跃的参与者都会实施影响力。在关系型领导力中，一个好的领导者亦是一个好的追随者，领导者和追随者的角色是流动的。如果一个人不能做跟随者，他也不能做领导者。

3. *领导力的发展始于人的属灵更新*。它意味着过服侍人的生活。谦卑、委身、和甘于牺牲源自一颗悔改的心。领导的首要关系是与主的关系。上帝藉着圣灵亲自与我们同在。我们被赋予属灵的恩赐，受圣灵的带领和教导，享受他的丰满同在。没有圣灵同在的领导实践是有悖于圣经的。

4. *领导力承认上帝的主权*。上帝是至高无上的。在领导的过程中，我们要谦卑地把握主动权和责任感。我们是管家，我们彼此分享我们的职业。我们不是蒙召对别人指手画脚；相反，我们蒙召与别人同工，共同顺服教会的头。不管处于何种职位的人都需要谦卑，因为职位仅是完成服侍角色的一种手段。

承认上帝的主权要求信赖他。上帝是无所不能的。他能看顾教会。教会的未来并不取决于我们。他是教会的建立者和维系者。我们谁也不必相信我们是如此重要，以致我们在上帝未来的计划中是不可替代的。我们皆是谦卑地寻求遵行他的旨意并相信他的护理之工的仆人。

5. *仆人式领袖*。仆人式领袖致力于服侍，并为团体的福祉贡献力量。仆人式领袖可以担任也可以不担任正式的领导职务。仆人式领袖信任他人、与人协作、具有远见、善于倾听和善用职权。耶稣树立了仆人式领袖的典范。他本可以选择不经历十字架的痛苦和磨难，但在客西马尼，耶稣祷告说：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而，不要照我的意思，只要照你的意思”（路 22：42）。耶稣在整个侍奉的生涯中树立了仆人式领袖的典范。

仆人式领袖意味着我们把个人利益放在一边，甘愿牺牲，优先照顾他人的需要。在任何一个团体里，都有人想做职业领袖，他们的主要动机是获得一个能够给自己带来声望、权力或个人回报的职位。这种动机与仆人式领袖的动机背道而驰。

6. *领导力意味着共享异象*。它从整体的视角察看事物，探索事物之间的相互联系，形成一个综合的洞见。异象是一种探索事物之间的相互联系的能力。上帝建立教会，促进教会的合一并赐给教会共同的异象。一个人并非孤立地从上帝领受异象，然后将它强加给教会。教会共同寻求上帝所赐的异象。共同的异象凝聚了我们共同的精神，赋予了我们工作的意义和目标，让成员不忘初心，超越自我利益。

7. *我们共同积极参与*。我们是一个共同行动的团体。上帝是主动的，是有创造力的，并且在不断地推动他的国度的异象。我们蒙召将属灵的恩赐和才能用在更新社会和建立上帝的教会上。共同行动集中了集体的能量，并赋予共享异象以生命。行动过程需要团队合作和共同组织团体的资产和资源。领导力体现在积极行动上。

8. *我们创造性地行动*。上帝憧憬着他所向往的未来。他呼召教会朝着理想的方向前进。领导力与创造更美好未来的愿望联系在一起。圣灵更新我们的内在生活和社区生活。人们将会经历更新，因为他们有爱、致力于遵行上帝的旨意、寻求他的国、寻求下一代更美好的未来。领导者致力于遵行上帝的旨意，而不是沉溺于个人的舒适区域。

9. *领导力意味着牺牲*。每位信徒都蒙召参与服侍。服侍者在某种程度上也是领导者。领导就是变革，这意味着风险。因此我们蒙召去承担风险。有时我们被呼召去到自己不想去的地方服侍。真正的领导者会将他人的利益置于个人利益之上。

甘于奉献的人生才是真正喜乐的人生。真正的领导者会顺从上帝，服侍他人。难道还有比这更大的喜乐吗？比这更高的目标吗？我们是他的仆人与朋友，且以他为乐！

思考题

个人

1. 在实践基于圣经的领导力原则时，你面临的个人和文化挑战是什么？
2. 你的生命理当经历怎样的更新才能实践基于圣经的领导力原则？

组织

1. 你的组织如何支持和鼓励领导力发展中的属灵更新？
2. 你的组织如何才能接受基于圣经的领导力原则？

参考书目

1. 本章的经文引自新钦定本。
2. The Christian Leadership Center (CLC), Seventh-day Adventist Theological Seminary at Andrews University (Berrien Springs, MI)。
3. Joseph C. Rost, *Leadership for the Twenty-First Century* (Westport, CT: Praeger, 1993), 102。
4. Rost, *Leadership*, 107。
5. J. Robert Clinton, *The Making of a Leader* (Oklahoma City: Navpress, 1988), 114。
6. Clinton, *Making of a Leader*, 203。
7. Ronald A. Heifetz, *Leadership without Easy Answers* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994), 120; emphasis in original。
8. Heifetz, *Leadership*, 26。

作者简介

阿德丽娜·亚历克斯是安德烈大学的宗教学博士生。在开始博士研究之前，她在帕劳和中国任教，并在安德烈大学完成了道学硕士和特拉华州的医院院牧实习。她在专业会议上发表了几篇论文，并为*超越祝福*撰写了一章内容。她对神义论和叙事神学有着特殊的兴趣，目前正在写一本关于管家职分的书。

斯基普·贝尔博士是安德烈大学基督教领袖学教授和基督复临安息日会神学院教牧学博士班主任。他拥有富勒神学院的教牧学博士学位，撰写过众多学术和专业文章，并著有“服务时刻”一书。他的主要研究领域是领袖学和教会治理，且在教牧、行政和学术方面服侍教会。

理查德·崔博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院新约研究教授。他拥有富勒神学院的哲学博士学位，并发表了许多学术和专业文章，包括“The Intra-Jewish Dialogue in 4 Ezra 3:1-9:25” and “The Problem of Translating e'n tw[^] aujtouv ai^omati in Romans 3:25a。”

乔·安·戴维森博士是第一位在安德烈大学基督复临安息日会神学院神学系任教的女性。她拥有三一福音神学院哲学博士学位，出版作品包括 *Jonah: The Inside Story*, *Toward a Theology of Beauty: A Biblical Perspective*, as well as a chapter in *Women in Ministry* (edited by Nancy Vyhmeister)。

理查德·戴维森博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院的旧约解经学教授。他拥有安德烈大学的宗教博士学位，在神学期刊和其他出版物上发表了许多文章。他的著作包括 *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, *Hermeneuticā biblicā*, and *In the Footsteps of Joshua*。

雅克·B·杜汗博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院希伯来语和旧约解经学教授，犹太籍基督徒研究所所长，*安息日平安*的编辑。他拥有斯特拉斯堡大学的希伯来语博士学位和安德烈大学的神学博士学位。他发表了许多文章、评论和书籍，包括 *The Mystery of Israel and Ecclesiastes: All Is Vanity*。

巴里·甘恩博士是 Avondale 高等教育学院的研究员,曾担任教会牧师、中学教师、青年干事、教会顾问,以及安德烈大学基督复临安息日会神学院教授。他拥有富勒神学院的教牧学博士学位和安德烈大学的领导力博士学位,撰写了许多文章和书籍,包括 *Youth Ministry and the Transmission of Beliefs and Values*, *Building Youth Ministry: A Foundational Guide*, and *Loving Them Back, Leading Them Home*。

罗伊·E·甘恩博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院希伯来圣经和古代近东语言教授,拥有加州大学的哲学博士学位,著有许多学术文章和几本书,包括 *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*。

罗伯特·约翰斯顿博士是安德烈大学新约和基督教起源名誉教授。他还曾在韩国和菲律宾担任教学职务,拥有哈特福德神学院的圣经研究博士学位。他著有三本书,包括 *The Spiritual Life: Experiencing Jesus Christ as Lord* and *The Necessity and Utility of Antinomies*, 并在各种书籍和期刊上发表了大量的文章和篇章。

克利福德·琼斯博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院的副院长。他拥有密歇根州卡拉马祖市西密歇根大学的哲学博士学位和纽约神学院的教牧学博士学位。他发表了许多学术和专业文章并撰写 *Preaching with Power: Black Preachers Share Secrets for Effective Preaching*。

吉尔·莫斯卡拉博士是旧约释经学和神学教授,安德烈大学基督复临安息日会神学院院长,拥有安德烈大学的哲学博士学位和查尔斯大学新教神学系的神学博士学位。他撰写了许多神学文章,他的著作包括 *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale* 等。

斯坦利·E·帕特森博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院基督徒事工副教授,拥有安德烈大学领导学博士学位。他的主要研究领域是领袖学和教会治理,为从事研究生学习的教牧人员的教育需求服务。他出版了一些文章,如“*Leading without Fear*,”“*Pastoral Ministry: Management or Spiritual Leadership*,” and “*The Three Tasks of Leadership: Worldly Wisdom for Pastoral Leaders*。”

乔恩·鲍林博士是洛马琳达大学宗教教授兼宗教学学院院长。他拥有安德烈大学的宗教博士学位。他出版了二十多本书,一百篇学术和专业文章。他重要的著作包括发表的论文 *Decoding Revelation's Trumpets*; *Anchor Bible Dictionary* 中发表的 14 篇文章;以及在 *Journal of Biblical Literature*, *Biblical Research* 和其他期刊上发表

学术文章。

保罗·彼得森博士是安德烈大学的宗教和圣经语言教授，拥有安德烈大学的哲学博士学位。他用丹麦语撰写了一些书籍。

莱斯利 N. 波拉德博士是奥克伍德大学校长，在克莱蒙特神学学院获得了传教和崇拜博士学位。他还完成了安德烈大学基督复临安息日会神学院的新约语言和文学博士学位。他的著作包括 *Embracing Diversity: How to Understand and Reach People of All Cultures* and “Ministerial Evaluation: Pitfalls and Opportunities。”

伯纳德 J. 索瓦格纳特博士是基督复临安息日会牧师，法国圣经学会副会长，拥有法国巴黎天主教学院的圣经研究高级文凭，以及宗教科学博士学位。他是生动的圣经的作者，这是一本归纳法研经手册，用于基督复临安息日会的法国——比利时联合会的函授研究。

托马斯·R·谢泼德博士是安德烈大学基督复临安息日会神学院新约释经学教授。他的公共卫生博士学位来自洛马琳达大学公共卫生学院，宗教博士学位来自安德烈大学。他发表了许多关于新约主题的文章和撰写了 *Inside Out, Upside Down: Surprising Lessons from 1-2 Peter*。

道格拉斯·蒂尔斯特拉博士是南基督复临安息日会大学副教授，户外教育项目主任，拥有卡佩拉大学的博士学位。他最著名的两本著作包括 “Leadership Formation in Ministerial Education——Part 3: A Comparison of Transformational Effects in Three Selected Programs” and “The Way It Could Be: Leadership Development in Ministerial Education。”

西格夫·K·汤斯塔德博士是洛马琳达大学的宗教副教授。多年来，他在挪威奥斯陆担任牧师和医生。他拥有圣安德烈大学新约研究博士学位。他用挪威语写了几本书和许多文章。他的英文书包括 *The Scandals of the Bible, Saving God's Reputation: The Theological Function of Pistis Iesou in the Cosmic Narratives of Revelation, and The Lost Meaning of the Seventh Day*。

詹姆斯·维伯丁博士是爱达荷州博伊西克洛弗代尔基督复临安息日会的牧师。他还担任爱达荷州参议院牧师和安德烈大学教牧博士班的兼职教授。他拥有安德烈大学的教牧学博士学位。他倡导妇女在事奉中的平等地位，并帮助将基督教信

仰传给下一代。他的著作包括 *Learn to Preach before Next Weekend* and “Training Lay Pastors in Your District。”