

基督复临安息日会神学丛书

系统神学系列

信息、使命 与 教会的合一

作者：安吉尔·曼努埃尔·罗德里格斯



信息、使命与教会的合一

安吉尔·曼努埃尔·罗德里格斯

系统神学系列

书 名：信息、使命与教会的合一（简体）

作 者：安吉尔·曼努埃尔·罗德里格斯

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 978-988-8144-65-5

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

目录

第一章

旧约中上帝的百姓 1

第二章

新约中教会的普世性 16

第三章

圣经中关于教会的隐喻：教会论的基石 34

第四章

旧约中的使命 52

第五章

新约中的使命 69

第六章

但以理书中的宣教学视角 88

第七章

启示录中的使命 107

第八章

对基督教会中之背道的理解 128

第九章

十六世纪的宗教改革和基督复临安息日会的
教会论 157

第十章

基督复临安息日会的教会论历史
纵览——1844-2012 179

第十一章

教会在使命与信息之上合一的基础 198

第十二章

余民的信息与使命：研究方法的方法论 212

第十三章

基本信仰在教会中的作用 233

第十四章

圣灵与教会 246

第十五章

教会在释经中发挥的作用 262

第十六章

怀爱伦在基督复临安息日会
生活中的角色 278

第十七章

基督复临安息日会在世界性宗教中的
宣教使命：论相关神学基础 291

第十八章

以色列与教会：关联性与差异性—— I 304

第十九章

以色列与教会：关联性与差异性—— II 325

第二十章

基督复临安息日会视角之下的世界性
宗教与救恩 347

第二十一章

今日基督复临安息日会的使命：
一种个人的思考 358

附录 368

圣经章节索引 374

主题索引 394

第一章

旧约中上帝的百姓

格哈德·潘德尔

“上帝的百姓”这一短语，不论是 *'am Elohim* 还是 *'am YHWH*（民 11: 29；王下 9: 6）都表达了耶和华与他百姓之间的独特关系。¹ 上帝常以“我的百姓 [我民]”（王下 20: 5；赛 3: 15）来强调那些在某种特殊意义上归属于他的人。但究竟谁才能算是“上帝的百姓”呢？我们将通过在整本圣经中去追溯“上帝的百姓”所具有的身份、特征和目标来寻得这个问题的答案。

洪水之前的时期

我们的探索从创造的记述开始，上帝的百姓只有亚当和夏娃。作为一种对上帝的爱与良善的纯粹表达，他们的存在乃是为了与上帝及其他的被造物进行交流并展开服务。对于他们而言，最为首要的就是自己与上帝之间的关系。在这种关系之下成就的经历犹如基石一般，其它所有关系都由此衍生。这对夫妇的卓绝超凡基于他们对创造主的共同委身——这乃是他们的生命之源。上帝是他们存在的核心。当他们拒绝以上帝为自己生命的核心，在寻求自己的福祉时游离于上帝之外，整个体系就会崩溃。上帝离开后，只留下人类孤存于地球之上。

对上帝百姓的重建由上帝主动发起，赐予了人类一条摆脱困窘的道路——通过女人的后裔归回上帝（创 3: 16）。对上帝百姓的定义，此时取决于上帝为人类展开的救赎工作和人类通过女人的后裔与上帝和好的意愿，而在新约圣经中，女人的后裔即是基督（例如，加 3: 16）。从这一刻起，对上帝百姓的定义取决于他们所希冀的东西，这种盼望就是救赎主归来，以及在他那赦免的恩典下成就的与上帝之间的和好。因着信，他们等待着蛇在女人的后裔脚下被踏碎的时刻（创 3: 16）。他们离开了伊甸园，以对上帝——创造主和救赎主的敬拜为中心，作为上帝的百姓，踏上了信心与希望的朝圣之旅。

¹ E. Lipinski, “עַם ‘am’ TDOT, 11: 172.

信息、使命与教会的合一

从那时起，每一个世代，在罪恶的环境之下，上帝都会有一群在敬拜和对上帝慈爱旨意的降服中合一的人。事实上，上帝在这个世界中，未尝不显出证据（参徒 14: 17）。² 创世记 5 章那个信仰的世系始于亚当和夏娃，在他们的后裔中延续，直至挪亚到达顶峰。我们对这份家谱中罗列的个人知之甚少。然而，这里却有一句值得留意的附加陈述：“以诺与上帝同行，上帝将他取去，他就不在世了”（创 5: 24）。³ 上帝的百姓中有一人与主之间的交流是如此之深，以至于有一天上帝将他接入了天国。有人会说，这个例子展现的是在旧约中，上帝百姓的最终结局——与上帝永远同在。

在这个信仰世系的末尾，我们发现另外一位卓尔不凡的人物，“挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人。挪亚与上帝同行”（创 6: 9）。在这里有一位上帝百姓的代表，积极地参与到了上帝拯救人类的使命之中。这里强调的重点是他与上帝那亲密的团契。他像以诺一样，与上帝同行。与上帝同行是一种团契与亲密的表达，是一种生活方式（参申 30: 15-16）。与上帝同行⁴指的是一种关于上帝临格的强烈意识，这种意识决定了一个人的行为。在上帝的百姓跋涉于地上的朝圣之旅中，这乃是将上帝置于他们存在的中心，并使上帝对他们施与引领和保护的前提条件。

虽然挪亚在审判的层面来说存在一些过失（创 9: 21），但对他的描述依然是“在当时的世代是个完全人”。这里的词汇“义”（*tsaddiq*）指的是一个人对上帝和他人存有无愧的良心，并且能够肩负责任，因此这就满足了维系关系的必要需求。从社交层面来说，这个词指一个人在与他人的交往中存有的正直、诚实和美德。⁵ “完全”或“无可指责”（*tamim*）经常被用来描述献祭的祭牲。用来形容人的时候，这个词指的是道德方面的正直或诚实。⁶ 这两个词加在一起，描述了一种拥有真正信仰并承认上帝为创造主和救赎主的敬虔奉献的生活。

以诺和挪亚的经历所蕴含的意义是，并非所有人都是上帝的百姓。当人类的数量增长时，出现了两等人：有些人求告主名（创 4: 26），承认他为真神上帝，并敬拜他，而另外一些则没有。“一等人公开承认忠顺上帝，而另一等人则轻蔑上帝，叛逆上帝。”⁷ 在这个时期中，上帝的百姓乃是一个信仰的团体，聚集在创造主和救

2 怀爱伦，《教会证言》（Mountain View, CA: Pacific Press, 1948），8:214。

3 在七十士译本中，“以诺与上帝同行”这一短语由“以诺被上帝喜悦”取而代之，使这句陈述的拟人化特征减弱。在犹太传统中，以诺是关于属灵世界和未来世代之启示的接受者。（以诺一书 17-36 章；83-90 章，*The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Charlesworth, [Garden City, NY: Doubleday, 1983], 1:23-29, 61-69.）

4 在这段经文中使用的 *hālak* 一词的 *hitpael* 词干有“来回走动”的意思（*HAL*, 1:248），表示亲密。这个短语在玛拉基书 2:6 也被用来形容利未。

5 *HAL*, 3:1002.

6 同上，4:1748-1750.

7 怀爱伦，《先祖与先知》（Mountain View, CA: Pacific Press, 1958），80。她还指出，该隐的后裔分散在山谷之中，而赛特的后裔则带着他们的儿女来到了山间，以躲避同时代人的负面影响。（p. 81）

赎主的周围,敬拜他并在盼望中生活。随着时间的推移,这两等人之间出现了通婚(创6:2),信仰的团体随之腐化。结果就是,上帝向世界降下了洪水的审判。⁸

洪水之后,创世记11章的家谱延续着信仰的世系,直至他拉的儿子亚伯兰、拿鹤和哈兰出生为止(创11:27)。当人类在地上增多时,悖逆和分裂很快生根发芽,他们便开始建造一座塔。不过依然“有人在上帝面前自卑并向他呼求。他们恳求说:‘上帝啊,求你在你的圣工和世人的计划和方法之间加以干预。’”⁹他们依然对上帝保持忠心,完全仰赖上帝对他们的计划。作为回应,上帝变乱了他们的语言,于是建造的工作戛然而止。¹⁰如此,“耶和华……使众人分散在全地上”(创11:9)。

先祖时期

在先祖时期,¹¹上帝向他的百姓应许了一种身份和未来。应验了挪亚的预言——“耶和华闪的上帝是应当称颂的!愿迦南作闪的奴仆”(创9:26)。上帝称亚伯兰为闪的后裔(创10章),并与他立约。列国的败坏使主必须去选择一个人——亚伯兰,他后来被上帝更名为亚伯拉罕。救赎的应许将通过他和他的后裔得以保全,而亚伯拉罕的后裔则将成为大国(创12:2)。

在上帝呼召他成为一国之父以前,除了一些家族方面的情况(创11:26-32),我们对亚伯兰一无所知,而这个国家就是上帝的真子民。亚伯拉罕的故事聚焦于上帝的主动权和统治权。上帝百姓的存在乃是本着上帝的恩典。这里并无人类方面的主动权,乃是上帝拣选了亚伯拉罕。上帝赐给他一个儿子。上帝主动与他立约。因此,上帝的百姓“之所以存在,完全是因着上帝的作为”。¹²他们不仅仅是亚伯

8 这种观点是诸如奥古斯丁之类的教父和改革家们的立场,并且时至今日,大多数保守派的解经家依然持守着这种观点,见 Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 2002), 329; Donn W. Letherman, “Who Were the ‘Sons of God’ and the ‘Daughters of Men’?” *Interpreting Scripture*, ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010), 135–137. 犹太解经家遵循的是塔库姆新译本(塔库姆译本的最后一个版本)中的翻译,将创世记6:2中的 *b’ ha’elohim* 翻译为“审判者的儿子们”(Martin McNamara, *Targum Neofiti I: Genesis* [Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992], 71). 不过 U·卡苏托认为,“上帝的儿子们”是天使。(From *Adam to Noah* [Jerusalem: Magness Press, 1961], 292). 这也是许多现代学者们的观点。见 Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15* (Waco, TX: Word Books, 1987), 140.

9 White, *Testimonies*, 8:214.

10 如果洪水之后的所有人都是挪亚的后裔,那么他们一定说的是同一种语言。创世记11:2说:“他们……在示拿地遇见一片平原。”相关的经文都提到巴比伦人的城市就在示拿(创1:10; 11:2),而在但以理书1:2中则将示拿与巴比伦视为等同,这清楚表明,示拿就是巴比伦。

11 假设以色列人在埃及停留了430年(出12:40),那么根据圣经中的年代记录,先祖时期就会从大约公元前2100年左右的亚伯拉罕的时代,一直延续至公元前1450年左右的出埃及时代。现代的学派否定了先祖时期的存在。按照他们的说法就是,这些故事,“反映了公元前1000前后,[在进入迦南的]殖民时期尾声,整个民族对自身的一种理解”。(P. Kyle McCarter, “The Patriarchal Age: Abraham, Isaac and Jacob,” *Ancient Israel*, ed. Herschel Shanks [Washington, DC: Biblical Archaeological Society, 1999], 17). 然而,现代考古学的发现已经证明了圣经当中的信息。在努兹、马里和其它一些地方发现的楔形文字泥板中可以看到与先祖时期相似的风俗。见 C. F. Pfeiffer, “Patriarchs,” ZEB, 4:695–697 and K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003), 316–352.

12 J. Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 62.

信息、使命与教会的合一

拉罕生物学意义的后裔，其中也包含那些加入上帝百姓之中的人。（例如，以利以谢，创 15：2；埃及人夏甲，创 16：1。）

在创世记 12：1-3，亚伯拉罕被要求要割断自己的家族纽带，离开在哈兰的“父家”（创 11：31），去到一块上帝启示给他的未知土地。上帝的呼召当中包含着三重应许：土地、祝福和儿子。上帝的百姓依然取决于上帝要为他们成就的事和那份凭着盼望而有的恩赐。结果就是，上帝将会使亚伯拉罕成为“大国”（创 11：30），使“他的名”为大，使他成为万国的祝福。在希伯来语中，这里使用的是祈使形式“成为祝福”。在创世记 12：3 中，亚伯拉罕被告知的是“地上的万族都要因你得福”。这份祝福就是救赎的福音（参创 3：15）。从他的后裔中，“女人的后裔”——弥赛亚将会降临。¹³

当亚伯拉罕进入应许之地的时候，主便向他显现，将这块土地应许给他的后裔（创 12：7）。在亚伯拉罕与罗得分开之后，上帝再次向他显现，并更加细节性地再次重申了对土地的应许。这块土地被界定为“凡你所看见的一切地”，这些都要赐给亚伯拉罕和他的后裔，直到永远。这块土地作为上帝的恩赐，将由上帝的百姓继承。

在创世记 15 章，上帝与亚伯拉罕立约。这场立约仪式（创 15：9-10，17-18）与古代订立盟约的形式相似。¹⁴ 这就是耶利米书 34：18-24 提到的约，其中蕴含着应许/咒诅，“若我未能履行这份约的条款，愿上帝使我如同这被劈开的祭牲一样。”鉴于上帝在这劈开的祭牲中间经过，“这就意味着，若是上帝未能实现应许，他也会将咒诅引向自己。”¹⁵ 上帝对救赎的应许乃是确实可信的。历史将会揭示，上帝愿意亲自承担我们因罪而承受的咒诅（加 3：13）。

13 在创世记 3:15 中，“后裔”一词被当作一个集合名词来使用。女人的后裔指相信的人，蛇的后裔指不信的人。这两次对“后裔”的使用都是象征性的。夏娃代表所有相信的人，撒但则代表所有不信的人。然而，此处的平行关系并不完全精准。首先，基督是真实意义的夏娃的后裔，而不信的人为撒但的后裔仅仅是一种属灵层面的含义。因此，在相同的语境中，同一个词可以被同时用来代指个人和群体（例如“后裔”）。因此，“女人的后裔”既可以代指群体意义之下的夏娃的后裔（相信的人），也可以代指一个特别的后裔（基督）。而在同一段经文中，“你的后裔”则可以象征性地指撒但的跟从者（不信的人）。因为基于相同的道德品质，“后裔”可以被用来代指群体和个人，所以这里出现的两种“后裔”所代表的就是基于道德品质进行划分的两种不同的“民族”或“群体”。在历史的起点与终点，每个群体都有一位能够代表整个群体个体。在相信的人这一边，夏娃位于起点，基督位于终点；在不信的人这边，撒但则同时位于起点和终点。（见 Afolarin Olutunde Ojewole, *The Seed in Genesis 3:15 An Exegetical and Intertextual Study* [Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 2002], 428-430).

14 John H. Walton, V. H. Matthews, and M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 48. 另参 Kenneth A. Matthews, *Genesis 11:27-50:26* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 2005), 172; John H. Sailhamer, “Genesis,” *The Expositors Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990), 2:130. 另参 Gerhard F. Hasel, “The Meaning of the Animal Rite in Gen 15,” *JSOT* 19 (1981): 61-78; C. L. Rogers, “The Covenant with Abraham and Its Historical Setting,” *BSac* 127 (1970): 241-256.

15 Wenham, *Genesis 1-15*, 332.

上帝与亚伯拉罕之间立约的记号是割礼（创 17：10-11）。但这并不意味着上帝设立了割礼这种仪式。在圣经的时代，这种仪式存在于西闪米特民族和埃及之中，¹⁶ 远远早于亚伯拉罕的时代。上帝为一种普遍存在的文化习俗引入了新的宗教意义，并将其指定为约的记号。¹⁷ 这表明了上帝的百姓对自己的救赎主作出的承诺所具有的永久性。

对儿子的应许通过以撒那神迹般的降生而部分实现（创 21：1-2）。这一应许会一直存留到女人的后裔降临的时刻，上帝会藉着女人的后裔赐下一份赎罪祭，给人类带来（与上帝之间的）和好与救赎（创 22 章）。旧约中的上帝百姓所盼望的正是这一最为重要且独一无二的救赎事件。与此同时，上帝的百姓——以亚伯拉罕和他的后裔为代表，应该相信上帝的应许，并对约的条款保持忠诚。从亚伯拉罕的家族中产生的信仰团体有别于周围的社会。他们的生活方式和价值观将是与众不同的。

上帝如此对待亚伯拉罕并不意味着救赎仅限他和他的家族。与此相反，正如前文已经指出的，上帝乃是通过他，在普世层面上去处理人类的问题，这其中表达出的希望就是，那些从其他列国中来的人，也可以被归纳进入上帝的百姓（创 12：3；诗 22：27；诗 82：；赛 2：1-4）。甚至在先知对列国宣告的审判中亦是如此，因为在审判之后，往往都会投下列国将要复兴的影射（耶 48：47；49：6；结 16：53）。当然，上帝也确有一群特殊的百姓将会归在他的名下（申 28：10），就是祭司的国度、圣洁的国民（出 19：6），即耶和华的百姓。总的来说，旧约乃是一部关于上帝这群特殊百姓——以色列和那托付于他们之使命的历史（出 19：5）。

伴着对亚伯拉罕的呼召，上帝开启了他的弥赛亚计划。关于约的核心目标，他告诉亚伯拉罕说：“地上的万族都要因你得福”（创 12：3；18：18；22：18；26：4；28：14）。亚伯拉罕的子孙继承了这份在地上成为上帝所拣选之代表的神圣托付（申 28：1-14）。其他列国将会看到以色列那空前的成功，并会前来寻求侍奉他们的上帝。¹⁸

当古代的列国看到以色列的空前进步时，他们的注意力和兴趣就会被唤起。“连外邦人也要看出侍奉敬拜永生上帝之人的优越性”。¹⁹ 希望自己也得到同样的祝福，他们就会前来询问如何才能获得这些显而易见的物质方面的优势。以色列就会回答

16 “在叙利亚和埃及出土的关于为叙利亚战士按照西闪米特的方式举行割礼的记载，可以追溯至公元前三千年的中期。”(Robert G. Hall, “Circumcision,” *ABD*, 1:1025).

17 Leslie C. Allen, “Circumcision,” *NIDOTTE*, 4:474-476. 另参 R. de Vaux, *Ancient Israel* (New York: McGraw-Hill, 1965), 1:46-48.

18 关于旧约中的使命，见本书由杰瑞·莫斯卡拉撰写的“旧约中的使命”。

19 怀爱伦，《基督比喻实训》(Washington, DC: Review and Herald, 1941), 289.

信息、使命与教会的合一

说：“接受我们的上帝作为你们的上帝，像我们一样去爱他并侍奉他，上帝就会向你们成就同样的事。”“那应许赐给以色列的福分，也必按相同的条件和相同的程度，应许赐给普天之下每一个国家和每一个人”。²⁰（见徒 10：34-35；15：7-9；罗 10：12-13，等。）地上的万国都会分享到那份慷慨赐予以色列的福分。²¹

上帝将会因以色列而得荣耀（赛 49：3），以色列的百姓将会成为他的见证（赛 43：10；44：8），因此救赎将会通过以色列的见证而惠及外邦人。²² 上帝的计划乃是，“随着人口的增长，以色列人要扩展他们的疆域，直到他们的国度包括全世界”。²³ 有人恰如其分地指出，“从一开始，‘万国’和‘外邦人’就与以色列本身一样，都是这同一福音的平等接受者”。²⁴ 贯穿旧约圣经，我们会发现一些被认定为是属于上帝百姓的人。在他们当中，我们可以看到麦基洗德，是迦南的居民。他也是撒冷的王，是“至高上帝”的祭司（*El Elyon*；创 14：18）。亚伯拉罕明显相信，麦基洗德与自己敬拜的乃是同一位上帝。麦基洗德在这段记述中突然出现，之后便迅速消失，他似乎是在不同地方敬拜耶和华的众人中的一个。

摩西时代

在埃及的时候，以色列的众支派——上帝的百姓受到了压迫和奴役。上帝要彰显自己乃是以色列的救赎主（出 4：31）。上帝那拯救力量的彰显是如此之大，甚至法老和他的子民也不得不承认耶和华乃是统御埃及的上帝，正如他统御自己的百姓一样。以色列人带着许多财物离开了埃及（出 12：36），行进至西奈山（出 19：1）。他们在山脚下的这段经历将会极大地改变他们的生命。

在西奈的经历

当在埃及的时候，上帝向以色列人应许说，“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的上帝”（出 6：7）。当他们到达西奈山的时候，上帝就会告诉他们，作他的百姓意味着什么。“如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的”（出 19：5）。这段经文中，在万民中作“属我的子民”（原文直译为“特殊的珍宝”）²⁵ 意味着某种特殊的待遇。他们将成为上

20 怀爱伦，先祖与先知，500 页。

21 *AdvBibComm*, 4:28.

22 见 Walter C. Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), 61.

23 怀爱伦，《基督比喻实训》，290.

24 Kaiser, *Mission*, 40.

25 在七十士译本中，该词为“特殊的人”。希伯来语 *segullah* 与阿卡德语 *sikiltu* 被关联在一起，指个人的收藏品或宝库。(M. Greenberg, "Hebrew *segullah*: Akkadian *sikiltu*," *JAOS* 71 [1951]: 172-174).

帝冠冕之上的宝石，就是上帝“那独一无二的杰作”。²⁶ 这份关于上帝与以色列之间特殊立约关系的宣告（出 19: 4-5），以一项附加条件的条款为开始，“你们若实在听从我的话，遵守我的约”，这里需要的乃是以色列对约的忠诚。

不幸的是，没过多久以色列人就因着敬拜金牛犊而打破了约（出 32 章）。之后，上帝更新了他们的约：“我要立约”（出 34: 10）。这并不是是一份完全意义上的新约，“与其将这个约描述为一个新约，我们更应该从本质上将其看作是上帝对前约的延续、扩展和细致阐述，这个约在本质上包含着与前约相同的针对以色列和人类之救赎的构想、宗旨与目标”。²⁷ 因此，“西奈之约”并非是一个基于行为的约，而是一个基于恩典的约，因为这个约的基础就是上帝满有恩典地将以色列从埃及拯救出来。遵守约的条款并非是获得救赎的途径，而是一种对主已然向他们成就之救赎的爱的回应（参出 20: 2）。这也是一种盟约关系所要求的生活方式，旨在揭示那位立法者的某些层面。²⁸

更为重要的是，这个约当中包含了对敬拜进行规范的律法。上帝会住在这百姓的中间，在他们的旅途中与他们为伴。在他的居所，通过献祭制度和祭司的侍奉，上帝解决了罪的问题。上帝的百姓就是那些得以来到上帝的帐幕去敬拜他、赞美他，并从献祭制度和大祭司的中保工作中为自己的罪寻得救赎的人。上帝在他们中间永远的同在，为他们提供了一个将自己统一为一个民族的中心（出 25: 8）。从这个中心，围绕自身的救赎和如何彼此相待问题，他们得蒙教导行在主的道路之中。约的条款将他们塑造为一个民族，共同盼望着弥赛亚的降临。

在上帝之下的国家

西奈位于他们从埃及逃离出来前往迦南定居的这段旅程之中。以色列人以被释放的奴隶这种身份来到了西奈；但在他们离开时拥有的则是神权政体。在西奈，上帝赐予他们制度与律法，将这些获得自由的奴隶整合进入一个按照秩序运转的社会之中。他们在自己享有的权利中成为一个独立的民族，在自己的历史中构建起了一个政治实体。以色列的新地位就是“上帝的百姓”（民 11: 29; 16: 41），恪守着在上帝律法中构建的明确社会目标——公义、正直、平等和爱（出 23: 6-10; 22: 21; 利 19: 18）。“在这个阶段，成为上帝的百姓是一种需要去完成的道德和社会

26 John I. Durham, *Exodus* (Waco, TX: Word, 1987), 262.

27 Gerhard F. Hasel, *Covenant in Blood* (Mountain View, CA: Pacific, 1982), 63.

28 P. R. Williamson, "Covenant," *NDBT*, 424, 作品中评论道：“正如古代法典通常都会包含关于颁布法律之国王的声明，在西奈颁布的约当中的条款也会在某些层面上揭示耶和華的本质与品格。”

信息、使命与教会的合一

任务”。²⁹ 这需要“在伦理、社会和宗教崇拜领域的全方位顺服”。³⁰ 在西奈山上，上帝吩咐摩西让百姓去做的事中，十诫乃是核心所在（出 20：1-17）。

与其他古代美索不达米亚的国家相比，以色列是独特的，尤其是在宗教方面。当埃及和其他国家沉浸于多神宗教中时，以色列敬拜的乃是独一的上帝。耶和华与以色列所立之约的基础、十诫的核心，“就在第一条诫命之中，所禁止的是对别神、天象和偶像的崇拜”。³¹ 当耶和华与以色列人立约时，以色列便接受了一神论的信仰，并承诺会永远拒绝多神论。以色列作为一个神权政体的国家而建立，被称为耶和华之“祭司的国度和圣洁的国民”（出 19：6），上帝必作王统治以色列直到永远（出 15：18）。他们那些人类的领袖仅仅是在上帝的吩咐之下展开服务的人而已。

叶忒罗、西坡拉和巴兰

在摩西的时代，我们可以在上帝的百姓中看到叶忒罗和巴兰这样的真神敬拜者。当摩西从埃及逃出来，他投靠了米甸祭司叶忒罗（出 3：1），并最终与叶忒罗的女儿西坡拉成婚。虽然圣经并没有称其为耶和华的祭司，但在沙漠中拜访了摩西和以色列人，并听到上帝为以色列所行的事时，叶忒罗承认了上帝远超众神之上。作为他对耶和华之信仰的见证，他向上帝献了祭（出 18：11-12）。³² 因为米甸人³³ 是亚伯拉罕从基土拉所生的后裔（创 25：2），很有可能一些米甸支派直到摩西的时代依然在继续敬拜耶和华。

巴兰是一位非以色列的先知，来自幼发拉底河附近的毗夺城（民 22：5）。摩押王巴勒召他来咒诅以色列，但却被耶和华阻止。这段记载毫无疑问地表明，他认识耶和华，并在一开始的时候试着去顺服上帝。不过贪婪战胜了他，他迷失了自己的方向（民 22-24 章）。一些学者将他视为一位迷失了自己方向的好先知；另外一些人则认为他是一位异教巫师，“对于他来说，以色列的上帝只是另外一个可以由他摆布的神明而已”。³⁴ 值得注意的是，巴兰用“耶和华”这个名字来代指上帝（民 22：8）。在这里我们看到一位在知晓以色列的存在之前就知晓耶和华的非以色列人。³⁵

29 Christopher J. H. Wright, "The People of God and the State in the Old Testament," *Themelios* 16.1 (1990):5.

30 Goldingay, *Theological Diversity*, 66.

31 Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960), 233.

32 怀爱伦论及摩西时，写道：“耶和华指引摩西的道路，使他得以住在叶忒罗家里，这叶忒罗是米甸的族长和祭司，也是敬拜上帝的人”。（先祖与先知，247 页。）

33 根据某些学者的说法，米甸人是最古老的讲阿拉伯语的社会族群。George E. Mendenhall, "Midian," *ABD*, 4:815. 另参 Michael G. Vanzant, "Midian, Midianites," *NIDB*, 4:79).

34 Ronald B. Allen, "Numbers," *The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. Gaebelin, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990), 2:888.

35 因此，怀爱伦说：“巴兰曾一度作过正直的人，又是上帝的一位先知；但他后来竟离道反教，沉溺于贪欲之中”。（先祖与先知，439 页。）

在巴兰讲说神谕的时候，他确实拥有预言的恩赐（民 24：4，16）。³⁶ 这表明在以色列之外也有认识主并敬拜和侍奉他的人。

士师时代

士师记戏剧性地展现了背道在上帝的百姓中带来的结果。“约书亚在世和约书亚死后，那些知道耶和華為以色列人所行诸事的长老还在的时候，以色列人侍奉耶和華”（书 24：31）。但在这一代人都离世之后，以色列就立刻陷入了背道、解体、支派不和，并不断败在他们的敌人手下。因着将上帝排除在自己生命的中心之外，上帝的百姓成了一盘散沙。虽然如此，当他们在自己受到的压迫之中向主发出呼求的时候，上帝还是会“兴起士师，士师就拯救他们脱离抢夺他们人的手”（书 2：16）。士师记显明了上帝时常来帮助他的百姓并赦免他们的意愿。

虽然士师们在圣灵的引领之下展开行动（士 6：34；11：29；14：6，19），但他们的生命却经常显出属灵方面的匮乏。以笏刺杀了摩押王伊矶伦（士 3：17-21）；基甸在战胜米甸人的过程中为自己的家族报仇雪恨（士 8：18-21）；参孙那不受控制的欲望使他与外族女子有染，最终导致了她的失败（士 16：15-22）。“士师们是一群生活在低标准时代的人，这一事实在书卷的记述中有所反应，用一种形象化的方式刻画了那个背道时代的光景，那高标准的摩西之约被部分地搁置一旁”。³⁷

士师时代是上帝百姓历史中的黑暗时代。以色列似乎已经不能再以耶和華之百姓的身份继续在迦南存在下去了。在迦南宗教的包围之下，³⁸ 这些宗教染指着人类肉欲方面的本能，³⁹ 以色列在道德和宗教方面经历了一次明显的衰落。这部分是因为那些身为个人的领袖在标准方面的下降和中央集权的缺乏（士 17：6；18：1；19：1）。上帝依然是他们的王，但他们并不听从上帝。他们周围文化的影响对于他们向主的献身而言，是一种严重的威胁。但即使是在那背道的混乱中，上帝依然有着忠心的余民——他真正的百姓。我们甚至可以看到一位非以色列的女性接受耶和華為自己的上帝——路得（得 1：16-17）。她成了伯利恒人波阿斯的妻子和大卫

36 关于巴兰的圣经以外的证据在约旦河外的塔勒·代尔·阿拉被发现。这份出土的文献描述了巴兰得到的一个属天的异象：“看啊，众神在夜间临到他并向他[说话]”。(Alfred J. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* [Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998], 204. 另参 John H. Walton, ed., *Zondervan Illustrated Bible Background Commentary* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009], 1:380-381).

37 A. E. Cundall, “Judges, Book of,” *ZEB*, 3:844.

38 关于迦南宗教的扩展研究，见 William F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1968) and Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002) 关于这一问题的经典总结，参见 John Day, “Canaan, Religion,” *ABD*, 1:831-836.

39 与圣经中的资料相反，乌加里特文献并未强调迦南的祭祀中存在的肉欲本质。我们在圣经中看到的内容是一种对迦南宗教的通俗表达。

信息、使命与教会的合一

王的曾祖母。在士师时代中，上帝的百姓几乎失去了自己的宗教和民族身份。而那标志着他们的身份并使他们团结为一个民族的上帝，则被几乎不惜一切代价的挣扎自保取代了。背道的结果就是属灵和道德方面的堕落。然而，主并没有抛弃他们。上帝对他们展开了拯救，努力引导他们更加深入地理解自己是谁和自己所具有的救赎力量。

制度化的国家——君主政体

从公元前 11 世纪开始，以色列作为一个国家的领土乃是由上帝亲自划定的（创 15: 18；出 6: 8；诗 135: 11-12）。耶路撒冷为首都，其中心是上帝的圣殿，就在他的百姓之中（王上 6: 13；8: 11）。虽然在本质上，以色列依然属于神权政体，但与此同时，这个在地上的国家乃是由人来施行治理的。这种二元性在撒母耳记上之中尤为明显，君主政体的引入在这卷书中被视为是对上帝的背叛（撒上 8: 5-7）。不过，我们读到的是，上帝特别拣选了扫罗、大卫和所罗门作为以色列的国王，并赐福给他们（撒上 9: 16-17；16: 12-13；撒下 7: 12-13）。这种在上帝的期望（神权政体）和上帝的允许（君主政体）之间的张力在以色列的历史中不断浮现。先知们经常在主的名义之下与国家的体制权威发生冲突（王上 13: 1-5；18: 18；王下 9: 6-7；21: 10-12；耶 21: 4-5），突显了人类君王的主权与属天君王的主权之间存在的紧张关系。因此，君主政体“在上帝面前的合法性是模糊不清的，既不是完全否定，也不是无条件认可”。⁴⁰

在国家的鼎盛时期，大卫王朝的国王们以上帝仆人的身份代表耶和華治理以色列（代上 29: 22-23）。然而，在以色列历史相当长的一段时间里，主的统治却脱离了政治和司法领域，被限制在敬虔与敬拜的范畴之内。在君主政体期间，社会的发展带来了一种不平等、不公正又滥用权威的等级制度（参撒上 8: 10-18；王上 21 章）。⁴¹ 先知们投入了更多的时间去对以色列人和他们的君王进行谴责，并呼召他们悔改（例如赛 1 章；耶 2 章；结 2 章；何 4 章；摩 5 章，等等）。这表明了作为自己百姓元首的上帝和那些他用来实现自己旨意的人之间长久以来存在的紧张关系。当君王降服于主，并将对上帝的敬拜置于他们作为领袖之角色的核心时，百姓才会尽享昌盛。

40 Wright, "People," 6.

41 Goldingay, *Theological Diversity*, 71.

以色列与敬拜

以色列人生活中的一个重要层面就是在主的殿中展开个人、家庭和集体的敬拜。诗篇中的个人哀歌，其背景设定即是个人或家庭敬拜的场景，当中也包括所有人一起庆祝的年度节期（利 23：27-30；代下 30：5）。“在以色列的敬拜中，仪文律法的仪式、传统信条、敬畏尊崇和满怀喜乐的希望融汇在了一起，成为以色列与上帝之关系的本质特征，并无任何的紧张对立感（例如 诗 22：；147：11；代上 15：25-28；代下 30：13-27；拉 3：）”。⁴² 然而，当以色列的敬拜成了一种形式主义，成了徒有其表且丧失了内在精神的仪式，成了一种没有每日生活中之义行的敬虔表演时，先知们就会兴起发出反对的声音（参赛 1：12-17；摩 5：21）。结果，我们会发现在先知和祭司之间存在着一种张力（参耶 1：17-18；结 22：26；何 5：1），与先知和君王之间的张力类似。从很多方面来说，真敬拜就是划定上帝百姓身份的标志。脱离了真敬拜所具有的伦理、道德和社会意义，敬拜制度本身必然会背道并腐化。

作为“上帝百姓”的外邦人

虽然“上帝的百姓”一词在旧约圣经中主要被用来代指以色列民族，不过我们发现先知的作品中有着一一种更加清晰的描绘，那些以色列之外的人将在未来享有归于上帝名下的特权。遥望弥赛亚的时代，以赛亚看到有一个时刻，以色列将会“与埃及、亚述三国一律……万军之耶和华赐福给他们，说：‘埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了’”（赛 19：24-25）！同样，藉着撒加利亚，上帝教导说：“那时，必有许多国归附耶和华，作他的子民”（亚 2：11）。在其它经文中，虽然没有提及“我的百姓”，但其内容却依然指向了外邦人的救恩和他们对真神上帝之敬拜的参与（赛 2：2；耶 16：19；赛 25：6-7；45：20-25；55：4-7；56：4-7；摩 9：7-12）。值得注意的是，旧约圣经将外邦人纳入上帝的百姓，乃是通过接受以色列的信仰而实现的。“因此，即使是在新约时代之前，‘上帝的百姓’这一概念似乎就已经涵盖了以色列和那些以色列之外的民族”。⁴³

42 *Idem*, “Images of Israel: The People of God in the Writings,” *Studies in Old Testament Theology*, ed. Robert L. Hubbard, Jr., Robert K. Johnston, and Robert P. Meye (Dallas, TX: Word Publishing, 1992), 206.

43 Robert L. Saucy, “Israel and the Church: A Case for Discontinuity,” *Continuity and Discontinuity*, ed. John S. Feinberg (Westchester, IL: Crossway Books, 1988), 240.

上帝百姓的失败

上帝对以色列的计划并没有在旧约中完全实现。上帝的百姓不仅在对外宣教的方面陷入失败，他们也未能保护自己的宗教脱离异教的影响。⁴⁴ 因此，先知书的基调主要都是负面的——谴责以色列的宗教、法律和社会制度（何 4：1；摩 5：12；赛 1：10；耶 2：13）。对上帝恩典的提及，往往都是突显在上帝的信实和以色列的背信弃义之间那种鲜明的对比：“从埃及我召出我的儿子来”，然而“他们……[却]向诸巴力献祭”（何 11：1-2；摩 2：11-12；赛 5：4）。

贯穿先知书的始终，我们都能看到对悔改的呼召（何 6：1；赛 1：16-17）。耶利米和以西结经常因百姓敬拜别神而发出责备（耶 7：9；11：10；35：15；结 8：10-16）。以色列和犹太若是听从先知的警告，本可以免于亚述和巴比伦的掳掠（赛 1：19-20；耶 4：1）。但他们拒绝听从。结果就是，在北方王国走向终结的一个多世纪之后，上帝的审判临到了南方王国（王下 17：5-11）。

被掳时期

公元前 586 年，尼布甲尼撒摧毁了耶路撒冷，放逐了所有的人，只将“民中最穷的”留下（王下 25：12）。离开北方王国和南方王国被流放到亚述 / 巴比伦的人数相当庞大——可能有几十万之多。⁴⁵ 耶路撒冷毁灭之后，那些留在这块土地之上的人，很快就因为“众民，无论大小”（王下 25：26）都逃往埃及而迅速减少。上帝的百姓失去了自己的土地，分散全地，沦为余民。

在耶利米书 24 章，上帝将两筐无花果指给先知看。一筐是极好的无花果，另一筐则是极坏的无花果。然后主将那些被掳至巴比伦的人指定为极好的无花果（耶 24：5），他们将回归犹太（耶 24：6）。极坏的无花果代表那些依然留在这块土地之上的人。那些因被掳而减少的人成了余民，他们必须像自己的先祖一样，学会如何作为寄居者生活在一片陌生的土地之上。以赛亚书中的余民概念并非属于新生事物。⁴⁶ 约瑟曾经被派往埃及存留余种（创 45：7）；以利亚和那未曾向巴力屈膝的人（王上 19：18）也是在以色列中被留下的。关于在亚述和巴比伦那些被掳期间的以色列人，有人评论道：

在他们历史的这个节点之上，上帝的百姓由那些遭受迫害的余民组成，在一个

44 关于迦南宗教对以色列信仰的影响，见 Albright, *Religion*, 208-264.

45 现代学者认为这个数字远远没有那么多，见 Edwin M. Yamauchi, "Ezra-Nehemiah," *The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. Gaebelin (Grand Rapids, MI: Regency Reference Library, 1988), 4:567-568.

46 见 G. F. Hasel, *The Remnant* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1974), 135-159.

被敌对势力环绕的国家里，他们必须在其中谋求生存，并以某种方式继续作为上帝的百姓而生活下去。这种时刻的危险是双重的：因妥协和同化而融入新的环境之中，进而丧失自己的身份，不再具有独特性；或者因太过特立独行为自己招来迫害的毁灭之火，进而使自己最终消亡。⁴⁷

但以理和他的同伴显然是因为特立独行而使迫害临到了自己，但他们并没有走向消亡。但以理书中的历史章节表明，上帝将如何在异邦之中为那些忠心的余民伸张正义并带来拯救。在每一章当中，试炼和试探过后总会有对那些顺服上帝之人祝福。⁴⁸ 上帝的百姓是邪恶势力的进攻对象，这些邪恶势力所借助的就是腐化的社会、政治和宗教制度。在这场斗争之中，主必与他们同在，支持并保护他的余民。

然而，经过 70 年的流放之后，许多犹太人几乎与他们的巴比伦邻居没有任何区别。他们说着巴比伦人的语言（亚兰语），穿着相似的服装，完全将巴比伦当成了家。因此，当返回锡安的呼召发出时，被掳的人中只有一小部分余民作出了回应。对于这些余民来说，返回自己祖先的土地乃是整个流放期间的一个希望的灯塔。他们哭着说：“耶路撒冷啊，我若忘记你，情愿我的右手忘记技巧”（诗 137: 5）！藉着先知耶利米，上帝应许将会带领他们回来，并在这块土地上重新建立他们（耶 29: 10-14; 30: 3; 31: 16, 23 等）。这个应许乃是上帝赐给他百姓的属天恩赐，表明他们并没有被自己的主弃之不顾。

这些应许一定吸引了所有被掳之人的注意。然而最后，却只有大约 42000 人（拉 2: 64）——一群余民（该 1: 12, 14; 2: 2）返回了犹太。⁴⁹ 有人说，“犹太人历史的独特之处就在于，有如此多的被掳之人不愿意回去。他们留在美索不达米亚，但矛盾的是，他们一代又一代的人从未中断自己对圣城的顾念，这种情况持续了十几个世纪”。⁵⁰ 随着时间的推移，美索不达米亚成了犹太人的学术中心，⁵¹ 产生了经典的塔木德，⁵² 就是一直沿用至今的巴比伦塔木德。

47 Wright, "People," 8.

48 例如，在第一章，四位希伯来年轻人因着遵守上帝律法的缘故而经受了考验。他们的忠心得到了证明，并在王宫中得到了提拔。在第二章，但以理和他的同伴在死亡的威胁之下得以幸存（13 节），他们证明了自己比那些不认识上帝的人更加优越，并被提升到领袖阶层。在第三章，但以理的同伴再次经受考验，这次的考验更为严峻。他们再次表明了对上帝诚命的忠心。他们在患难的时刻中，经历了耶和华的拯救，不但没有被烧死，反而还因此被王进一步提拔并尽享亨通（30 节）。

49 虽然居鲁士的法令允许所有在亚述 / 巴比伦的以色列人和犹太人返回自己的故土（拉 1:3-4），但相关信息表明在波斯帖的时代，依然有大量的人留在巴比伦“将要被杀”，按照 L.J. 伍德的看法，“将要被杀的人一定超过了 75000 名”。(Leon J. Wood, *A Survey of Israel's History* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970], 408).

50 Elias Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (New York: Schocken Books, 1962), 6.

51 在长达 8 个世纪的时间里，巴比伦南部的苏拉和北部的庞贝蒂塔成为犹太学院的重要中心。这些学院建立于公元 3 世纪，由此产生了巴比伦的塔木德。

52 塔木德创作于公元前 100 年至公元 500 年之间，见 Leo Trepp, *Judaism* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1982), 218.

被掳之后的时期

被掳至亚述和巴比伦并不意味着作为上帝选民的以色列人和犹太人被抛弃了；与之相反，这种审判所期待的乃是能够从他们那里得到积极的回应。而那些从流放中回归的人确实作出积极的回应，重建对耶和华的敬拜（拉 3: 3），重建圣殿（拉 3: 8），弃绝偶像崇拜，并忠心遵守约的律法。首先，他们成为了一个具有独特种族和宗教身份的团体（拉 4: 1-3）。伴随着圣殿的侍奉被恢复，对真神上帝的敬拜被置于自己生命的中心，他们建立起了一种共同的身份认同与统一的核心。虽然犹太人依然属于一个基于支派和宗族组织起来的社会，但这个社会并未将非犹太人拒之门外，正如以斯帖的故事所证明的（斯 8: 17；拉 6: 21）。

其次，他们是一个处于等候状态的群体。当旧约接近尾声时，我们发现一个信仰的团体正在盼望着上帝对他百姓那荣耀救赎之应许的实现。这份希望不仅因着古典先知的话语而得到了激发和加强，更加具体来说，也因着但以理书的末世预言而得到了突显，其中描述了上帝为他百姓的缘故，在他的殿中所进行的救赎工作，而上帝在与反对这项工作的势力进行的斗争中必将最终的胜利。

他们是一个顺服的团体。被掳之后的复兴并不包含恢复国家地位的可能。他们依然在外国势力（玛代波斯）的控制之下，这种情况一直延续到公元前二世纪马加比王朝建立的时候。他们围绕着的对主的敬拜和对妥拉（律法）的遵守而维系组织着自身的存在。在犹太人中，有着一一种遵守圣约条款的真挚努力。他们承认，被掳的经历乃是他们悖逆的结果，而他们此时决心要遵循圣约的律法去生活。在两约之间的这段时期中，这种专注点以不同的方式得以发展，并最终形成了公元一世纪的犹太教。

结论

在旧约中，上帝百姓的特征是冲突、对主的部分忠诚和背道。但在他们当中，依然有一群余民将上帝置于自己存在的核心地位。上帝的品格与自我启示将这些人团结为一个民族。正是这位伟大的上帝，在他的殿中，成了这些百姓唯一的敬拜对象。他们尊奉上帝为自己的创造主和救赎主，向他献上敬拜，并常常仰赖上帝的赦免。这个团体完全意识到了上帝在他们当中的临格，以及自身对上帝的依靠。对于他们来说，主应许了土地和那位将要到来的救主，并赋予了他们一种深挚的盼望。

上帝期望他的百姓通过遵守约当中的律法来表达爱和感恩。这种顺服的唯一基础就是上帝那拯救的能力，上帝本着这种能力将以色列人不配得的神圣之爱作为恩

赐沛降给他们。为了引导和培养他的百姓，上帝使用了那些来自这个团体之中的领袖（例如族长、士师、君王、祭司和教师）。他们旨在勉励百姓恪守承诺，将上帝作为自己的救赎主和圣约之主，并维系百姓的团结统一。如果领袖人物失败了，上帝总是可以在他的百姓中存留一群余民。通过这些余民，上帝便能成就他对人类大家庭的旨意。

自救赎历史最初的一刻开始，上帝的旨意就是在普世的层面上去拯救人类。虽然他特别拣选了一个民族，但此种行动并不具有排他性的含义，这种拣选旨在建立一种人类的媒介，上帝可以通过他们来恩泽地上的万族。这份祝福将会因着围绕上帝之子的应许得以实现而惠及众人。在旧约的尾声，上帝的百姓盼望着这一应许的实现，因着对真神上帝的敬拜和遵守他那圣约之中的律法而铸就合一。

第二章

新约中教会的普世性

埃克哈特·米勒

本章，我们将会探讨一个关于教会论的重要问题，即新约圣经对地方教会和普世教会的理解，以及这两种对教会的不同表达方式彼此之间的关联。我们将会研究圣经中的信息，并特别聚焦于 *ekklēsia* 一词，即“教会、会众”在新约中的使用。研究的重点同样也会涵盖其它涉及教会的术语和象征（意象），这将会帮助我们清楚明确圣经中的地区性教会和全球性教会之间的区别，以及二者之间相互关联。

地方教会和普世教会

在世俗希腊语中，*ekklēsia* 一词原本用来指人民的集会——例如，作为政治实体的公民大会。在七十士译本中，这个词大部分情况下都被用来翻译希伯来语词汇 *qāhāl*，¹ 即“聚集”、“会众”或“集会”。在新约圣经中，这个词通常指相信耶稣基督、接受他和他教导的一群人。² 他们“加入的乃是由耶稣创立的组织”，³ 耶稣的门徒和跟从者领受呼召，要彼此服侍并按照耶稣的吩咐去向世界宣教（太 28：20）。⁴ *Ekklēsia* 一词被用来指：“（1）教会聚会（林前 11：18）、（2）生活在一个地区的基督徒总和（林前 4：17）、（3）普世意义的教会（太 16：18）”。⁵ 这是一种圣灵和上帝百姓的团体。所谓“普世教会”，指的是普遍意义的教会，不受地理或时间的限制，地方教会则是指在一座城市或一座村庄当中的本地会众（教会），可能会受到时间的限制。

1 见 H. J. Fabry, F. L. Hossfeld, and E. M. Kindl, “קָהָל *qāhāl*,” *TDOT*, 12: 561.

2 参 Erwin Fahlbusch, “Church: Subject, Tasks, and Problems of Ecclesiology,” *Encyclopedia of Christianity*, ed. E. Fahlbusch et al. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 1:477–478 and Jürgen Roloff, “Church: Historical Aspects,” *Encyclopedia of Christianity*, 1:481.

3 Siegfried H. Horn, *Seventh-day Adventist Bible Dictionary* (Washington, DC: Review and Herald, 1979), 210.

4 参 G. Gloege, “Gemeinde. Begrifflich,” *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. Kurt Galling (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), 2:1325–1329.

5 Horn, *Dictionary*, 210.

福音书和使徒行传中的教会

对观福音

Ekklēsia 一词可以在马太福音中找到，而在使徒行传中出现的则非常频繁。虽然对于在经文中耶稣是否谈论的是他的 *ekklēsia* 这一问题尚有争议（太 16: 18; 18: 17[两次]），⁶ 不过对观福音中的证据表明：

耶稣想要创建一种有形的团体。……他来就是要建立一种在上帝王权之下的由男女组成的团契，而他就是这个宗教团体的领袖。……当那注定会降临的身为弥赛亚的耶稣将余民团体召聚到自己身边的时候，……在犹太人的思想中，一个没有团体依附的弥赛亚是不可想象的。门徒、余民和弥赛亚的身份这些概念构筑起了这个新的团体，一群上帝的百姓，就是弥赛亚的产业。⁷

耶稣论到教会就是他特选的百姓，并且在组织层面也并非完全属于空白。正如我们在之后的使徒行传和其它新约的书信中所看到的，耶稣的论述已经为教会铺平了道路。

耶稣的教会这种概念并不局限于 *ekklēsia* 一词。耶稣呼召个人成为他的跟从者（太 4: 19; 8: 22; 19: 21; 可 2: 14; 10: 21; 路 5: 27; 9: 59; 18: 22），并从他的一大群门徒中选出了十二位，指派他们为使徒和宣教士（可 3: 13-19; 路 6: 13-16; 太 10: 1-20），⁸ 表明对观福音十分清楚地意识到了耶稣召聚了一群特殊的人——他的教会，一个余民的团体。⁹ 除了这些证据以外，我们还可以加上耶稣的特别教导：向他的门徒宣讲的登山宝训（太 5-7 章）；他关于羊群的教导（路 12: 32; 太 26: 31）；还有关于家人的教导（太 12: 46-50; 可 3: 31-35; 路 8: 19-21）。

约翰福音

约翰福音与对观福音是一致的。在约翰福音 1: 43 和 21: 22 中，耶稣呼召人

6 参 Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament, Volume 1: The Ministry of Jesus in Its Theological Significance* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 213. 相关讨论另参 Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1981), 711-712; George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 109-111, 342; and K. L. Schmidt, "Ekklēsia," in *TDNT*, 3:518-526.

7 Raoul Dederen, "The Church," *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 540. 参 Raoul Dederen, "Wollte Jesus eine Gemeinde gründen?," *Die Gemeinde und ihr Auftrag*, ed. J. Mager (Lüneburg: Saatkorn-Verlag, 1994), 36-40, 43-47. 关于福音书中的耶稣与余民的详细的论述，参见 Clinton Wahlen, "The Remnant in the Gospels," *Studies in Adventist Ecclesiology 1: Toward a Theology of the Remnant*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 61-76.

8 另参对七十个人的差遣（路 10:1-17）。

9 见 Clinton Wahlen, "Remnant in the Gospels," 69-75.

信息、使命与教会的合一

跟从他。在约翰福音 15: 1-8 中, 耶稣将自己比喻为葡萄树, 属于他的团体就是枝子, 并勉励他们要在他的里面。还有一个扩展的部分就是, 耶稣是好牧人(约 10: 1-18)。在第四卷福音书的尾声, 耶稣吩咐彼得去照顾他的羊(约 21: 15-17)。很显然, 这就是一个弥赛亚的团体——基督的教会。

在约翰福音 10: 16, 耶稣说了一段使得留意的话: “我另外有羊, 不是这圈里的; 我必须领他们来, 他们也要听我的声音, 并且要合成一群, 归一个牧人了”。¹⁰ 这表明他在与犹太人直接相关的范畴之外还有其他的羊, 将来这些人会相信他。这些外邦信徒并不会形成一个教会, 独立于已经存在的这个由犹太信徒组成的教会之外。“他们将会联合成为一群羊。他们都将在一位牧人的领导之下。这种合一并非是一种顺其自然即可铸就的合一, 而是在牧人努力下, ‘带领’他们归向合一”。¹¹ 很明显的一点就是, “这个羊群在本质上将是普世性的”。¹² 在约翰福音 10: 16 和耶稣在马太福音 16 章关于教会的教导中, 我们可以看到一种未来的维度, 同时这也是一种普世性的维度。¹³ 耶稣知道他的教会将持续成长和扩展。而那将是一个教会, 一个普世性的实体。

使徒行传

在使徒行传中, 有若干词汇被用来描述教会: “弟兄”(徒 1: 15)、“信的人”(徒 2: 44)、“求告你名的人”(徒 9: 14)、“羊群”(徒 20: 28-29), 等等。不过 *ekklēsia* 一词出现了 23 次, 是需要去留意的。这个词的复数形式被使用了两次, 其余全部都是单数形式。在使徒行传 7: 38, *ekklēsia* 出现在了旧约圣经的引述中。*Ekklēsia* 有 3 次指的是政治实体, 就是那种不具有神学意义的世俗公民集会(徒 19: 32, 29, 40)。¹⁴ 剩余其它所有的地方, 这个词指的都是信徒的团体。在使徒行传中, *ekklēsia* 通常被用来描述地方教会: 耶路撒冷的教会(徒 8: 1; 11: 22; 15: 4)、安提阿的教会(徒 13: 1)、凯撒利亚的教会(徒 18: 22)、以弗所的教会(徒 20: 17), 以及叙利亚和基利家的众教会(徒 15: 41)。保罗与巴拿巴在各教会选立长老(徒 14: 23)。使徒行传表明, 在五旬节之后, 教会得到了圣灵的授权, 并对外展开了宣教工作。¹⁵ 耶路撒冷是弥赛亚团体最初的所在地, 而其它教会也很快在世界各地被建立起来。成就了如此巨大的增长, 就需要建立某种形式的组织。在使徒以外, 又选召了七人, 并且长老也被选出, 服侍地方的会众。

10 若无特别说明, 书中使用的所有经文均引自和合本。

11 Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 512; 参 Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (New York: Crossroad, 1990), 2:299.

12 R. V. G. Tasker, *John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 130.

13 参 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 1044.

14 见 Schmidt, “*Ekklēsia*,” 505.

15 见 Clinton Wahlen, “Mission in the New Testament,” in this volume.

不过，必须提出的问题是，既然使徒行传着重强调了地方教会，那么在书卷中是否存在一种关于普世教会的意识？在回答之前，我们必须肯定，在使徒行传中提到的教会，与耶稣对未来教会的期许是一致的。使徒行传使用了两次“全教会”这种表述，但在使徒行传 5: 11 中，这个表述似乎指的是耶路撒冷的教会。在使徒行传 15: 22 中，由于其内容在耶路撒冷会议的语境之下，所以这一表述应该也是指着耶路撒冷的教会说的。¹⁶ 这可以在某种程度上解释，为什么在同一节经文和这一章的第 4 节当中，使徒和长老会被分别提及。这次会议的参与者由不同教会的代表和耶路撒冷教会的成员共同组成。

在使徒行传 9: 31 中呈现出了一种关于教会的更加宽广的视角：“那时，犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会都得平安，被建立；凡事敬畏主，蒙圣灵的安慰，人数就增多了。”虽然路加并没有提到普世教会，但在这个方向上已经迈出了重要的一步。在某一地理区域之内的众教会就是（总体概念上的）教会。“地域层面的关联并非是决定性的要素。这一点在对犹太、加利利、撒玛利亚的 *ekklēsia* 的进一步提及中得以突显。……这并不意味着 *ekklēsia* 被分割成了 *ekklēsiai*，也不意味着 *ekklēsiai* 的总和就会构建起 *ekklēsia*。在提及的所有地方之中，只有一个 *ekklēsia* ……”¹⁷

使徒行传中最后一处包含 *ekklēsia* 一词的内容丰富的经文就是徒 20: 28。这是保罗向以弗所的长老告别时所说的话：“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。”这节经文之所以特别，就是因为其中包含了“上帝的教会”这个短语，该短语在使徒行传的其它经文中均未出现。另外，在这里使用的“群”也是徒 20: 28-29 所独有的。还有一点就是，这节经文说道，上帝的教会乃是用耶稣的血买来的。所以，对这节经文的恰当理解应该是，这里所指的乃是总体上的教会，而不是地方的教会。耶稣已经将他的教会买来，并称其为他的“[羊]群”。¹⁸

教会被描述为羊群，这是旧约圣经中关于上帝百姓的一个耳熟能详的隐喻（诗 100: 3；赛 40: 11；耶 13: 17；结 34: ），耶稣用到了这个隐喻（路 12: 32；15: 3-7；19: 10；约 10: 1-30）。这种模式也适用于教会及其领袖，……教会之所以属于上帝，乃是因为他亲自将其买下。……因着救赎的行动，教会成为上帝特别的产业，这种思想乃是基于以赛亚书 43: 21 描绘的上帝拯救以色列的图景（参诗 74: 2，在后文

16 参 F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 297.

17 Schmidt, “*Ekklēsia*,” 505.

18 这里的名词“群”——*poimnion* instead of *poimnē* 在路加福音 12:32 中也有所使用。

信息、使命与教会的合一

中有一节经文明显将以色列比作羊群)。¹⁹

当耶稣着重强调他的教会所具有的普世性时，使徒行传则在不否认更大愿景的情况下，特别提及了地方的教会。

保罗作品中的普世教会

保罗既将教会视为一种地方性的实体，同时也将教会视为一种普世性的信徒团体。当然，他在每一封书信中强调的重点都不一样。我们要首先研究那些聚焦于地方教会的书信，之后再探讨那些强调教会具有之普世性本质的书信。

对地方教会的强调

罗马书

在罗马书中，*ekklēsia* 只出现了 5 次，全部都在最后一章。这里的教会要么是地方教会（罗 16: 1），要么是家庭教会（罗 16: 5, 23），而家庭教会也是地方性的。在罗 16: 4，外邦的众教会献上了感谢，在罗 16: 16 中，所有基督的众教会都问罗马基督徒的安。不过，教会的概念同样也通过使用一些其它的词汇和短语来进行表达，比如圣徒（罗 1: 17; 15: 25; 16: 2）、所召来的人（罗 8: 30）、上帝所拣选的人（罗 8: 33）。在罗 9-11 章，保罗讨论了以色列所蒙的拣选和他们的不信，以及这些与基督徒的关系。他提到了余数 [余民]（罗 9: 27），用橄榄树上嫁接的野橄榄的枝子（外邦基督徒）来举例，并说“以色列全家都要得救”（罗 11: 26）。在之后的罗 12: 4-5 的陈述中，也提到了“一个身子”，应该指的就是教会所具有的普世性维度。

哥林多前书

哥林多前书频繁提及教会。*Ekklēsia* 一词出现了 22 次，其中有 6 次是复数形式。大多数情况下，这个词指的是哥林多当地的教会（例如，林前 1: 2; 16: 19），不过我们也可以看到代指其它基督教会的情况（林前 4: 17; 7: 17），比如加拉太的教会（林前 16: 1）和亚细亚的教会（林前 16: 19）。这些教会都是“圣徒的众教会”（林前 14: 34）和“上帝的众教会”（林前 11: 16）。²⁰ 我们能够从中看到普世性的元素吗？至少有 3 处经文中的 *ekklēsia* 可以跨越地理的疆界，表达普世性的概念：哥林多前书 10: 32，经文中提到了犹太人、希腊人和上帝的教会；林前 12: 28，

19 I. Howard Marshall, *Acts* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 333–334.

20 单数形式的短语“上帝的教会”另外出现了 4 次（林前 1:2; 10:32; 11:22; 15:9）。

经文在身体的隐喻之下讨论了教会中的职分和属灵的恩赐；²¹ 林前 15: 9, 保罗承认自己曾逼迫上帝的教会。“根据保罗观点, *ekklēsia* 的名称可以适用于三种不同的群体: 1) 林前 10: 32, 这个词在总体上指上帝的百姓; 2) 林前 1: 2, 这个词指某个具体的地方团体; 3) 林前 11: 18, 这个词指聚集敬拜上帝的团体”。²² 在林前 15: 9 中, 我们可以说“这在保罗早期的书信中属于一种比较罕见的情况, 他用 *hē ekklēsia* [‘这教会’] 和修饰语 *tou theou* [‘上帝的’] 来代指一种更加普世意义上的教会, 而不是一种地方性的实体 (参阅加 1: 31 和林前 15: 22 出现的该词的复数形式)”。²³ 因此, 哥林多前书应该包含着一种普世性的元素, 尽管这里也强调了地方教会。²⁴

哥林多后书

哥林多后书使用 *ekklēsia* 9 次, 1 次指在哥林多的上帝的教会 (林后 1: 1), 8 次指其它的教会或所有的教会 (林后 8: 1, 18-19, 23-24; 11: 8, 28; 12: 13), 而这些经文描述的全部都是地方教会, 就如“圣徒”一词起到的作用一样。这封信的写作对象是“在哥林多上帝的教会, 并亚该亚遍处的众圣徒” (林后 1: 1)。关于普世教会的视角, 可以在哥林多后书 6: 16 中找到, 保罗说: “我们是永生上帝的殿”。²⁵ 在哥林多前书中, 上帝的殿这一象征就已经被用来指哥林多教会 (林前 3: 16), 而在哥林多前书 6: 19 中所指的则是身为个人的基督徒。这里的不同之处是, 在哥林多后书的这段经文中, 保罗将自己也包含进去, 使用了“我们”而不是“你(你们)”, 因此扩展了上帝的殿这一象征, 可能的涵盖范畴囊括了整个基督教团体。²⁶

加拉太书

加拉太书同时提到了加拉太的各教会 (加 1: 2) 和犹太的各教会 (加 1: 22)。另外, 保罗也提及了自己对“教会”的逼迫 (加 1: 13)。后面的这段经文必须在普世意义的层面之下去理解。他在这里指的是自己曾经想要去破坏的上帝的教会, “乃是一种弥赛亚意义之下的由上帝百姓组成的普世教会, 这种教会的实体是在各个地方的‘上帝的教会’ (林前 11: 16; 帖前 2: 14; 帖后 1: 4), 这些地方教会所代表的就是一个普世性的教会”。²⁷ 另外, 与“众人”相对的“信徒一家

21 参 Leon Morris, *1 Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 174.

22 Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament 2: The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 144.

23 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 734.

24 Schmidt, “*Ekklesia*,” 506, 文中指出, 那个代指哥林多教会的词也适用于整体意义的教会, 因为“每一个团体虽然微小, 但也可以代表整个教会。”

25 参 Ralph P. Martin, *2 Corinthians* (Waco, TX: Word, 1986), 202.

26 参 Colin Kruse, *2 Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 138.

27 Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 55; 参 Richard N. Longenecker, *Galatians*

信息、使命与教会的合一

的人²⁸和上帝的以色列民（加 6：16）²⁹也应该具有普世性的含义。³⁰

腓立比书和帖撒罗尼迦前后书

在腓立比书中，*ekklēsia* 出现了两次，一次指地方教会（腓 4：15），另外一次指普世教会（腓 3：6）。教会的成员同样被称为“圣徒”（腓 1：1；4：21-22）。在帖撒罗尼迦书信中，“帖撒罗尼迦在父上帝（上帝我们的父）和主耶稣基督里的教会”（帖前 1：2；帖后 1：1）这一短语出现了两次。同样被提到的还有“在基督耶稣里上帝的各教会”（帖前 2：14）和“上帝的各教会”（帖后 1：4）。组成教会的乃是“弟兄”（帖前 5：1，4，12；帖后 2：1；3：1）和“信主之人[圣徒]”（帖前 1：7；2：10；1：10）。在帖撒罗尼迦书信中，并未直接提及普世教会。

教牧书信 [提摩太前书、提摩太后书、提多书] 和腓利门书

教牧书信处理的是提摩太和提多面临的具体状况与问题。在提摩太后书中并没有出现 *ekklēsia* 一词。书信中提及的扰乱教会的人（提后 2：17-18；3：1-9；4：14-15）指向了地方教会的层面。不过教会的象征在这里成了家庭中使用的不同瓦器（提后 2：20-21），并提到了上帝稳固的基础和那些认识他的人（提后 2：19），这里应该包含着普世性的性质。³¹ 提多书虽然没有使用 *ekklēsia* 一词，但却专注于教会的秩序，设立了各城中的长老（多 1：5-9），并且涉猎了如何应对假教师的问题（多 1：10-16；3：8-11）。提多书 2：14 似乎扩展了这种视角的范畴，当保罗论到耶稣的时候说：“他为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善”。³²

提摩太前书也提到了教会的秩序，设立监督和执事（提前 3：1-13），以弗所教会中那些主张禁欲苦修的假教师（提前 1：3-11；4：1-5；6：20-21），以及在基督教团体中合宜的相待之道（提摩太前书 5-6 章）。在这里，*ekklēsia* 一词被使用了 3 次（提前 3：5，15；5：16）。我们在这里看到的是，“上帝的家……这家就是永生上帝的教会，真理的柱石和根基”（提前 3：15）。在对“教会”的提及中，这是唯一一处可以从更加宽广的层面进行理解的地方。在 *ekklēsia* 一词之前，冠词的缺失可能表明，“虽然在思想中，地方团体依然是主要的考量范畴，但这种地方

(Dallas, TX: Word, 1990), 28.

28 参 Fung, *Galatians*, 298-299; Longenecker, *Galatians*, 283: “*Hē pistis* (‘信’) 在这里属于一种基督教的特色用语。(cf. 1:23; see also 3:23, 25).

29 相关讨论参见 Fung, *Galatians*, 310-311, 作者认为这个短语指的是“新以色列，是同时包含犹太人和外邦人在内的上帝的新百姓……”；Longenecker, *Galatians*, 298-299.

30 关于家庭的隐喻在教会层面的使用，参见本书由约翰·麦克维撰写的部分。

31 参 Donald Guthrie, *The Pastoral Epistles* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 162-163.

32 参 Guthrie, *Pastoral Epistles*, 213.

团体应该被视为更加广大之整体的一部分”。³³ 保罗写给腓利门的书信只谈到了一个当地的教会（门 1: 2）。

这些保罗书信着重强调了地方教会。不过，在一些地方，我们也可以看到普世教会的图景。保罗主张的是，虽然有地方的基督教会众，也存在某些地区性的教会，但我们都是在一个普世性的教会中与基督相遇。我们现在就将专注点转向保罗书信中所强调的普世教会。

对普世教会的强调

以弗所书

保罗写给以弗所人的书信是对普世教会强调得最为突出的书信。³⁴ 这封书信写给以弗所教会，并希望可以成为一封在所有基督教会，或至少是在小亚细亚的教会之间传阅的通函。³⁵ 这就解释了这封书信具有的教会论和普世性视角的特殊本质。保罗论述了耶稣、救赎和教会。在以弗所书 1 章的结尾，他综述了耶稣的生平，从道成肉身到的荣耀，并以耶稣为教会的元首结束（弗 1: 20-23）。第 2 章的后半部分阐明了教会的本质，强调了教会的整体性及其所具有的普世性层面（弗 2: 11-30）。耶稣消除了犹太人与外邦人之间的隔阂，使教会成为一座圣殿。在第 3 章，保罗指出关于上帝的知识如今已经为教会所知晓（弗 3: 10-11）。第 4 章是对合一的呼召。虽然信徒得到了不同的属灵恩赐，但他们都要努力在基督的身体里合一（弗 4: 1-16）。丈夫和妻子之间的关系反应的乃是基督与教会之间的关系（弗 5: 21-33）。

“以弗所书以一种新约中独一无二的方式，将教会展现为一种基督之事业的目标所在”。³⁶ 在这里，我们可以看到一种明显的保罗主义教会论。事实上，在这封书信中，“基督论与教会论是相互关联的”。³⁷ 以弗所书展现的是一种“基督教会论”。³⁸ 在这封简短的书信中，*ekklēsia* 一词出现了 9 次，并且该词基本上都指向了普世教会。上帝的智慧，已经“藉着教会使天上执政的、掌权的”所得知（弗 3:

33 同上, 99. That the local community is the focus of 1 Timothy 3:15 is supported by Ralph Earle, “1, 2 Timothy,” *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), 11:369, although he states that “the general church of Jesus Christ may also be in view;” Gottfried. Holtz, *Die Pastoralbriefe* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980), 88; and William D. Mounce, *Pastoral Epistles* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2000), 220–221.

34 在几乎所有现存的手稿和版本中，新约圣经第一封监狱书信的希腊语标题都是“致以弗所人”。有些旧时的版本，在以弗所书 1:1 中没有“在以弗所”这个词，只是说写信给圣徒，例如梵蒂冈版本和西奈版本。

35 更加详细的讨论参见 Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1970), 508–514.

36 Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (New York: Walter de Gruyter, 2000), 569

37 参 Schmidt, “*Ekklesia*,” 509.

38 同上, 511.

信息、使命与教会的合一

10; 3: 21)。教会是属基督的(弗 5: 24)。他爱教会,并为教会舍己(弗 5: 29, 25),以使教会圣洁无暇(弗 5: 27)。归根结底,基督与教会之间关系,乃是极大的奥秘(弗 5: 32)。

教会是基督的身体,耶稣为教会之首(弗 1: 22-23; 4: 12)。这也是一种新造的人或新的人类(弗 2: 15; 4: 13),圣殿和居所(弗 2: 21),上帝的家(弗 2: 19),基督的新妇(弗 5: 23-32)。教会有使徒和先知的根基,以基督为基础和房角石(弗 2: 20)。教会的成员和圣徒(弗 1: 1)都是上帝的家里人(弗 2: 19)。基督将犹太人和外邦人聚集在了一起(弗 2: 11-16; 3: 4-6),建立了一个合一的教会(弗 4: 3-6)。藉着洗礼,人们被接纳进入教会(弗 4: 5)。在领受了属灵恩赐和职分之后,教会就成了“一个不断成长并充满活力的有机生命体”(弗 4: 7-16)。³⁹教会的成员得蒙拯救(弗 1 章),并被呼召去达成那崇高的目标(弗 4-5 章),表明在这种家庭关系中,基督乃是他们的主(弗 5-6 章)。在以弗所书中,教会并非是一种地方性的实体,而是一种普世性的教会。⁴⁰

“合一”[合而为一/同归于一]一词在这卷书中出现了两次(弗 4: 3, 13),但这种概念却并不局限于这两节经文。数词“一”在多处被用来表达合一。第 2 章描述了耶稣如何组建教会,将犹太人和外邦人这两种人合而为一(弗 2: 14-15, 16),使他们在同一个灵的感动之下,来到上帝面前(弗 2: 18)。在以弗所书 4: 4-6 中,“一”这个词重复出现了 7 词,表达着教会的合一:一身体、一灵、一指望、一主、一信、一洗、一上帝,就是[众人的]父。在以弗所书 5: 31 中,基督与教会的关系以婚姻为喻。正如夫妻成为一体,教会与耶稣也会象征性地成为一体。⁴¹以弗所书将教会描绘为一个在父、子、圣灵(即三位一体的上帝)之中合一的普世教会。

歌罗西书

歌罗西书的写作对象是,“歌罗西的圣徒,在基督里有忠心的弟兄”(西 1: 2),并且也要交给老底嘉的教会去读(西 4: 16)。这封书信针对的是歌罗西教会之内的问题,特别是那种包含了犹太教与异教的混合思想,以及禁欲主义的倾向。歌罗西书使用 *ekklēsia* 一词 4 次,其中有两次指地方教会(西 4: 15-16)。在歌罗西书 1:

39 Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker, 2002), 111.

40 Erickson, *Theology*, 1044; D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 315. 另参 Andrew Lincoln, *Ephesians* (Dallas, TX: Word, 1990), xcii-xcv; and Andrew T. Lincoln and A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: University Press, 1993), 91-126, 132-133, 137-141, 151-156, 158-161; Strecker, *Theology*, 568-575.

41 见 *AdvBibComm*, 6:995; and Leander E. Keck and Victor Paul Furnish, *The Pauline Letters* (Nashville, TN: Abingdon, 1989), 128-133.

18 和 1: 24 中, 这个词指向了普世教会, 其中提到教会是身体, 而基督是教会之首(是教会的头)。⁴² 在歌罗西书中, 使徒的思想中既包含普世教会, 也包含各个地方教会。⁴³ 身体的隐喻则“着重强调了教会的普世性层面”。⁴⁴

希伯来书

希伯来书使用 *ekklēsia* 两次。第一处使用是对旧约圣经的引述(来 2: 12), 而第二处经文则非常独特:“你们乃是来到锡安山, 永生上帝的城邑, 就是天上的耶路撒冷。那里有千万的天使, 有名录在天上诸长子之会所共聚的总会, 有审判众人的上帝和被成全之义人的灵魂”(来 12: 22-23)。这两处经文都描绘了一群会众。“在 23 节中, 这个词按照一种非术语的层面被使用, 指被上帝救赎之人的‘聚会’或‘集会’”。⁴⁵ 这里的 *ekklēsia* 不能按照地上的地方教会去理解。

我们也可以看到经文中提及了“上帝的子民[百姓]”(来 4: 9; 11: 25)、“以色列家”、“我的子民”(来 8: 10)和“他的百姓”(来 10: 30)。虽然后两处经文引自旧约圣经, 但所有这些都应该放在新约的背景之下去理解。在这里, 上帝的百姓是“一个综合性的词汇, 涵盖了普世性的团体, 包括犹太人和外邦人”。⁴⁶

对于保罗来说, 教会即是某一地区的信徒团体, 也是耶稣基督的普世教会; 教会是他的身体、新妇、百姓和圣殿。

其它新约圣经书卷中的教会

雅各书、彼得前后书、犹大书

雅各书使用 *ekklēsia* 1 次, 具体的语境是对教会的长老为病人涂油、祷告的指示(雅 5: 14)。“这里所指的并非是某一单独的教会, 而是将基督教团体视为一

42 参 G. B. Caird, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 215. 作者认为:“*ekklēsia* 一词被两次用来代指普世教会, 与地方教会没有任何直接关联。”另参 Ladd, *Theology*, 537. On the church as the body of Christ, see Colossians 1:18, 24; 2:19; 3:15. 将教会视为身体的隐喻同样也出现在哥林多前书 12 章。但这里的概念与哥林多前书中的概念则不尽相同, 而以弗所书与歌罗西书的概念却是相同的。在所有这些经文中, 都将教会比喻为身体, 在以弗所书和歌罗西书中, 身体的头代表着基督, 而在哥林多前书中, 头则代表身体中的各个成员。他们分别被描述为眼睛和耳朵。哥林多前书 12:21 的内容是:“眼不能对手说:‘我用不着你’; 头也不能对脚说:‘我用不着你。’” Ladd, *Theology*, 546.

43 拉德写道:“保罗用身体的隐喻来达教会与地的主之间所具有的这种一体的关系……保罗显然超越了普通意义的身体与头之间的类比, 因为身体被描绘为从头得到营养并合而为一(西 2:19); 并且身体也应该凡事长进, 与头相连(弗 4:15)。这里强调的是……教会的生命和成长都完全仰赖于基督。这也意味着, 教会是基督在世界上的工具。……这个隐喻同样强调了教会的合一, 特别是在以弗所书和歌罗西书中, *ekklēsia* 一词所指的乃是普世教会, 而不是地方教会。”(Ladd, *Theology*, 545-546).

44 Guthrie, *New Testament Theology*, 745. 关于将教会视为身体的隐喻, 参见本书由约翰·麦克维撰写的部分。

45 William L. Lane, *Hebrews 9-13* (Dallas, TX: Word, 1991), 468. 更进一步的信息, 见 467-471.

46 Donald Guthrie, *Hebrews: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1983), 115; 参 176, 作者在文中解释了“以色列家”, 并认为这是“一种对上帝的全体百姓的理想化表达”。

信息、使命与教会的合一

个整体，因为这是一封大公书信”。⁴⁷ 在雅各书 2: 2 中，基督徒的聚会之所则被称为会堂。⁴⁸

在彼得的书信和犹大书中，并没有使用 *ekklēsia* 这个词。在彼得前书中，教会涵盖的是那些在世界上的“蒙拣选”的“寄居者”（彼前 1: 1）。在第 2 章，基督是“灵宫”和信徒的根基，作为“活石”，建造“成为灵宫，作圣洁的祭司”（彼前 2: 4-5）。⁴⁹ 在彼得前书 2: 9 中，教会是“被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民”。与这些特权相对应的，所要肩负起的责任就是，“宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德”。相信耶稣的外邦人在这里也成了上帝的百姓（彼前 2: 10）。教会是“弟兄”和“在世上的众弟兄”（彼前 2: 17; 5: 9），也就是一个大家庭。长老的存在表明在早期教会的内部具备一定程度的组织（彼前 5: 13）。

彼得前书属于通函。这类书信的写作对象并不是某一个具体的教会，而是写给许多教会。彼得前书的写作对象是本都、加拉太、加帕多家、亚细亚、庇推尼的信徒。彼得前书中使用的词汇，诸如“上帝的百姓”和“群羊”之类，是在其它新约圣经书卷中也可以看到的普遍特征，在这卷书信中的含义也应该是相同的。有人说，“上帝的‘群羊’具有普世性的范畴”。⁵⁰ 很显然，彼得前书 2: 9 中那段关于所有信徒皆祭司的著名经文，也必须放在普世性的范畴之下去理解。在出埃及记 19: 6 中记载的以色列的特权，如今惠及了所有的外邦基督徒。最终，“在世上的众弟兄”（彼前 5: 9）⁵¹ 所指的就是上帝的普世教会。

约翰书信和启示录

Ekklēsia 一词仅在约翰三书 6、9 和 10 节中出现。所有这些指的都是地方教会。约翰的第二封书信的写作对象是“蒙拣选的太太和她的儿女，就是我诚心所爱的”（约二 1）。这里的太太收到了来自她那“蒙拣选之姐妹”的问安（约二 1: 13）。有些人将这里的太太理解为某个人，而其他人则更倾向于认为这里谈到的是教会——某个地方教会。⁵²

47 Schmidt, “*Ekklēsia*,” 513.

48 参 Douglas J. Moo, *James* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 89–90; Ralph P. Martin, *James* (Waco, TX: Word, 1988), 61.

49 John H. Elliott, *A Home for the Homeless: Sociological Exegesis of 1 Peter; Its Situation and Strategy* (Philadelphia, PA: Fortress, 1981), 148–150, 220–233, 282–288.

50 J. Ramsey Michaels, *1 Peter* (Waco, TX: Word 1988), 286.

51 参, 同上, 301.

52 参 D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *An Introduction*, 451; John Drane, *Introducing the New Testament* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001), 451.

启示录着重强调了教会的胜利。⁵³*Ekklēsia* 一词出现了 20 次，单数形式和复数形式均有使用。*Ekklēsia* 在每一处经文中都代指信徒团体。在这段末世预言中，包含着一个书信的架构（启 1-3 章和 22 章后半部分），其中可以看到对 *ekklēsia* 的提及。（该词出现 20 次，有 19 次在启示录 1-3 章之中，另外一次属于对这个部分的总结。）⁵⁴ 复数形式仅在启示录 1 章有所使用，而单数形式在启示录 2 章和 3 章提及各个地方教会时贯穿始终。然而，在每一段信息的结尾处，那句固定的“圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就当听”，则将所有教会关联在了一起。

在这些段落中，我们可以看到对各个地方教会的提及，表明启示录往往会把教会视为一种地方性的实体。然而，数字 7 在每一段信息中都与单数形式和复数形式的 *ekklēsia* 混合使用，表明教会的整体性和独立性是并存的，这就告诉我们这里不仅涵盖了地方教会，也涵盖了普世教会。在这个例子中，七教会代表了处于不同历史时期的普世教会。这一点在启示录的末世预言部分中更加明显（启 4-22 章 [前半部分]）。虽然她们有着各自的缺点，但七教会依然是上帝的教会。虽然这些教会中的大部分可能需要面对暂时性的审判，但她们并没有完全与上帝分离。因此，在启示录中，*ekklēsia* 往往都会指向某种与上帝之间的关系。这个词也会经常指向 *ekklēsia* 意义之下的斗争，就是教会卷入的战争，而在这卷书的结尾处所描绘的，则是教会的胜利。

在（启示录的）末世预言的主体部分中，*ekklēsia* 一词被诸如身披日头的妇人（启示录 12 章）、圣城（启 11: 2）和 144000（启 7: 4-8; 14: 1-5）这类的象征取代。这些实体突显了教会所具有普世性本质。其它与教会相关或代表教会的词汇有，灯台（启 1: 20）；众仆人、弟兄、仆人（启 7: 3; 12: 10; 19: 2, 5; 22: 3, 6）；祭司和国度（启 1: 6; 5: 10; 20: 6）；得胜的（启示录 2-3 章；启 15: 2; 21: 7）；其余的人 [余民]（启 2: 24; 12: 17）；“穿白衣的”（启 3: 4-5; 6: 11; 7: 9, 13）；圣徒（启 5: 8; 8: 3-4）；蒙召、被选、有忠心的（启 17: 14）；许多人（启 7: 9-17）；我的民 / 他的子民（启 18: 4; 21: 3）和新妇（启 21: 9; 22: 17）。启示录也呈现了教会的对立面：巴比伦、大淫妇和大城（启 16: 9; 17: 1, 18; 18: 16）。巴比伦逼迫并杀害了上帝真正的跟从者，不过这城也将会受到审判。最终，只有羔羊的新妇、圣城和新耶路撒冷得以存留。巴比伦和真教会都是普世性的实体。

启示录同样突显了余民的存在，特别是末世的余民。在启示录 12-14 章，描绘

53 参 Ekkehardt Mueller, "Introduction to the Ecclesiology of Revelation," *JATS* 12 (2001): 199-215.

54 启 1:4, 11, 20; 2:1, 7-8, 11-12, 17-18, 23, 29; 3:1, 6-7, 13-14, 22; 22:16。

信息、使命与教会的合一

了撒但那三位一体的势力和末世余民之间的争战，就是撒但发动的针对余民的战争。撒但同样也使用从海中上来的兽和从地中上来的兽，试图消灭他们。前景十分暗淡。看样子没有任何真正的信徒能够幸存下来。然而，在描述中，他们却与耶稣一同站在了锡安山上。启示录 15-22 章描述的就是上帝的余民教会与撒但那三位一体的势力 / 巴比伦之间这场斗争的结果。⁵⁵

因此，在启示录中，即存在地方教会，也存在普世教会。耶稣在教会中行走。他与教会非常亲密并施以看顾，发出信息责备、认可并安慰她们。他爱教会。上帝的教会具有若干特征与使命，会遭遇内部和外部的艰难，也会接受上帝的呼召和应许。启示录中的教会是斗争并且得胜的教会。这一点既是有形的，也是部分无形的。虽然这里提到的是地方教会，但也特别强调了一种普世性的实体，其重中之重即是末世的教会。

教会是一个信徒的团体。教会与上帝和基督有着亲密的关系。虽然在新约圣经的许多地方强调的是地方教会，但普世教会的概念从来都没有消失过。这种概念可以在许多保罗的书信中找到，尤其是在以弗所书中。这种概念在某些新约圣经的普通书信和大公书信中也有出现。在圣经的最后一卷当中，教会的层面和普世层面都得到了着重强调。在所有与教会论相关的经文中，地方教会和普世教会均是被涉及的要素。

地方教会与普世教会之间的关系

理想的教会管理模式

新约圣经中关于地方教会和普世教会的教导对我们今天有若干启示，其中之一就是教会管理。教会管理有四种基本类型：主教制、长老制、会众制和无政府主义。⁵⁶最为发展最为完善的主教制可以在罗马天主教会中看到。这种严格的等级架构只为全体信徒留下了很少，甚至根本就没有留下涉猎祭司职分的空间。与这种体制相对的是会众制和无政府主义，其中在个人或地方教会的层面占据主导的是个人主义。从基督复临安息日会的角度来说，劳尔·戴德仁提出了一种更加平衡的观点：

圣经并没有对主教制的存在予以授权，这是一种按照君主制，抑或也可以将其称之为按照帝国制的方式，对教会进行组织的制度。圣经也没有提倡一种每一群会

55 参 Ekkehardt Mueller, "The End Time Remnant in Revelation," *JATS* 11 (2000): 188–204.

56 参 Dederen, "Autorität der Gemeinde: Ihr Ursprung, Wesen und Wirken," *Die Gemeinde und ihr Auftrag*, ed. J. Mager (Lüneburg: Saatkorn-Verlag, 1994), 59; *Idem*, "Church," 553–554; Erickson, *Theology*, 1080–1097; L. Morris, "Church Government," *EDT*, 238–241.

众或每一个教会都相互独立，并拒绝在地方教会之上设立任何权威性组织架构的模式。圣经中的信息明确呈现的模式为代表制的教会管理模式，构建这种制度的主要基础是，全体信徒都具有祭司的职分和源自圣灵的恩赐，并且承认履行代表职能的机构所具有的权威。⁵⁷

完整意义的上帝教会

即使我们认同地方层面的众教会与普世教会可以同时存在，地方教会就是在某一时间和地点中存在的上帝教会，且普世教会的概念并不仅仅限于地方教会的总和，但问题依然存在：地方教会算得上是完整意义的教会吗？正如我们已经论证的，在新约圣经后期的书卷中，相较早期的书卷，更加着重强调了教会的普世性。这一高潮出现在启示录中。有人可能会认为，这应该是因为从公元60年直至公元一世末，地方教会的氛围变得每况愈下，对普世教会的着重强调就变得非常有必要了。至少在哥林多和罗马，出现了外邦基督徒的派系，他们可能会自夸，并且轻视犹太基督徒。

虽然地方教会可以在处理教会的会籍和其它问题时行使权威，⁵⁸但新约圣经的专注点在于，不同的教会应该共同展开工作，并在普世教会之内合一。正如一名基督徒不能在自我孤立中生活一样，一个基督教会也应该与姐妹教会建立关系。就像一个人脱离其他人孤立生活是不健康的，在某一地区的基督教会也应该从属于更大范畴之内的基督的身体。⁵⁹关于我们的问题——地方教会是在某一个特定时间和地点之内的属基督的教会，从这个角度来看，地方教会是完整的。但从另外一个角度来看，有许多因素表明，地方教会并不能算是一种对教会的完整表达。有些要素和事工已经超越了地方会众的范畴。

第一，教会作为基督的身体。如果上帝的教会仅仅局限在一个地方，那就是不完整的。普世教会的存在——耶稣作为基督身体之首，意味着教会彼此之间的分裂并非上帝的旨意，除非涉及背道的问题。哥林多人因着他们的分派党争而受到了责备：“上帝的道理岂是从你们出来吗？岂是单临到你们吗”（林前14：36）？另一方面，新约圣经强调的是合一。因此，在新约圣经中，教会之间互相问安（罗16：16）；传阅使徒寄送出的书信（西4：16）；款待旅行而来的弟兄（彼前4：9；约1：5-10）；支持那些并不属于自己所在之地方教会的受到迫害的教友（徒28：13-15）。⁶⁰在遭受迫害的时期，对于地方教会来说，彼此相助尤为重要。亚居拉和百基拉从罗马搬迁到了哥林多（罗16：3；徒18：2），他们在两地都投身于基督

57 同上，554.

58 参 Dederen, “Church,” 560.

59 参 *idem.*, “Autorität der Gemeinde,” 59.

60 参，同上，60.

信息、使命与教会的合一

教会的事工之中。

第二，新约圣经教导。上帝将不同的属灵恩赐和职分赋予了他的教会（林前 12 章）。然而，并不是所有的恩赐都会出现在同一个地方教会之中。有些恩赐超越了地方的范畴。就管理方面的恩赐而言，确实如此，比如使徒的恩赐。对于先知的恩赐而言，也是这样。在使徒行传 11: 28 中，有若干先知从耶路撒冷来到了安提阿。他们当中有一位，名叫亚迦布，曾预言将有大饥荒。这项预言后来应验了。亚迦布不仅服侍自己所属的地方教会，也在为其他教会服务。保罗和巴拿巴选立长老（徒 14: 23）。提摩太和提多也是如此（多 1: 5）。他们的影响范畴超越了地方的层面，而地方教会也因着他们的事工得到了帮助，并没有对他们予以拒绝。这种事工并不局限于地方教会。

第三，某些神学和基督徒生活方式的问题无法在地方层面得到解决。这种情形在使徒行传 15 章有所描绘。有些从耶路撒冷来的犹太主义者在安提阿造成了问题，使某些教会陷入混乱之中。保罗和巴拿巴作为安提阿教会的代表参加了耶路撒冷会议（徒 15: 2）。在面对与教义相关的重大问题时，最佳的处理方式就是在单一教会之上的更加广泛的层面去展开讨论。⁶¹“应召开重要的会议处理与全体教会相关的事物，旨在维护合一，如此行使权力的涉猎面会更加广泛，将超越地方教会的范畴。这毫无疑问是圣经所认可的”。⁶²

第四，在新约圣经中，地方教会可能会接收到来自其地区以外的指示。耶路撒冷会议的决议并非仅仅是建议；这项决议本身是具有约束力的。⁶³在使徒行传 16: 4 中，路加报告说：“他们经过各城，把耶路撒冷使徒和长老所定的条规交给门徒遵守。”新约圣经的书信中包含了许多劝勉的训诫，是希望地方教会可以去认真对待的。拒绝使徒或篡改从使徒那里接受的教导是极其严重的事情，甚至那些牵扯其中的人都当受咒诅（加 1: 8-9；参来 6: 4-6）。保罗说：“我吩咐各教会都是这样”（林前 7: 17）。

第五，大使命（太 28: 18-20）无法仅仅依靠一个地方教会来完成。各个地方教会的资源和人力必须整合到一起才能在世界范围内去宣讲福音。在哥林多前书 9: 1-14 中，保罗主张作为使徒和宣教士，有权利从地方教会中获得财务支持。这里提及的应该是什一。腓立比人在这方面支持了他，尽管他当时并不在腓立比（腓 4: 10-19）。歌罗西人派遣以巴弗作为保罗的同工（西 1: 7; 4: 12）。大使命所需的

61 参 *Seventh-day Adventists Believe: An Exposition of the Fundamental Beliefs of the Seventh-day Adventist Church* (Silver Spring, MD: Ministerial Association of the General Conference, 2005), 174-175.

62 Dederen, “Church,” 561.

63 同上, “Autorität der Gemeinde,” 63.

一切并非是仅仅依靠某一地方的教会就可以单独支撑的。只有普世教会才有能力承担委派给教会的这项全面性的任务。这一点也适用于宣扬启示录 14: 6-12 中的三天使的信息。将上帝最后的信息传达给每一个人，是一项巨大的挑战。⁶⁴

第六，除了对外宣教之外，其它教会使命也超出了地方教会承受的能力。例如，为耶路撒冷教会的人捐献（林前 16: 1-4；林后 8-9 章）。地方教会可以为其他教友提供支持。他们积攒金钱，从会众那里收集上来，并派遣人将其送往耶路撒冷。今天，世界范围内的人道主义工作要求教会像耶稣一样去帮助他人（参徒 10: 38）。人道主义工作既要满足世界各地教会的需要，也要满足非教友的需要。通过参与世界范围之内的大型计划，地方教会可以在专业人员、后勤人员和财务方面提供支持。

第七，新约正典的形成，除了某些因素之外，也要归功于一种事实——在地方教会中存在着一种普世教会的观念。这也表明了地方教会的不完整性。如果他们仅仅仰赖于那些自己收到的书信，那么有些教会就可能没有收到任何新约圣经的书信，而另外一些教会所拥有的书信数量也将会十分有限。

一个教会对地方教会与普世教会之关系所秉承的看法，在很大程度上取决于其采纳的教会管理模式。很明显，并不是所有的教会管理模式都本质同一，也不是所有的教会管理模式都同样能够反映出新约圣经中的信息。严格的等级制和主教制模式，以及会众制和无政府主义模式，都与圣经中呈现出的某些涉及教会论层面的信息相互冲突。认可在某一时间和地点中的地方教会是上帝的教会，并不意味着地方教会可以真正代表完整意义的教会。

对基督复临安息日会教会论的启示

基督复临安息日会与普世教会

虽然基督复临安息日会是一个包含了许多地方教会的世界性教会，但复临信徒并未主张自己就是基督的普世教会。普世教会比任何宗派都要宽广。这种普世教会既是有形的，也是无形的，其所包含的乃是那些相信耶稣并跟从他的人。⁶⁵ 当我们 将基督徒之中存在的背道问题考虑进来的时候，这一特定的神学问题就更加突显了，在启示录中对此有深入的论述。与启示录 12 章那个纯洁的教会相对的是启示录 17

64 Dederen, "Church," 563.

65 Dederen, "Church," 546, 文中一语中的：“根据新约圣经，教会并不是一个有形的实体，也不是一种精神领域的象征。……但于此时同时，教会也可以被描绘为一个有形的宗派。……”另参 Angel Manuel Rodriguez, ed., *Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 作者在文中同样摘录了这段引文。

信息、使命与教会的合一

章的“淫妇”——巴比伦大城，而这座大城与启示录 21 章和 22 章的羔羊的新妇和新耶路撒冷同样形成了鲜明对比。在公元一世纪，普世教会的存在可谓十分有形，然而到了中世纪的时候，想要见到普世教会就要困难得多，也复杂得多。

因此，复临信徒并未将上帝的真教会这种概念局限在自己的宗派之内，也没有不经思索地将这一概念扩展到其他基督教会之中。上帝的真教会所包含的乃是那些真正相信上帝的人。上帝认识他们。另一方面，复临信徒也主张，自己是启示录 12：17 和 12-14 章的上帝在末世的一群特选而有形的余民。这群余民既具有地方性的特征，也具有普世性的特征（启 2：24；12：17）。

虽然在今天，世界性的教会不能简单等同于普世教会，但对于我们来说，新约圣经中关于地方教会与普世教会之关系的管理原则，定然适用于世界范围的复临教会及旗下所属的地方会众。新约圣经提醒我们，在某一地区的基督教会就是那个地区之中的属基督的教会。基于这种类比，遍布世界各地的地方复临教会就是世界性之基督复临安息日会的一种有形体现。

承认地方教会的重要性

我们应该重视地方教会。地方层面是与世界接触最多的维度。只有地方教会真正成长，生命才会被改变。制定决策时必须要有地方教会的参与，不能越过这个层级。

可是，如果教会的行政领导层变成实质意义的教会，那么全体信徒所具有的祭司职分就会被遗忘，而教会的行政职能也将不再归属于信徒自己。但也有些人会倾向于过分聚焦地方教会，任何超越这一层面的事物都会被忽略、遗忘或拒绝。那么某一特定区域的地方教会就会成为所谓的世界中心。这样做的结果就是会众制。在这种情况下，个人自由和自我实现变成了至善，支配着其它所有的一切。会众制一直以来都是世界教会之合一与使命的潜在威胁。

个人主义与世界性教会

我们应该承认并接受教会所具有的世界性本质。西方世界的个人主义有些时候会使教会成员或地方教会难以与世界性教会共同协作。在这种情况下，服从世界性教会的决议是很困难的，特别是当个人的意见与全球教会的意见产生分歧的时候。⁶⁶ 在新约圣经中，与各级教会领袖共同协作的意愿是非常重要的（来 13：17；林前 16：16；帖前 5：12）。圣经要求我们应该放下自满，践行谦卑，并促进合一。虽然地方教会是上帝的教会，但并不是完整意义的教会。只有在与世界教会的联合中，

66 例如任命女性担任圣职的问题。

才能寻得教会的完整性。但这一切只能在圣灵吩咐各人的那种爱与尊重，以及彼此服侍中成就。彼得的话用在今天十分贴切：

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。你们年幼的，也要顺服年长的。就是你们众人也都要以谦卑束腰，彼此顺服；因为上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人。（彼前 5：1-5）

结论

新约圣经中包含了大量关于教会的信息。我们所专注的是其中的一个主题，即新约圣经对地方教会和普世教会以及二者之关系的教导。我们看到有不同的词汇被用来代指教会，最为关键的一个就是 *ekklēsia*。这个词在描述地方教会的时候分别以单数形式和复数形式出现，指一个地区的教会 / 众教会，也会涵盖普世教会的概念，即基督的身体。这种表达所包含的是两种关于教会的概念，即地方教会和普世教会，二者都是不可或缺的。虽然地方教会在各个方面都算不上是完整意义的教会，但我们乃是在地方教会的层面之中享有与基督，与弟兄姐妹，也包括与世界不同教会之间的团契。地方教会与普世教会，地方教会与世界教会之间的正确平衡，乃是教会的本质所在。

第三章

圣经中关于教会的隐喻：教会论的基石

约翰·麦克维

当我讲授关于教会的课程或主讲相关的讲座时，我总是会要求参与者写下自己对“教会”的定义。他们给出的答案所具有的多样性往往会令人印象深刻。有些人写的定义是这样的：“教会是圣经预言中的余民教会，拥有不可撼动的根基。”其他人会这样写：“教会是一个我可以与朋友联系并寻得团契的地方。”

在这些描述的背后蕴藏着什么样的隐喻？这种对圣经中关于教会之隐喻的阐释，又如何丰富了我们的理解呢？本文的写作目的聚焦于以下两个方面：1）研究圣经中关于教会的隐喻，并探索对其进行分析和理解的方法；2）思考圣经中关于教会的隐喻已经如何，又应该如何塑造我们的思想。

简介教会的隐喻

在那部经典的著作《新约中的教会象征》一书中，保罗·S·米纳尔整理出了新约圣经当中关于教会的96处象征（意象）。¹米纳尔将其中的32处“次要象征”分离出去（例如，地上的盐；源自基督的书信），并将余下的象征按照“上帝的百姓”、“新的创造”、“信仰之中的团契”和“基督的身体”这类主题进行分类。虽然米纳尔的分类方法颇有建树，但本文采用的则是一种不同的组织架构。笔者已经强调过，这些隐喻在保罗初期和后期的书信中均有出现，使徒对此类事物的不断使用表明，我们对这些隐喻应该予以密切关注。笔者认同的观点是，圣经中关于教会的隐喻共分为5种类别：

1. 肢体类：教会为身体
2. 建筑类：教会为建筑 / 圣殿

1 Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia, PA: Westminster, 1960).

3. 农业类：教会为植物 / 土地 / 葡萄园 / 葡萄树
4. 军事类：教会为军队
5. 家庭与婚姻类：教会为家庭和教会为新妇

在每一个类别中，笔者都会讨论相关的背景（通常是旧约中的背景），纵览这类隐喻在新约中的使用，按照下文中罗列的方法，选择若干圣经章节进行细致研究，对各个类别予以着重强调，旨在帮助读者对教会有一种更加全面而生动的理解。

分析教会的隐喻

解经家和神学家有些时候会使用一种过时的预设来研究隐喻的问题——此类预设对隐喻的使用持消极态度。² 但就这些预设而言，经过甄别的关于隐喻的概念依然可以提供一种更加真实的视角。此类理念中的第一个就是，隐喻并不仅仅是一种装饰性的语言。隐喻不是“一种文字游戏”，也不是“一种为了强化语言表达的渲染和点缀”。与之相对，隐喻是“无处不在的语言原则”，因为语言本身就具有隐喻的性质，所以隐喻乃是一种对人类的语言与思维之运作方式进行的整体展现。³

第二，隐喻的意义无法被充分或彻底理解。从这种层面上来说，隐喻，特别是诗歌体的隐喻，所具有的是“不可简化的复杂性”。“越是寓意丰富且具有启发性的隐喻，就越难解释清楚所有在这背后蕴含的共性”。⁴ 我们对圣经隐喻的解释远不及隐喻本身那样令人折服或那样具有统一性，我们不应对此感到惊讶。

第三，隐喻在表达方面所具有的影响力应该受到重视（而不是贬低）。有太多的时候，在圣经和神学研究中，总是认为“字面意义上的正确”与“仅仅强调隐喻意义上的正确”是相互对立的。然而，“论到某一段陈述具有隐喻含义，研究针对的应该是其使用的表达方式，而并不一定必须指向这段陈述阐述的真理。”如果我警告某人：“当心！那是不能触碰的红线！”我们没有必要再继续补充说道：“当然，这（红线）仅仅是一种隐喻。”因此，一句话可以既表达事实，又同时以隐喻的方式进行呈现。⁵

2 关于这一点的细致论述参见 Ian Paul, “Metaphor and Exegesis,” *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, ed. Craig G. Bartholomew, Colin Greene, and Karl Möller (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), 389–390.

3 I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (London: Oxford University Press, 1936), 90, 92.

4 William P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964), 100–101. 另参 Edmund P. Clowney, “Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology,” *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 71.

5 Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985), 70. 另参 George B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980), 131–132.

信息、使命与教会的合一

第四种理念是与其紧密相连的：复杂和“多重混合”的隐喻同样需要被承认并进行研究，而不是去忽视其存在，或对其进行贬低。从传统的立场出发，隐喻展现出的要素应该是和谐统一且清晰可辨的。就这个角度而言，圣经中的一些隐喻并不符合这个标准，因此遭到贬低或摒弃。相比之下，更加开放的观点则体现出了一种探索圣经隐喻的渴望，并且赞叹于隐喻所具有的复杂性。

头脑中有这四种清晰的理念，我们就可以开始探讨一些定义和术语，这将会有助于更加规范地对圣经中关于教会的隐喻进行分析。⁶我们要如何界定某段经文是一处隐喻呢？索斯凯斯给出了一种直接而实用的定义：“隐喻是一种隐喻性的修辞方式，通过这种方式进行表达，就是在用讨论的事去影射另外一件事。”⁷

当我们确定某处经文属于这种情况，比如“教会”的概念是用“殿”这个词来进行表述的，那么我们应该如何确定隐喻所包含的各个要素的含义都是什么，又如何针对其相互之间的关系展开思考呢？理查兹使用了“要旨”和“载体”这两个术语，事实证明这是一种经得起推敲的方式，二者可以分别用来代表“潜在的理念或原则性的主题和蕴含着这种意义的载体或象征”，所谓象征的作用就是去承载“要旨”。⁸理查兹引用莎士比亚的《奥赛罗》中的一句话：“把我浸没在贫困的泥沼里”，他将这句话中的“要旨”定义为贫穷，而“载体”则是“奥赛罗浸没（陷入）的那个泥沼”。⁹

除了在隐喻中可以辨别出的“要旨”和“载体”之外，还有两种概念能够帮助我们去探究隐喻具有的架构。第一，这个隐喻究竟完整到什么程度？完整的隐喻会明确地揭示出如下内容（例如以弗所书 2：19-22 中的圣殿的隐喻）：1）在要旨或主题方面的对比（例如，“你们”和教会之间的对比）；2）载体或象征方面的对比（例如，圣殿）；3）“范畴”方面的对比（例如，上帝临格在你里面，就如同神居住于圣殿中一样）。然而，隐喻的要素是可以被简化的，其中的一个或两个要素也可以是影射性质的。¹⁰

第二，隐喻究竟被“保护”到什么程度？隐喻“往往是受到‘保护’的，以便

6 维基百科中关于“隐喻”和“概念化隐喻”的词条从更加广义的视角提供了一种十分有助于我们理解的关于隐喻概念的纵览：Wikipedia contributors, “Metaphor” and “Conceptual Metaphor,” *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Metaphor&oldid=47789471> and http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Conceptual_metaphor&oldid=46813884 (访问日期：2006年3月9日)。

7 Soskice, *Metaphor*, 15.

8 Richards, *Rhetoric*, 95–96. 将库顿对理查兹的术语进行的总结作为一个参照应该是很帮助的：“他提到的‘要旨’意为隐喻的主旨或主题思想的主线；所谓‘载体’，就是承载要旨的具体象征”。(J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* [Cambridge: Blackwell, 1991], 959).

9 Richards, *Rhetoric*, 104–105.

10 笔者使用的概念引自 Jan de Waard, “Biblical Metaphors and Their Translation,” *BT* 25 (1974): 109–111.

能够在发挥隐喻所具有之价值同时，使其免于遭受曲解的风险。”这类‘保护’的体现形式就是，“隐喻会被附以一些保护性的原则和辅助性的解释”，这样会虽然使其“意义变得不那么丰富，但却更加安全”。¹¹ 作者对隐喻展开保护的途径包括，对隐喻进行完整的表达，阐明要旨、载体和展开对比的范畴。

不过，若要理解一个隐喻，我们不仅需要了解其架构和各个部分。我们也需要考虑这些要素是如何被整合在一起，进而可以在此基础上去创造某种意义。要旨和载体是如何相互影响的呢？这种相互影响又蕴含着何种意义呢？在这里，还有一个术语会很有帮助，那就是“相关常识”。¹² 想象一下去阅读“人是狼”这个隐喻。我们知道作者在用“狼”这个词去谈论人。那么在这里，作者和读者都知晓的那些关于狼的“相关常识”是什么呢？我们可以列出一个很长的关于狼的清单，比如狼成群奔跑，狼是贪婪的猎手，狼是阴险狡猾的，等等之类。我们对关于载体的“相关常识”了解越多，我们就更能够理解这个隐喻中的“狼”，就越有能力去分析隐喻的语境，就越能够知晓在这其中涉猎的“相关常识”都是什么。

当我们解读圣经的时候，也面临着类似的需求。我们需要在文学背景与文化背景中仔细考虑隐喻的含义。“隐喻可以有多种不同的用法；其背景与象征本身所具有的意义一样具有决定性”。¹³ 教会的隐喻“需要在其形成的背景、在所植根的社会与宗教环境之下去进行理解”。¹⁴ 怀爱伦的教导在这一点上是适用的：

但愿我们在想象中追忆当时的情景，并且像和门徒一同坐在山边，体味那充满他们心中的思念与感想。如果我们明白耶稣向听众所讲之话的意义，就可能从其中发现簇新的生动印象和美丽，也可以使自己获得更深刻的教训。¹⁵

鉴于上述观点，可以列举出一系列需要展开评估的问题，用以指导针对圣经中之教会的隐喻进行的研究：

1. 鉴别。圣经中存在关于将教会作为一种隐喻的具体陈述吗？

2. 架构。假设一段陈述包含着隐喻，其中的“要旨”和“载体”都是什么？这个隐喻是完整的吗？这个隐喻设有哪方面的“保护”？

11 Monroe C. Beardsley, "Metaphor," *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards (New York: Macmillan, 1967), 286.

12 笔者使用的“相关常识”这一术语参考自 Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), 40.

13 Minear, *Images*, 30.

14 John Driver, *Images of the Church in Mission* (Scottsdale, PA: Herald, 1997), 17.

15 怀爱伦,《福山宝训》(Washington, DC: Review and Herald, 1955), 1.

信息、使命与教会的合一

3. 要素的相互影响。作者和读者共同拥有的“相关常识”是什么？相关背景表明，在隐喻中存在多少这类的理念？“相关常识”以何种方式促进了对教会的理解？

4. 作用。隐喻在这种语境中如何发挥作用？为什么作者要使用这个隐喻？¹⁶

教会的隐喻包含的 5 种类别

肢体类：教会为身体

在描述教会的隐喻类别中，以人类的身体为隐喻的类别极其重要。¹⁷ 保罗对这类隐喻的使用比较频繁，希腊——罗马文化用身体的隐喻来描述社会或国家的做法可以追溯到《伊索寓言》中的“肚子和肢体”。

肚子和脚正在争论自己的重要性，脚不停地说它们有多强壮，甚至可以扛着肚子走来走去。而肚子却回答说：“但是，我的好朋友，如果我不吃食物的话，你们就什么都扛不动了”。¹⁸

哥林多前书 10: 17; 11: 29。在早期的书信中，保罗在哥林多前书（10: 17; 11: 29; 12: 12-27）和罗马书（12: 4-5）中以“教会是身体”¹⁹ 为喻，去描写教会。在哥林多前书（10: 17; 11: 29）的前两次使用，是在讨论主的圣餐的语境之下。他发出警告，不可喝鬼的“杯”和吃鬼的“筵席”（林前 10: 1-22，特别是 14-22 节），保罗写道：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体 [sōma] 吗？我们虽多，仍是一个饼，一个身体 [sōma]，因为我们都是分受这一个饼”（林前 10: 16-17）。²⁰ 在哥林多前书 10: 17 和 11: 29 中使用的身体的隐喻，所揭示的乃是一种信徒之间的深层次合一，在基督里共同植根于上帝的作为之中。在主的圣餐当中，藉着“同一个饼”和基督的临格，所有信徒都联合成为“一个身体”。²¹

16 这份隐喻分析的基本框架主要参考自 Peter W. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible* (Lewiston, NY: Mellen, 1990), pp. 278-297.

17 Raul Quiroga, “El cuerpo como metáfora de la unidad doctrinal por los dones.” *La iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios*, ed. Mario Veloso (Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2006), 151-172; 作者是一位曾经研究此类隐喻的复临学者，但他只研究了这项隐喻与圣灵恩赐之间的关联。

18 该翻译版本参见 Lloyd W. Daly, *Aesop without Morals: The Famous Fables, and a Life of Aesop* (New York: Thomas Yoseloff, 1961), 148. 关于更多详细讨论，见 John K. McVay, “The Human Body as Social and Political Metaphor in Stoic Literature and Early Christian Writers,” *BASP* 37 (2000): 135-147.

19 笔者对该隐喻的使用参考自 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980).

20 若无特别说明，所有经文均引自和合本。

21 在哥林多前书 11:29 中，对 sōma 的使用是存有争议的，无论是在圣体的方面（未能区分圣餐与普通的食物），还是在基督论方面（未能在所吃的饼中将主的身体区分出来），也包括在教会论的层面都是如此。“当聚集领受作为基督身体的圣餐时，未能有效对此予以辨别并对教会给予足够的重视”。C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the*

哥林多前书 12: 12-27 和罗马书 12: 4-5。在哥林多前书 12: 12-27 和罗马书 12: 4-5 中对身体的隐喻的使用非常相似。在两处经文中，关于身体的隐喻都是在肯定属灵恩赐所具有之关键作用和宝贵价值的背景下展开的。罗马书 12: 4-5 进行了十分恰当的总结：“正如我们一个身上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处。我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。”这里强调的是，在被赐予的恩赐各有不同的背景之下，教会的成员之间需要保持健康的关系，珍视每一位成员，尤其是那些“软弱的”、“不体面的”或“不俊美的”（林前 12: 22-23）。

就这一点而言，再引入一个可以用在隐喻研究中的术语是很有帮助的：次级隐喻。次级隐喻与全局性的隐喻相关，是整体的一部分。所以，在哥林多前书 12: 12-27，全局性的身体隐喻中，各种“肢体” [*melē*] 或身体的部位可以被视为是一种次级隐喻：脚、手、耳朵、眼睛、鼻子（“闻味”，林前 12: 17）、头、软弱的肢体、不体面的肢体、不俊美的肢体、俊美的肢体。虽然这些次级隐喻并未被直接点明其所指的是什么，但在哥林多前书 12: 28-31 中，此类次级隐喻可以被视作一种影射不同恩赐的统称。

就像《伊索寓言》一样，隐喻的作用旨在强调教会成员之间的互相依存，他们原是按照上帝的旨意被安排在教会的团体之中（林前 12: 18）。在理想情况下，这种互相依存若是能够推行并实现，“在身体中将不会出现分裂”。所以，各个肢体应该“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”（林前 12: 25-26）。

以弗所书 4: 1-16。以弗所书 4: 1-16 呈现的是保罗后期书信中对身体的隐喻最具细节性的使用。就像在罗马书 12 章一样，这段经文聚焦的是“恩赐” (*somata*, 弗 4: 8) 的角色，因为这些内容与合一的主题相关。将以弗所书 4 章和之前在哥林多前书 12 章使用的身体的隐喻进行比较，是非常有帮助的。在两处经文中，身体的隐喻都被用来讨论属灵的恩赐。在哥林多前书 12 章，是上帝将这些恩赐搭配在身体之中（林前 12: 18, 24, 28），是圣灵将这些恩赐沛降下来（林前 12: 4-11）。在以弗所书中，恩赐乃是由得胜的基督赏赐（弗 4: 8, 11）。

与哥林多前书 12 章相比，以弗所书 4 章呈现的是一份篇幅更短的肢体名单。基督是“头” [元首] (*kephalē*, 弗 4: 15；在哥林多前书 12 章，头在肢体当中并没有占据特殊地位)，传道者（弗 4: 11） “[如韧带] 联络” (*haphē*, 弗 4: 16)

信息、使命与教会的合一

全身，²² 其他教会成员都是“各体”（*meroi*，弗 4：16）。在以弗所书 4 章，保罗对传道者进行了积极的肯定，“予以高度评价，认为这乃是从至高之基督那里降下的恩赐”。²³ 他也通过引入身体生长的概念，将这一教导贯穿于 11-16 节之中。

在以弗所书 4 章，身体的隐喻所具有的另外一个，也是非常重要的作用，可以通过引证与之相关的歌罗西书 2：18-19 得到很好的突显：

不可让人因着故意谦虚和敬拜天使，就夺去你们的奖赏。这等人拘泥在所见过的，随着自己的欲心，无故地自高自大，不持定元首 [*kephalē*]。全身 [*sōma*] 既然靠着祂，筋节得以相助联络 [[*haphōn kai sundesmōn*]，就因上帝大得长进。

保罗担心有些人不“持定”元首基督（西 2：19），另外一些人可能会因为拒绝基督的供应而错过成长并成熟的机会，因为成长与成熟的源头、方向和目标皆在于元首基督（弗 4：11-16）。

对身体的隐喻展开的研究提醒我们，圣经中教会的隐喻并不是某种静态的象征。“……‘基督的身体’并非仅仅是一种静态不变之含义的表达。保罗的思想保持着相当程度的灵活性和弹性”。²⁴ 密切注意隐喻在特定语境中的用法，对于解释和使用隐喻来说都是至关重要的。

“教会是基督的身体”这一隐喻提醒我们，教会成员之间的健康关系和聚焦于基督的凝聚力对于教会来说是至关重要的。虽然这一隐喻中所具有的使命含义更加倾向于是一种推论，并非是在隐喻中详细论述的内容，“但这些段落中，却存在着一种可以付诸行动的主旨。基督指引、掌管并勉励教会的成员……使他们在世界上服务于他的旨意。因此，教会存在的部分原因就是，教会可以作为基督的代理者去牧养看顾这个世界”。²⁵

农业类：教会为植物 / 土地 / 葡萄园 / 葡萄树

在旧约圣经中，葡萄树和葡萄园象征着以色列，诗篇的作者用“从埃及挪出一棵葡萄树”描绘上帝对以色列的审判，勾画了葡萄园的篱笆被拆毁之前，将以色列移栽到应许之地并悉心培育的图景（诗篇 80 篇）。以赛亚精心构思了一个扩展的比喻，

22 相关术语的含义参考自 *BDAG* 155, J. Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London: Macmillan, 1904), 186; Gerhard Schneider, "*Haphē joint, ligament*," *EDNT*, 1:181.

23 Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 162.

24 Minear, *Images*, 173–174.

25 Ralph P. Martin, *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 123.

直接使用了“以色列是葡萄园”的隐喻（“万军之耶和华的葡萄园就是以色列家；他所喜爱的树就是犹太人。”[赛 5：7]），强调上帝对葡萄园的眷顾（赛 5：1-2），源自上帝的审判紧随失败的收获之后（赛 5：3-7）。²⁶ 其它植物也可以用来代表以色列，包括橡树[公义树]（赛 61：3）、棕树和香柏树（诗 92：12），以及橄榄树（耶 11：16-17）。

马太福音 21：33-46；马可福音 12：1-12；路加福音 20：9-19。这类隐喻在被带入新约圣经的时候，具有相当程度的一致性，同时表达着上帝的看顾和那潜在的审判。这一点反应在了凶恶园户的比喻（太 21：33-46；可 12：1-12；路 20：9-19）和耶稣对葡萄树与枝子的讨论之中（约 15：1-8）。比喻似乎在用一种寓言性的方式去追溯救赎的历史，而其中的隐喻则既含蓄又明显：上帝的百姓是上帝的葡萄园。²⁷

约翰福音 15：1-8。在约翰福音 15：1-8 中，耶稣成了“真葡萄树”，门徒是枝子，并要持守应许去多结果子，否则就可能会被“丢在外面”并被“焚烧”（约 15：6）。作为结果子的枝子，必须“常在葡萄树上”（约 15：4），所以那些生长茂盛并多结果子的枝子必须与基督保持有机的连接，并接受他提供的滋养（约 15：5-6，8）。

哥林多前书 3：6-9。保罗在哥林多前书 3：6-9a 中间接使用了信徒为上帝的土地这一农业类的隐喻，而在哥林多前书 3：9b 中，对这一隐喻的使用则是直接的。在这里，虽然聚焦点在于工人（保罗和亚波罗），而不是土地本身，但二者仅仅是角色上的不同，究其本质而言，都是同等的。

罗马书 11：17-24。在罗马书 11：17-24 中，保罗寓言式地使用了橄榄树的比喻，向身为外邦人的读者展现了救赎的历史，其中特权 / 审判的主题是十分明显的。他们作为野橄榄的枝子被接在了树上，得到了“橄榄根的肥汁”（罗 11：17），不应该向那被“折下来”的犹太人“自高”。“反要惧怕，上帝既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你”（罗 11：21）。在这里，保罗使用了“上帝的百姓是橄榄树”的隐喻，用这种方式强调了上帝百姓所具有的延续性。

在新约圣经中，当农业类的隐喻被用来对信徒的身份进行阐释时，其作用就是突显信徒与基督之间彼此连接的特权和从基督那里得到的一切。这与旧约圣经中对此类隐喻比较早期的用法是一致的，并且这类隐喻起到的作用还包括，其描述了伴随着基督徒的责任而“结出平安的果子，就是义”（来 12：11），并警告滥用

26 另参，耶 2:21; 6:9; 结 15:1-8; 17:1-24; 19:10-14; 何 10:1-2, 13.

27 参，葡萄园做工的比喻（太 20:1-16）、两个儿子的比喻（太 21:28-32）、无花果树的比喻（路 13:6-9），其中的隐喻不那么明显，但却存在。

信息、使命与教会的合一

这种崇高特权将会面临的审判。在向教会 / 信徒提供滋养与成长的同时，也伴随对拒绝这一切的人所发出的警告。

建筑类：教会为建筑 / 圣殿

虽然“上帝的百姓是上帝的殿”这一隐喻在旧约圣经中并未进行明确的表述，但上帝作为创造主却被描绘为一位建造者：“我手立了地的根基”（赛 48: 13；参伯 26: 10；38: 4-7；诗 102: 25；104: 3；箴 8: 27-31；赛 40: 12；耶 31: 27；摩 9: 6）。在为建造会幕作出详细指示时，上帝被视为一位模型样板的建造者（出 35: 4-40: 38；特别是出 39: 32）。重要的是，上帝“建造”了耶路撒冷（是 147: 2）和犹太的余民（耶 31: 4, 28）。²⁸ 并且，公义的行为和态度谦卑的敬拜要比节期和献祭这类祭祀崇拜更受悦纳（诗 40: 6-8；赛 1: 10-20；66: 2b-4；耶 6: 20；何 6: 6；摩 5: 21-27；弥 6: 6-8）这种敬拜仪式的属灵化是至关重要的一个环节，进而可以明确，真敬拜乃是上帝百姓的标志所在。

马太福音基于耶稣的宣告，“我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16: 18），将教会视为建立在稳固根基之上的建筑。其他的圣经作者则使用建筑术语来描绘信徒个人或基督教的团体（太 7: 24-27[参 6: 47-49]；林前 3: 9b-17；6: 19；²⁹ 林后 6: 14-7: 1；加 2: 9；弗 2: 19-22；西 1: 21-23；2: 6-7；提前 3: 5, 15；提后 2: 19；来 3: 1-6；10: 21；彼前 2: 4-8；4: 17；启 3: 12）。在这些经文中，有 4 处经文包含着关于教会的建筑 / 殿的隐喻：林前 3: 9b-17；林后 6: 14-7: 1；弗 2: 19-22；彼前 2: 4-8。

林前 3: 9b-17。在这段经文种，保罗讨论的是哥林多基督徒之间“嫉妒纷争”的问题。责备他们以自己或亚波罗的名义结党（林前 3: 1-9a），保罗将农业类的隐喻整合进入了建筑类的隐喻：“你们是上帝所耕种的田地，所建造的房屋”（*oikodomē*，林前 3: 9b）。通过建筑类的隐喻，保罗希望可以将自己的角色与亚波罗和其他在自己所立之根基上“建造的人”区别开来，他是一位“专业建造者”或“聪明的工头”（*architektōn*，林前 3: 10）。他告诫这些人要用心建造，提到了若干种可以用于营造圣殿的建筑材料，并描述了那将要临到的末世考验（林前 3: 10b-15）。若是建造者的工程经受住了考验，他就会得到赏赐；若是不然，他就要“受亏损”。在这段对基督徒宣告的直言不讳的阐述中，保罗明确地使用了“基督徒是上帝的殿”这一隐喻：

28 Leland Ryken, James C. Wilhoit, and Tremper III Longman, ed., *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998), 128-129.

29 哥林多前书 6:19 是唯一一处将 *naos*["殿"] 指向信徒个人的经文。

岂不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里头吗？若有人毁坏上帝的殿，上帝必要毁坏那人；因为上帝的殿是圣的，这殿就是你们（林前 3：16-17）。

包含在这段经文语境中的“相关常识”是：殿宇属于其神明，并且对于其神明来说是非常重要的，破坏殿宇就意味着对神明的羞辱。

林后 6：14-7：1。在林后 6：14-7：1，保罗再次使用圣殿的意象在自己的论述中展开提问。在这段经文中，保罗主张的是应该与“偶像”和“不洁净的物”有所分别。作为论证中最为至关重要的问题，他问道：“上帝的殿和偶像有什么相同呢？”接下来便是一句有力的陈述：“因为我们是永生上帝的殿”（林后 6：16）。圣殿隐喻的要旨在这段经文中可以被描述为“基督徒的分别为圣”，其中蕴含的“相关常识”即是，“神明居住于殿宇之中”，并且这明显是一种主动行为（“我要在他们中间居住。”[林后 6：16]）。在这段经文中，保罗以一种独特的方式使用了圣殿隐喻，强调了在信徒和非信徒之间存有分别的必要性。

以弗所书 2：19-22。哥林多后书 6：14-7：1 中的独特用法与以弗所书 2：19-22 形成了对比，在后者中，圣殿的隐喻是一系列相互重叠的隐喻中的最后一个，其作用是整个隐喻架构的顶点，将外邦人视为完全意义的同伴，纳入基督教的团体当中。³⁰

在这里使用的次级隐喻包括建造的人（间接使用；上帝也是这座建筑的居住者）、根基（*themelios*；使徒和先知）、房角石（*akrogōniaios*；基督）、建筑材料（*humeis sunoikodomeisthe*；犹太信徒和外邦信徒）。一些“相关常识”也涵盖其中，包括建筑结构的完整性（一座建筑或圣殿需要将不同的建筑材料整合在一起）、建筑的过程（圣殿是被建造起来的）、居住（在这段经文中，圣殿是“藉着圣灵居住的所在”）。

彼得前书 2：4-8。在这段经文中，信徒是“活石”，建立在耶稣这一“活石”的基础之上，他乃是那“宝贵的房角石”（*akrogōniaios*）。信徒同样也被描绘为祭司，在圣殿中献上“灵祭”（彼前 2：5）。在这里包含若干“相关常识”，包括圣殿是承接圣职的祭司展开特定仪式的场所。在基督教团体面临被疏远和“无家可归”问题的背景下，建筑/圣殿的隐喻起到的作用是，将读者与基督之间的关系生动地描绘了出来。

在耶路撒冷的圣殿和无处不在的希腊罗马风格建筑的背景之下，新约圣经的作

30 关于“相互重叠的隐喻”，笔者表达的含义是，在这一系列隐喻中，“一个隐喻的载体成了另外一个隐喻的要旨”。（参 Cuddon, *Dictionary*, 958.）

信息、使命与教会的合一

者使用了圣殿的隐喻，使信徒能够以一种视觉化的方式看到教会的庄严，以及上帝在教会的建立和成长中所扮演的角色，明确了基督与圣灵之工作的本质，并在教会中促进了信徒的团结。建筑范畴的隐喻似乎是一种静态的意象。然而，此类隐喻与生物范畴的比喻可以相互结合，并且建筑的过程也经常强调。这不仅仅是一种静态的意象，“我们可以看到这里影射的是一段关于建筑过程的形象化的故事，而不是一栋已经完工的大厦”。³¹ 在这段“永生上帝的殿”（林后 6：16）所包含的生命与故事中去谦卑地献上感谢，乃是教会被赋予的特权。

军事类：教会为军队

在这场善与恶之间的旷日持久的战争中，信徒的身份乃是战士，这是一种旧约圣经对上帝之理解的延伸，其中上帝乃是一位与其仇敌争战的战士。在诸如以赛亚书 59 章这样的章节中反映出的旧约主题，在新约圣经中被“众人化”了，身为基督徒的读者穿戴了上帝的军装，并投入战斗。³² 基督复临安息日会认为善恶之争是一种元叙事，应该对圣经中与之对应的隐喻——教会为军队展开详细研究。

启示录。新约圣经不断强调，在这场与罪恶之间的普世性战争中，信徒的身份就是战士。³³ 在末世预言中，这一点尤为如此。面对撒但的敌对势力（例如启 2：10），复活的基督不断向那忍耐并且“得胜”的信徒发出应许（“得胜的”，*tō nikōnti* [及其变化形式]；启 2：7，11，17，26-28；3：5，12，21）。与教会（以妇人代表）之间的斗争是如此激烈，其所承受的乃是龙的愤怒，就是那位在末世和“余民”争战的仇敌，这“余民”就是“那遵守上帝诫命、为耶稣作见证的”（启 12：17）。付出伤亡的代价是不可避免的（启 6：9-11；14：13），那在上帝宝座前得胜（启 12：11）并欢庆的人，即是上帝从“大患难”中拯救出来的（启 7：14；7：9-17；14：1-5）。作为战士的信徒，在这场斗争中不断地被劝勉要去操练忍耐和信心（启 13：10；14：12），并要警醒看守衣服（启 16：15）。在敌人战线的后方，他们等待着羔羊展开的征服（启 17：14）和那位带领“天上的众军”之骑白马者的胜利（启 19：11-16）。

这场普世性的战争和信徒在其中扮演的角色在保罗的作品中也有着清晰的体

31 Minear, *Images*, 97.

32 参 Thomas R. Yoder Neufeld, *Put on the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1997). 笔者批判了诺伊费尔的观点，见 John K. McVay, “‘Our Struggle’: Ecclesia Militans in Ephesians 6:10-20,” *AUSS* 43 (2005): 91-100.

33 格里高利·A·博伊德认为，“几乎耶稣和早期教会的一切都受到了这样一种核心观念的决定性影响，那就是世界陷入了一场普世性的战争之中，这场战争对阵的双方是主及其天使组成的军队和撒但及其魔鬼组成的军队。” (*God at War: The Bible & Spiritual Conflict* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997], 172). 人们认为，在福音书中，马太福音 6:9-13; 16:18-19 对这场普世性战争的概念有着十分明确的反应。

现。当人们思考保罗作品中的军事类隐喻时，这一点在一段经文中尤为明显的：以弗所书 6：10-20。不过，在早期的经文章节中，也出现过相似的比喻，包括罗马书 13：11-14、帖撒罗尼迦前书 5：8 和哥林多后书 10：3-6。³⁴

罗马书 13：11-14。保罗那段迫切的呼吁所反映的是，一种在黎明时分对将要在白昼参战之战士的劝勉：“再者，你们晓得，现今就是该趁早睡醒的时候；因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近。我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器”（罗 13：11-12）。教会是军队这一隐喻因着“带上光明的兵器”（*endusōmetha de ta hopla tou phōtos* [罗 13：12]）这句命令而变得十分明显，信徒所扮演的角色就是带好武装准备参战的战士。属灵的争战已经近在眼前，这一点被与其平行的经文“总要披戴主耶稣基督”（*endusasthe*, [罗 13：14]）所肯定。

帖撒罗尼迦前书 5：8。在这段经文中，保罗以一种类同的框架宣告了一段相似的劝勉。他劝勉自己的读者说：“所以，我们不要睡觉像别人一样，总要警醒谨守”（帖前 5：6）。接着，重述了关于节制的劝勉，他吩咐说：“但我们既然属乎白昼，就应当谨守，把信和爱当作护心镜遮胸，把得救的盼望当作头盔戴上”（帖前 5：8）。同样，教会是军队这一隐喻十分明显，保罗将信徒描绘为整齐划一的军队，准备在全然光明的白昼参战。

哥林多后书 10：3-6。保罗在哥林多后书最后的一个部分（10-13 章）那段言辞激烈的论述开篇处使用了一种不同的军事类隐喻，在这段经文中，他为自己和同工的工作进行了坚决的辩护（林后 10：3-6）。保罗和他的同工在这里成了战士，并指出这种战斗在本质上那是一种世界观层面的属灵冲突，他们使用之武器的质量，以及那彻底的胜利，乃是完全可期的。保罗在与那些反对他的人进行的辩论中，向他的读者发出了一段警告，不要在这场不对称的战斗中站在错误的一方——不要站在失败的一方。³⁵

以弗所书 6：10-20。保罗将教会的身份与普世性的善恶之争这一扩展性主题联系在了一起。值得注意的，教会是军队这一隐喻在某些作品中经常是缺失的，特别是在流行的基督教教学中，这一主题被设定在了一种基督徒个人的层面之下。然而在保罗书信的结尾处，经文的聚焦点则更加倾向于基督教团体，这一点在前文提及

34 关于保罗书信中使用的军事用语和比喻的研究，参见 David J. Williams, *Paul's Metaphors: Their Context and Character* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 211-144; and Anthony Byatt, *New Testament Metaphors: Illustrations in Word and Phrase* (Edinburgh: Pentland, 1995), 192-204.

35 另参罗马书 16:20; 哥林多前书 15:24-28; 哥林多后书 6:7; 歌罗西书 2:15; 提摩太前书 6:12; 提摩太后书 2:1-4。有人认为，“邪恶的世界权势被基督征服的理念是保罗思想的核心，出了腓利门书以外，这一点在所有保罗书信中都有所提及。” (George B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* [Oxford: Clarendon, 1956], viii.)

信息、使命与教会的合一

的教会与掌权者之间的关系中得到了肯定（弗 3：10），并且保罗也劝勉，要为“众圣徒”献上祷告（弗 3：18）。³⁶

在这段经文中，通过生动的军事比喻，读者被邀请去穿戴上帝的全副军装（弗 6：10-11），确保他们在与天空属灵气的恶魔进行争战时可以获得胜利（弗 6：12）。这里对穿戴军装准备参战的吩咐是在用一种更加详细的方式对命令进行传达。读者要穿戴好战士的武器装备，像一名士兵一样准备参战（弗 6：13-17）。这段精心刻画的军事比喻以保罗呼召为“众圣徒”和他自己献上祷告而画上了句号（弗 6：18-20）。

在从军事冲突的层面上对教会进行描绘时，保罗也需要承担一定的风险。不过，“带锁链的使者”（弗 6：20）作为一位罗马军事力量的受害者，却依然按照这样的方式去塑造着自己的辞藻。从更加宽广的语境来说，这段经文强调的是合一、说造就人的好话，以及存怜悯的心，同时也保护这段隐喻的含义免受曲解（具体参见，弗 4：25-5：2）。这种保护性的措施被带入了与其直接相关的上下文之中，将那些武器装备定义为“真理”、“公义”、“信德”、“救恩”、“圣灵”和“上帝的道”。保护这一隐喻免受曲解的意图直接呈现在了对读者的那句邀请之中“又用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上”（弗 6：15）。另外，正在以弗所书 6：18-20 中明确阐述的，作者希望他的读者能够藉着祷告，在这场战斗中放胆宣讲“福音的奥秘”。有人评论得很恰当，教会应该做的事，就是去“成就和平”。³⁷

在这种审慎的防止隐喻被曲解保护措施之下，其所强调的主要概念包括（“相关常识”在括号中列出）：1）要积极、热忱地投入到教会的宣教事工之中（士兵必须全心全意地投入战斗）。在古代战争中，当双方的军阵交锋时，守住自己的位置是一个非常艰巨的挑战。保罗这个有力的呼召所反映的乃是在这场需要坚定持守的肉搏对抗中，士兵们“冲撞在一起展开近战时所发出和承受的那成百上千次的重击”；³⁸2）信徒必须对那看不见的领域保持警戒（士兵们会向守护神或守护女神寻求保护与支援）；3）他们确信自己的成功有着上帝的保守（众神在过去曾经承诺会将成功授予他们）。保罗借鉴了旧约传统中关于战争的劝勉（例如，申 20：1-9），

36 关于个人层面解读的各种论述，参见 McVay, “Our Struggle.”

37 理查德·赖斯批评了现代人对“教会是军队”这一隐喻的使用。对这一隐喻的使用可能会导致悲剧性的后果。如果这种隐喻触发了真实的冲突，传福音成了对敌人的征服或俘虏，对宣教的衡量标准仅仅是成功与否（这样的一种“军队教会”将在“策略层面失去耐心，是无法走向胜利的。”），而教会成员也将失去自我。（Richard Rice, *Believing, Behaving, Belonging: Finding New Love for the Church* [Roseville, CA: Association of Adventist Forums, 2002], 98-100, 122-124, 147, 160, 172-173, 199-200, 205）。笔者无意反驳此类关于将军队的隐喻指向教会的批评意见。不过，笔者要指出的是，此类批评意见并没有描述圣经中关于教会是军队这一隐喻是如何被使用，如何被过度使用，亦或是如何被误用的。敬虔地使用圣经中的隐喻为纠正误用提供了一种机会，并可以启发人们呼吁教会去成就和平。

38 Victor D. Hanson, *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece* (New York: Alfred A. Knopf, 1989), 152.

在他的开场白中，从形式和神学方面都对这些传统进行了模仿，其中包含的内容是，在战斗中将会有源自上帝的帮助：“我还有末了的话：你们要靠着主，倚赖他的大能大力作刚强的人”；³⁹4）他们被呼召去加入基督徒的团体并展开协作（士兵们需要相互支持，鼓励彼此，去勇敢地战斗）。

在以弗所书以及范围更大的新约圣经之内，“教会为军队”这一隐喻往往是容易被忽视的，注意力更加容易聚焦的是身体的隐喻、建筑/圣殿的隐喻和新妇的隐喻。在基督复临安息日会的教会论中，这样的一种方法是永远都行不通的，因为起到核心作用的乃是“教会为军队”的隐喻。在以弗所书 6: 10-20 和其它的经文中，军事类的隐喻被用来描绘教会与邪恶势力之间的战斗，所需要的乃是持久而积极地投入与仇敌的作战之中。信徒不仅仅是站立在那里充满坚忍的守望者，更是战士（当然其所关注的乃是和平的福音）。新约圣经中发出的战斗呼召，特别专注的即是信徒应该具有的集体精神。基督徒不是在四处孤军奋战的游侠，而是团结在一起的战士，与教会共同的仇敌作战。“教会为军队”这一隐喻以一种与其它隐喻不同的方式被强调出来，教会在与邪恶的仇敌交战，战斗中会伴有真实的挣扎和痛苦，但同时也向所有的信徒保证，上帝有能力去提供保护，而在前方等待着的就是胜利。这一隐喻是对教会进行理解的宝贵依据，特别是当我们投身于这场善恶之争的决战中时。

家庭与婚姻类：教会为家庭和教会为新妇

上帝身为创造主的角色在旧约圣经中是藉着上帝为以色列之父这种形式被教导出来的（例如，申 32: 6），他爱（耶 31: 1-9），保护（诗 89: 23-26），管教（撒下 7: 14）这个国家，将他们视若己出（出 4: 23；6: 6-8；利 26: 12；申 32: 10；耶 3: 19；何 11: 1）。因此，“以色列的百姓通常都会被描绘为上帝的后嗣、女人和儿子”。⁴⁰有人会问，在这种背景下，上帝为父的这一隐喻究竟在多大程度上得到了运用，不过上帝也会偶尔被描绘为母亲，这种隐喻同样也是有所使用的。⁴¹上帝生了以色列（申 32: 18；赛 42: 14，66: 5-13；民 11: 10-15，这些经文都暗示了这一点），并宣告说：“母亲怎样安慰儿子，我就照样安慰你们”（赛 66: 13）。⁴²

39 关于以弗所书 6:10-20 在思想层面上对旧约中涉及战争之吩咐的反映，参见 John K. McVay, “Ephesians 6:10-20 and Battle Exhortations in Jewish Literature,” *The Cosmic Battle for Planet Earth: Essays in Honor of Norman R. Gulley*, ed. Ron du Preez and Jifi Moskala (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2003), 147-169.

40 Eva Maria Lassen, “Family as Metaphor: Family Images at the Time of the Old Testament and Early Judaism,” *SJOT* 6 (1992): 251.

41 当一个新的隐喻被创造出来时，通常都是在“最显著的位置”，用高度诗意化的语言进行表达。在使用的过程中，这种隐喻会逐渐淡入“背景”之内，并逐渐“消逝”，或者更确切一点的说法就是逐渐“隐匿”。

42 Lassen, “Family as Metaphor,” 253-254. 该段的思想 and 用词主要参考自拉森的作品。

信息、使命与教会的合一

这种思想模式在新约圣经中得到了进一步的发展，上帝为父（*patēr* 通常翻译自亚兰语的 *abba*，太 23：9；可 14：36；罗 8：15；加 4：6），耶稣为长兄（罗 8：29；来 2：11-12），而信徒之间的关系则犹如兄弟姐妹。早期的基督徒在家庭中聚会，而早期的会众通常都是由男女资助人的大家庭组成的团体。因此，对于早期的基督徒来说，一系列的隐喻被普遍使用，并且也十分鲜明地反映并塑造着早期基督教会的生活与使命，这不会令人感到以外。⁴³

“教会是上帝的家”这一隐喻对于保罗来说，成为一种寓意深邃的神学宣言。上帝是天上地下每一个家庭 [*patria*] 的父 [*patēr*]（弗 3：14-15；参徒 17：24-29）。藉着基督救赎的工作，那些曾经远离上帝和彼此的人，成了上帝家庭中的成员（*oikeios*，弗 2：19；参加 6：10；提前 3：15；彼前 4：17）。家庭的亲密关系反映在了主的桌旁（圣餐），其所庆祝的乃是教会大家庭那来之不易的合一（林前 10：16-17）。

在“教会是基督的新妇/妻子”当中，新约圣经向我们展现了一种对家庭隐喻的更进一步的特殊使用。奥特兰德对这一由旧约发展而来的隐喻进行了简要的总结：“在摩西五经中犹如低声细语 [创 1：，2：；出 34：11-16；利 17：7；20：4-6；民 15：38-40；申 31：16]，之后在先知书中扬声呼喊 [何西阿书；赛 1：21；50：1；54：4-6；57：3；62：5；玛 1：7；耶 2：，3：；13：20-27；结 16；23]，最终在使徒的教训中回响 [太 9：14-15（参可 2：18-20；路 5：33-35）；22：1-2；25：1；约 3：28-30；林前 6：15-17；林后 11：1-3；弗 5：21-33；启 14：4；19：6-9a；21：1-3，9-10]”。⁴⁴ 新约中的隐喻牢牢地建立在旧约的隐喻之上，“上帝的百姓是耶和華的新妇/妻子”这一隐喻经常被用来突显上帝的百姓——以色列那种不忠的行为。

哥林多后书 11：1-4。保罗将哥林多的会众视为基督的未婚妻。他将自己视为新郎的代理人、朋友或伴郎。为了将他们引向信仰，保罗赋予这种婚约与婚姻相同的法律地位。⁴⁵ 保罗展望着基督复临的时刻，那时他将会荣幸地将哥林多的信徒作为新妇献给基督：“我为你们起的愤恨，原是上帝那样的愤恨。因为我曾把你们许配一个丈夫，要把你们如同贞洁的童女，献给基督”（林后 11：2）。然而，在从订立婚约到完婚的这段期间，保罗担心他们可能会误入歧途，“失去那向基督所存纯一清洁的心”（林后 11：3）。这个隐喻为哥林多当下的行为铺就了一种生动的

43 “家庭法典”在新约圣经中的存在佐证了这一点：弗 5:21-6:9；西 3:18-4:1；彼前 2:18-3:7；多 2:2-10；提前 2:9-15；6:1-2。

44 R. C. Ortlund, *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 8. 笔者在文中引入了奥特兰德在更广范畴之内进行的讨论中使用的参考经文。

45 因此，婚约这一次级隐喻“强调了哥林多人过去遇到的上帝那爱的选召时所具有的庄严性和永久性。” (Richard Batey, *New Testament Nuptial Imagery* [Leiden: Brill, 1971], 13).

末世论背景。这种对“背道等同于不忠”之危险境地的强调与旧约中对该隐喻的使用遥相呼应。

以弗所书 5: 21-33。在这段经文中，从更加理想化的角度去使用了这个隐喻，将其作为家庭法典中对丈夫之劝勉部分的扩展。他用一种明确的基督论焦点重塑了“教会是基督的新妇/妻子”这一隐喻。⁴⁶ 婚礼当中包含的若干元素和角色属于次级隐喻，都在基督里被整合到了一起。⁴⁷ 除了作为新郎这一核心角色以外，基督本人就是送给新妇的礼物（因为“他为教会舍己”），他用水将新妇洗净（“要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁”[弗 5: 26]），将其献给新郎（献给他自己！[弗 5: 27]）。所有这些都与古代婚礼的习俗相悖，而以此为基础的对该隐喻的强调旨在突显基督对教会的重要性。虽然在这段经文中，新郎对新妇的过去和现在予以了关注，但其中也保留了一种重要的元素，即在末世论的背景之下对未来那“将其献给基督”的展望（弗 5: 27）。到那时，新郎之工作的全部果效都将在新妇的荣耀中展现出来。⁴⁸

家庭与婚姻类的隐喻对教会论的贡献颇大。没有任何其它类别的应许可以像这类隐喻一样展现出信徒之间和教会与主之间的那种触手可及的亲密关系。在这样一种触手可及的亲密关系之下，也包含了对当下的重要警告和对未来的巨大希望，其所描绘的是作为新郎的耶稣基督将会回来迎接他的新妇。马丁很好地诠释了在这些隐喻中所表达的应许：

教会最大限度地反映了人类家庭生活中最为高贵也最具有价值的一切：彼此的关怀和相互理解的态度；关于对需要的理解，无论是身体上的需要，还是属灵方面的需要；最为重要的就是融入社会单元的“归属感”，在其中我们可以得到的一种不掺杂虚假或伪装的理解。⁴⁹

从某种意义来说，如果我们能够在今天的教会中实现这一应许，我们就可以使早期基督徒⁵⁰ 和早期基督教的宣教模式得到复兴，家庭教会提供的这种家庭氛围对

46 保罗的论述似乎主要参照了以西结书 16:3b-14 中描述的三个主要的事件——拯救、洁净，将宝藏赐给那曾经身为弃婴的新妇。

47 这使笔者联想到了丹尼尔·范·奥尔曼的那句令人为之振奋的评论，他将这段经文描述为“对基督论的集中体现”。(Daniel von Allmen, *La Famille de Dieu: La Symbolique Familiale dans le Paulinisme* [Fribourg: Editions Universitaires, 1981], 301.)

48 许多学者都支持在末世论的背景之下去解读以弗所书 5:27 中的“献给[基督]”，包括 Markus Barth, *Ephesians* (Garden City, NY: Doubleday, 1974), 2:628, 69, 278; Batey, *New Testament Nuptial Imagery*, 29; and James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (London: SCM, 1970), 162. 邓恩写道：“在以弗所书 5:27 中明确表明了一种在末世论意义之下的将教会‘献给’基督的观点……” Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 761.

49 Martin, *Family and the Fellowship*, 124.

50 一位早期的基督教解经家卢西奥写道：“他们的第一位立法者劝勉他们，他们彼此间都是兄弟。”Lucian, *Peregr.* 13, 引自 Joseph H. Hellerman, *The Ancient Church as Family* (Minneapolis, MN: Fortress, 2001), 221.

非基督徒来说十分具有吸引力。⁵¹

教会的隐喻与基督复临安息日会的教会论

拉考夫和强纳森在他们那本经典的著作《我们赖以生存的隐喻》一书中指出，隐喻既是“突显的”也是“隐藏的”。⁵² 通过用一件事来描述另外一件事，隐喻揭示出了一系列的特征。然而，在对某一具体的特征进行强调时，隐喻也会对其它的事情进行压制或隐藏。关于教会的建筑层面的隐喻可能会突显教会的组织性和统一性。然而，同样是这个关于建筑的隐喻，也会将其它一些关于教会的层面隐藏起来，特别是在农业类的隐喻中可以看到动态变化和成长之类的层面。保罗似乎意识到了隐喻在语言方面的这一特征，通过将隐喻混合到一起，来突破语言层面的极限。例如，被他描述为建筑/圣殿的教会能够“成长”（和合本译为“成为”），这里使用的动词在本质上更加适合被用来描述植物的生长（*auxanō*，弗 2：21）。⁵³

笔者并不认为我们应该选择某一种关于教会的隐喻，将其设为首要，并忽略其它的隐喻。上帝选择的在圣经中彰显信息的隐喻模式是多种多样的，这会使人对教会有一种全面的了解。由于任何隐喻都会在突显某些教会的层面时，将其它的一些层面隐藏起来，所以我们需要各种不同的隐喻，以确保我们可以得到一种准确且具有启发性的关于教会的观点。⁵⁴ 关于圣经中教会的隐喻，存在的挑战就是要继续去寻求更加深入的理解和更加精准的应用，很多时候，这是教会并未完成的任务。

约翰·德里弗描述了如今发生的事情，当基督徒更加符合当代的现实，而不是圣经中关于教会的比喻时，就会去“重塑”这些比喻，“将其变成为教会那种扭曲的自我理解服务的载体”。⁵⁵ 在公元四世纪的“君士坦丁之变”中，糟糕的事情就是教会开始越来越多地借鉴罗马帝国的模式。可以说，教会历史中的每一个世代都借鉴了那个时代的模式和隐喻，而不是忠于圣经中关于教会的隐喻。因此，教会所反映的竟然是封建模式、帝国扩张、殖民地的愿景，以及民主或商业集团的模式。教会不断地从世俗文化中借鉴愿景，或对圣经中的比喻进行“非圣经化的扭曲，以承

51 见 Roger W. Gehring, *House Church and Mission: The Importance of Household Structures in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004), 89–95.

52 Chapter 3, “Metaphorical Systematicity: Highlighting and Hiding,” 10–13 in Lakoff and Johnson, *Metaphors We Live By*.

53 参 Joachim Gnllka, *Der Epheserbrief* (Freiburg: Herder, 1982), 158. 关于以弗所书中使用的混合隐喻的相关讨论，参见 Gerald Klingbeil, “Metaphors and Pragmatics: An Introduction to the Hermeneutics of Metaphors in the Epistle to the Ephesians,” *BBR* 16.2 (2006): 273–293.

54 在回顾了米涅尔关于教会之比喻的冗长列表之后，马丁写道：“每一个词汇都包含了一些特别的东西，可以帮助我们理解，所以我们需要这种词汇方面的多样性……以使对教会的描述更加充实。”（*The Family and the Fellowship*, 112）.

55 Driver, *Images of the Church in Mission*, 17–18.

载那种残缺不全的自我理解”。⁵⁶ 所以，应该去做的事情是什么呢？“如果教会渴望恢复其生命和使命的完整性，就必须找到合适的比喻去启发其所具有的愿景……圣经中的比喻必须要重新进行阅读和解释……”⁵⁷

当人们思考数量浩繁的关于教会的隐喻 / 比喻时，很容易就会发现这些隐喻以不同的方式和侧重点强调了对于教会来说至关重要的 3 种关系或关系的背景：1) 与上帝、基督和 / 或圣灵之间的关系；2) 信徒之间的关系；3) 教会与世界和强权的之间的关系。这是一种在教会论层面的非常实际的检验——教会应该如何活出自己的身份，对于每一个层面的健康来说都是一种考验。每一种隐喻往往都会促使我们去仔细思考其中的一种或几种关系：我们与（作为头、建造者、新郎等等的）上帝或基督保持了应有的连接吗？我们与（作为身体各个部分、建筑材料等等的）其他信徒之间的关系是否健康而合宜，并本着一种谦卑且尊重的态度呢？我们是否在抗拒强权带来的邪恶影响，并在维系适当接触的同时，也保持着与世界之间的距离呢？

我们必须祷告祈求上帝赐下能力，去清晰而符合上下文地解释圣经中关于教会的隐喻。我们必须祷告，祈求上帝赐给我们勇气，顺从而心悦诚服地接纳这些隐喻，并让这些隐喻来改变我们今天的教会。我们必须在这些直接刺中要害的隐喻中看到一种向上帝保持忠心的呼召，对彼此充满同情和恩典，并积极地去接触这个世界。

56 同上，17-21.

57 同上，21.

第四章

旧约中的使命

杰瑞·莫斯卡拉

旧约圣经中第一位最伟大的宣教士就是上帝。从起初，他就与自己的造物建立起了一种个人关系。¹他与亚当和夏娃交谈（创 3：8），寻找他们（创 3：9），成为人类的救主（创 3：15，21），并在洪水之前尝试将罪人赢得回来（创 6：3）。有句话说得非常准确，“如果旧约圣经中有一位宣教士的话，那么这位宣教士就是上帝自己，凭着他那冠绝末世的丰功伟绩，将列国带向耶路撒冷，与他的圣约之民一起敬拜他”。²他的工作园地是整个世界，他所拥有的乃是普世性的使命：³“地极的人都当仰望我，就必得救；因为我是上帝，再没有别神”（赛 45：22）。⁴上帝的使命可以被定义为，尽一切可能将救恩传递给世界。⁵在这一章当中，我们将会讨论旧约圣经中记载的上帝使命的存在、本质、范畴和人类的参与。

1 关于上帝作为宣教士的问题，参见 John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1975); Jon L. Dybdahl, “Missionary God—Missionary Church,” *Re-Visioning Adventist Mission in Europe*, ed. Erich W. Baumgartner (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1998), 8–14; Andreas J. Koestenberger and Peter T. O’Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 21; Craig Ott, Stephen J. Strauss with Timothy C. Tennent, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (Grand Rapids, MI: Baker, 2010), 3–24; Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century* (Grand Rapids, MI: Kregel, 2010), 55; Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 22–23; and Georg Vicedom, *The Mission of God: An Introduction to the Theology of Mission* (Saint Louis, MO: Concordia, 1965), 5.

2 David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis, 1991), 19.

3 拉丁语 *missio Dei* 直译为“上帝的差遣”或“上帝的使命”。这一短语最初源自德语 *missiologist* Karl Hartenstein。参见 Tennent, *Encountering*, 55; Lalsangkima Pachuau, “*Missio Dei*,” *DMT*, 233.

4 若无特殊说明，文中所有经文均引自和合本。

5 John A. McIntosh, “*Missio Dei*,” *EDWM*, 631–632。不过，上帝的使命超越了这种救赎的目标，因为他的使命乃是普世范畴的。上帝希望恢复生命原本的美丽、和谐与意义。因此，作为他这种救赎论之使命的一部分，上帝也拥有一种生态学意义的目标，就是要将每一事物都恢复到其原有的状态（创世记 1-2 章；启示录 21:1-5）。起初，上帝赋予人类三项关于创造的授权：爱（繁衍）、统治（管理、工作并照着上帝的创造）；敬拜创造主（见，创 1:28-32）。这就是他们的创造使命，即他们在犯罪之前的使命。当罪出现的时候，就必须面对悖逆和罪的后果。上帝预备了救恩（创 2:9；3:15,21；启 13:8），呼召人们去接受并宣讲他的救恩。旧约圣经中的宣教使命以神权政治为中心。上帝的统治权在以色列的社会中被建立起来，所有的一切都由此而来。

旧约中的使命

一些学者总结认为，谈论旧约圣经中的使命，本身就是一种矛盾。例如艾克哈德·J·施纳贝尔向旧约学者、神学家和宣教士发出了挑战，声称旧约圣经中并不存在“传福音”给世界的宣教使命。亚伯拉罕、以色列和其他人仅仅是被动见证着上帝是“世界的光”，并非是使命的实际参与者。他认为，在以色列的君主制时期和两约之间的犹太教时期，并没有积极计划去将上帝的信息宣讲给整个世界，他们并没有参与进入宣教使命之中。⁶

作为对这种说法的回应，人们必须首先承认，旧约圣经，就其核心而言，是一部包含着救赎元叙事的故事书。这并不是关于宣教使命或宣教哲学的手册，也不是一种宣教活动的规划蓝图。另外，在宣教方面，圣经中使用的语言和比喻也与今日使用的此类内容存在区别。在希伯来圣经中，若是在故事中发现特定的线索或言论，亦或是明确的陈述，揭示着上帝百姓的宣教使命，但是却并没有对这种宣教使命进行直接的命令，人们也不应该对此感到惊讶。旧约圣经中的元叙事清楚地展现了上帝对世界的普世性计划，以及他的百姓在这项计划的实现中所扮演的角色。虽然这一点往往不容易被清楚地意识到，但这种思想是确实存在的。有些时候，“主要的问题在于，宣教士倾向于用看待新约圣经的眼光去看待旧约圣经，试图在旧约圣经中寻找新约圣经中的主题和模式”。⁷

基本概念

上帝的使命与人类的参与

本着他的智慧，上帝决定使用人类来完成自己的目标（创 12: 1-3；出 19: 4-6）。有人说，“上帝的使命让地上万国的蒙福……以色列在旧约圣经中被拣选并不是要去对抗其他的国家，而是为了其他国家的益处”。⁸因此，上帝在普世范畴之内的作为事实上乃是“建立在旧约圣经中的宣教信息之上”。⁹上帝怀存着一份宣教使命，而以色列人则参与到了上帝的这份宣教使命之中。¹⁰所以，宣教并非是一种人类的

6 Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 1:73. 另参 Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville, IL: Allenson, 1965), 20. 波茨认为，“在旧约圣经中，没有任何迹象表明旧约是上帝所赐下的跨越地理、宗教和社会边界，以赢得其他人对耶和華之信仰的信息。” (Bosch, *Transforming Mission*, 17). 这些说法仅仅是部分的正确，并且作者倾向于去忽略某些特定的圣经信息。

7 Cristian Dumitrescu, “Mission Theology in the Old Testament: A New Paradigm,” *JAMS* 4.1 (2008): 45.

8 Christopher J. H. Wright, *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), 99–100.

9 Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 17.

10 见 Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (New York: Harper and Row, 1977), 64. 约翰·斯托特一语中的，教会的使命源于上帝的使命：“我们不能在将上帝抛开的前提下去谈论使命和

信息、使命与教会的合一

行为，而仅仅是以色列参与到了上帝的工作之中。因此，我们可以将使命¹¹定义为一种特权。以色列作为一个民族，也作为一群个人，参与了这项使命，在上帝的救赎计划中，成为他人的祝福和地上万族的光。宣教并仅仅是“差遣”某人到某处。¹²对宣教使命的理解应该以上帝为中心，因为这件事本身就是与上帝相遇的结果。因为这种事工的果效，在很大程度上是由对上帝的真正的献身和信心决定的，这种献身和信心显明了上帝那良善、慈爱和公义的品格（出 34：6-7；结 36：22-28）。¹³

使命、创造与拣选

上帝的使命将在末世达到高峰，但其起点却是在创造的时候。宣教神学植根于创造神学。由于上帝创造了人类，每一个人都是属他的，所以每一个人都是他爱的对象。当一个人对新的创造怀有盼望的时候，他就会经历再次创造（重生），因为上帝是创造主，生命的赐予者。¹⁴

上帝的拣选和使命是分不开的。在旧约圣经中，上帝的百姓从来都没有游离于使命之外；也没有任何拣选是可以脱离对使命之担当的。圣经神学是一种宣教导向的神学。¹⁵希伯来圣经中不存在个人或民族蒙拣选得救的概念，¹⁶但其中却包含着为宣教使命而得蒙拣选的思想（出 3：7-10；7：1-2；19：5-6；申 7：6-8；耶 1：5）。人们可能会将使命与旧约圣经中的信息分别开来进行分析，但这两者是紧密联系在一起的。宣教使命所蕴含的乃是对信息的宣讲。

传福音。因为使命和传福音并不是现代人的新观念，而是上帝永恒旨意的一部分。”（John R. W. Stott, ed., *Making Christ Known: Historic Mission Documents from Lausanne Movement 1974-1989* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997], 9; 另参, 29-30).

- 11 “使命”的概念涵盖了一种认同感，是一种涉及宣教宗旨与服务意识。
- 12 希伯来语词汇 *sālāu* (“差派”) 在旧约圣经中出现了 846 次。(见 Abraham EveShoshan, *A New Concordance of the Old Testament* [Jerusalem: 1993], 1148-1152). 关于上帝差派人出去的具体事例，参见以赛亚书 6:8, 66:19; 玛拉基书 4:5. 其它需要纳入考量范围的词汇包括“去”、“做”、“宣讲”、“告诉”、“宣告”、“召”、“起来”、“预言”，等等。
- 13 本文余下的部分将对我们的使命的描述和定义展开论证。
- 14 K. Koyama, “New World-New Creation: Mission in Power and Faith,” *MST* 10 (1993): 59-77; P. J. Robinson, “Integrity of Creation and Christian Mission,” *Mis* 19 (1991): 144-153. 另参 Sidney H. Rooy, “Creation/Nature,” DMT, 作者说：“创造在本质上肯定了人类的合一，他们乃是按照上帝的形象被创造的。这种本质性的合一是在人与人之间开展一切使命的基础和最为基本的层面。因此，当我们在宣教的过程中与人展开接触时，首先应该基于他们的人性，而不是他们的罪性。”(77).
- 15 关于宣教神学所基于的圣经章节，参见 Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000); Jon L. Dybdahl, “Doing Theology in Mission: Part I,” *Ministry*, November 2005, 19-22; *Idem*, “Doing Theology in Mission: Part II,” *Ministry*, January 2006, 19-23; Russell L. Staples, *Community of Faith: The Seventh-day Adventist Church in the Contemporary World* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1999); Gerald Anderson, *Theology of the Christian Mission* (New York: McGraw-Hill, 1961); David Filbeck, *Yes, God of the Gentiles Too: The Missionary Message of the Old Testament* (Wheaton, IL: Billy Graham Center, Wheaton College, 1994); and Roger E. Hedlund, *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991).
- 16 上帝在过去的永恒中并没有制定出一条律法去拯救某些人，却将其他人判入永恒的地狱，不论他们的意愿、心境和生活是什么状态，拣选所需要的乃是一种对上帝的爱的回应。(创 12:3; 赛 45:22; 结 18:23, 32; 33:11; 参, 提前 2:3-4; 4:10; 多 2:11). 另参, 罗马书 8:28-39; 以弗所书 1:1-10. 只有在基督耶稣里才有救赎，而永远的定罪则属于那些拒绝将耶稣作为自己个人救主的人。(约 1:12; 3:16-17, 36; 16:9; 徒 4:12).

双重的使命

旧约之下的百姓所具有的使命是双重的：1) 向内聚焦于以色列的子孙和后代。父母要不断向自己的子女重述那拯救的故事（出 12: 24-27；申 6: 4-9；赛 38: 19）：“这代要对那代颂赞你的作为，也要传扬你的大能。我要默念你威严的尊荣和你奇妙的作为”（诗 145: 4-5；参出 10: 2）；2) 向外聚焦于其他国家，也就是外邦世界。¹⁷ 正如我们所展现的，在旧约圣经中，上帝百姓的宣教使命所指向的乃是其他人，就是那些并不属于圣约之民的人。¹⁸ 上帝关注的是所有的国家，他的信息超越了以色列的边界。

普世性的使命

人们可以仅仅在罪出现以后的范畴之内去谈论旧约圣经中上帝的百姓所拥有的宣教使命，这里涉及的是对两种不同生活方式的选择（参见创世记 4 章和 5 章，该隐和赛特的两大家谱世系）。上帝的跟从者将救恩的信息带给了他人（赛 66: 19；诗 67: 2；96: 3）。这种宣教使命，就范畴而言是普世性的，并且是逐渐显露出来的。不幸的是，上帝的百姓并不总能成功地完成他们的使命。

亚伯拉罕之前的宣教使命

因着罪的缘故，亚当和夏娃未能完成将自己的全家带领到上帝面前的使命。¹⁹ 邪恶的权势是一种破坏性的力量，使人堕落到了上帝不得不用洪水进行干预的程度（创 6: 5-6, 11-13）。圣经中最早的关于主动展开宣教活动的记载可以在创世记 4: 26b 中找到，经文中说：“那时候，人才求告耶和华的名。”（英文）新国际版中的译文是这样的：“在那时，人开始去宣讲耶和华的名。”基于对创世记 4: 26b 和出埃及记 33: 19、34: 5 的对比，表明“求告耶和华的名”不仅仅意味着敬拜上帝，

17 见 Kaiser, *Mission*, 9.

18 越来越多的学者将旧约圣经作为圣经中所蕴含之使命的基础；见 Robert Martin-Achard, “Israel’s Mission to the Nations,” *IRM* 51.4 (Oct 1962): 482–484; Johan H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (Grand Rapids, MI: Baker, 1960); Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978); Francis M. Debose, *God Who Sends: A Fresh Quest for Biblical Mission* (Nashville, TN: Broadman, 1983); Ferris L. McDaniel, “Mission in the Old Testament,” *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, ed. William J. Larkin, Jr., and Joel F. Williams (Maryknoll, NY: Orbis, 1998), 12–13; and Walter C. Kaiser, Jr., “Israel’s Missionary Call,” *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*, ed. Ralph D. Winter and Steven C. Hawthorne, 3rd ed. (Pasadena, CA: William Carey Library, 2000), 11. 凯撒用三段圣经中的经文——创世记 12:1–3；出埃及记 19:4–6；诗篇 67 篇，清楚地证明了上帝差遣以色列带着一项宣教使命走向了外邦人。另参 Harold Henry, *The Missionary Message of the Old Testament* (London: Kingsgate, 1944), 15; David J. Bosch, “Reflection on Biblical Models of Mission,” *Towards the 21st Century in Christian Mission*, ed. James M. Phillips and Robert T. Coote (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 175–176; Bryant Hicks, “Old Testament Foundations for Mission,” *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of the World Mission*, ed. John Mark Terry, Ebbie Smith, and Justice Anderson (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1998), 53–62; and Verkuyl, *Missiology*, 96.

19 对这项职责的暗示可以在创世记 1:28 中找到。亚当和夏娃的这种隐含的角色同样也源于他们直接被上帝创造的事实。因此，他们应该保持创造的秩序，并带领人类尊重、敬拜和顺服上帝，以使人类与上帝保持一种正确的关系。见 Arthur F. Glasser, “Biblical Theology of Mission,” *EDWM*, 127.

信息、使命与教会的合一

也意味着在听众面前“去宣讲耶和華的名”。看上去这种做法最初是以家庭为导向的，之后才逐渐扩展到所有的人类。²⁰可以证明赛特的后裔持续宣讲主名的短语就是“以诺与上帝同行”（创 5: 24；参，创 6: 9；弥 6: 8；犹 14-15）。²¹不过当他们与该隐的后裔混杂在一起的时候，衰败便由此开始，上帝忠心的百姓几乎消亡殆尽（创 6: 1-8）。²²

创世记 1-11 章具有一种普世性的范畴。²³在洪水之前，罪恶急速泛滥，上帝的灵呼召人们去悔改（创 6: 3, 5）。另外，上帝呼召挪亚作为他的信使，成了一名洪水之前在世界播撒公义的宣讲者（彼后 2: 5；参摩 3: 7），恳劝所有的人都作出正确的选择去归向上帝。由于圣经中的洪水是世界性的，²⁴挪亚的宣教使命定然也是世界性的。在洪水之后，巴别塔打破了原本筹划的美好开端（传 11: 1-9）。上帝只得第三次重新开始，而这一次，他拣选的是亚伯拉罕（创 12: 1；15: 7）。

使命与亚伯拉罕

在亚伯拉罕这里，宣教使命的普世性被首次明确提及。旧约圣经之大使命的宣告是：“地上的万族都要因你得福”（创 12: 3）。²⁵上帝三次向亚伯拉罕提及了这一点（创 12: 3；18: 18；22: 18）。亚伯拉罕可以成为“地上万族”的祝福。上帝的这项赐福包含了一个关键的祈使短语：“我必赐福给你……你也要叫别人得福……地上的万族都要因你得福”（创 12: 2-3）。²⁶上帝吩咐亚伯拉罕要叫别人得福，因为上帝已经赐福给他。主的赐福不能，也不应该本着自私的心去领受。亚伯拉罕需要为他人而生活。²⁷创世记 12: 2-3 是上帝对亚伯拉罕和那些遵从相同信仰之人提出的纲领性宣告。创世记 12: 2-3 为“一个通过将救恩带给地球上所有人而荣耀

20 更多细节参见笔者文章“The Concept and Notion of the Church in the Pentateuch,” *For You Have Strengthened Me: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Martin Proebstle, Gerald A. Klingbeil, and Martin G. Klingbeil (St. Peter am Hart, Austria: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007), 13–14.

21 “与上帝同行”这种表达方式，在对其他人进行的相似描述中，可以替代“生活”一词，指向了以诺与上帝之间的关系所具有的本质——他并不仅仅是在“活着”。这一短语可能暗示了以诺进行的作见证的活动（见犹 14-16）。

22 Sven Fockner, “Reopening the Discussion: Another Contextual Look at the Sons of God,” *JSTOT* 32 (2008): 435–456.

23 Claus Westermann, *Beginning and End in the Bible* (Philadelphia, PA: Fortress, 1972), 21.

24 Richard M. Davidson, “Biblical Evidence for the Universality of the Genesis Flood,” *Creation, Catastrophe, and Calvary: Why a Global Flood Is Vital to the Doctrine of Atonement*, ed. John Templeton Baldwin (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 79–92; *idem*, “The Flood,” *EDBT*, 261–263; Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15* (Waco, TX: Word, 1987), 155–166.

25 （英文）钦定本是按照这样的方式进行翻译的：“在你里面，地上的万族都会得福”（创 12:3 直译）进行合理的翻译取决于对希伯来语介词（“在……里面”、“通过”、“在……之上”，等）的理解，及其在句法结构中起到的作用（作为工具性词缀）。

26 笔者的翻译：上帝应许，通过亚伯拉罕，他将会赐福“地上的万族”（*kol mišpeuot hā'a dāmāh*），这一短语在创世记中以不同的方式被重复：创世记 18:18；22:18；26:4 和 28:14。希伯来短语 *kol mišpeuot* 在希腊语的译本中被翻译为 *passai hai phulai*，即“所有的支派”（创 12:3；28:14）；但是在创世记 18:18；22:18；26:4 中使用的希伯来语表达式 *kol goyē* 在七十士译本中被翻译为 *panta ta ethnē*，即“万国”。这节经文中包含的展望涵盖了全世界中的所有民族或宗族。（关于该词在亚干事件中的使用，参见约书亚记 7:14。）

27 Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), 124, and Nahum Sarna, *Genesis* (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 1989), 89.

上帝的神圣计划”提供了一种“成体系的神学思想”。²⁸ 亚伯拉罕成了特殊的信使，一位全世界的宣教士，²⁹ 这一使命后来被以色列肩负，并且会在 *Ebed Yahweh*，也就是在耶和华的仆人那里（赛 42：1-9；49：1-7；50：4-9；52：13-53；12；61：1-3），在更大的范畴之内寻得应验。他（不仅仅是去宣告、带来或传讲救赎，而是）将成为全世界的救赎（赛 49：6）！³⁰

在许多亚伯拉罕居住或旅行过的地方，他都会筑起祭坛并求告主名（创 12：7-8；13：4，18；22：9-13）。通过这种方式，他乃是在为自己那位独一无二的上帝作见证。然而，亚伯拉罕首次前往埃及的“宣教”之旅却因着他的不信而以失败告终（创 12：10-20）。后来，他在所多玛王面前成就了自己作为先知的角色（创 14：17-24）。他的信心在失败（创世记 16 章和 20 章）、挣扎和胜利（创 18：16-33；22：1-19）中得到了成长。最后，上帝说：“都因亚伯拉罕听从我的话，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度”（创 26：5）。通过这样一种方式，关于亚伯拉罕之上帝的知识传入了这个世界，甚至“列邦的君王聚集要作亚伯拉罕之上帝的民”（诗 47：9）。上帝的最终目标，一直以来都是赐福所有的人类。³¹

在创世记 10 章当中有一份包含了 70 个国家的列表（一种代表当时所有国家的象征性数字），由此引入了对亚伯拉罕的叙述，暗示亚伯拉罕乃是整个世界的祝福。不过，亚伯拉罕也需要将真神上帝教导给他的儿女，指示他们何为上帝的道路，带领他们去遵守上帝的律法，以使他们都能够在生活中“遵守上帝的道”（创 18：19）。³² 亚伯拉罕的普世性宣教使命被转述给了以撒，“（“地上万国必因你的后裔得福。” [创 26：4]）并向雅各（创 28：13-15；35：11-12；46：3）和摩西（出 3：6-8；6：2-8）进行了重申。

赋予以色列的使命

摩西和以色列人一道，都需要继续肩负这种向全世界宣教的普世性使命，并开始成为照亮埃及人的光（出 7：5，17；8：22；14：4，18），并通过出埃及的事件

28 Kaiser, *Messiah*, 13.

29 值得注意的是，在使徒行传 3:25 中引述的第七个应许指向的是那些听彼得讲道的犹太人，而在创世记 3:8 当中，这一应许指向的则是外邦人。如此，亚伯拉罕肉身的后裔和属灵的后裔就都被包含在内了。基督教会的宣教使命也是一样的：成为全世界的祝福（太 5:16；约 15:5, 16；弗 2:10；彼前 2:9）。

30 以赛亚书 49:6 的直译清楚地强调了这一点：“[主对他的仆人说：]你作为我的仆人，去兴起雅各的众支派并将以色列恢复乃是小事。我甚至将会使你成为外邦人（列国）的光，成为我的救恩，直至世界的尽头。”（笔者的翻译。）

31 Christopher J. H. Wright, “Old Testament Theology of Mission,” *EDWM*, 707.

32 亚伯拉罕需要指导他的家人遵守“主的道”，这就意味着亚伯拉罕不仅需要教导他们“秉公行义”，也需要为他人而生活，按照上帝的吩咐，成为整个世界的祝福。因此，“主的道”就成了一种宣教的典范，上帝的跟从者将成为所有人的祝福。旧约中的教会首先在家庭的范围之内被建立起来：上帝在生活方面的教导对于所有人来说都非常重要。如此，家庭就可以成为照亮世界的光，而不仅仅是照亮个人的光。

信息、使命与教会的合一

将其广传（书 2：8-12）。上帝要求以色列要在道德层面具有自身的独特性，这样才能使其成为上帝使命的有效载体（利 11：44-45；18：3；18-19；申 14：1-3；玛 6：6-8）。他们必须过一种圣洁的生活，因为只有这样，他们才能成为列国之中的光，结果就是列国都会前来寻求上帝的智慧（申 4：6；26：18-19；赛 58：8；60：1-3；62：1-2；结 36：23）。摩西在对以色列人劝勉之中强调了顺服上帝及其律法的重要性（申 4：5-8；10：17-19；29：24-26；31：12-13），暗示他们的宣教行动将会是显而易见的。

旧约圣经中，人的宣教使命可以在上帝对以色列的理想之中寻得总结：“如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民”（出 19：5-6；参赛 42：6）。上帝的目标乃是通过以色列去赐福所有的国家。³³

宣教活动的案例

这里有一个问题：以色列作见证的行为是被动的，还是主动的？他们真的去到异邦，讲说他们的生活，以及上帝的慈爱和圣洁了吗？虽然在旧约圣经中只有很少的几处关于作见证的案例，但这些事件还是值得留意的：

1) 约瑟因着自己哥哥们的嫉妒和诡计而被带到了埃及，但上帝却使他成为埃及和自己家人的祝福，并见证了真神上帝（创 45：5-8；50：19-21）。

2) 上帝呼召摩西将真正的永生之主介绍给埃及，并解放了以色列（出 3：10-15；申 34：11；撒上 12：8；诗 105：26）。

3) 在亚兰王的元帅乃幔的事例中，乃是通过一位被掳到叙利亚的年幼以色列女奴的提议和见证，他才得以认识天上的真神上帝（王下 5：15）。

4) 上帝差派以利亚前往西顿撒勒法的一个寡妇那里（王上 17：9-24）。

5) 先知以利沙前往大马士。在那里，亚兰王便哈达派使者去求问，自己能否从病中康复（王下 8：7-15）。

6) 最为明显的一次宣教活动记录在约拿书之中。这位先知并不愿意前往那里去完成上帝的使命。约拿认为尼尼微人不配得到救恩，他拒绝本着神圣的怜悯去帮助那些人（拿 3：10；4：1）。用一种戏剧性的方式，上帝教导他，上帝的救恩乃

33 C. Gordon Olson, *What in the World is God Doing? The Essentials of Global Missions* (Cedar Knolls, NJ: Global Gospel, 1989), 17.

是普世性的（拿 4：6-11），进而显出上帝对所有人那种无私的爱，甚至是对他子民的敌人。

7) 以赛亚在自己书卷的结尾处宣告，上帝将要差派宣教士前往全世界。主要将“[以色列人]差到列国去，就是到他施、普勒、拉弓的路德和土巴、雅完，并素来没有听见我名声、没有看见我荣耀辽远的海岛；他们必将我的荣耀传扬在列国中”（赛 66：19）。结果就是，“每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜。这是耶和華说的”（赛 66：23）。

8) 阿摩斯、以赛亚、耶利米和以西结，都在自己的书卷之中用大量的篇幅（甚至俄巴底亚用了整卷书的篇幅）去向其他国家宣告审判的信息。这清楚地表明，上帝乃是有目的地对这些国家展开工作。这些国家都要为自己的行为负责，并要在上帝的面前交账。宣告上帝的审判在上帝百姓的宣教使命中占有重要的地位，因为上帝审判的最终目的乃是救赎。³⁴

9) 耶利米派遣西莱雅前往巴比伦，带着一份写有审判信息的书卷去攻击那座城，并吩咐他要当着众人宣读（耶 51：59-64）。西莱雅的事件是一个独特的案例，预言信息可以在异邦的土地之上被听到，表明对异邦发出的神谕可以真实地传递到外国的土地之上。³⁵

10) 但以理和三个同伴在巴比伦的高官与君王面前为真神上帝作了见证（但 1-3 章）。他们帮助尼布甲尼撒知晓了关于至高上帝的知识。在但以理书 4 章描述的信仰转变之后，尼布甲尼撒写下了一封达于列国的通函，称颂全能之至高上帝对世界的统治直到永远（但 4：1-3, 37）。但以理也向巴比伦的最后一位君王伯沙撒（但 5 章）、玛代人大流士以及玛代波斯的高官（但 6 章）作了见证，甚至可能也包括居鲁士在内（但 1：21；6：28；10：1），而居鲁士则颁布法令允许犹太人从巴比伦之囚当中返回自己的家乡（代下 36：22-23；拉 1：1-4）。但以理配得上宣教士的殊荣。³⁶ 这一点因着但以理使用亚兰语去撰写但以理书 2-7 章而得到了肯定，这样就可以让

34 Richard M. Davidson, "The Good News of Yom Kippur," *JATS* 2.2 (1991): 4-27; Jiří Moskala, "Toward a Biblical Theology of God's Judgment: A Celebration of the Cross in Seven Phases of Divine Universal Judgment (An Overview of a Theocentric-Christocentric Approach)," *JATS* 15.1 (2004): 138-165.

35 上帝将信息传给耶利米，要他在埃及的一些主要城市中宣读，内容涉及巴比伦王尼布甲尼撒将要到来攻打埃及，以及上帝对埃及众神的审判（耶 46:13-14, 25-26）。我们并不清楚这一信息是如何传递到埃及的，但当时有一些犹太人就在埃及居住（耶 43:5-7; 44:1; 参王下 23:34），在以色列和埃及之间存在某些交流。值得注意的是，耶利米的另外一条信息被生活在埃及的大批犹太人拒绝了（见耶 44:15-18）。

36 Robert H. Glover, *The Bible Basis of Mission* (Los Angeles, CA: Bible of Los Angeles, 1946), 21; 另参 John N. Oswalt, "The Mission of Israel to the Nations," *Through No Fault of Their Own?: The Fate of Those Who Never Heard*, ed. William V. Crockett and James G. Sigountos (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 93-94; and Thomas Schirmacher, "Biblical Foundations for Missions: Seven Clear Lessons," *IJFM* 13.1 (1996): 35. 见本书由金成益撰写的“但以理书中的宣教学视角”。

信息、使命与教会的合一

每一个人都理解其中的内容。但以理书的信息具有一种国际性的内涵和视角（但 2: 31-47; 7: 1-14）。乃是上帝“改变时候、日期，废王，立王”（但 2: 21）。但以理书 7 章所展现的乃是上帝对整个世界的旨意。³⁷ 在但以理书的结尾，所宣告的乃是一份带给那些引领他人步向公义之人的祝福（但 12: 3）。

11) 以斯拉和尼希米在波斯的宫廷之中工作并作出了见证。因此，亚达薛西王才允许他们重建耶路撒冷城（拉 7: 11-28; 尼 2: 1-10）。

12) 以斯帖被选立为波斯的王后。本着上帝的旨意和她的忠诚，她拯救了上帝的百姓免于屠杀（斯 4: 12-14; 8: 15-17）。³⁸

13) 以色列的地理位置（位于中东主要国际交通线的十字路口之上，埃及和巴比伦之间）事实上也是他们可以为上帝作见证的重要因素之一。不同的文化、商队、宗教、国家和民族都交汇于此，所面对的乃是不同体系之下的信仰。以色列世界范围的宣教使命所具有的重要性在耶路撒冷的圣殿中得到了突显，这里乃是真正敬拜的中心（赛 2: 2），每一个人都可以前来并学习如何敬拜真神上帝（赛 2: 3-4; 56: 2-8; 62: 9-11; 耶 3: 17; 33: 9; 弥 4: 1-2）。以色列人将成为公义的教师：“万军之耶和华如此说：在那些日子，必有十个人从列国诸族中出来，拉住一个犹太人的衣襟，说：‘我们要与你们同去，因为我们听见上帝与你们同在了’”（亚 8: 23）。³⁹

其它圣经证据

上帝在出埃及期间那公义的作为被许多国家听闻（见书 2: 9-11）。推罗王希兰对所罗门的主上帝给予了极高的评价：“耶和华因为爱他的子民，所以立你作他们的王。……创造天地的耶和华以色列的上帝是应当称颂的”（代下 2: 11-12）！示巴女王拜访了所罗门，因为所罗门的名声已经传到了远方的国家之中（王上 10: 1-9; 代下 9: 1-8）。这些记述表明，其他国家对于以色列的上帝和所罗门的智慧已经有所耳闻。但矛盾的是，有些时候，上帝的子民却需要经历磨难，甚至被掳，才能完成他们最为首要的使命——成为世界的光。⁴⁰

37 Blauw, *Missionary Nature*, 65. 关于旧约圣经中的“普世主义”，见同上，15-54。上帝的宣教使命所具有的普世性蕴藏于他将在地上建立普世性国度的旨意之中。（但 2:44; 7:26-27）。

38 见 Adrinna D. Beltre, *Queen and Deliverer: An Exploration of the Missiological Implications in the Book of Esther* (M.A. thesis, Andrews University, 2007)。

39 在这种语境之下，值得注意的是，以赛亚提到了“外邦人的加利利”（赛 9:1），因为加利利将会成为他们领土的一部分，而他们也将在那里敬拜以色列的真神——永生的上帝。

40 参见下列事例：约瑟成为埃及的宰相（创 39:2-6, 20-21; 41:37-41）；摩西作为以色列的领袖与法老对峙（出埃及记 5-10 章）；一位不知名的以色列年幼女奴向乃缦作见证（王下 5:1-19）；但以理担任巴比伦的总长和学术团体的首领（但 1:20-21; 但以理书 5-6 章）；但以理的三位同伴在烈火的窑中（但以理书 3 章）；上帝的百姓在巴比伦人的命令之下成了宗教歌

诗篇中的宣教使命

诗篇也展现了向外邦人所作的见证，这是一部宣教的佳作：“主啊，我要在万民中称谢你，在列邦中歌颂你”（诗 57：9）；“万国啊，你们都当赞美耶和华！万民哪，你们都当颂赞他”（诗 117：1-2）！诗篇 67 篇和 96 篇是两篇宣教诗，用气势磅礴的方式展现了这种普世性的宣教使命，并聚焦于上帝对亚伯拉罕的应许——他和他的后裔将成为地上万族的祝福。诗篇 67 篇建立在民数记 6：24-26 亚伦的祝福之上，其中上帝的名（*elohim*）被换成了主耶和华（表达的观点为，他乃是属个人的圣约之民的上帝），强调着上帝那普世性的呼召，让万国都去赞美他：“愿上帝怜悯我们，赐福与我们，用脸光照我们，好叫世界得知你的道路，万国得知你的救恩。上帝啊，愿列邦称赞你！愿万民都称赞你！愿万国都快乐欢呼；因为你必按公正审判万民，引导世上的万国”（诗 67：1-7）。

在诗篇 96：2-9 中，诗人呼吁相信的人在列国中传扬上帝的救恩（诗 96：3）。在诗篇其它的经文中，也有在列国中展开宣教行动的呼吁（例如，诗 105：1-2；119：46；126：2-3；145：11-12；145：21）。诗人宣告说，他们将在万邦国之中去赞美上帝（诗 57：9；108：3），地上的列国都要“向上帝歌唱”（诗 68：32）。女性也要加入宣扬慈爱之上帝福音的行列：“主发命令，传好信息的妇女成了大群”（诗 68：11）。⁴¹ 而全地都将被“他的荣耀充满”（诗 72：19；参，启 18：1）。

作为这些见证的结果，埃及人和古实人都将归于主（诗 68：31），“诸王都要叩拜他；万国都要侍奉他”（诗 72：11），上帝将会“挫折王子的骄气；他向地上的君王显威可畏”（诗 76：12），上帝将会审判万国，并将其作为自己的产业（诗 82：8），“万民都要来敬拜”主（诗 86：9），异邦的百姓将会像本国的人一样享受公民权益（诗 87：4-6），并且“世人”都将知晓上帝“大能的作为”（诗 145：12）。

先知书中的宣教使命

以赛亚解释说，以色列的后裔将会因着上帝对他们施予的恩惠而被万国所称道：“他们的后裔必在列国中被人认识；他们的子孙在众民中也是如此。凡看见他们的必认他们是耶和华赐福的后裔。我因耶和华大大欢喜。……因他以拯救为衣给我穿

曲的“歌手”（诗 137:1-3）；以斯帖作为玛代波斯的后（斯 4:12-16）；尼希米在局势紧张的波斯宫廷之中担任领导职务（尼 2:1-10）。

41 希伯来语词汇 *hambašše rôṭ* 的 Piel 阴性分词复数形式衍生自独立形的词根 *bāšar*（“带来福音”），在诗篇 68:11 的语境中，意为“那传讲 / 宣告 / 带来福音的妇女”乃是一大群。

信息、使命与教会的合一

上，以公义为袍给我披上。……田地怎样使百谷发芽，园子怎样使所种的发生，主耶和華必照样使公义和赞美在万民中发出”（赛 61：9-11）。上帝预言了锡安和耶路撒冷的美好未来，说：“列国必见你的公义；列王必见你的荣耀。你必得新名的称呼，是耶和華亲口所起的”（赛 62：2）。以赛亚论到了宣教士，他们“必将我[主]的荣耀传扬在列国中”（赛 66：19），并宣告主将成就的事：“我也必从他们中间取人为祭司，为利未人。”⁴²以赛亚书的结尾处则是国际性的世界范围的敬拜：“每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜。这是耶和華说的”（赛 66：23）。⁴³在这种背景下，值得留意的就是以赛亚对希西家的责备，因为他未能将上帝救恩的信息分享给巴比伦的使者，却选择了向他们展示自己王室中的宝藏（王下 20：12-19；代下 32：31；赛 39：1-8）。

先知西番雅明确指出：“列国海岛的居民……敬拜他[主]，”不是在耶路撒冷，而是“各在自己的地方”（番 2：11），并说上帝将会“使万民用清洁的言语好求告我耶和華的名，同心合意地侍奉我”（番 3：9）。上帝预言说，他的敬拜者，就是那些将要被称为他百姓的人，甚至将会从古实（埃塞俄比亚）河外前来侍奉他（番 3：10）。⁴⁴

上帝的真正敬拜者“将会在万民中有名声，得称赞”。⁴⁵“那来自最遥远地方的人……将会经历救恩，并要在主的日子敬拜耶和華。他不仅仅是犹太人的救赎之君，也是万国百姓的救赎之君”。⁴⁶因此，“西番雅两次（番 2：11；3：9-10）描述了在世界范围之内，那些从审判中得蒙拯救的人对耶和華的敬拜……将会有许多人同心合意地侍奉耶和華”（番 3：9）。⁴⁷因此，在描述中，上帝展开了一项特别的活动（在旧约圣经中从未有过这种描写）：向他的百姓喜乐欢呼（番 3：17）。

固然上帝的预言信息是要传给他人的，但这信息也要与敬虔的行为相伴。通过这种方式，以色列的上帝就会吸引天下的万国，他们都将前来敬拜他（赛 56：6-7；61：9-11；62：2）。⁴⁸作为这些活动的结果，君王们会颁布有利于耶路撒冷圣殿的法令（居鲁士、大流士和亚达薛西；见代下 36：22-23；拉 3-7；但 6：25-28；尼 2：1-10）。

42 沃尔特·布鲁格曼一语中的：“耶和華将会差派那些‘幸存者’，就是要重塑犹太人，让他们去到已知世界的所有地方。这些信使（宣教士？）会将耶和華的信息传向那从未听闻这些事的地方……在这些外邦的国家当中，将有一部分人被指定为祭司和利未人，祭司经办犹太人的圣物，而利未人则解释犹太人的律法。”

43 另参，弥 4:1-5；亚 2:11；8:20-23；13:8-9；14:16-19。

44 需要注意的是（英文）新国际版研用本（Grand Rapids, MI: Zondervan, 1985, p. 1398）的译文是：“以色列的上帝将会被列国知晓，上帝的百姓将被他们荣耀。”（参，番 3:19-20）

45 Greg A. King, “The Remnant in Zephaniah,” *BSac* 151 (1994): 424.

46 Greg A. King, “The Day of the Lord in Zephaniah,” *BSac* 152 (1995): 21.

47 同上，30。

48 阿摩斯提到，列国（留意这里的复数形式）都要归到主的名下（摩 9:12）。这段经文在使徒行传 15:17 被引用，佐证向外邦人宣讲福音之上帝应许的实现，并证明上帝的旨意乃是要拯救他们（徒 15:14-15）。

否则，上帝的百姓就会沦为笑谈和嘲讽的对象（珥 2：17；结 36：20-21）。与他们的话语相比，上帝子民的行为才是更加有力的见证，更能宣示上帝的威严（结 20：41；36：23；何 1：9；2：21-23；参太 5：16）。

如果上帝忠心的余民能够完成上帝的使命，那么人们就会成为献身于上帝的跟从者。以赛亚和弥迦都预言将会有有一个时候，“必有许多国的民前往，说：来吧，我们……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”（赛 2：3；弥 4：2；另参赛 27：12-13）。甚至亚伯拉罕其他儿子的后裔和以实玛利的子孙都会带着礼物来到上帝的殿，并向主献上赞美（赛 60：6-7）。⁴⁹以赛亚满怀喜乐地说：“人从日落之处必敬畏耶和华的名，从日出之地也必敬畏他的荣耀……万国要来就你的光；君王要来就你发现的光辉”（赛 59：19；60：3）。撒加利亚则着重强调说：“必有许多国归附耶和华，作他的子民”（亚 2：11）。约珥说，来到主面前的所有人都会得救：“凡求告耶和华名的就必得救；因为照耶和华所说的，在锡安山，耶路撒冷必有逃脱的人”（珥 2：32）。先知玛拉基说：“从日出之地到日落之处，我的名在外邦中必尊为大。在各处，人必奉我的名烧香，献洁净的供物，因为我的名在外邦中必尊为大。”（玛 1：11）。⁵⁰

旧约圣经中上帝的百姓对于其他人来说，应该成为一种实际的样板。当列国看到上帝向他们所成就的一切时，就会承认以色列的上帝乃是永生的上帝，并跟从他。在列国面前，上帝通过他的百姓来证明自己的圣洁（书 2：9-14；赛 61：9-11；结 20：12；36：23；38：23；39：7，27-29）。这是一种与基督徒通常所想像的不同类型的传福音模式。这种模式的重点并不在于走出去进行宣讲，而是要成为活在上帝恩典之中的活生生的例子。没有实际生活方式为依托的见证是空洞、有害，且具有破坏性的（结 36：23；36：33-38）。

上帝在以色列之外的使命

上帝呼召他的百姓去完成一项使命，那么他的百姓就需要去将其成就。不过上帝在以色列之外同样也展开了工作。旧约圣经中的余民并不是唯一能够得蒙拯救的精英团体。这些人蒙拣选，乃是为了宣教的使命。但这并不意味着上帝不会去使用圣约之民以外的人，或围绕他们展开工作。上帝并不总是将他展开工作的方法启示

49 值得注意的是，根据创世记 25:2-4，米甸人、以法人和示巴人都是亚伯拉罕和基土拉的后裔；，而尼拜约人和基达人则都是以实玛利的子孙（创 25:13）。

50 这节经文也可以译成现在时态，因为在希伯来语中，第一个句段和第三个句段都属于名词性短语，而第二个句段则包含了一个 Hophal 分词。只有根据上下文才能确定哪一种翻译与这里的整体信息最为吻合。如果经文使用现在时代的翻译，那么强调的就是万国的人对真神上帝的认识，这与以色列形成了鲜明的对比，以色列人本该认识上帝，但是他们却因不信、不忠和失当的行为羞辱了上帝。

信息、使命与教会的合一

给我们，而且对这类内容的表述也比较简单。在正式的信徒群体之外，上帝对不同的人展开工作的例证包括：

1) 麦基洗德，他是撒冷的国王，也是至高上帝的祭司（创 14：18-20）。麦基洗德突然出现，为亚伯拉罕祝福，并表达了自己对那位使亚伯拉罕战胜仇敌之创造主的坚定信仰。亚伯拉罕向麦基洗德献上了什一，作为一种对上帝的爱和感恩的表达。麦基洗德作为国王和祭司，忠心侍奉主，成了基督的预表（诗 110 篇；来 7：1-3；7：11-17）。

2) 约伯，一位来自东方乌斯地的广受尊敬的非以色列先贤（伯 1：1-3），可能生活在先祖时代。圣经 3 次说他“完全正直，敬畏上帝，远离恶事”（伯 1：1，9；2：3）。他的名声使他成为真神上帝的有力见证（伯 1：3；19：9-29；42：10-11，16）。

3) 叶忒罗，米甸祭司和摩西的岳父（出 18：1）。从摩西那里听到主在埃及为以色列所行的事之后，他将赞美归于耶和华并说：“我现今在埃及人向这百姓发狂傲的事上得知，耶和华比万神都大”（出 18：10-11）。

4) 巴兰，一位上帝的先知。巴兰宣告了关于弥赛亚的预言（民 24：17-19），但同时也深陷背道之中（民 22-24 章），并最终导致他的殒命（民 31：8；参，启 2：14）。

5) 喇合，耶利哥的妓女。喇合听闻以色列的上帝，就信了，并且帮助两个以色列的探子，如此便拯救自己的全家免于灭亡，还加入了上帝子民的行列（书 2：1-21；6：17，25；参太 1：5；来 11：31；雅 2：25）。喇合后来嫁给了撒门，后者是犹太支派杰出领袖拿顺的儿子（民 7：12；得 4：18-22；代上 2：11-12；太 1：1，5-6），并成为弥赛亚的祖先。⁵¹

6) 上帝在其他国家的人中施展作为（如古实人、非利士人和亚兰人）。阿摩斯放胆宣告说，上帝将会为了这些国家的缘故去施行拯救：“以色列人哪，我岂不看你们如古实人吗？我岂不是领以色列人出埃及地，领非利士人出迦斐托，领亚兰人出吉珥吗”（摩 9：7）？

7) 上帝给迦南人 400 年的恩典去悔改并归向他（创 15：13-16）。同样，在洪

51 Richard M. Davidson, *In the Footsteps of Joshua* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995), 52. 同时也要考虑来自不同国家的人是如何被上帝及其百姓所吸引，进而前来寻求服侍以色列。比如，赫人乌利亚的例子（撒下 11:3），宫廷官员古实人以伯米勒的例子（耶 38:7-13）。

水之前，上帝也给予了120年的恩典（创6：3）。在上述两个案例中，对上帝的悖逆皆十分猖獗。

8) 列国皆会被上帝审判。正如我们已经提过的，许多先知向异邦发出了神谕（赛13-23章；28-33章；耶46-51章；结25-32章；珥3：1-3，12章；摩1-2章）。这就表明，上帝已经向他们启示了真理，而他们也要为自己行为向上帝交账（具体参见约拿书和俄巴底亚书；耶51：59-64）。

9) 玛代人大流士向许多国家的人作见证，讲论那能够拯救但以理脱离生命危险的永生上帝。他还颁布了一项关于这位永生上帝及其永恒国度的法令（但6：25-27）。

10) 上帝使用居鲁士去成就他的旨意——将上帝的百姓从巴比伦之囚中释放自由（具体参见，赛44：28；45：1-4；结1：1-4；5：13-16）。

上帝终极的宣教目标

上帝最终希望将这两等不同的人带领到一起——上帝忠心的余民和余民团体之外的百姓。这两等人聚集到一起的案例包括：麦基洗德与亚伯拉罕（创14：18-20）；喇合与以色列人（书2章）；叶忒罗与摩西（出3、18章）；乃幔与以利沙（王下5章）；尼布甲尼撒与但以理（但1-2、4章）；亚达薛西与以斯帖（斯1-9章）；路得与拿俄米（得1：16）。

以赛亚用精妙的语言和生动的画面描述了这项成就：“当那日，必有从埃及通亚述去的大道。亚述人要进入埃及，埃及人也进入亚述；埃及人要与亚述人一同敬拜耶和华。当那日，以色列必与埃及、亚述三国一律，使地上的人得福；因为万军之耶和华赐福给他们，说：‘埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了’”（赛19：23-25）。⁵² 这是一段令人惊讶、意外而独特的宣告。不仅是以色列，埃及和亚述也将被称为上帝的百姓，他们将一同展开敬拜！⁵³

52 这段经文与创世记12:3中对亚伯拉罕的呼召相对应。亚伯拉罕之祝福的隐喻是一个关键的主题，在这里被扩大到了埃及和亚述。这些强大的帝国和以色列的邻国代表着古代世界的文明：“地上的万族都要因你得福”（创12:3）。这三个国家要因着上帝而组成一个统一的联盟，并要一起去敬拜主。

53 值得注意的是，在先知以赛亚提到的对十个国家进行的审判中，有三段涉及外邦人的经文透露着积极的信息（以赛亚书13-23章）：以赛亚书14:1-2（外邦人加入上帝子民的行列，与他们联合）；以赛亚书18:7（万国都将带礼物带来圣殿）；以赛亚书19:17-25（主的坛和柱将在埃及建立；埃及人将会向主呼求；上帝要向他们彰显自己，他们将要敬拜上帝）。

结论

旧约圣经中，在向全世界展开的救恩使命中，上帝是名至实归的最为荣耀的宣教士。在他的宣教使命推进的过程中，他使用人类作为媒介，并通过这些人来领导自己的百姓（赛 45：22）。从起初开始，上帝及其百姓的宣教使命就具有世界性的范畴。亚当、赛特、以诺、挪亚、亚伯拉罕、摩西、众先知和其他人，都有自己的使命需要去完成。上帝拣选亚伯拉罕或以色列最为终极的经过精心筹划的目的，就是要使其成为上帝在全世界的祝福、光和见证。旧约中的使命愿景是包罗万象的。这并不仅仅是去到某个地方，差派某个人，或做某件事情。这种使命最为首要的，乃是成为一群特殊的人，带着特殊的信息，在真实的生活中构建一切并与人分享。

笔者将简要探讨在旧约圣经的视角下所理解的使命对基督复临安息日会教会论所具有的意义。

1) 使命需要接受上帝拯救人类的终极目标，并通过上帝的大能来完成这项计划。我们存在的理由就是要去完成上帝的使命。

2) 生活与宣讲同等重要。活出符合道德的生活方式，并切实遵行上帝的信息，乃是今天需要强调的关键焦点。只有这样，我们才能在生活中去荣耀上帝。⁵⁴ 成为上帝的媒介，遵行他的旨意，将会使我们有能力去作见证，并让我们的宣教使命充满意义。使命并不仅仅是被差遣到世界之中，更是要积极地融入世界之中。

3) 我们的使命所具有的世界性范畴并未有过改变；上帝的宣教地一直以来都是整个地球。在旧约圣经中，他将拯救付诸实践的意愿与今天是一样的。他对使命的计划所涵盖的范围，一直以来都是各国、各族、各民（创 12：2-3；出 19：3-6；徒 15：14；加 3：6-9，26-29；弗 3：6-12；彼后 2：9；启 7：9-10；14：6）。

4) 使命与信息是不可分割的。信息的本质从未发生改变。虽然历代以来，信息中存在一些新的、不同的侧面被强调出来，但救恩的基本概念从未改变，在旧约和新约当中，这一点始终都是相同的。我们必须持定永远的福音，同时也要在发展中创造性地在方法层面上进行创新和变革。

5) 家庭是宣教使命开启时的基本单位。通过这种方式，真理就可以代代相传。这种对家庭纽带的强调在旧约圣经先知书最后的预言信息中得到了突显：“看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你们那里去。他必使父亲的

54 Lester Merklin, "The Remnant Mission: To Reveal and Proclaim God's Glory," *JAMS* 4.1 (2008): 4-17.

心转向儿女，儿女的心转向父亲，免得我来咒诅遍地”（玛 4：5-6）。这种以家庭为中心的內部导向型宣教方式，在今天这个破碎的世界中需要予以着重强调，应该对门徒培训展开引导，并对复临教育的真正价值观进行倡导。应该把福音工作的重点放在我们的子女和年轻人身上。将复临信仰的价值观传递给下一代乃是福音工作的重中之重。

6) 旧约中的信仰团体包含了一种末世论的维度，是以未来为导向的。圣经中这种涵盖末世论范畴的案例（参创 3：15；结 36-37；但 2；7-9；士 1：14-15）应该可以为我们今天提供一种思考的模式。上帝的降临乃是要建立他那永恒的国度。这种末世论意义之下的聚焦点为宣教使命提供了强大的动力。⁵⁵ 我们对耶稣基督之复临的盼望，乃是盼望之中的洪福之望。

7) 先知不断发声反对虚假的宗教制度，并警告异教对真敬拜的渗透。⁵⁶ 上帝的百姓今日最为首要的任务就是展现上帝真实的形象、彰显上帝的真实品格，并将众人的注意力引向耶稣基督。

8) 使命涉及所有人——男人、女人，甚至包括儿童，所以他们可以承担起上帝赋予他们的角色。这表明上帝愿意使用每一个渴望投身于上帝工作并成为上帝使者的人。

9) 使命会带来对上帝的敬拜与赞美，他是整个世界的创造主，希望拯救每一个人。在诗歌文学中，包含了对宣教使命的强调。对上帝之良善与圣洁的认识和宣扬，在对他的敬拜中达到了高潮（出 33：18-19；34：8；赛 6：1-8；结 1：28）。在主圣殿中的真实敬拜乃是作见证的有力途径，展现着永生上帝的慈爱怜悯和他为了拯救悔改之罪人所成就的一切。

10) 上帝会使用两等不同的人：内部的人，即忠心的余民；外部的人，即那些本着自己所拥有之亮光忠心侍奉上帝的人。忠心的余民拥有一项上帝赋予的特殊使命。但上帝也有自己的信使——那些宣扬并活出了上帝真理中最为关键之层面的人。主希望能够通过引导他们彼此接近，而将两种不同的人整合到一起。上帝最终的目标乃是单单拥有一个羊群（赛 14：1；56：3-8；约 10：16；弗 3：6）。⁵⁷ 真理的信

55 Amedeo Molnár, “Eschatologická naděje České Reformace,” *Od reformace k zítřku* (Praha: Kalich, 1956), 13–101; Sakae Kubo, *God Meets Man* (Nashville, TN: Southern Publishing Assoc, 1978), 105–111.

56 先知们宣告了抵制偶像崇拜和异邦神明的信息。例如，赛 37:16–20; 40:18–22; 41:7, 22–24; 42:17; 44:10–12; 46:5–7; 48:5; 耶 32:33–35; 44:15–28; 49:1–5; 结 20:27–31; 36:18–20; 37:23; 但 3:16–18; 7:8, 20–26; 8:9–12; 何 4:6–14; Amos 5:4–6。

57 见 Richard P. Lehmann, “The Remnant in the Book of Revelation,” *Studies in Adventist Ecclesiology I: Toward a Theology of the Remnant*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 108–112; and Ángel M. Rodríguez, “Concluding Essay: God’s End-Time Remnant and the Christian Church,” *Toward a Theology of the Remnant*, 217–226.

信息、使命与教会的合一

息将会吸引所有上帝的百姓。在真理和圣灵能力的带领之下，他们将满有力量的宣扬上帝的信息，完成上帝对这个世界的宣教使命（约 17: 15）。⁵⁸

58 斯托得评论道：“我们总是倾向于跑极端。我们要么决心生活在世界当中，保持与非基督的接触，开始吸收非基督徒的思想和标准，效法这个世界而变得有罪（罗 12:12）；我们要么就会因着太过担心失去我们的基督徒特质，而决定割断我们与世界中非基督徒的联系，逃离这个世界而变得有罪（约 17:15；林前 5:10）。避免效法世界和逃离世界这两种极端的最佳方式就是，投身于宣教使命。因为，如果我们牢记自己乃是作为基督的代表而被差遣到这个世界之中，我们既不会去效法世界，也不会去推卸代表基督的责任，更不会逃离这个我们需要去成为基督之代表的世界。（John R. W. Stott, ed., *Making Christ Known*, 11）。”

第五章

新约中的使命

克林顿·瓦伦

新约圣经完全以使命为中心。¹ 新约圣经以上帝差遣他的儿子来到世界上，拯救这个世界为开篇。接下来的内容就是，耶稣差遣使徒去宣讲福音的信息，先是以色列，然后是全世界。² 尤其是保罗，他甘心乐意“费财费力”（林后 12: 15），这乃是最初的基督徒那种不屈不挠勇往直前之特征的缩影。这幅图景在启示录中延续，以写给七教会的书信为始，接下来在那些象征性的比喻中更为深入，直至在末世论意义之下的高潮中，那骑着白马的上帝之道凯旋回归这个世界的时候为止。

不过，使命应该如何定义，又应该如何完成呢？新约圣经是否包含着一种关于宣教的统一神学思想，还是说这种概念可以基于圣经作者的偏好或具体环境而随之改变？难道我们不应该为今天的教会找到某种规范性的东西吗？若要完全解决这些问题，需要远远超过此处篇幅限制的冗长研究。³ 然而，正如我们所看到的，宣教这类的词汇经常出现在各种各样关于新约的作品中，所以这个主题的基本轮廓是清晰

-
- 1 George W. Peters, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago, IL: Moody, 1972), 131; “新约圣经在读者、内容、精神和构思方面，就是一部宣教的书。”参 Grant R. Osborne, “New Testament Theology of Mission,” *EDWM*, 682–686 “从最为基本的层面来说，新约圣经是一部宣教文献，其中详细说明了上帝为世界制定的救赎计划的实施情况”（682）。
 - 2 关于新约圣经的重要前瞻性概念可以在旧约圣经中寻得其踪（见本书由杰瑞·莫斯卡拉撰写的“旧约中的使命”），在七十士译本中（关于 *apostellō* 的用法，参见 T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* [Leuven: Peeters, 2009], 83）。从宣教使命的角度出发，关于七十士译本的作用，参见 W. Richey Hogg, “The Scriptures in the Christian World Mission: Three Historical Considerations,” *Missiology* 12.4 (1984): 389–396。
 - 3 该主题最为重要的研究包括：Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville, IL: Allenson, 1965); Donald Senior and Carroll Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll, NY: Orbis, 1983); David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis, 1991); William J. Larkin Jr. and Joel F. Williams, ed., *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach* (Maryknoll, NY: Orbis, 1998); Ådna, Jostein, and Hans Kvalbein, ed. *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Andreas J. Köstenberger and Peter T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Missions* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001); Arthur F. Glasser, *Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003); Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003); Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, 2 vols. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004); and Michael W. Goheen, *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* (Grand Rapids, MI: Baker, 2011)。更多参考资料，参见 Joel F. Williams, “Mission in the Bible: A Bibliography of Recent Research,” July 2005, n.p. 网址：http://www.globalmissiology.org/english/archive/williams_bibliography_recent_research_3_2005.html. (cited 6 December 2011)。

信息、使命与教会的合一

的。⁴我们从耶稣宣讲上帝的国度开始，正如四福音中所呈现的，在每个转折点上都会展现出不同的重点，接下来需要依次考虑的就是使徒行传、保罗的书信、普通书信和启示录。

耶稣对上帝国度的宣告

在马可福音 1: 15, 耶稣宣告说：“日期满了, 上帝的国近了。你们当悔改, 信福音。”即使仅仅基于这句简单的总结性表述，可以很清楚地看到，耶稣的宣教目的并不在于建立，或将人引向上帝的国度，而是将人与一个已经存在的国度联系起来，这个国度的彰显乃是被预先预言出来的。上帝是统管全地和万民的主。因此，旧约圣经之使命的终极理想就是让上帝的统治或国度扩展到整个世界（赛 52: 7; 参诗 47: 8），通过那位理想中的大卫王朝之君王的降临（赛 11: 1-10），最终列国都会前来敬拜上帝（诗 86: 9-10）。耶稣在加利利开始了传道，宣告着这些预言的应验。对上帝的国度已经“近了”（*ēngiken*）予以肯定，在并未公开宣布自己就是弥赛亚的时候，耶稣暗示这个国度的某些层面已经在他事工中实现了。⁵ 呼召十二使徒参与到这项成功的宣教使命之中，并不是为了去建立一个新的国度，而是为了去恢复以色列，并在重建中担任领导（参太 19: 28），将忠贞献于耶稣。⁶ “宣教事工和教会是不可分割的，因为宣教事工的宗旨和目标就是去创建门徒的团体。”⁷ 与此同时，也会有一种明显的感觉，就是那个国度的彰显尚在将来。⁸ 虽然福音书肯定了耶稣作为“大卫的子孙”与以色列大卫王朝之间存在的那种预想中的联系，⁹ 但福音书也在耶稣与一般人对弥赛亚的流行观点之间进行了区分。¹⁰ 耶稣自称“人子”（福音书中耶稣常常挂在嘴边的说法），¹¹ 也应该是通过这种方式将自己与那种期望区别开来，至少在一段时间内是这样的。¹² 早在耶稣接受约翰的洗礼时，天上就有声音呼召耶稣

4 I-霍华德·马歇尔甚至以此为主题，在《简明新约神学》中进行了清楚的表述 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 14–15: “新约神学在本质上是一种宣教神学。这些文献的出现就是两部分宣教使命的结果：第一部分的使命是上帝差遣耶稣来开创他的国度；之后的使命则是耶稣的跟从者接受呼召继续耶稣的工作，宣讲耶稣为救主，并劝勉人凭着信心献身于耶稣，结果就是教会的增长……简而言之，被上帝呼召成为宣教士就是人们通过撰写福音书、书信和相关的文献成就了自己的呼召。他们专注于信仰的转变，之后进行培养，带来了新信徒的诞生，并哺育他们步向成熟。”

5 参 Targ. Isa 40:9 and 52:7, “The kingdom of your God is revealed!”

6 Craig S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 246, 249.

7 Schnabel, *Early Christian Mission*, 1:356.

8 参 Robert H. Stein, *Mark* (Grand Rapids, MI: Baker, 2008), 72–73, 文中简要总结了对这个国度降临方式的主要理解。George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 181: “耶稣的弥赛亚使命就是让男女为了那个将在未来降临的上帝国度做好预备。”参 Bosch, 31–35.

9 例如，太 1:1; 9:27; 12:23; 可 10:47-48; 11:10; 路 1:32.

10 可 12:35-37; 约 7:41-42.

11 在约翰福音 12:34 中，人们两次提到了“人子”，但是却并不清楚其指的是谁。

12 关于这个备受争议的表达方式，有大量的文献和讨论，参见 George W. E. Nickelsburg, “Son of Man,” *ABD* 6 (1992): 137-150; John J. Collins, “The Son of Man in First-Century Judaism,” *NTS* 38 (1992): 448-66; 另参 Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Nashville, TN: Nelson, 2001), lxxiii-lxxviii.

去承担起那位受苦之仆人的使命（可 1: 11）¹³ 和救赎的工作（可 10: 45）。撒但将统治万国的王权拱手赠予耶稣，但耶稣拒绝放弃自己对上帝的忠贞（太 4: 8-10）。

救赎的历史和普世性的斗争

对观福音将耶稣的生平描绘为更加宽广范畴之内的以色列历史的一部分。¹⁴ 马太福音和路加福音都强调了这种救赎历史的视角，同时也涉及了上帝的应许和应许之实现的要素。因此，上帝乃是通过耶稣去成就以色列的宣教目标。¹⁵ 在约翰福音中，耶稣是“世界的光”（约 8: 12; 9: 5），而这正是以色列的目标所在（参赛 2: 1-5; 60: 1-3）。另外，上帝国度的概念也被普世化为“永生”，¹⁶ 而这一切只有通过基督的死亡和复活才有可能实现。

四福音全部都将上帝国度的建立描绘为一种普世性的事件，而不是许多以色列人怀存的那种世俗的期望。¹⁷ 耶稣刚刚承接了自己的弥赛亚使命，这件事就在旷野的试探中受到了撒但的挑战（太 4: 1-11），并且在耶稣的传道过程中，污秽的灵和魔鬼一直都觊觎这一点。在马可福音中，耶稣那属天的纯全与圣洁使他能够毫不费力地赶出魔鬼。在马太福音和路加福音中，两个国度之间的冲突更加明显。耶稣证明了他能够威胁到撒但的国度，并且可以精妙地推进上帝的国度，因为上帝就在他的工作之中（路 11: 20; 10: 17-20）。通过施行神迹给予医治，藉着上帝的灵赶出魔鬼，与撒但展开了直接的对抗，这使得耶稣和他的门徒肩负的弥赛亚使命与施洗约翰的使命截然不同（太 9: 33; 10: 1, 25; 约 10: 41）。

约翰福音将普世性的冲突升华为光明与黑暗之间的斗争，这种斗争会体现在耶稣与他那些身为人类的反对者之间。¹⁸ 耶稣的死亡，从福音书的角度来看（约 1: 5, 29; 2: 18-22），代表着上帝对那位普世性的“世界之王”取得了决定性的胜利（约 12: 30-31）。然而，这场战争并没有就此结束，在耶稣回到父那里之后，圣灵将会

13 参 Ladd, *Theology*, 184:

14 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1992), 369.

15 博斯用一种非常狭窄的现代宣教视角来定义使命，并通过这种视角去解读圣经中的记载。结果就是，他发现在旧约圣经中，“没有迹象”表明上帝会差派人“跨越地理、宗教和社会的边界去赢得他人”加入以色列人的信仰（17）。关于博斯那种极具批判性的方法论，参见 Andreas J. Köstenberger, “The Place of Mission in New Testament Theology: An Attempt to Determine the Significance of Mission within the Scope of the New Testament’s Message as a Whole,” *Missiology*, 27/3 (1999): 357.

16 Köstenberger, “Mission,” 358.

17 本节大部分资料总结自 Clinton Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 126-127, 135, 156-159, 等等。另参 Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke’s Writings* (Minneapolis, MN: Fortress, 1989).

18 见 Rodney A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology* (Chicago, IL: Scholars Press, 1982); Judith L. Kovacs, “Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out’: Jesus’ Death as Cosmic Battle in John 12:20-36,” *JBL* 114 (1995): 227-247.

信息、使命与教会的合一

被差派下来，继续与邪恶的势力斗争，并推进上帝的国度（约 16：8-11）。

关于这个国度的意义，可以说是整个耶稣教导的重点所在，这一点在他对十二门徒的呼召和托付中，用“盐”和“光”这类的比喻作为使命的暗示，并在更加具有象征意义的比喻中被渐渐展开。

门徒培训与大使命

在呼召最初的门徒时，耶稣说他们将要“得人如得鱼”（可 1：17；参路 5：10），加入到耶稣的使命中，为了上帝的国度去拯救人。¹⁹这意味着门徒培训既包括去作门徒，也包括去参与事工。我们已经提到象征性的数字十二。除此之外，马可福音 3：14 说，耶稣称他们为“使徒”，意为“奉差派的人”，²⁰因为耶稣差遣他们去宣讲上帝国度的临近，就是耶稣自己所宣告的信息（太 10：7；参太 4：17）。另外，“在福音书中有一种非常固定的传统，即耶稣会在自己传道期间差遣门徒去传扬他的信息”，²¹如此他们就可以将耶稣的教导铭记于心。甚至在耶稣复活之前，他就已经差遣门徒去完成将他的名和权柄宣讲给以色列人的使命（太 10：1），进而扩大耶稣事工的影响力，为更加全面的宣教做好准备，使万民成为耶稣的门徒（太 28：19；参太 10：5-6）。²²从一开始的时候起，耶稣就以宣教使命为自己门徒的标志。

耶稣也要求他们“常和自己同在”（可 3：14）。这一短语的意义常常被忽视。²³作为一名门徒（*mathētēs*），意味着要在一种“教与学的情景”之下，从自己的夫子那里学习。²⁴甚至更大范围之内的门徒也可以有机会去接受深层次的教导（路 10：39，42）并肩负宣教使命（可 5：18-19）。在超过三年的亲密交往中，在耶稣广泛的服务中，在面临反对者机智的回应中，在对穷人和困苦之人的怜悯中，在对各种各样处境中的人施以的友善相待中，耶稣榜样的作用是不应该被低估的（参彼前 2：21-23）。作一名门徒也意味着要跟从耶稣的榜样，舍己并背起自己的十字架（可 8：34）。

19 Eckhard J. Schnabel, "Mission, Early Non-Pauline," *DLNT*, 752.

20 关于 *apostolos* 一词存在的若干差异，参见 Schabel, *Early Christian Mission*, 1:283.

21 Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 284; 见 Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981), 453-475.

22 Schnabel, *Early Christian Mission*, 1:291-292. 正如我们所看到的，这是大使命（*mathēteusate*）中唯一真正必须去完成的事，意味着在受洗之前和受洗之后，都需要主的教导（同上，1:355）。

23 例如，斯坎贝尔的大量研究几乎涵盖了马可福音 3:13-15 的方方面面，这个短语比较特殊（1:280-284），其中的原因之一是，虽然该短语可以被视为马可福音中关于门徒培训的一种独特表达方式（另参可 5:18, 37, 40; 14:33, 67; 16:10），但这个短语在马可福音中却十分常见（可 1:36; 2:25; 4:36; 5:24; 14:18, 43）。

24 Rainer Riesner, "Jesus as Preacher and Teacher," *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. Henry Wansbrough (Sheffield: JSOT Press, 1991), 191. 需要注意的是，在 197 页中，希伯来语和亚兰语的关联词汇（*talmid and talmida*）等同于 *mathētēs*。

宣教使命的比喻

我们可以在福音书的若干关于宣教的比喻中看到对耶稣的榜样所具有之重要性的强调。回溯早期预言中对以色列怀存的希望(赛 2: 2-3), 耶稣称他的门徒为盐(太 5: 13; 路 14: 33-35) 和光——犹如造在山上的城一样(太 5: 14)。²⁵ 他们要像耶稣一样与社会各个阶层人的交往, 并宣扬天国的智慧(参西 4: 6)²⁶ 像日光一样普照大地。²⁷ 门徒的团体将会犹如一个新的锡安, 他们的荣耀将会使外邦人认识以色列的上帝(赛 60: 1-3; 62: 1-2, 10-12)。²⁸ 当然, 作为耶稣——光之源头(约 1: 9; 8: 12; 9: 5) 的跟从者, 只有他们拥有这样的光,²⁹ 门徒要去接触外邦人, 他们的事工也间接性地包含向外邦人宣教。³⁰

可以说, 新约圣经中关于宣教使命的最重要的一项比喻就是道成肉身。在耶稣里, 上帝成了肉身, “住在”我们中间(约 1: 1, 14)。他就是“上帝与我们同在”(太 1: 23; 参路 1: 35), 他是唯一能够将父显给我们看的人(约 1: 18; 14: 9)。³¹ 正如父差遣耶稣一样, 耶稣也差遣他的门徒(约 17: 18; 20: 21); 他们也要反映耶稣的品格, 正如耶稣反映了父的品格一样。³² “耶稣基督可以在那些跟随耶稣脚步之人的生活中变得具体化”。³³ 在旧约圣经先祖的经历中, 有大量未被充分发掘的所谓“被动”或“静默”见证。³⁴ 新约圣经本身, 尤其是保罗, 所理解的见证乃是一个整体, “其中包含着基督徒那种以福音为导向的存在、行为和宣讲组成的一种融为一体的完整架构”。³⁵ 这种道成肉身的整体理念在宣教使命中有着另外一种

25 Otto Betz, “Mission III. Neues Testament,” *TRE* 23:25; Schnabel, “Mission,” 753.

26 Wolfgang Nauck, “Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship,” *ST* 6.2 (1952): 165-178; R. T. France, *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), 112: “The Rabbis commonly used salt as an image for wisdom (cf. Col. 4:6).”

27 参 Pliny, *Nat. Hist.*, 31.102: “There is nothing more useful than salt and sunshine.”

28 参 Gerhard von Rad, “Die Stadt auf dem Berge,” *EvT* 8 (1948-1949): 439-447.

29 类似观点包括: Joachim Jeremias, *The Sermon on the Mount* (Philadelphia, PA: Fortress, 1963), 26. 关于旧约圣经中先祖的重要问题, 参见以赛亚书 42:6; 49:6。

30 见 Michael F. Bird, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission* (London: T & T Clark, 2006), 作者认为耶稣构想的外邦人的教恩, 是“通过恢复并更新以色列的架构”得以实现(57), 其中包括与外邦人的联合, 这种教恩因着耶稣的事工而得以生效。

31 Osborne, *Revelation*, 684.

32 令人惊讶的是, 道成肉身作为一种关于使命的标志性典范, 竟然在约翰福音少数几处与宣教相关的讨论中都没有出现(同上; Köstenberger, “Mission,” 358-59). 关于这一问题的一种值得留意的不同见解, 参见 Johannes Nissen, *New Testament and Mission: Historical and Hermeneutical Perspectives* (Frankfurt: Lang, 2006).

33 Alan Neely, “Incarnational Mission,” *EDWM*, 474. 然而, 尼利和其他人的观点与解放神学的关联过于偏狭, 对宣讲上帝国度的福音构成了限制。虽然耶稣“无可争议地站在了当时遭受伤害、剥削和压迫之人的一方”(475), 但他的信息(正如希伯来的先知一样)指向了上帝国度在未来的建立, 这乃是盼望的基础所在(例如, 在马太福音 5:3-12 的八福中主要运用的就是将来时态)。

34 亚伯拉罕、以撒和雅各在迦南; 约瑟在埃及(使他们与出埃及记 12:38 中的“闲杂人”在一起成为可能); 但以理和他的三位同伴将关于真神上帝的知识带给尼布甲尼撒(促成了尼布甲尼撒那显而易见的“归信”[但以理书 4 章])。上帝对以色列人的救赎同样也是使他们成为上帝特选之民的呼召——并不仅仅是为了他们自己的益处, 也是为了使他们能够将真神上帝的知识传于周围的列国(出 19:5-6; 申 4:6; 诗 67:7; 玛 3:12)。

35 Robert L. Plummer, *Paul's Understanding of the Church's Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities*

信息、使命与教会的合一

表达方式：正如耶稣取了完全的人性一样，教会也被呼召要去看顾全人，既包括身体方面，也包括属灵方面（提前 5：23；约三 2）。耶稣看上去乃是有意在自己的事工和对上帝国的宣扬中，将对身体的医治和对以色列敬拜团体的重新融入（可 2：17）整合在了一起（太 11：5；路 4：18）。

上帝国的比喻

上帝国那超凡的价值在隐藏的宝藏和重价的珍珠这两个比喻中可见一斑（太 13：44-45）。上帝国那不可阻挡但却润物无声的扩展在面酵的比喻中进行了描绘（太 13：33）。上帝的国度开始时十分微小，犹如芥菜种一般，但最终却会成为一种主导一切的景致和提供庇护的场所（可 4：30；参结 17：23）。直到一切成就的时候，义人和恶人都会牵涉其中（太 13：47-50）。试炼、迫害和世俗的压力会考验每一个人的品格，有些人则会因此而堕落（太 13：19-22）。在审判时，“稗子”（不是耶稣撒的种，而是魔鬼撒的种）将会被除灭（太 13：36-43）。“将这些比喻放在一起，就可以显明上帝国的扩展和实现乃是迈向审判之日的一个过程”。³⁶

在耶稣传道接近尾声时所讲的比喻强调了作为忠心的仆人，守望并等待的重要性（太 24：43-51；25：1-13），要相信上帝将会赏赐他的选民（路 18：1-8），并要为上帝的国度去智慧地运用自己被赋予的才智（太 25：14-30；参路 19：11-27）。³⁷上帝宽宏地敞开天国的大门，接纳所有愿意进入其中的人，直到“最后一刻”（太 20：1-16），这也是一条重要的宣教原则。

使徒行传中的使命

使徒行传在教会论的架构之下，通过蒙拣选的使徒，对基督的宣教使命进行延续。耶稣曾经说：“你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力”（路 24：49）。这项关于圣灵的应许在升天之前被重申。圣灵的洗将使那些耶稣传道时与他有着密切联系的人（徒 1：12-14，21-26）有能力去在这项不断扩展的使命中为他作见证，直到“地极”（徒 1：3，8）。³⁸

to Evangelize? (Waynesboro, GA: Paternoster, 2006), 72.

36 Craig Ott and Stephen J. Strauss, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (Grand Rapids, MI: Baker, 2010), 35.

37 Keener, *Historical Jesus*, 188-195. 作者认为，“耶稣讲述比喻的做法是具有可信性的”，“除非有极其有力的反向证据”，我们应该接受，福音书中耶稣的“大多数”比喻都是具有可信性的（194-195）；另外将这些罗列在一起，就会发现后期关于审判的比喻与早期圣经中的内容以及早期基督教的作品是彼此一致的（368）。

38 这种“离心”模式的宣教使命在新约圣经中贯穿始终，而在旧约圣经中也比通常所认为的更加明显。见 Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000), 9 and *passim*; 另参 Cristian Dumitrescu, “Cosmic Conflict as a Hermeneutical Framework for Mission Theology in the Old Testament” (D.Miss. diss., An-

作为见证的使命

作为救主耶稣的“见证”（*martyrs*），将“见证”（*martyria*）传递给某人和“作见证”（*diamartyromai*）在复活之后的所见所闻中占据着主导性的地位（路 24：48），并且在使徒行传中贯穿始终。³⁹ 当五旬节被圣灵充满的时候，他们得到了特别授予的恩赐，帮助他们跨越语言的障碍宣讲福音的信息（徒 2：5-11）。另外，在祷告之后，他们进一步地被圣灵充满，更加勇敢地去完成福音的使命（徒 4：31）。外邦人也参与到了教会的使命之中，同样也接受了类似的圣灵浇灌（徒 10：44-47）。在使徒行传中，语言的恩赐总是可以促进救恩信息的传播。⁴⁰

使命的挑战

从一开始的时候，使命就面临着巨大的挑战——来自犹太领袖的阻力（徒 4：1-22；5：17-32）、来自不忠门徒和有失公允之偏待的阻力（徒 5：1-11）——所有这些最终都在司提反殉道之后那更加系统性的迫害之中到达了顶峰（徒 8：2-3）。然而这些表面性的挫折事实上却以一种戏剧化的方式使宣教使命向前更进一步。特别值得注意的是，迫害使对外宣教跨越了地理的边界，从耶路撒冷扩展至其它一些重要的城市，包括撒玛利亚、安提阿等等。教会的领导架构同样也扩展至使徒以外，包括执事、长老和像巴拿巴这样的宣教士。⁴¹ 上帝亲自介入，与在前往大马士革路上的扫罗接触，并派遣亚拿尼亚去医治并对其予以指示（徒 9：1-19；22：12-16）。

一般来说，宣教的目标最初集中于那些与早期基督教信仰最为接近，并且最为熟悉希伯来圣经的犹太人、改宗者和敬畏上帝的外邦人。⁴² 外邦人的归信带来了特殊的挑战。问题并不在于他们是否应该加入教会，而在于他们加入教会的基础前提应该是什么，这一问题在耶路撒冷会议上，以互相尊重且基于对圣经之审慎研究的讨论而得到了解决（徒 15：6-21）。我们没有时间去讨论这项决议的具体细节，只

draws University, 2010), 127-131, 189-192.

39 例如，使徒行传 2:32, 40; 4:20, 33; 22:15。见 Allison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 137-142.

40 三个事例包括：在五旬节时，众人听到使徒“讲说上帝的大能作为”（徒 2:11）；人们因那些领受圣灵恩赐的外邦人而“称赞上帝为大”（徒 10:46）；那些在以弗所的人“说预言”（徒 19:6）。关于语言恩赐的进一步讨论，见 Gerhard F. Hasel, *Speaking in Tongues: Biblical Speaking in Tongues and Contemporary Glossolalia* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 1991).

41 参 Schnabel, “Mission,” 757.

42 Jacob Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1972), 44-45. 在使徒行传中存在着若干形容敬畏上帝者的词汇（*phoboumenoi/sebomenoi ton theon, eusebai, prosēlutoi*）。参见 Max Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts—A Reconsideration,” *JSNT* 13 (1981): 102-122; J. A. Overman, “The God-Fearers: Some Neglected Features,” *JSNT* 32 (1988): 17-26; Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 1-126.

信息、使命与教会的合一

会将专注点聚焦于在将福音传给外邦人的时候，唯一没有被废除的就是对饮食律法的遵守。⁴³ 这里涉及的问题是割礼（徒 15: 1, 5; 参徒 11: 2; 加 2: 12），正如保罗在罗马书和加拉太书中所展现的，这并不是是一项普世性的律法。⁴⁴ 事实上，耶路撒冷会议要求外邦人遵守的饮食和贞洁方面的规则，乃是基于利未律法的规定（利未记 18-20 章），其适用范围是居住在以色列的外国人（*gerim*），⁴⁵ 说明这一切乃是在上帝启示的精心指导之下。这一点在规则本身的措辞中就得到了强调，“圣灵和我们定意……”⁴⁶ 在相关语境之下展开研究的正确方法并不是将圣经限制在文化之中，而是要在那个时代的历史背景下去展开研究，以便正确理解如何在特定的文化背景中去对真理进行清晰且有效的传达。即使保罗在亚略巴古的讲道中运用了希腊哲学的观点和文献，以使他的异教听众可以理解，但保罗并没有用这些内容来掩盖自己的信息，而是将其作为一种宣讲包括基督复活在内之圣经真理的桥梁，并在最后审判的视角下去催促悔改（徒 17: 30-31）。保罗在使徒行传中主要扮演的是宣教士的角色，并且保罗书信在教会发展过程中所具有的重要性，同样需要我们从他对新约宣教使命之贡献这一角度去予以特殊的考量。⁴⁷

保罗与使命

保罗特别适合去推进早期基督教的宣教使命。他通晓圣经，领受了从基督而来的直接启示，他熟练掌握希伯来语、亚兰语和希腊语，同时拥有希腊罗马和犹太的教育背景，是罗马公民，并且最为重要的是，他愿意为基督福音的缘故去牺牲一切，这些都铸就了他所作之见证的果效，以及随之而来的成功。作为一名奉差派的使徒，与其他使徒完全一样（加 1: 1, 15-16），⁴⁸ 保罗认可这种联合，即外邦人乃是被“嫁接”到基督——以色列的“根”之上，⁴⁹ 并且基督本人的宣教工作⁵⁰ 事实上乃是应验

43 见 Clinton Wahlen, “Peter’s Vision and Conflicting Definitions of Purity,” *NTS* 51 (2005): 505-518; Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000), 73: “问题并不在于食物，这其中涉及的是合一。”

44 David J. Rudolph, *A Jew to the Jews* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 199-201. 作者认为这里不能负的“轭”（徒 15:10; 参加 5:10）并不是指“在‘摩西律法的轭’之下”，而是“在‘法利赛规条的轭’之下”（199）。

45 见 Richard Bauckham, “James and the Gentiles (Acts 15:13-21),” *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, ed. Ben Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 172-178.

46 圣灵的角色在路加的作品中得到了广泛的认可，特别是在讲说预言的时候，参见 Robert P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 124-126; 更多观点参见 Max Turner, “The Spirit and the Power of Jesus’ Miracles in the Lucan Conception,” *NovT* 33 (1991): 124-152.

47 参见 Eckhard J. Schnabel, *Paul the Missionary: Realities, Strategies, and Methods* (Downers Grove: IVP, 2008).

48 同上，124-125（根据施耐贝尔的说法，保罗认为这里存在的仅仅是“先后顺序的差异”）。

49 *Rhizēs* 一词，意为“根”，在罗马书 11:16-18 中指的是基督（罗 15:12; 参启 5:5; 22:16），犹太人和外邦人乃是在基督里联合，而不是联合进入以色列国。保罗也使用“根”的同源词 *rhizōō* 来描绘基督徒在基督和基督的爱中“生根”（西 2:7; 弗 3:17）。

50 Rainer Riesner, *Paul’s Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 236-237, 书中发现了这一点与使徒行传对保罗的描述所具有的连贯统一性（使徒行传 13:47 引述了以赛亚书 49:6; 使徒行传 26:16-18 与以赛亚书 42:6,16 呈相互呼应的关系）。

了上文提到的那些旧约圣经在末世论层面之下的盼望。⁵¹ 对于保罗来说，犹太人和外邦人在教会中的联合乃是一种奥秘的启示，解开了旧约圣经中许多章节的含义（弗 2：11-3：10）。

宣教策略

在对保罗宣教策略的研究中，我们发现了若干最终主要的原则。第一，保罗会前往那些尚无基督教会存在的地区，去建立新的、满有活力的信徒团体。保罗的宣教工作，“既不是在布道旅行中，也不是在个人皈依中，而是只有在有教会被稳固建立起来之后，才算彻底完成。”⁵² 其他人可以在他所立的根基之上继续建造（林前 3：10），但在他人所立的根基之上进行建造，则不是保罗的做法（罗 15：20；参加 2：7-9）。第二，“对于保罗来说，在某种程度上，宣教是一种可以依据地情况去建立的事工”，工作展开的“区域基本上都是互相接壤的，顺序从东到西。”⁵³ 第三，保罗会聚焦于每一个地区的大城市，并希望福音之后可以从这些中心辐射到附近的城镇或乡村。⁵⁴ 第四，在更加宏观尺度的基督教宣教事工中，首先接触那些对圣经已然存有敬畏的人，与“先是犹太人，后是希腊人”的座右铭是和谐统一的（罗 1：16；参罗 2：9-10；徒 13：46），所以保罗尽其所能地首先在会堂中向那些犹太人和敬畏上帝的外邦人进行宣讲，以建立起信徒团体的核心。在那些被他引向基督之人的家中聚会，⁵⁵ 不仅会为那些皈依信仰的个人，也会为家庭的主人带来鼓励。⁵⁶ 家庭中的主人似乎为这些家庭教会提供了一种天然的领导架构。⁵⁷ 第五，虽然路加在使徒行

51 例如，以赛亚书 52:7 和 59:20 分别在罗马书 10:15 和 11:25-26 中被引用。关于罗马书 9-11 章那段涉及犹太人和基督徒的复杂论证，参见 Clinton Wahlen, “Will All Jews Be Saved?” *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*, ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010), 351-354. 另参本书由理查德·戴维森撰写的“以色列与教会：关联性 vs 差异性”。

52 W. Paul Bowers, “Mission,” *DPL*, 610.

53 同上, 609, 610. Schnabel, *Early Christian Mission*. 作者在书中使用了罗马书 15:19 中的 *kyklō* 一词，表明向北推进的范畴“将耶路撒冷和伊里里亚连接在了一起，而在罗马书 15:24 的语境中，罗马和西班牙也被连接在了一起”（2:1295）。

54 Roland Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours? A Study of the Church in the Four Provinces* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 13; 关于其它存在细微区别的版本，参见 Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1300.

55 施纳贝尔列举了家庭教会的四个优点：1）直接可用；2）是犹太教中熟悉的聚会场所；3）有理想的设施，可供“家庭团聚与聚餐，以及举行圣餐”使用；4）可以进行相对不是特别吸引人注意的聚会，因为已经无法继续在当地的会堂聚会（同上，2:1302）。

56 同上，2:1303. 例如在腓立比的家庭、吕底亚的家庭和狱卒的家庭（徒 16:14-15, 32-34；参腓 1:1，其中的复数形式表明存在若干家庭教会），也包括在哥林多和基利司布的家庭，以及司提反的家庭（徒 18:8；林前 1:16；16:15）。最后一个列举的例子表明，当时基督徒在司提反的家中聚会，而他则是教会的监督（同上）。在哥林多、以弗所和罗马，百基拉和亚居拉拥有的住所庞大到足以作为教会去使用，还有一项证据就是百基拉具有的崇高社会地位。参见 Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (Minneapolis, MN: Fortress, 2007), 956-957. 关于女性在保罗宣教工作中扮演之角色的概括性观点，参见 Robert Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Exeter, U.K.: Paternoster, 1980), 156-157.

57 Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CN: Yale University Press, 1983), 76-77; Roger W. Gehring, *House Church and Mission: The Importance of Household Structures in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004), 194-195, 265, 292; and Jürgen Becker, “Paulus und seine Gemeinden,” *Die Anfänge des Christentums: Alte Welt und neue Hoffnung*, ed. Jürgen Becker et al. (Stuttgart: Kohlhammer, 1987), 102-159, 作者引述自（未

信息、使命与教会的合一

传中的那段详细记载通常被称为保罗第三次布道旅行，但这种旅行本身具有十分大的弹性，可能会在像哥林多和以弗所这样的主要的港口城市长期驻留，同时旅行前进的路线也会存在很大变数（例如，徒 16：9-10）。⁵⁸ 第六，保罗并不是孤立地进行工作。他与巴拿巴、约翰·马可、西拉、⁵⁹ 提摩太等人同工，并且也与其他使徒和谐共事（林前 9：6；西 4：10；参徒 13：2-3；15：40）。与此同时，保罗（和巴拿巴）也会在新建的教会中设立领袖（徒 14：23）。⁶⁰ 有人会认为，保罗仅仅为哥林多教会最初的那些信徒施洗，而并没有为所有人施洗（林前 1：14-16；另参林前 4：15），⁶¹ 这是一种有意的策略，旨在将这些工作委派给地方的监督 / 长老，以促进新信徒融入地方教会的“大家庭”。保罗也训练了其他的宣教士，⁶² 使他们能够将福音传到更加遥远的地区，并按照类似的方式建立教会（提后 2：22；参罗 1：8；提前 1：8）。⁶³ 通过在地方会众中对宣教士进行认可，“保罗强调了对教会工作所应肩负的共同责任和参与的义务，因为他将宣教的工作和参与这项工作的人员视为整个教会的基础。”⁶⁴ 第七，受惠于保罗具有的犹太——希腊背景和教育，他能够敏锐而巧妙地接触，并将圣经的真理传递给各种不同的人群（林前 9：9，19-23）。⁶⁵ 这种神人合作的原则就是以“基督的心为心”（腓 2：5），并“向什么样的人……就作什么样的人”，或“一切以事工为导向”，⁶⁶ 这一点适用于是否应该吃祭过偶像的食物。这就意味着，关于食物，“不要去询问任何问题”；只有在主人特别强

标明页码) Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1302.

- 58 有时保罗可能会被迫突然离开（同上，2:1308），不过他总是遵循上帝的引导（2:1300）。关于保罗在使徒行传中之旅行的相关书信，具体观点参见 A. Scott Moreau, “Paul and Mission,” *EDWM*, 732:“保罗书信中涉及的与其布道相关的地理信息和使徒行传中的细节信息非常吻合。”
- 59 西拉是西尔瓦诺斯的缩写形式（保罗在哥林多后书 1:19、提摩太前书 1:1、帖撒罗尼迦后书 1:1 提到了他），参见 Clinton E. Arnold, ed., *John, Acts* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 2:146.
- 60 在这里的用词 (*cheirotoneō*) 与新约圣经在哥林多后书 8:19 中的用词不同，并不是指由会众选举 (Eduard Lohse, “*cheirotoneō*,” *TDNT*, 9:437)，而是由保罗和巴拿巴选出，“这个词可以被翻译为‘按手’或‘委任’。” (George W. Knight III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992], 288; cf. Titus 1:9, v. l.)。保罗在他所建立的教会中设立长老和其他“仆人”，这一点不仅在使徒行传 20:17,28（指以弗所）中十分清晰，在哥林多前书 16:15-18、加拉太书 6:6、腓立比书 1:1 和他在提摩太前书 3:1-15; 4:14; 5:17, 22; 提摩太后书 1:6; 提多书 1:5-9 中的吩咐中，也是十分清晰的。
- 61 见 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 62.
- 62 所谓 *euangelistēs*，即“传福音的”（徒 21:8 [关于对 *euangelizō* 一词的使用，参腓 8:4,12,35,40]；弗 4:11；提后 4:5），“特指那些将福音带向新地区的宣教士。” Cleon L. Rogers, Jr. and Cleon L. Rogers III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998], 440.) 参 Eusebius, *Hist. eccl.*, 3.37.3:“‘传福音的’将基督宣讲给‘那些’未曾听闻信仰之道的人，并将他们引向属上帝的福音。”
- 63 Schnabel, “Mission,” 757:“歌罗西教会的历史表明，像以弗所这种中心城市，是其他宣教士将福音向外扩展的基地（参西 1:7；4:12）。”作者也指出，除了耶路撒冷、大马士革、凯撒利亚、安提阿、罗马、哥林多、亚历山大和以弗所这些主要的中心以外，“在另外大约 50 座城镇中也有教会，”作者在作品接下来的部分中列举了这些城镇的名单（同上，758）。
- 64 Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (Zürich: Benziger, 1991-2001), 1:101, quoted in Schnabel, *Paul the Missionary*, 255.
- 65 保罗的目的成了“向什么样的人……就作什么样的人”，他“无论如何，总要救些人”（林前 9:22），显然做成这些不可能脱离牺牲的原则（林前 9:21；参林前 10:31-33）。这一点可以参考保罗在割礼方面对母亲是犹太人的提摩太（徒 16:1-3）所要求的权宜之计，以及对提多那截然相反的要求（加 2:3）。
- 66 Rudolph, *Jew to the Jews*, 178; 参 167-69, 基于哥林多后书 8:9; 6:10.

调这些食物乃是祭过偶像的，基督徒才应该拒绝食用（林前 10：27-28）。⁶⁷ 这样做的可能原因是，利未律法中关于禁止食用不洁净食物的规则并没有被废止。

保罗希望他们依然融入哥林多的社会之中。他们要继续与不信仰耶稣的人一起吃饭，不应该“离开世界”（林前 5：9-11）。他们不需要与不信的朋友分开（林前 7：12-13）。他们不需要去成为犹太人（林前 7：18）。⁶⁸

显然，这样的一种策略会鼓励那些新归信的人成为外邦朋友和同伴的“盐”和“光”，甚至可以带来更大的福音收获。第八，保罗通过多次拜访的方式继续去鼓励、培养和教导他所建立的教会（参徒 15：36），当他无法前往的时候，就会派出个人代表去以他的名义说话（参太 10：40），并让这些代表传递书信。⁶⁹

福音信息的影响

保罗本人就是他所宣讲之福音的一种活生生的见证。保罗从教会最为热心的迫害者转变为教会最为积极、最有口才，且最具富有激情的倡导者，他的听众不可能对此视而不见，特别是那些犹太听众。他号召人去效法自己的榜样，就如同他效法基督一样（林前 11：1；4：16；腓 3：17；提前 1：6；提后 3：6-7；参，徒 26：29；来 6：12）。当保罗以使徒和基督“使者”的身份劝勉哥林多人与上帝和好时，他在“我们作基督的使者”这句中，间接地将他的读者也包含进来。若是他们效法保罗的榜样，他们就一定同样会劝勉其他人操练在耶稣里的信心，进而也与上帝和好（林后 5：18-21）。除了某些明显的肉体软弱，即“加在他肉体上的一根刺”以外（林后 12：7），⁷⁰ 还有一个问题就是保罗的反对者对他大肆攻击（林后 10：10），虽然如此，保罗还是让许多人归向信仰，建立了许多教会，并培训领袖去继续有效地推进他的工作。

当人们在阅读保罗的书信时，不可能不被他对福音信息本身所具有之重要性的强调而感染。他强有力地反对那些宣讲另外一个福音的人（加 1：6-9；林后 11：4），也包括那些曲解他的话，使其所宣讲的信息完全变质的人（例如，罗 3：8；林前 10：30）。不幸的是，虽然对于保罗和那些因他而归向信仰的人来说，福音的信息

67 哥林多前书 9 章和路加福音 10:7-8 之间的众多语言学关联表明，这两处经文所关注的都是“为那些奉差派出去做工的人提供住宿和食物”，并且保罗借鉴了耶稣使用的“哈拉奇克”原则（鲁道夫在解释这段经文时认为其是“担心原本洁净的食物有问题或已经被污秽的情况”），将其引入了外邦人的背景之中（同上，190）。

68 同上，100。

69 Schnabel, *Paul the Missionary*, 253.

70 关于“刺”的确切性质，一直以来都有无数的猜测，但这个问题并不像感觉中的那样重要。保罗祈求除去这根刺，因为这似乎妨碍到了保罗的工作，但最终证明，这乃是上帝给他的恩赐，使他能够谦卑、信靠并仰赖上帝的恩典，而不是依靠自己。

信息、使命与教会的合一

是十分清楚的，但这种信息却被另外一些人误解或曲解，并在教会的历史中造成了争论和分裂，这种解释上的巨大分歧，一直延续到了今天（参彼后 3：15-16）。因此，对于我们来说，简单扼要地思考保罗的信息，并了解其对保罗宣教使命的影响，是十分重要的。

这种救恩的信息使保罗幡然醒悟，使他能够在耶稣基督的亮光之下去阅读旧约圣经，并明白福音的真理（林后 3：14-16），“这福音本是上帝的大能”（罗 1：16），这一点对于他来说最为首要。这福音解释了上帝的公义和智慧与救赎的历史、预言和圣约下的应许之间的关联。在哥林多前书 15：1-3 中，保罗宣告说，他已然忠实地让哥林多人“领受”（*paredōka*）了福音，将这信息“传给”（*euāgelisamēn*）他们，而这福音正是保罗自己曾经“领受”（*parelabon*）的，⁷¹ 如此便可以提醒读者留意保罗归向信仰并成为（上帝之）后嗣的个人经历。除了指出与福音相关之时间所具有的历史真实性（基督的死亡、埋葬、复活和肉身的显现），这些事实也因着在哥林多前书 15：3-5 中论及的关于早期基督教信仰的明确陈述而得到了加强，⁷² 保罗强调，所有这一切的发生都是“照着圣经所说”。福音书中的事件应验了预言和上帝本着自己的智慧在起初设立的计划。具有历史真实性的福音书的记载、希伯来圣经、以色列的经历、预言和保罗的个人见证共同构筑起了其所具有的可信性，使其成为一种强有力的信息。这一切汇总到一起，加之保罗所具有的独特能力，使他可以在外邦人中非常有效地对这份信息进行宣讲（徒 14：14-18；17：22-31），对于在犹太背景之下的人来说也是如此（徒 13：16-43），再加上圣灵的能力，这些都可以帮助解释为何保罗的宣教如此成功。⁷³

普通书信中的宣教学观点

普通书信中的其它宣教学观点是不应该被忽视的。虽然就本质而言，这些观点具有教牧特征，但其衍生的根源乃是早期基督教对推进上帝旨意的关注。由于新约时代的教会具有高度的宣导向性，所以普通书信专注于此类主题并不会令人感到意外。我们会从希伯来书开始，⁷⁴ 接下来是其它的书信，将会按照其所属类别和书信（可能）的作者进行排序。

71 在哥林多前书 15:1 中使用的表达哥林多人领受福音的词汇 *paredōka* 应该按照与在哥林多前书 15:3 中描述保罗接受福音的那个词相似的方式去理解，保罗并不是将一种传统间接地传给他们，他在其它书信当中对这种观点进行了反驳（例如，加 1:12；2:2），保罗乃是从主那里直接得到了启示（这一点在哥林多前书 11:23 对 *paredōka* 一词的使用中十分明显，参哥林多后书 12:7）。

72 保罗在这里提及了一份关于早期基督教信仰的陈述，许多人都认为这是一份对引述经文的诠释。这种关于信仰的陈述可以立刻被他的读者理解，无需展开进一步的评论。

73 参 Moreau, "Paul and Mission," 732: "与基督的相遇开启了保罗在神学方面的重新定位，正是这种向外邦人宣教的呼召决定了基督教神学的发展方向。"

74 虽然一般都会将这封信归类为保罗书信，但该书信具有一种独特的视角，所以需要单独进行研究。

希伯来书

希伯来书的自述是“劝勉的话”或“劝勉”（*paraklēsis*，来 13: 22，参徒 13: 15），鼓励读者去思考耶稣作为既有神性又有人性之圣子的身份（希伯来书 1-2 章），以及耶稣为了他们的悔改而成为使者和大祭司（来 3: 1）。用来描绘耶稣的希腊语词汇 *apostolos*（希伯来书中仅在此处出现）在新约圣经中是独特的。该词支撑着这卷书的一项关键主题，即耶稣作为我们的先锋（*archēgos*），乃是基督徒生活的榜样，并在神人合作之宣教使命的框架下对这一点进行了强调。耶稣因着拥有与人类完全相同的一面而引领着这条道路，就人类的本性、人类遇到的试探、人类承受的苦难，以及人类最终获得的荣耀而言，都是如此。⁷⁵ 救恩的信息在很大程度上乃是透过耶稣进行宣讲的（来 2: 3），耶稣乃是奉上帝的差遣（参来 1: 2），正如基督徒是奉耶稣差遣一样（参约 17: 18; 20: 21）。不过，希伯来书的读者是那些几乎放弃自己在基督里的信心（来 3: 12），并滑向从救恩中失落之边缘的人（来 10: 35-38; 来 2: 3）。他们不但没有积极投入宣教的使命，反而还成了宣教工作的扶持焦点，这些人得到的勉励是，要效法那些将救恩信息带给他们的宣教士所具有的信心（来 13: 7; 参来 6: 12）。而最终对他们的呼召乃是，要离开自己信仰最初步的那些东西，竭力进到完全的地步，要向那些将救恩信息带给他们的人一样，成为别人的教师，而不能仅仅是不成熟的基督教之开端的学习者（来 5: 11-6: 1）。

雅各和彼得的书信

就像希伯来书一样，雅各和彼得都使用奔走天路的主题描绘了信心的生活（雅 1: 1; 彼前 1: 1; 参来 11: 13），基督徒“生活在一种往好说是对他们的信仰不感兴趣，往坏说是对他们的信仰有害的环境之中。”⁷⁶ 彼得前书像希伯来书一样，⁷⁷ 指向了因着信仰而遭受苦难的问题，并且向希伯来书一样，鼓励基督徒要效法基督的榜样，使之成为一种作见证和将恶人引向上帝荣耀的机会（彼前 2: 12, 15）。

75 *Archēgos* 一词在希伯来书 12:2 中的出现，使这一主题更加突显（参希伯来书 2:14 中的 *metechō* 和希伯来书 3:1,14 中的 *metochos*）。不像在摩西领导下的以色列人徘徊于自己的旷野之旅当中（参七十士译本民数记 13:2-3 对 *archēgos* 一词的使用），基督徒所走的乃是一条为他们开创新的明确道路（来 10:19-20），而这条路耶稣已经走过（来 9:11-12），耶稣乃是他们的先锋（*prodromos*）。与约书亚（*Iēsous*）不同，这位耶稣为基督徒提供了一条进入安息的道路（来 4:8-9）。更多内容参见 Clinton Wahlen, “‘The Pathway into the Holy Places’ (Heb 9:8): Does it End at the Cross?”, *JAAS* 11.1 (2008): 43-55. 参 Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007), 26, 可以看到，希伯来书 11 章这段关于信心的论述，“以将耶稣作为榜样而到达了高潮，作者特别劝勉读者要去遵循耶稣的榜样。”

76 I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove, IL.: InterVarsity, 2004), 640.

77 希伯来书的读者“陷入了放弃明确承认基督之名的试探之中，因为他们对其中涉及的艰辛，特别是那在将来的苦难感到畏惧。（来 10:32-39; 12:1-13）”（David Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the “Epistle to the Hebrews”* [Cambridge: Cambridge University Press, 1982], 65-66, 参 176）。

信息、使命与教会的合一

接着，彼得展示了基督徒应该如何处理三种基本关系——与政府之间的关系（彼前 2：13-17）、主仆关系之间的关系（彼前 2：18-25）和夫妻之间的关系……对于彼得来说，宣教就是一种末世论意义之下的旅程，在救恩祝福的亮光之下得以成就（彼前 1：3-12；2：4-10），任何时候都要仰望那个位于永恒中的使命之巅（彼前 1：4；3：22；4：7）。⁷⁸

在那些迫害他们的罗马官员看来，基督徒这个称呼就是一个贬义词，但在肩负这种称呼的人看来，它却成了一种荣耀的标志（彼前 4：14-16；雅 2：7；参徒 11：26；26：28）。⁷⁹ 在彼得看来，反对不是保持沉默的理由。对于信徒来说，“有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答 [希腊语 *apologian*] 各人”（彼前 3：15）。换句话说，宣教乃是通过敬虔的生活方式进行（包括在有血缘关系的家庭之内，彼前 3：1-6），“也必须伴着口头上的见证和解释。”⁸⁰ 书卷中使用了旧约圣经的比喻（出 19：5-6；赛 43：21），基督徒乃是“被拣选的族类”（犹太人和外邦人都包括在内）、“君尊的祭司”（所有人都能够直接就近上帝）、“圣洁的国度”（通过使万民作耶稣的门徒而成就，太 28：19）、蒙上帝拯救的子民（注意七十士译本以赛亚书 43：21 中使用的是 *periepoiēsamēn*）。按照彼得的说法，这样做的目的就是要“广泛地宣扬”⁸¹ 那召他们出黑暗入奇妙光明者的美德（彼前 2：9）。为了突显这种关于宣教使命的全面呼召，这节经文中几乎使用了希腊语中所有可以用来形容人的词汇（*genos*、*ethnos* 和 *laos*），其中包含的平等本质因着对短语“君尊的祭司”（*basileion hierateuma*）的使用而得到了彰显。“上帝的呼召和恩典乃是宣教使命的基础。我们所领受的怜悯，既是宣扬的动机，也是宣扬的内容。”⁸² 彼得后书的语气更加具有辩论的基调，部分原因是考虑到了迫害会逐渐增加、明显的迟延和背道的与日俱增，但彼得后书也强调说，上帝“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”（彼后 3：9）。如此，宣教的动力乃是持续存在的，甚至还会随着基督降临的迫近而逐渐加强（彼后 3：12）。

约翰的书信

像彼得后书和犹大书一样，使徒⁸³ 表达了对假教师的担忧，并可以因着他们不

78 Osborne, *Revelation*, 685.

79 这种称呼最早在什么时候出现，在早期基督教的范围内又扮演着何种角色，所有这些问题并不完全明确。最新的研究参见 David G. Horrell, “The Label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity,” *JBL* 126 (2007): 361-381.

80 Ott and Strauss, *Encountering Theology*, Tennent, 50; 彼得前书 3:1-2 呈现的是一种人们能够理解的特例。

81 在这种背景下，词汇的选择在教会论和宣教学方面的重要性（*exangeilēte* 属于新约圣经的“罕用语”）是早已人所共知的（同上，51）。

82 同上。

83 就我们的研究目的来说，关于约翰二书、约翰三书与约翰一书、第四部福音书（约翰福音）可能并非出自同一作者的争论并不重要（基于对使徒早期作品和后期作品使用的词汇进行的对比，有人认为约翰二书和约翰三书是后来一位约翰“长

认耶稣基督是成了肉身来的而将这些人辨别出来（约二 7；参约一 4：2-3）。⁸⁴ 在约翰二书和约翰三书中强调的真理和爱具有的重要性，在约翰一书中进行了详细的论述。正如在第四部福音书（约翰福音）中一样，在光明与黑暗之间，在分属于两个势力的人之间，存在着一种清晰的二元对立，判断这一切的基础就是信心、对慈爱上帝的彰显和顺从他的律法（例如，约一 5：1-5，18-20，参约 3：3-8）。在约翰的书信中，真理似乎是被位格化的，⁸⁵ 所以仅仅有一种理智层面的理解是不够的，真理临到我们乃是通过与父和子之间的属灵联合。作为耶稣的跟从者，对于救恩和完成使命至关重要的乃是，我们要在各个层面上去理解作为救主的耶稣（作为在肉身中降临的上帝之子、作为我们的赎罪祭、作为我们在天上的中保，以及耶稣的再来等等），并要让自己在“圣灵”的正确引导之下（参约一 4：103）。根据约翰三书，这位使徒乃是为“耶稣之名的缘故”⁸⁶ 奉差派前往小亚细亚其它城市和乡村的宣教士。这些宣教士“对外邦人一无所取”，只会从当地的会众那里得到食宿。借着他们的支持，这些信徒证明他们乃是在“一同为真理做工”（约三 5-8）。⁸⁷ 这些努力带来的就是公元一世纪末和二世纪初，基督教在小亚细亚的显著增长，这一点因着罗马人对这场运动的日益关注，并试图阻止其进一步发展，而得到了证明。⁸⁸

启示录中的使命

关于这项主题的研究如果不提对使命进行了浓墨重彩描绘的启示录，就算不上完整，而在启示录中，见证是一个重要的主题。⁸⁹ 虽然这项主题具有重要的地位，并且这种地位也因着启示录作为圣经正典的收官之作而得到了间接的突显，但我们在此只能对其进行简要的研究。⁹⁰

首先，使命源于被杀之羔羊的工作。⁹¹ 从一开始，教会就确信，虽然与罪恶之间的大斗争还会持续一段时间，但那决定性的战役已经因着基督的赎罪和胜过死亡而取得了胜利。耶稣通过写给七教会的书信，直接向所有世代的教会发出了信息，

老”的作品)。值得注意的是马歇尔的观点，他认为基于文学风格和内容研究，所有这三封书信全部都出自同一作者的观点应该是“更加可靠的”（*New Testament Theology*, 529 n. 1）。

84 虽然有些含糊，但道成肉身似乎就是这里存有争议的问题（见同上，541-543。关于此项问题的具体讨论，参见 p. 542 of *Ign., Smyrn.*, 1-3）。

85 同上，530-531；参约一 5:20。

86 参同上，530。Schnabel, “Mission,” 769。

87 同上，Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1513-1514。

88 类似观点参见，同上，2:1514，引自 Pliny the Younger, *Ep. Tra.* 10.96.8-10。

89 Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 72-73, cf. 162-163. 更加完整且细致的研究参见本书由埃克哈特·米勒撰写的启示录中的见证。

90 更加详细的研究，包括这卷书对“见证”（*martyr-*）一词的使用（约翰对该词的使用比其他任何新约圣经的作者都频繁），参见本书由埃克哈特·米勒撰写的“启示录中的见证”。

91 Osborne, *Revelation*, 685。

信息、使命与教会的合一

并通过基督的同在、永恒不变和对他百姓那警醒的看顾，将这份确信赐给了他们（启 1: 5-6; 17-19）。⁹² 灯台的象征（启 1: 20）与耶稣呼召他的百姓成为世界光遥相呼应，表明其角色乃是藉着圣灵而为耶稣作的见证（启 5: 6; 参启 1: 4; 亚 4: 1-10）。关于对教会的“使者”或“信使”的提及，这一方面将宣教使命与从耶稣那里来的神圣话语联系在了一起（启 1: 20; 2: 1, 8, 12, 18; 3: 1, 7, 14），另外一方面也意味着这道要传遍全世界（启 14: 6, 8-9）。就像耶稣所讲的关于天国的比喻一样，这些书信清楚地表明教会当中将会继续同时包含忠心的跟从者和不忠心的跟从者。在赐给约翰最初的异象中，耶稣通过象征解释了其所具有的各种品质，这些品质在写给七教会的书信中也有所表达，而这些品质恰恰可以满足历史中上帝百姓的特定需要。

耶稣身为大祭司，为他百姓的缘故完全而彻底地成就了一切，这一点可以在向那些忍耐等候并且得胜的人所宣告的荣耀应许中看到，其所涵盖的范围延伸到了七教会的全体成员（启示录 2-3 章）。这一点在异象中非常明显，“有许多的人，没有人能数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，”这些得胜之人都站在上帝的宝座前（启 7: 9）。这份记载应验了上帝对亚伯拉罕和雅各的应许，他们的后裔将会极其繁多，甚至没有人能够数得过来。⁹³ 这广大的人群都是教会宣教工作的结果。更加具体地说，这些都是女人后裔的余民，他们之所以受到可能会被龙毁灭的威胁，就是因为遵守上帝的诫命和为耶稣作见证（启 12: 17），并奉差遣去将“永远的福音……传给住在地上的人，就是各国、各族、各方、各民”（启 14: 6）。这就是在基督复临之前（启 14: 14-16），他们生活的真实写照，他们宣告着上帝审判的开始，他们警告地上的居民不要受兽的印记，劝勉他们要敬拜创造主，将荣耀归于上帝；他们传达上帝的呼召，让他的百姓从巴比伦出来（启 14: 7-11, 18: 4）。⁹⁴

启示录 14 章描述的宣教使命的最后阶段与马太福音 28 章的大使命紧密相连，而关于这使命将最终成就的预言乃是耶稣亲自赐下的：“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到”（太 24: 14）。*Ethnē* 一词意为“列国”，像希伯来语中的对应词汇 *amim* 一样，也可以被翻译为“万民”。⁹⁵ 在福音工作的收尾阶段，福音将会传遍列国，哪怕是那些极其微小的人群也不例外，正如启示录 14 章的信息所说的传遍“各国、各族、各方、各民”（启 14: 6）。虽然我们应该期待这项工作的结果会使许多人归向信仰，但是经文并没有说整个世界都会皈依。福音被宣讲出来，“乃是一种见证。”换句话说，活出福音的重要性并不亚于宣讲福音。

92 更多信息参见，Clinton Wahlen, "Heaven's View of the Church in Revelation 2 and 3," *JAAS* 9 (2006): 145-156.

93 参考自 Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1514, 文中列举了若干解经家。

94 更进一步的讨论参见 Ekkehardt Mueller, "The End Time Remnant in Revelation," *JATS* 11.1-2 (2000): 188-204.

95 相同的词汇也出现在马太福音 28:19 当中，在启示录 14:6 中出现的则是单数形式。

在马太福音 24: 14; 28: 19 和启示录 14: 6-12 中，同时包含了宣教使命的内在和外在专注点，而这对于使命的最终成功乃是至关重要的。

罪恶的清单（启 21: 8）、进入新耶路撒冷的条件（启 21: 27; 22: 15）、最后审判的异象（20: 11-15）、对在重新创造的地上建立上帝的圣约之民的描述（启 22: 1-5），一些人认为这些内容对普世救恩论的观点构成了否定。⁹⁶ 得救的“列国”（启 21: 24; 22: 2）“是从万国而来的相信耶稣的人”和“那些从上帝愤怒的咒诅中被释放自由的人”（启 22: 3）。⁹⁷ 他们都被描述为穿白衣者（启 7: 9），敬拜上帝和羔羊（启 7: 15; 22: 3），名录生命册（启 20: 15; 21: 27），胜过了兽和兽像（启 15: 2; 20: 4），能够在患难中站立得住（启 6: 14-7: 4; 14: 1, 3），遵守上帝的诫命和耶稣的真道（启 12: 17; 14: 12）。⁹⁸ 在面对末后的七灾时，地上的居民作为一个整体，拒绝了悔改，也不将荣耀归给上帝（启 16: 9, 11; 参启 9: 20; 11: 13），表明此时教会的宣教工作业已完成，甚至上帝的怜悯也已经到达极限（启 22: 11）。然而，就像耶稣再来的日期和时辰一样（可 13: 32），宽容时期结束的具体时间并未被揭示（参徒 1: 6-7）。教会要“趁着白日”去做工，因为时候将到，就没有人能做工了（参约 9: 4）。

结论

新约圣经中的宣教使命乃是建立在耶稣自己的工作之上。耶稣通过他的国度、事工、苦难和死亡，宣告了预言中之盼望的实现。就上帝的使命而言，只能由耶稣通过道成肉身——成为人类的方式来完成。这一事实突显了贯穿新约圣经的原则，当然圣经乃是一个整体，其中所包含的意义是，虽然使命是上帝主动开展工作的结果，但若没有人类的参与，这一切也不会发生。神人合作是至关重要的。因此，耶稣呼召了其他人（门徒），也包括保罗在内，他们都致力于这项使命，为上帝国度的缘故去拯救人。

宣教使命需要融入生命之中。正如耶稣彰显了天父，所以基督的跟从者也应该彰显耶稣。这项工作同时包含成为门徒和活出信仰。一个人的生活方式本身就是一种对福音真理之见证的宣讲。将救恩传递他人，一个人必须首先去经历救恩——藉着在基督里的信心和从圣灵而生。教会扩展时，在新的地区宣讲福音，需要跨越语言、文化和偏见的障碍。这需要圣灵的引导，才能使听众明白所传的信息，对真理进行

96 参 Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1519-1520; Bauckham, *Theology of Revelation*, 139: “顽固不化的罪人在新耶路撒冷之中是没有一席之地的。”

97 Schnabel, *Early Christian Mission*, 2:1520.

98 参，同上，2:1521。

信息、使命与教会的合一

清晰的表达，不能改变信息的本质特征，也不能因为害怕被拒绝或遭受迫害而隐藏其中可能会触及他人的要素。令人惊讶的是，迫害不但没有阻碍宣教的使命，反而还起到了促进作用——教会被迫跨越地理和组织层面的界限，去适应新的环境。

*使命要对外扩展，向内引导。*像盐一样，耶稣的跟从者奉差遣乃是要做出改变。他们的目标和使命是向外扩展的。为了对那些与他们结交的人发挥影响力，他们不能像自己周围的人一样行事，因此才警告盐不要失了味。这并不是为了与众不同而去与众不同，乃是要用耶稣的方式对待他人。耶稣的跟从者也要像光一样，吸引人的注意力，营造出一种更好的方式去将人们向内引导到救主这里。耶稣用盐和光这两个比喻表达出的并不是一种命令性的陈述：并不是“要成为盐”或“要成为光”，而是“你们是……”无论耶稣的跟从者走到哪里，他们的生活都会承载着自己所宣称之信仰的见证。

*使命具有整体性。*耶稣的事工指向全人，对人的关注既包括他们的思想和感受，也包括他们所说的话。耶稣同时看顾他们身体和属灵方面的福祉。宣教的使命不能将人类割裂，就好像事工仅仅针对“灵魂”，而与身体无关一样。医学公认思想与身体相互依存、相互影响，且互为一个整体。就像基督徒的爱、殷勤、⁹⁹ 宽容与接纳可以对人的身体产生积极影响一样，鼓励人们转向健康的饮食，避免有害的物质，进行体育运动，也会对属灵方面产生一种积极的影响，这是基督徒之使命的一个重要组成部分。

*使命是平等的。*耶稣向每一个人都发出了跟从他的呼召。这项呼召隐含的是一种邀请他人成为门徒的使命。耶稣差派他的教会走向全世界，到各国、各族、各民、各方那里去。因此，他的教会将由犹太人和外邦人、富人和穷人、为奴的和自主的、男人和女人组成，所有人都蒙了呼召，被赋予属灵的恩赐，参与到这项宣教使命之中，去将这属上帝的“奥秘”化为现实，因此教会所反映的乃是上帝本身具有的那种普世性的特征。这项工作极其具有包容性，只有在最后审判的时候才会将真正的跟从者与那些假冒伪善者分开，这项审判仅仅在对历史进行终极总结的时候才会展开，而只有上帝自己才能作出最终的裁决。¹⁰⁰

*使命是策略性和系统性的。*有效的传福音从那些“距离上帝国度最近的人”开始，之后才会延伸扩展到那些远离上帝和上帝话语的人。只有将目标聚焦于上帝之道的时候，宣教的使命才可能会扩展，要善于察觉上帝属天的带领，同时也要将教会视

99 相关问题参见 Christine D. Pohl, “Biblical Issues in Mission and Migration,” *Missiology* 31.1 (2003): 3-15.

100 关于这场最终的审判，只有三个例外：1) 以诺，代表洪水之前的世界；2) 以利亚，代表以色列，同时也是一种预示；3) 末世的余民，他们将会改变，从地上被救赎出来（启 14:3），他们乃是上帝通过自己百姓成就之工作的巅峰。

为一个整体，使其与圣灵引导之下的决策保持和谐。这项工作既需要锐意进取和持之以恒，也需要策略性和系统性地付诸实践，要预见到可能会面临的挑战，并祈求属天的智慧来胜过这一切。在理想状态下，宣教应聚焦于主动出击，而不是被动防守，同时也需要基于属灵方面的培养，更跟进一步地推进圣经方面的教导并展开宣教方面的培训，不断工作以巩固取得的进展。即使宣教工作扩展至遥远的地区，也要使其与已经建立的教会保持紧密联系，使会众能够藉着祷告方面的支持，经济方面的资助和属灵方面的鼓励，参与到宣教使命之中。

*使命源于，并且也必须一如既往地忠于福音的真理。*宣教，就其定义而言，乃是一种神人合作的使命。这项工作只能在圣经的范畴之内切实有效地开展，正如历史中上帝的作为所揭示的，正如耶稣的生平与教导所展现，正如预言所宣告的。仅仅接受福音信息而不将其原则在生活中付诸实践是远远不够的；真理必须被全方位地传扬，才能带来上帝所预期的效果。任何对真理的压抑或限制，无论其动机看上去有多么敬虔无私，都会使这信息陷于空洞，因为圣灵不会去赐福如此一种明显是由人类的思想所主导（并且最终仰赖于人类）的行为。“本着爱去宣讲真理”是让上帝的光在这黑暗世界中闪耀的唯一途径。

*使命会最终取得胜利。*教会的使命反映了主的品格，不仅仅通过言语和行为，也会在其最终的胜利中得到体现。基督胜过了撒但的罪就是一种令人确信的保证，当教会仰赖耶稣取得智慧和力量，并愿意跟从耶稣那舍己，甚至是死亡的道路时，上帝的应许就会完整而彻底地成就。虽然教会如今同时包含着忠心的人和不忠心的人，但情况不会永远如此。上帝将会加快推进他的工作，让公义速速降临（罗 9：28）。另外，当上帝的百姓将上帝的工作和旨意付诸实践，并热切地等待这一切圆满完成的时候，就是在加速上帝大日的来到（彼后 3：12）。当耶稣在十字架上将蛇的头踏碎时，上帝就会使用这班最后的余民去迅速摧毁龙的工作（罗 16：20；启 12：17；14：12）。在最后的审判中，撒但和所有依附其国度的人都将化为灰烬，上帝会为那些蒙拣选进入上帝国度的人重新创造一个新的世界（启 20：9-21：5）。那时，而且也只有在那个时候，上帝的声音才会宣告说：“都成了”（启 21：6），使命完成了。

第六章

但以理书中的宣教学视角

金成益

学者们很少关注但以理书中的使命 (*missio Dei*, “上帝的使命”¹) 所具有的救赎历史基础, 及其跨文化的背景。虽然除了但以理具有的宣教士身份以外, 这卷书并没有将太多注意力聚焦于宣教学方面的问题。² 但依然有人认为, 这卷书是“对使命之本质与影响的卓越阐释。”³ 在但以理书 7: 1-14 中, 我们看到一项上帝对整个世代之旨意的普世性信息。⁴ 虽然如此, 我们并没有看到存在明确基于但以理书中的见证所具有的跨文化视角展开的宣教学研究。

既然神学可以被视为一种关于上帝的反思, 那么就神学应该致力于去了解上帝的使命、上帝的意图、目标和他在所成的事中对人类媒介的使用。⁵ 如果说, 圣经中真实地包含着一份关于基督教宣教工作的贯穿历史的蓝图, 并且提供了一种建立基督教宣教使命的评判标准,⁶ 那么但以理书就应该被视为一部正式的宣教文献。⁷

对宣教的认识

即使是在灾难之下, 上帝仍将但以理和他的同伴置于一种能够使他们通过各种

1 在拉丁语中, *missio Dei* 意为“上帝的差遣。原本这个词(从奥古斯丁开始)在西方被用于三位一体的讨论之中, 描述由圣父而来的“上帝的差遣(圣子)”。在英语中被翻译为“上帝的使命”。笔者认为 *missio Dei* 具有一种更加宽广的含义, 包括在宣扬教恩的过程中, 上帝所作的一切。(John A. McIntosh, “*Missio Dei*,” *EDWM*, 631-632).

2 Robert H. Glover, *The Bible Basis of Missions* (Los Angeles, CA: Bible House of Los Angeles, 1946), 21.

3 John N. Oswalt, “The Mission of Israel to the Nations,” *Through No Fault of Their Own?: The Fate of Those Who Never Heard*, ed. William V. Crockett and James G. Sigountos (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 93-94.

4 Johannes Blauw, *Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 65. 布劳使用“普世主义”一词表达了这样一种事实, 即旧约圣经中的信息已经将整个世界都置于其视野范围之内, 并且其信息对整个世界的效力乃是相同的(同上, 17)。

5 Charles Van Engen, “Theology of Mission,” *EDWM*, 949.

6 Robert J. Schreiter, foreword to *The Biblical Foundations for Mission*, ed. Donald Senior and Carroll Stuhlmueller (Maryknoll, NY: Orbis, 2001), xi.

7 C. Gordon Olson, *What in the World is God Doing? The Essentials of Global Missions* (Cedar Knolls, NJ: Global Gospel, 1989), 29.

方式作见证的环境之中，其影响面要远远超过他们在犹太的家族范畴。⁸ 通过在被掳过程中觉醒的对上帝的认识，他们了解到，上帝将他们差遣到巴比伦，正如他曾经将约瑟差遣到埃及一样。⁹ 怀爱伦也提到了但以理书中的宣教主题：

藉着希伯来的俘虏，巴比伦的外邦人得以了解上帝。这个拜偶像的民族因而知道上帝所要建立的国度。这个国度要靠着他的权能打破撒但的一切权势和阴谋。但以理和他的同伴，以及以斯拉、尼希米、和其他许多人都在被掳时为上帝作见证。上帝将这些人分散到地上各国，让他们的光照到异教和偶像崇拜的黑暗之中。上帝将自己旨意的亮光向但以理启示，这亮光已经隐藏了许多世代。他选择让但以理在异象中看见他真理的亮光，然后再把这光反射到骄傲的巴比伦王国。¹⁰

被掳的背景也显出了宣教的主题对但以理书的影响。以色列本应成为“地上万族”的祝福（创 12: 3；参诗 67: 1）和“祭司的国度”（出 19: 6）。¹¹ 虽然以色列在这项使命中并没有成功，但主依然用这次被掳的经历达成了自己的目标。耶和华让“他的百姓陷入被掳的境地，就是要让他们按照自己所期许的那样，使以色列国成为他在地上的代理人，并赐福给地上的万族。”¹² 在这样的理解之下，被迫陷入流亡的犹太人所进入的光景使那敬虔的余民为真神上帝作出了强有力的见证。¹³

宣教意识与但以理对普世未来之奥秘的深刻理解之间似乎存在着某种关联。这种理解不仅激发了大流散时期的犹太宣教意识，也对新约时代的教会产生了影响。¹⁴ 有人认为，但以理“和他那些被掳的犹太同胞，以及后来在流散时期中的人，乃是东方、南欧和北非的一神论宣教士，这种情况一直延续到了基督的时代。”¹⁵ 在这段时期中，“以色列的宣教角色发生了彻底的改变，开始向四处扩展。”¹⁶ 意识到但以理书在被掳时期的影响，就可以使我们从宣教学的视角来看待这卷书，研究“上

8 William H. Shea, *Daniel 1-7: Prophecy as History* (Boise, ID: Pacific Press, 1996), 35.

9 需要留意的是在记载中约瑟和但以理的解梦过程存在的相似之处。（参创 41:16, 25, 38-40; 但 2:27-30, 45-49; 4:25, 34-37.）

10 怀爱伦, Letter 32, 1899 (published, in part, in *AdvBibComm*, 4:1169).

11 若无特别说明，本研究使用的经文均引自和合本。关于旧约圣经中的使命，详细讨论参见本书由杰瑞·莫斯卡拉撰写的“旧约中的使命”。

12 Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000), 13.

13 希克斯解释了犹太会堂在这一时期的发展如何影响到了犹太人的宣教：“圣殿太过遥远（并且他们身陷奴役之中），所以这些流亡者开始以小团体为单位（会堂）进行聚会，去纪念并耕耘着自己的宗教生活。这种以社区为中心的体系对于外人来说，比圣殿更加容易接触得到。”（Bryant Hicks, “Old Testament Foundations for Mission,” *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions*, ed. John Mark Terry, Ebbie Smith, and Justice Anderson [Nashville, TN: Broadman & Holman, 1998], 61-62).

14 Blauw, *Missionary Nature*, 60.

15 Glover, “Bible Basis,” 21.

16 J. Herbert Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective* (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), 30. 布劳还指出，这次被掳的经历是以色列历史中仅次于出埃及的转折点。（Blauw, *Missionary Nature*, 29).

信息、使命与教会的合一

帝救赎万民的旨意”¹⁷ 和 *missio Dei* 的跨文化背景。

在但以理书中，上帝的主权和他渴望将救恩带给列国是最为重要的主题。这就是 *missio Dei*，“上帝的使命”。¹⁸ “*missio Dei*” 将宣教使命定义为“上帝亲自付诸的行动，这一切的起始时间点就在他差派他的儿子”¹⁹ 和人们期待上帝国度建立的时候。²⁰ 但以理告诉异邦的君主，最重要的事情就是，“要知道至高者在人的国中掌权”（但 4：17；参但 4：25，32；5：21）。

但以理对被掳之缘由的认识

但以理书 1 章呼应着尼布甲尼撒的认知，他觉得耶路撒冷的陷落乃是自己采取之行动的结果：他“来到”，“围困”并“夺取”（但 1：1-2）。不过，在但以理看来，尼布甲尼撒击败约雅敬并不与因着自己的才智或能力。他乃是从上帝手中领受了恩赐：“主将犹大王约雅敬……交付他手”（但 1：2）。通过将这件事归功于主，但以理构建起了一种世界观，认为上帝掌管着历史，并且能够利用异邦的统治者达成自己的目标。²¹ 上帝的主权在但以理书 7-12 章的异象和但以理书 3-6 章的故事中得到了完全的彰显。这些事情揭示了未来世界历史的全景画卷，并描绘了一位在幕后积极施展作为，将那意想不到的恩惠和超凡的洞察力赐给他仆人的上帝。这些对上帝主权的彰显勉励着但以理去奉献自己的生命来完成上帝的使命。

耶利米和但以理对被掳的理解

但以理书 9 章可以帮助我们了解关于被掳，但以理对上帝的旨意有何认识（但 9：2）。但以理研究了耶利米的书卷，并知晓了以色列人将被掳至巴比伦七十年的预言（耶 25：8-14）。事实上，耶利米的主要信息之一就是以色列将要被掳至巴比伦（耶 20：4；参耶 20：5-6；21：7，10；22：25）。在耶利米书 27：22 中预言了“耶

17 为了描述这种概念，唐纳德·R·杜纳万特使用了“宣教的普世性”这一术语来表达宣教使命，即救恩的福音应该向万民、万国和以色列去进行宣讲 (Donald R. Dunavant, “Universality of Mission,” EDWM, 989-990)。为了避免和“普世教恩论”的一般概念混淆，即“不仅所有人都可以接触到救恩，而救恩也适用于所有人，并且最终所有人都会得到救恩” (idem, “Universalism,” EDWM, 988)，杜纳万特选择使用“宣教的普世性”这一术语。不过由于“宣教的普世性”这种表达方式的含义并不明确，所以笔者倾向于去使用“上帝救赎万民的旨意”或“上帝普世性的使命”这一类的短语来表达此种含义。

18 关于 *missio Dei* 的语言学问题，参见 H. H. Rosin, “*Missio Dei*:” *An Examination of the Origin, Contents, and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion* (Leiden, Nederland: Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research Department of Missiology, 1972), 3-5. 罗森将拉丁语“*missio Dei*”翻译为英语的“上帝的使命”或“上帝的宣教使命”（同上，3）。

19 George F. Vicedom, “*Missio Dei*,” *CDCWM*, 387.

20 见 Johannes C. Hoekendijk, “The Church in Missionary Thinking,” *IRM* 41.3 (July 1952): 324-336.

21 同上，35-36。

和华殿中的器皿”将要被移走。虽然在耶利米书 27 章和 28 章的背景下，这些器皿成了“上帝审判”的特有标志，²²但这些器皿同样也是圣殿和“上帝的统治”将要“复兴之希望”²³的标志（耶 27：22）。但以理看到了这段预言第一部分的应验。那些器皿就在巴比伦。因着他对预言的知晓，但以理才会说：“主将犹太王约雅敬，并上帝殿中器皿的几份交付他手”（但 1：2）。这是上帝介入被掳事件的有力证据。上帝为以色列国设定了一个目标，而他亦是掌管其他列国的主。

耶利米宣告说，上帝看顾巴比伦人，就像他看顾以色列人一样，尽管主要的预言信息涉及的是上帝对巴比伦的审判。这种关注在围绕上帝对巴比伦之审判而展开的解释中被清晰地描绘出来：“我们想医治巴比伦，她却沒有治好”（耶 51：9）。对这一点的理解在但以理向伯沙撒说的话中得到了清晰的表达（但 5：18-28）。伯沙撒知晓上帝对自己祖父尼布甲尼撒的审判，以及尼布甲尼撒曾经如何承认至高的上帝乃是人类国度的主宰（但 5：21）。但以理告诉伯沙撒说，他犯罪得罪了天上的上帝：“竟向天上的主自高……没有将荣耀归与那手中有你气息，管理你一切行动的上帝”（但 5：23）。但以理给异邦君主的信息表明，即使是巴比伦的国王，也要侍奉并荣耀天上的上帝。这种宣教信念很可能因着但以理对耶利米书的阅读而得到了加强。

上帝救赎万民的旨意

上帝对普世的旨意这一概念是“旧约圣经宣教信息的基础。”²⁴但以理书通过不同的方式显明了上帝救赎万民的旨意，以及上帝对他们的期许。

救赎的媒介：人子

但以理书中的“人子”是一位“具有弥赛亚特征的，个人意义和末世论意义之下的属天角色”（但 7：13-14）。²⁵在人子的异象中，上帝涵盖万民的救赎目标十分明显。这段启示文学的异象预言着人子的降临，他的国度会将世上所有的国度都带向终结，其统治将涵盖各方、各国、各族（但 7：1-29）。值得注意的是，但以理书 7 章的审判包含了两种不同的特征：对那在苦难背景下之圣民有利审判（但 7：21-22）和对小角不利的审判（但 7：11，26）。

伴随着人子的到来（但 7：13-14），“各方、各国、各族”的人都会向他献上

22 Winfried Vogel, "Cultic Motifs and Themes in the Book of Daniel," *JATS* 7.1 (1996): 30.

23 见 Peter R. Ackroyd, *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament* (London: SCM, 1987), 54-55.

24 Blauw, *Missionary Nature*, 17.

25 Arthur J. Ferch, "The Apocalyptic Son of Man in Daniel 7" (Th.D. diss., Andrews University, 1979), 184.

信息、使命与教会的合一

恭谦的侍奉，而圣民则将承受上帝的国度（但 7: 22, 27）。但以理预见到了“各方、各国、各族的人都侍奉他”的那一刻（但 7: 13-14）。但以理成了通过“人子”成就的“上帝涵盖万民的救赎目标”的目击者。²⁶他呈现出的是一种历史进程的终结，在上帝对列国之救赎目标的胜利实现中到达顶峰。

救赎的媒介：应许中的弥赛亚

作为对但以理之祈祷的回应，加百列奉命前来宣告耶路撒冷的复兴和受膏者的降临（但 9: 25）。虽然旧约圣经中的某些预言在基调上都是压倒性的负面信息，宣告着那迫近且无可避免的审判，但弥赛亚的异象却指向了一个未来的希望。²⁷值得注意的是弥赛亚出现在了战争的背景之中（但 9: 24-27）。虽然但以理关心的是圣殿的复兴，但异象却沿着斗争的主线前进，直至末世圣民在大君米迦勒的带领下取得胜利而告终（但 12: 1）。异象的重点并不仅仅是地上圣殿的复兴。其所聚焦的乃是对上帝救赎计划的启示，弥赛亚在这里的登场是一种为上帝的百姓挺身而出之勇士的形象，而他则将要被首先“剪除”（但 9: 25）。弥赛亚的异象被赐下，乃是要宣告福音，那伟大的宣教真理就是，上帝亲自道成肉身，为了人类救赎的缘故而被剪除。

弥赛亚这种普世性的工作同样会影响到在但以理书 9: 27 中提到的“许多人”（*rabim*）：“一七之内，他必与许多人坚定盟约。”²⁸在但以理书 12: 2 中，“多人”被分为两种不同的人：“睡在尘埃中的，必有多人复醒。”第一种是得永生的，第二种是受羞辱永远被憎恶的。在但以理书 9: 27 中，“许多人”则更加明确，指那些与弥赛亚坚定盟约的人。这种类似的用法出现在但以理书 12: 10 当中：“必有许多人使自己清静洁白，且被熬炼；但恶人仍必行恶，一切恶人都不明白，惟独智慧人能明白。”同样的含义也可以在以赛亚书 53: 11 中找到：“他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人因认识我的义仆得称为义；并且他要担当他们的罪孽。”²⁹就像在以赛亚书 53: 11 中一样，“许多人”特指那些通过受苦之仆人的事工和死亡而“得称为义”的人。同样，在但以理书 9: 27 中，那位弥赛亚将要和“许

26 谢伊在这里也看到了一种普世性救赎的场景：“到那时，所有生活在地上的人都要敬拜并侍奉他。”(William Shea, *Daniel 7-12: Prophecies of the End Time*[Boise, ID: Pacific Press, 1996], 149). 兹德拉夫科·斯蒂芬诺维克指出，“各方、各国、各族”表达着但以理书关于真神上帝之敬拜的普世性观念（但 7:14），与巴比伦在地上的普世性统治形成显明对比（但 3:4; 4:1; 5:19）。(Zdravko Stefanovic, *Daniel: Wisdom to the Wise* [Nampa, ID: Pacific Press, 2007], 265).

27 M. Daniel Carroll R., “Old Testament Prophets,” *EDWM*, 705. 关于耶和华的受膏者，不同的圣经段落围绕其人物和事工展开了不同的描绘，参见 Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), 182-261.

28 在但以理书中，“许多人”一词出现了 13 次（但 8:25; 9:18, 27; 11:10, 14, 18, 26, 33, 39; 12:2-4, 10）。这个词指的是人，但以理书 9:18 除外，在这里，该词指的是上帝的怜悯。关于但以理书中“许多人”一词的讨论，参考自 Brempong Owusu-Antwi, *The Chronology of Daniel 9:24-27* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 1995), 184-185.

29 关于但以理书 9 章和以赛亚书 53 章的关联，参见 Owusu-Antwi, *Daniel 9:24-27*, 166.

多人坚定盟约”。事实上，在圣经中，“许多人”一词往往承载的是一种普世性的含义（参拉 3: 12），被用来代指前来参加对上帝的普世性崇拜的万民和万国（弥 4: 2）。³⁰ 因此，但以理书 9: 27 中的弥赛亚，乃是“万民的弥赛亚，将要拯救世界的弥赛亚”。³¹

立约关系中的普世性维度

但以理书 9 章以圣经中最长的祷告之一开篇。在研究了先知耶利米的书卷之后，但以理为犹太被掳之人的余民献上了代求的祷告（耶 25: 10-14；但 9: 1-3）。称上帝为“守约者”（但 9: 4），表明但以理意识到了上帝与以色列之间的永久立约关系。但以理为以色列祈求怜悯与复兴的祷告乃是以对立约关系的持守为基础（参但 9: 10, 13；参利 26: 40-45；申 27: -29: ）。先知同样也为上帝的百姓和那称为上帝名下的城（但 9: 18），以及上帝的圣山（但 9: 16, 18, 20）献上祷告。但以理的祷告影射的乃是所罗门的祷告（列王纪上 8 章）。

所罗门的祷告同样以与上帝之间的立约关系为基础：“你向那尽心行在你面前的仆人守约施慈爱”（王上 8: 23）。但以理使用了相同的表达方式：“守约施慈爱”（但 9: 4）。所罗门的祷告清楚表明，上帝圣殿的目的乃是为了让列国前来聚集敬拜。³² 短语“为你（的）名”（王上 8: 41）和“天下万民都认识你的名”（王上 8: 43），与但以理书 9: 19 中的短语“为你自己……因这城和这民都是称为你名下的”（参但 9: 17-18）如出一辙。通过比较，可以看到但以理的表达方式与所罗门类似，因此我们可以认为但以理很有可能想到的是所罗门的祷告，并从一种普世性的角度去理解立约的关系。³³ 通过赦免他的百姓，并复兴他的圣殿与国家，上帝将会使自己的名在世上的万国之间得荣耀，万民都将认识到上帝的伟大和怜悯（参出 32: 11-12；民 14: 15-15）。³⁴

“普天之下”（但 9: 12）这种表述方式说明耶路撒冷的毁灭并不是一种地区性的问题，而是一个普世性的问题。这会影响到上帝救赎万国的旨意。³⁵ 这场灾难所具有的普世性本质在但以理的忏悔中得到了更加清晰的体现：“耶路撒冷和你的子民，因我们的罪恶和我们列祖的罪孽被四围的人羞辱”（但 9: 16）。这场悲剧

30 Doukhan, *Daniel*, 150-151.

31 同上, 141.

32 Steven C. Hawthorne, "The Story of His Glory," *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*, ed. Ralph D. Winter and Steven C. Hawthorne (Pasadena, CA: William Carey Library, 2000), 41.

33 C. Mervyn Maxwell, *God Cares* (Nampa, ID: Pacific Press, 1981), 1:203.

34 William H. Shea, *Daniel: A Reader's Guide* (Nampa, ID: Pacific Press, 2005), 146-147; Stefanovic, *Daniel*, 49.

35 Jacques B. Doukhan, *Secrets of Daniel: Wisdom and Dreams of a Jewish Prince in Exile* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 139.

信息、使命与教会的合一

之所以是普世性的，就是因为以色列的命运在某种程度上就是邻近国家的命运。但以理的祷告隐含的意味是，如果上帝的圣城和圣殿仍然荒凉，上帝的百姓永久遭到流放，那些临近的民族就不会改变自己对上帝的圣殿或上帝百姓的轻蔑态度，进而无法被吸引到圣殿那里去朝觐天上的上帝。

上帝的媒介：智慧人

智慧人 (*maskilim*) 必训诲多人 (但 11: 33)，暗示了基督吩咐的使命：“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” (太 28: 19-20)。³⁶ 在但以理书 12: 3 中，“那使多人归义的”和“智慧人”这类短语表明，“通常那些在属灵方面有智慧的人会藉着自己的生活和见证将这种智慧教导他人。”³⁷ 因此，智慧人就是那些在上帝的带领之下成为教师的人。³⁸ 事实上，但以理和他的三个同伴就被成为智慧人 (参但 1: 4, 17, 20; 2: 20-24)。正如但以理和他的同伴所展现的，末世的智慧人将要“分享”的一切远远超越了仅仅去作见证的程度。智慧人将坚定地站在上帝的一边，不仅通晓末世的预言，同样也关注他人的救赎。³⁹

悔改与社会公正

当尼布甲尼撒王请但以理讲解他那个关于树的梦时，但以理奉劝尼布甲尼撒说：“以施行公义断绝罪过，以怜悯穷人除掉罪孽，或者你的平安可以延长” (但 4: 27)。但以理建议异邦君主去践行社会公正。⁴⁰ 通过要求王去施行公义，但以理告诉王的是，要通过对公义身体力行，来改正自己那有罪的生活。⁴¹ 换句话说，这就是一种对悔改的强烈要求。⁴² 但以理的建议所包含的主要信息是，上帝具有普世性的关注面，看顾那些遭受压迫的人，甚至在异邦的土地之上也是如此。⁴³ 但以理凭着自己对上帝的理解，强烈建议王要在上帝面前反思自己的光景，仔细斟酌上帝发出的警告信息。⁴⁴

36 “Daniel,” *AdvBibComm*, 4:874.

37 Miller, *Daniel*, 319.

38 “Daniel,” *AdvBibComm*, 4:879.

39 Doukhan, *Daniel*, 108.

40 亚兰语词汇“放弃” (*peruq*) 通常会被翻译为“赎罪” (例如英文新修订标准版)。而这种翻译方式则使一种误解更加严重，即赦恩可以依靠善行而获得。参见 John J. Collins, *Daniel* (Philadelphia, PA: Fortress, 1993), 230; Stephen R. Miller, *Daniel* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), 138. 文本和上下文的证据支持这个词具有的含义应该是“断绝”或“终止”。

41 Leon Wood, *Commentary on Daniel* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1973), 117.

42 “Daniel,” *AdvBibComm*, 4:792.

43 “受压迫者”的主题在古代近东世界同样非常重要。在由公元前十九世纪的巴比伦王汉穆拉比编纂的汉穆拉比法典中，包含着表达同样关注点的法律条文：“在这块土地上要奉行公义，打破奸佞与邪恶，强者不可欺压弱者。”另参 M. E. J. Richardson, *Hammurabi's Laws: Text, Translation and Glossary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 123.

44 Roland S. Wallace, *The Lord Is King: The Message of Daniel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998), 81.

策略视角

从策略的角度来看，但以理书清楚表明，上帝不仅能够通过不同方式呼召人类的工人去参与到 *missio Dei* 之中，也表明上帝会直接介入人类的历史，以实现他的旨意。在但以理书中，上帝的介入也与属灵冲突有着紧密的关联，展现了今日的教会应该如何应对超自然邪恶势力的问题。⁴⁵

献身的个人

虽然大多数宣教策略的理论都会聚焦于方法、原则或实现既定目标的途径，不过但以理书展现的是，上帝的策略会更多聚焦于那些将自己的生命奉献于上帝和上帝旨意的人。在被掳的背景下，上帝拣选了但以理和他的同伴去完成救赎列国和以色列的旨意。可能通过对耶利米书的阅读（但 9: 2），但以理知晓了耶利米预言的上帝“医治”（救赎）巴比伦的旨意（耶 51: 9）。但以理很可能也知晓以赛亚约在 100 年前的预言，其中提到希西家的后裔将会被带到巴比伦，被迫在其宫廷中服务（赛 39: 6-7；王下 20: 17-18）。但以理和他的同伴应验了这段预言（参赛 43: 14-21）。⁴⁶ 但以理勇敢地宣告了自己要为之献身的究竟是哪一个国度（但 2: 44；参但 7: 27）。

这就揭示了为什么但以理和他的同伴身陷掳掠之中，却依然可以见证自己对上帝的信心。我们可以说，“理解这项（宣教）呼召的关键就是一定要能够感知他（上帝）在我们生命中的掌权。”⁴⁷ 但以理和他的同伴意识到，“上帝的权柄乃是指导性原则，”他们立志持定上帝，并在跨文化的背景中成为宣教士。⁴⁸

属灵的个人

上帝能够使用但以理去成就自己救赎旨意的另外一个原因是，但以理投入时间去培养自己的灵性。⁴⁹ 两位异教君主和一位王后对他的描述是：“他里头有圣神的灵”（但 4: 8, 9, 18; 5: 11）。⁵⁰ 但以理也拥有“非常高超之灵”（但 5: 12; 6:

45 彼得·瓦格纳说，属灵战争是今日宣教工作中的一个关键要素，因为撒但会去设法阻挠 *missio Dei* (C. Peter Wagner, “On the Cutting Edge of Mission Strategy,” *Perspectives in the World Christian Movement*, 531). 在本研究中，“属灵斗争”和“属灵战争”将会被视为同义词交替使用。

46 盖米认为但以理书 1-6 章和以赛亚书 40 章之后的内容在语言、主题和神学方面都存在相似之处。根据盖米的观点，但以理书叙事部分的作者相信，以赛亚所预言的以色列的子孙将会在异邦宫廷服务的话已经应验了。(John G. Gammie, “On The Intention and Sources of Daniel 1-4,” *VT* 31.3 [1981]: 282-292).

47 William E. Goff, “Missionary Call and Service,” *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions*, ed. John Mark Terry, Ebbie Smith, and Justice Anderson (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1998), 334.

48 Alan Neely, “Sovereignty of God,” *EDWM*, 900.

49 戈登·维克菲尔德对灵性的描述是，“那些能够激发人的生命并帮助他们触及超越感官之现实的态度、信仰和行为”(Gordon Wakerfield, “Spirituality,” *NDCT*, 539).

50 在迪奥多蒂翁译本中，这个短语被翻译为“上帝的灵”。法老对约瑟的评价是“有神的灵在他里头”（创 41:38），将

信息、使命与教会的合一

3 吕振中本)。虽然“灵”这种表述有些时候会被翻译为“心智”(当代本),或“能力”,而基于但以理书 5: 11, 这种能力所关联的是“解梦的能力”。⁵¹ 若没有稳固的属灵生命, 但以理就不可能意识到上帝在自己生命中的呼召, 也无法去解释王的梦和异象。⁵² 但以理的一生就是种“属灵构建”的过程, 这也揭示了祷告在宣教生涯中的重要性。⁵³

致力于圣洁的生活

“但以理却立志……不玷污自己”(但 1: 8) 这种表达方式, 暗示着他在一种跨文化的背景之下决志为圣。他致力于追求圣洁, 表明他是一个有着坚定信仰和殉道勇气的人。⁵⁴ 他决心过一种在任何方面都不受玷污的生活, 包括他的饮食在内。这就使上帝可以使用他那献身的生命去拯救列国。虽然在但以理书 1 章一个最为主要的思想就是, “对上帝可信性的整体肯定, 即使在遥远而艰难的被掳光景之中也不例外, ”⁵⁵ 但其中的一个重要层面也包括但以理和他的同伴决志要坚守自己所具有的宗教身份。他们在圣洁方面的完全顺服, 甚至也包括在饮食的领域, 都使他们成为异邦之中的一个见证。

上帝代理人的卓越超群

但以理和他的同伴是“以色列人的宗室和贵胄”(但 1: 3)。他们是“年少没有残疾、相貌俊美、通达各样学问、知识聪明俱备、足能侍立在王宫里的”(但 1: 4)。他们的资历表明, 他们在自己本国中已经接受了相当程度的教育。⁵⁶ 在原本教育的基础之上, 尼布甲尼撒命令他的官员, “教他们迦勒底的文字言语”(但 1: 4)。虽然占卜、魔法和驱魔召唤之类在古代近东世界的人中流传甚广, 但认为巴比伦的哲士仅仅是占卜师和魔法师也是不正确的。了解“迦勒底的文字言语”中都涉及些什么是非常重要的。在迦勒底的文化中, 学习是文士的特权, 因为只有他们具备读写能力。⁵⁷ 巴比伦式的学习涵盖多个领域的知识, 包括占星、观兆(通过观察动物

二者进行比较, 说明上帝的灵乃是约瑟所有才干的源头 (Robert Davidson, *Genesis 12-50* [Cambridge: Cambridge University Press, 1979], 247)。在但以理书 4:9 中, 尼布甲尼撒也使用了这种表述方式来形容但以理为自己解梦的能力, 认为其有着超自然的源头。

51 见 Collins, *Daniel*, 249.

52 杰弗里·文莱特主张, 若要提升灵性, 一个人必须将“祈祷与生活结合起来”。(Geoffrey Wainwright, *Principles of Christian Theology* [New York: Scribners, 1977], 592).

53 吉姆·普莱德满将“属灵构建”定义为“在人里面发生的, 不容易被衡量、掌控或预测的一种过程”, 这是一种“终其一生的过程”(Jim Plueddmann, “Spiritual Formation,” *EDWM*, 901-902)。

54 René Péter-Contesse and John Ellington, *Handbook on the Book of Daniel* (New York: United Bible Society, 1993), 15.

55 W. Sibley Towner, *Daniel* (Atlanta, GA: John Knox, 1984), 27.

56 见, Maxwell, *God Cares*, 1:23.

57 A. Kirk Grayson, “Mesopotamia: History and Culture of Babylonia,” *ABD*, 4:772, 775.

内脏来解释预兆，是占卜的一种形式）、解剖学、医学、数学、辞书学、史学和注疏。⁵⁸因此，但以理和他的同伴在这种学习过程中，显然可以接触到许多“科学”领域的知识。

但以理和他的同伴在智慧聪明的各个层面比所有的术士和用法术的胜过十倍，而在这段中并没有提到任何涉及魔法或超自然领域的事情（但 1: 20），因此有理由去推测，在尼布甲尼撒面前的这场考试更应该是“科学性”的，而不是宗教性的。⁵⁹因为但以理和他的同伴在科学领域的卓越表现，他们得到了任命并被奉为巴比伦的宫廷哲士。⁶⁰很明显，他们被安排进入的是高级行政职务，而不是进入了宗教系统（但 2: 48; 3: 30）。⁶¹

与此同时，但以理和他的同伴可能也学习了巴比伦多神宗教的文献，因为美索不达米亚的宗教与文化是紧密相连的。甚至他们的科学文献，亦会被应用到宫廷、祭司阶层和平民举行的仪式之中。⁶²从宣教学的角度来看，人们可以说，“为了在巴比伦的宫廷之中给上帝作见证，他们必须理解自己身边的文化背景，就像今天的基督徒必须努力在宗教和自己生活的文化之间努力协调一样，如果太过特立独行，思想的世界就永远都不可能产生交汇。”⁶³不过，鉴于但以理对饮食问题的处理（但 1: 8），并没有必要去假设他们的学习会对自身的信仰造成破坏。⁶⁴

令人印象最为深刻的事情是，“巴比伦人所认为的依靠自己努力得来的结果，事实上乃是上帝介入的结果。”⁶⁵知晓上帝乃是恩典、智慧和保护的施与者，但以理即在异邦宫廷中为自己所信仰之上帝的超越性去作见证（但 1: 9, 17; 2: 28-30, 45; 6: 22）。⁶⁶在服务中的卓越超群是上帝策略中的一部分，目的就是去接触那些异邦宫廷之中的人，进而实现 *missio Dei*。

具有讽刺意味的是，这四位因着自己在食物问题上的决志而拒绝与王在宗教方面联合的希伯来年轻人，竟然因着自己的卓越超群而被选中为王室服务（但 1: 19）。在但以理书 2 章为王解梦之后，尼布甲尼撒将高位赋予但以理，任命他执掌整个巴比伦省，并统管所有的哲士。王同样也指派但以理的同伴担任了巴比伦省的

58 同上，4:773。

59 Daniel,” *AdvBibComm*, 4:763.

60 同上。

61 关于美索不达米亚那庞大而复杂的神职人员体系，参见 William W. Hallo, “Mesopotamia and the Asianic Near East,” *The Ancient Near East: A History*, ed. John M. Blum (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), 171-172.

62 同上，169-170。

63 Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1978), 80-81.

64 同上。

65 Danna N. Fewell, *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6* (Decatur, GA: Almond, 1988), 22.

66 同样值得注意的是，巴比伦的国王和王后将但以理的智慧与神明进行比较（但 4:9,18; 5:11）。

信息、使命与教会的合一

管理者（但 2：48-49；4：9）。伯沙撒委任但以理为国中位列第三的统治者（但 5：29）。大流士立但以理为国中总长之一（但 6：2）。这些任命都表明了但以理在服务中的卓越超群，这才使他有去为上帝作见证。他崇高的品德、诚实、上帝施以保护的能力和对他看顾，这些都进一步彰显了永生上帝所具有的优越性。上帝赋予但以理和他的同伴能力，使他们得以胜任政府的管理者和顾问的工作，这样就可以通过他们去实现上帝为巴比伦和自己百姓所筹定的旨意。

特殊启示：异梦和异象

异梦和异象是上帝将自己的信息传达给异邦君王和但以理的重要途径。⁶⁷ 在但以理书 5 章，上帝用异象来宣告他对伯沙撒的审判，并在其中揭示了自己在历史中的主权。今天，在世界上大约三分之二的地区中，宗教性的异梦和异象依然在人们的生活中发挥着重要的作用。上帝可能会选择通过异梦和异象的方式向那些尚未接触福音的人说话，这种可能性不应被人们排除。⁶⁸

卷入属灵斗争

在但以理书中，上帝与邪恶势力之间的属灵斗争这种概念是一项非常重要的主题。因为这种事情在世界许多地区时有发生，属灵斗争的问题是宣教学家和宣教士关注的一项重大问题。为了建立一种以圣经为本的基础和理解，一些宣教学家以但以理书 10：13、20-21 为依据，认为存在所谓的掌管着某一地区或某一疆域的灵。⁶⁹ 然而，这种观点非常令人怀疑，并且缺乏圣经的支持。但以理书展现的是，上帝通过天使对世界历史进行介入，而上帝与邪恶势力之间的属灵斗争这种概念则是一项非常特殊的主题。天使会在与上帝的审判有关的场景和与属灵斗争相连的背景之下显现（但 3：25，28；4：17；6：22；7：10 等）。在四兽和人子的异象中，圣民所遭受的压迫都是小角施行的（但 7：25），而小角亦会向至高者说夸大的话。

在但以理书 8：11-12 的异象中，小角将圣所以及与之相关的制度和真理一同摧毁。但以理书 9 章的异象预言那行毁坏的攻击对圣殿的攻击（但 9：26-27）。但以理书 10-12 章的异象涉及的是那场大争战（但 10：1）。但以理书 10 章描绘的那场在上帝的天军和邪恶势力之间的属灵斗争包含着若干重要的层面（但 10：13，

67 在但以理书中，异梦和异象被作为同义词来使用。见，但 1:17; 2:28; 4:9; 7:1。这一点可以与在上帝仆人约瑟的经历中赐给异邦君王的异梦及其解释进行比较（创世记 41 章）。

68 参 C. Peter Wagner, *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare* (Ventura, CA: Gospel Light, 1996), 172-173; Anna Gimenez, "Battle in the Heavens," *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits*, ed. C. Peter Wagner (Ventura, CA: Regal, 1991), 78-79.

69 参 C. Peter Wagner, *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare* (Ventura, CA: Gospel Light, 1996), 172-173; Anna Gimenez, "Battle in the Heavens," *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits*, ed. C. Peter Wagner (Ventura, CA: Regal, 1991), 78-79.

20-21)。天使长米迦勒在争战、冲突与解放的背景之下登场。米迦勒同样被称为“君”，表明在此处的章节中，波斯和希腊的君所指的并非是人类统治者，而是“撒但使者的势力”，他们在对波斯和希腊的君主施加影响。因此，但以理书的预言可以被视作是一种对“善与恶之间那场古老斗争”的神圣描绘。⁷⁰

然而，值得注意的是，但以理书 6 章、10 章和但以理书 11: 1 表明，天使会设法影响君王的心。在世界历史的幕后，天使的力量正在影响着人类的决定。波斯和希腊的世俗君王若是受到了撒但的影响，就可以将其认定为撒但的代表。撒但也可以被视为是他所掌控之国度的君，而战场就在人的心中。

在跨文化的背景之下，但以理是属灵斗争进程中一位成功的见证人，因为他对上帝的主权秉承着信心。他的经历包含了在属灵斗争中遭遇的三重挑战：真理的挑战、忠诚的挑战和权利的挑战。⁷¹ 但以理之所在这种跨文化的背景之中成为一名成功的见证人，就是因为他在所有这三种挑战之中都获得了胜利。事实上，但以理所做的仅仅为圣所的复兴献上祷告，而加百列和米迦勒则与波斯的魔君展开争战，为的正是回应他的祷告，这表明最为有效的属灵武器就是上帝本身。

跨文化的见证

但以理书中充满了上帝在跨文化的背景之下，运用文化元素对其救赎的旨意进行有效传达的例证。这卷书也呈现了但以理如何在异教君王面前运用他们的语言和文化来见证自己对天上之上帝的信心。我们将对其中的一些例证展开评述。

文化视角

旧约中的先知都是运用本地文化的大师，他们的信息通常都是用口头方式或象征性的行为进行传达，以使他们的听众可以清楚理解（参结 3: 15; 4: 4-8; 5: 1-4）。⁷² 同样，但以理对自己在工作中所处的文化也具备非常强的敏感度。

70 Leroy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* (Washington, DC: Review and Herald, 1954), 4:1054. 弗鲁姆也将这场斗争称为“在基督与撒但之间争夺人类的个人战争”（同上）。

71 Charles H. Kraft, “Three Encounters in Christian Witness,” *Perspectives on the World Christian Movement*, 410-412. 克拉夫特为这三种挑战下了定义：1) 真理的挑战，在这种挑战中，思想会受到操练，意志会受到冲击，可以说这种挑战是其它挑战发生的背景；2) 忠诚的挑战，其中涉及献身并顺服主的意志，这一点会受到操练，也是最为重要的挑战，因为离开献身与顺服，就不可能有属灵的生命；3) 权利的挑战，这种挑战所聚焦的是从撒但的禁锢之中获得自由，撒但试图阻止人们对上帝献上忠诚，并且不让人们去了解真理（同上）。

72 Arthur F. Glasser, “Old Testament Contextualization: Revelation and Its Environment,” *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*, ed. Dean S. Gilliland (Dallas, TX: Word, 1989), 42.

信息、使命与教会的合一

使用异国名字

巴比伦的太监长为但以理和他的同伴起了名字（但 1：6-7）。在名字中包含异教神明的名号或与之关联的内容是一种古代世界的做法，与之同理，许多希伯来语的名字也与真神上帝有关。⁷³ 没有任何迹象表明但以理和他的同伴拒绝接受他们的巴比伦名字，即使当但以理在提及自己的时候，使用的一直都是希伯来名字。⁷⁴ 事实上，涉猎巴比伦神明的名字不仅会为他们带来敬拜巴比伦神明的压力（但 1：7；参但 4：8），也会增加他们被同化进入巴比伦文化的压力。⁷⁵ 虽然起名字的做法可能仅仅是出于一种实际的目的：“巴比伦人只是想给这些俘虏起名字，以便那些与他们一起工作的巴比伦人可以比较容易地辨认他们”。⁷⁶ 但从这些俘虏的角度来看，他们从俘获自己的人那里接受新名字，这件事别无选择。⁷⁷

事实上，“名字”就是一种“用来区分彼此的符号”，这样才能够有分别，有组织，有秩序。⁷⁸ 一个名字能够被辨识，就会具有一种力量，其根源是本体论之下的身份认同观念。⁷⁹ 因此，作为一个外国人，拥有一个本国的名字，通常被认为是融入当地文化的第一步。巴比伦人用自己熟悉的巴比伦名字来称呼这四位俘虏，表明这些外来者与当地人正在构建一种个人关系。不过，很显然，他们乃是被迫进入巴比伦的宗教和文化之中的。新名字使但以理和他的同伴更容易被新文化接受，不论这四位俘虏是否有意如此。

冲突的化解

但以理在拒绝王的食物时给出的是宗教理由：避免玷污。食物的问题会在不同的文化和宗教之间引发文化冲突。⁸⁰ 从但以理对这个危机的处理中可以看到化解跨文化冲突的一些步骤。⁸¹ 首先，但以理并没有让食物问题演变成为一种无限拖延下去的问题。相应地，他建议的试验期限为十天。第二，但以理之所以在太监长眼前“蒙恩惠，受怜悯”（但 1：9），很大程度上是因为他对自己的长官表达了尊敬，并维

73 Miller, *Daniel*, 65.

74 在但以理书中，但以理被使用了 75 次，伯提沙撒被使用了 10 次。

75 在古代世界，“绰号（别名）可能就意味着宗教信仰的改变”（G. H. R. Horsley, “Names, Double,” *ABD*, 4:1015）。

76 Shea, *Daniel* 1-7, 60. 蒙哥马利认为，太监长无意通过改名的方式来贬低或羞辱这些俘虏（Montgomery, *Daniel*, 123）。

77 André Lacocque, *The Book of Daniel* (Atlanta, GA: John Knox, 1979), 29. 我们还应该补充一点，在希伯来圣经中，对这些新名字进行错误拼写，是为了破坏或抵消这些名字具有的指向巴比伦神明的效果（见 Doukhan, *Daniel*, 18-19）。

78 Martin Rose, “Names of God in the Old Testament,” *ABD*, 4:1002.

79 同上。

80 同上。

81 根据杜安·埃尔默的《处理冲突的一般原则》一书，解决跨文化冲突最为关键的就是，我们需要“去问这件事是否值得去关注，还是应该顺其自然”。（Duane Elmer, *Cross-Cultural Conflict: Building Relationships for Effective Ministry* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993], 180.）

持着良好的关系。⁸² 第三，但以理采用了双赢的原则。⁸³ 当测试的结果尘埃落定，但以理和他的同伴得以保持自己对上帝的忠诚，而但以理建议的为期十天的试验，也不会让太监长感到自己承担了任何的风险。

然而，在但以理书 3 章，但以理的三位朋友却无法解决自己与尼布甲尼撒之间的冲突。他们拒绝敬拜王所建立的偶像，表明对冲突进行化解也是存在底线的，任何人都不应该为了避免或化解冲突，而去牺牲基本的圣经真理。

怜悯

当王下令处死所有的哲士时，王的护卫长来到但以理和他的同伴那里。这表明他们属于哲士团体的成员，虽然他们并未奉召去为王解梦（但 2: 13）。⁸⁴ 当这奥秘在异象中向但以理显明之后，他去见亚略，并为哲士代求（但 2: 19, 24）。这个例子说明，上帝希望去拯救每一个人，甚至那些异教领袖也不例外。⁸⁵ 但以理并没有将这些巴比伦的哲士视为自己的宗教敌人。本着对这些人的认同，他创造出了一种环境，使他可以向这些人作见证。当然，但以理对他们的认同永远都不会使他放弃自己的宗教身份，这表明跨越文化去作见证并不能成为妥协的借口。

语言能力

但以理和他的同伴被服侍王的太监长亚施毗拿选中，因为他们“通达各样学问、知识聪明俱备”（但 1: 4）。他们受教学习迦勒底人的语言文字。对于但以理来说，这是克服语言障碍，接触并与巴比伦人展开交流，将从真神上帝那里来的信息传给他们的第一步。⁸⁶ 为了在宣教地真正取得他人的认同，跨文化环境下的工作者就必须尽到一切努力去在当地人的语言和文化中接触他们。⁸⁷

但以理书以不同的方式对多种语言进行了运用。历史部分主要是由亚兰语写成的（但 2: 4b-7: 28），这是新巴比伦时代官方通信使用的语言。大部分的预言章节，也包括但以理书 1 章在内，则是用希伯来语写成的（但 1: 1-2: 4a；但以理书 8-12

82 埃尔默强调了在跨文化背景之下建立关系的重要性。他说：“以关心对方为谈话的出发点，就是在维护你们之间的关系”（同上）。

83 埃尔默还建议：“如果双方都能保持冷静，了解彼此关切的利益，并以诚信公平的方式展开谈判，那么提出一种双赢的方案是完全有可能的”（同上，181）。

84 他们并没有被召到宫廷之上为王解梦的原因应该是，他们刚刚毕业，而王仅仅召了那些高阶层的哲士前往（“Daniel,” *AdvBibComm*, 4:769）。

85 在麦克斯韦的书中，这个部分的副标题是“上帝对术士的爱”（Maxwell, *God Cares*, 1:42）。

86 舍伍德·林根菲尔特说，如果你想了解不同文化中的人，学习当地的语言是至关重要的（Sherwood Lingenfelter, “Cultural Learning,” EDWM, 255）。

87 Pat Gustin, “Learning the Language,” *Passport to Mission*, ed. Erich W. Baumgartner et al. (Berrien Springs, MI: Institute of World Mission of Andrews University, 1999), 95.

信息、使命与教会的合一

章)。⁸⁸ 亚兰语开始的位置就是哲士对王讲话的时候，亚兰语终止的位置则是当关注点从但以理书 2: 4b-7: 28 的政治——宗教问题转向以宗教问题为主的时候（但以理书 8-12 章）。⁸⁹ 有一些人看到了但以理书对亚兰语的使用所具有的宣教意义：“这卷书由亚兰语写成的部分具有一种普世性的指向，与外邦列国有着特殊的关联。”⁹⁰ 如果真是这样的话，那么但以理书将语言转换为亚兰语，确实具有一种宣教的目的。

文化符号

在王的异梦中，上帝使用了广为人知的文化元素：一尊巨大的像。上帝之所以选择通过一尊巨大而绚丽耀眼的铸像为媒介，将未来的历史事件启示给一位异教君主，是因为在古代，人们会在自己的神明脚前进行公共敬拜，并且有一些偶像是非常巨大的。⁹¹ 另外，古代近东文化偶尔也会将人像与世界的命运联系在一起。⁹²

四大世界帝国的主题也反映了一种文本流传发展的过程。但以理书使用金属来代表四个国家，与萨尔贡二世凯旋铭文中提到的金属顺序是相似的。⁹³ “巴比伦人用不同的金属代表不同的神明。”⁹⁴ 但以理同样也将金属与偶像崇拜联系在一起：“金、银、铜、铁……所造的神”（但 5: 4, 23）。也有人认为，但以理书的预言和一些阿卡德语的历史预言存在某种程度的相似之处。但以理书的预言不仅在历史架构的特征上与乌鲁克预言和帝国兴衰的预言相似，并且巴比伦那种理想化的统治时期这一主题也是在同样的历史架构之内。⁹⁵ 就帝国兴衰的概念而言，人们可以在“阿卡德预言”⁹⁶ 和但以理书之间找到二者的交汇点。⁹⁷

虽然在但以理书的预言和古代近东预言之间存在一些不同，但对人像的使用表现出了上帝对文化的敏感度。但以理书通过巴比伦文化中常见的象征彰显了关于上帝主权的信息。

在王的异梦中，“大山”（但 2: 35）源自尼普尔守护神的头衔恩利尔，最为

88 Shea, *Daniel 1-7*, 21.

89 Gehard F. Hasel, “Establishing a Date for the Book of Daniel,” *Symposium on Daniel*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1986), 143.

90 Miller, *Daniel*, 48.

91 Maxwell, *God Cares*, 1:35.

92 Doukhan, *Daniel*, 29.

93 Charles Boutflower, *In and Around the Book of Daniel* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1977), 24.

94 同上 34 页。

95 Roy Gane, “Genre Awareness and Interpretation of the Book of Daniel,” *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, ed. David Merling (Berrien Springs, MI: Institute of Archaeology and Siegfried H. Horn Archaeological Museum, 1997), 143.

96 见 A. Kirk Grayson and W. G. Lambert, “Akkadian Prophecies,” *JCS* 16.1 (1964): 7-30.

97 Gerhard F. Hasel, “The Four World Empires of Daniel 2 Against Its Near Eastern Environment,” *JSOT* 12.1 (May 1979): 21.

古老的巴比伦神殿就是为他而建。后来，恩利尔被巴比伦的守护神马尔杜克取代。⁹⁸在巴比伦神话中，人们认为众神居住在一座名为“大地之山”的圣山上，恩利尔为众神之首，等同于这座山本身。⁹⁹对于希伯来的听众来说，这座山象征着锡安山和耶路撒冷（但 9: 16, 20; 11: 45）。锡安山是一种专业术语式的表达，代指上帝在天上所在的地方（赛 14: 13）。石头也象征上帝本身（例如，赛 8: 14）。对山的使用表明，上帝在向世界上的人传达信息时，是多么谨慎地在使用与文化相关的术语。

在但以理书 4 章的异梦中，尼布甲尼撒看到了一棵大树。树的象征含义在古代近东世界是广为人知的。¹⁰⁰树象征作为神明之代表的国王所维护的神圣世界的秩序。¹⁰¹有些时候，国王会取代树的位置，作为“树的人类化身”。¹⁰²有趣的是，“在一段铭文中，尼布甲尼撒本人将巴比伦比作一棵荫蔽世界万国的巨大的树。”¹⁰³因此，大树的形象也是上帝用来传递信息的媒介，可以使领受信息者对信息具有的意义和重要性保有更加经久不衰的印象，优于其它传递信息的方式。¹⁰⁴

但以理书 7 章，但以理在异象中看到，“天的四风陡起，刮在大海之上”（但 7: 2）。这一幕与巴比伦的神话埃努玛·埃利什类似，这个神话讲述的是难以驯服的怪兽从原始海洋（提亚马特）中诞生的故事，风神马尔杜克则击败了提亚马特和她的怪兽。¹⁰⁵在巴比伦的传统中，动物经常被用来象征即将到来的历史事件。¹⁰⁶第一个兽“长有翅膀的狮子”，在巴比伦的雕塑中是有所描绘的，再次表明这种象征是很容易被识别出来的。狮子和鹰的组合是常见的艺术形象——最常见的就是长有鹰的翅膀的狮子。¹⁰⁷虽然巴比伦还有一些雕像、浮雕和狮身人面像与其它的兽相关，而这些并不一定是偶像。¹⁰⁸不过，巴比伦的读者还是可以理解这些兽的含义就是被用来代表

98 Boutflower, Daniel, 45. 另参 William J. Fulco, “Enlil,” *ABD*, 2:507–508; Lowell Handy, “Marduk,” *ABD*, 4:522–523.

99 Boutflower, Daniel, 45. In Sumerian Hymns to Enlil, it says, “In Nippur, the beloved shrine of the father, the Great Mountain” (*ANET*, 574).

100 普范德尔说：“神圣或宇宙之树是古代美索不达米亚肖像学的一个主要的元素。” (Gerhard Pfandl, *Daniel: The Seer of Babylon* [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004], 40).

101 S. Parpola, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of the Jewish Monotheism and Greek Philosophy,” *JNES* 52.3 (July 1993): 167.

102 Pfandl, *Daniel*, 40.

103 S. Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire* (Paris: Leroux, 1905), 34.

104 “Daniel,” *AdvBibComm*, 4:789.

105 *ANET*, 60–72, 501–503. In *ANET*, 66, 四风可以分为南风、北风、东风和西风。关于圣经和文化对但以理书 7 章异象的影响，参见 Jüng Egger, *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14: The Research History from the End of the 19th Century to the Present* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000).

106 Doukhan, *Daniel*, 101.

107 Montgomery, Daniel, 287; “Daniel,” *AdvBibComm*, 4:820. 另参 *ANEP*, 180, 图片 534. 普范德尔说：“在通往伊始塔门的路两旁的城墙和大门上，有狮子的形象出现。这些狮子也出现在巴比伦王宫的外墙之上” (Pfandl, *Daniel*, 62)。

108 John E. Goldingay, *Daniel* (Dallas, TX: Word, 2002), 151; cf. *ANEP*, 212–217. 另参 Egger, *Influences*, 45–54, 一些学者努力在但以理书 7 章的动物形象中寻找近东图腾肖像留下的影响。

各个国家，因为这些兽是他们已经十分熟悉的神话中的动物。在美索不达米亚，有使用各种动物的特征去描绘国王的传统。¹⁰⁹ 因此，有理由认为大多数巴比伦人都能够理解但以理书异象中的动物所具有的含义。

在跨文化的背景下向君王作见证

作为一部宣教视角的文献，但以理书展现了但以理和他的三位同伴如何在自己被掳的土地之上作见证，实现上帝的旨意，本着对天上之上帝的认识，将祝福带给异教的列国。¹¹⁰

给尼布甲尼撒的见证

在上帝将第一个异梦的内容和意义启示给王之后，但以理献上了祷告，表明但以理已经准确的理解了上帝的旨意，就是要让他向尼布甲尼撒王为“天上的上帝”、“伟大之神”去作见证（但以理书 2 章）。（译者释：“伟大之神”译自英文原文中的“Great God”，作者在论证中使用了不同来源的资料，某些翻译无法与常见的中文圣经版本中惯用的翻译方式对应，下同。）有人指出“天上的上帝”与“至高者”相对应（但 3: 26; 4: 2, 25; 5: 1, 21; 7: 25, 27），二者都具有一般层面的意义，也可以作为代指异教神明的头衔。¹¹¹ *Celyón* 一词，即“至高者”，是“迦南众神中最为至高之神的头衔。”¹¹² 古代近东的诸神也会被视为伟大的神明。¹¹³ 虽然在不同的神明之间存在着围绕至尊地位的争议，不过在但以理所处的时代，马尔杜克无疑是巴比伦的众神之首。¹¹⁴ 因此，借着对“伟大之神”这一短语的使用，但以理用自己的上帝取代了马尔杜克。¹¹⁵ 在这里用来代指上帝的词汇与用来代指巴比伦众神的词汇相似，这样但以理就可以构建起一种双方都能够理解的基础，进而将自己的上帝与其他的神明进行比较。

尼布甲尼撒建造金像既有政治方面的动机，也有宗教方面的动机。通过对上帝仆人施行的那场令人为之震撼的拯救，上帝使尼布甲尼撒清楚明白，犹大被击败，

109 ANET, 585–586.

110 怀爱伦，《先知与君王》(Boise, ID: Pacific Press, 1917), 479.

111 Goldingay, *Daniel*, 47; Rose, “Names,” 1004. 关于其它“至高者” (*Elyón*) 与耶和华相对应的例子，参见撒母耳记下 22:14; 诗篇 18:14; 21:8. 诗篇 47:2 清楚定义了这两个短语：“因为耶和华至高者是可畏的；他是治理全地的大君王。”关于其它“天上的上帝”在旧约圣经中的用法，参见创世 2:3; 24:7; 尼希米记 1:5; 约拿书 1:9; 诗篇 47:2; 83:18; 91:9; 92:1; 97:9. “上帝的名”（但 2:20）是另外一种表达耶和华的替代性尊称，就像后来用“天”作为“上帝”的替代性尊称一样。“天上的上帝”也会让人联想起迦南语中的头衔“天上的主”，后者是至高之神 *El* 的名号（Goldingay, *Daniel*, 47）。事实上，在古代近东世界、希腊和波斯，对“天上的主”敬拜十分普遍（同上）。

112 Frederick W. Schmidt, “Most High,” *ABD*, 4:922.

113 E.g., Marduk (*ANET*, 66); Ashuramazda (*ibid.*, 316).

114 Boutflower, *Daniel*, 93.

115 同上，98.

并不是因为以色列的上帝无能。虽然尼布甲尼撒将但以理的上帝奉为“至高的上帝”，但他这种行为乃是建立在多神论思想的基础之上。他并没有准备好去承认，自己的权柄应该服从于上帝那属天的权柄。在他的法令中，尼布甲尼撒对百姓的要求仅仅是尊敬，且不能轻视但以理同伴的上帝。

但以理书 4 章的叙述主要是尼布甲尼撒的个人见证。在异梦中与上帝接触并与野兽生活七年之后，尼布甲尼撒王在一种专有名词的意义之下，使用了“至高的上帝”这一短语，即超越其他众神之上的神，甚至是将其作为个人的上帝（但 4：2-3）。尼布甲尼撒的皈依以通谕的形式被广传于“各方、各国、各族”。上帝最初的计划是让以色列成为外邦人的光，而这项计划却通过一位皈依上帝的异教君王所作的见证最终成就。

给伯沙撒的见证

在但以理解释墙上所写的字时，他使用了“至高的上帝”这一短语，而这正是尼布甲尼撒在但以理书 3 章和 4 章所使用的。那是这位至高的上帝（犹太的耶和華，不是巴比伦的偶像）将超越万国之上庞大国度、权柄和荣耀赐给尼布甲尼撒（但 5：18）。¹¹⁶ 在跨文化的背景下向伯沙撒王所作的见证中，但以理将“至高的上帝”和“天上的主”与巴比伦那些不能看、不能听、无知无识的众神进行了对比（但 5：23）。在这个异教国家的上千名官员面前（也包括国王在内），但以理将那包含着审判信息的忠心见证宣讲出来，这表明现代在跨文化背景之下的见证同样也应该包含审判的信息，要将其作为跨文化宣教的一部分。

给大流士的见证

但以理的宗教信仰在玛代王国中也名望颇高。虽然大流士未必对上帝有着坚定的信仰，但他在陈述中提到上帝有能力拯救但以理脱离狮子，表明大流士对上帝和但以理的宗教多少有些了解。作为对大流士所发之言的回应，但以理作见证说明上帝如何拯救了他的生命。大流士承认，但以理获得神迹般的拯救，乃是因为他对自己上帝的信靠（但 6：23）。预示大流士降旨晓谕各方、各国、各族的人，作见证说但以理所信的乃是“永远长存的活神”。通过生活和言语，但以理那忠心的见证带来了意想不到的结果，就是大流士王的信仰宣言。

116 Miller, *Daniel*, 162.

结论

在本研究中，我们聚焦探讨了若干但以理书中的宣教学视角，表明 *missio Dei* 的神学思想在这卷书中占据着主导地位。但以理和他的同伴意识到了上帝在人类历史中的掌权，以及上帝救赎万民的旨意。但以理书展现出了在 *missio Dei* 中可以使用的策略，如上帝对献身的个人、异梦与异象、祷告与属灵生活的建立、各种势力带来的挑战和属灵领域的斗争。从一种跨文化的角度来说，但以理和他的同伴在运用各种相关途径将上帝的真理传递给这个异教国家的人时，对自己周围的文化具有相当的敏感度。但以理书可以被当作一份非常具有公信力的宣教文献，从中我们可以得到许多关于今天宣教工作的启发。¹¹⁷ 怀爱伦也强调了这种可能性：

有大光乃从但以理和他的同伴身上照射出来……上帝也希望他忠心的守望者在末日能这样发出属灵的亮光。旧约时代的圣徒既能作出如此忠贞的见证，上帝今日的子民更当如何呢？他们拥有多世纪所积累的亮光，旧约的预言已将原来遮住的荣光照到未来！¹¹⁸

当我们越来越接近这场普世性之大斗争的尾声时，从宣教学的角度和但以理所记载之预言的角度来说，都要求我们特别致力于上帝宣教使命的成就。就像但以理一样，我们蒙召要像世人显明上帝的真实品格，这品格乃是上帝的儿子以独一无二的方式彰显出来的，并且要去呼召每一个人都去敬拜那作为创造主和救赎主的上帝。

117 更多的内容参见 Sung Ik Kim, “Proclamation in Cross-cultural Context: Missiological Implications of the Book of Daniel” (Ph. D. diss., Andrews University, 2005), 246–281.

118 怀爱伦, Letter 32, 1899, *AdvBibComm*, 4:1169.

第七章

启示录中的使命

埃克哈特·米勒

启示录中的宣教主题很容易被忽视。“在对启示录的大量研究中，无论是学术研究还是大众研究，几乎没有人留意这卷书在宣教神学方面的价值。”¹乍一看，末世预言描绘的几乎都是教会陷入的内忧外患。通过对教会内部斗争和外部威胁的强调，我们得到的印象是，使命并不是这卷书关注的主题。甚至那些在传统上与宣教相关的词汇在这卷书都是不存在的。²

虽然如此，启示录确实拥有一种使命视角。这种视角并不受限与某些词汇，而是因着对某些与宣教相关之概念的使用才被突显出来。我们的研究目的即是探讨使命在启示录中的存在与意义。我们会发掘教会需要去传讲的信息，以及教会所应肩负的使命。最后，我们会总结上帝的使命在启示录中的完美成就。

1 Johnny V. Miller, "Mission in Revelation," *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, ed. William J. Larkin Jr. and Joel F. Williams (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 227.

2 在末世预言中使用的与使命相关的词汇与非约翰的作品中使用的词汇存在着某种程度的不同。例如，在马太福音 28:19-20 的大使命中使用的词汇是“去” (*poreuomai*) “[使……]作[我的]门徒” (*mathēteuō*) 和“教训” (*didaskō*)。虽然最后一个词汇在启示录中有所使用，但却是在消极含义的语境之中：假先知的“教训” (启 2:14,20)。*Didaskō* 在约翰福音中使用了 10 次，大部分都在与宣教相关的语境之中。“门徒” (*mathētēs*) 一词在新约圣经中出现了 261 次，但仅限福音书 (其中约翰福音 78 次) 和使徒行传。启示录并没有使用这个词。与大使命呈平行关系的经文马可福音 16:15 使用了动词“传[讲]” (*kerussō*)，这个词在对观福音和保罗的作品中经常出现，用来描述对福音或上帝国度的宣讲。除启示录 5:2 之外，这个词并没有出现在约翰的作品之中。虽然可以在启示录 5:2 中找到这个词，但即使是在这节经文中，该词所指的也不是宣教。根据马太福音 10:5 和约翰福音 20:21，耶稣对他的门徒进行了差遣 (*apostellō*)。这个词在福音书和使徒行传中经常出现，在一些新约书信中也是如此。这个词与宣教相关，并且也出现在启示录 1:1; 5:6; 22:6。然而在上述经文中所差遣的并非是人类。动词“传福音”/“宣讲福音” (*euangelizō*) 和名词“福音” (*euangelion*) 在新约圣经当中经常被使用 (路加的作品使用动词形式最为频繁 [54 次之中占了 25 次]，紧随其后的是保罗 [23 次])。名词形式使用最多的是保罗 [76 次之中占了 60 次]，但在约翰福音和约翰的书信当中则完全没有使用这两个词，而在启示录中也只有两节经文对其进行了使用 (启示录 10:7; 14:6 使用了动词形式；启示录 14:6 使用了名词形式)。这组词汇往往都是以宣教为导向的。但在任何情况之下，约翰都很少使用这种常用的与宣教相关的词汇。但约翰使用 *martu-* 这一组词汇则非常频繁，超过了所有其他的作者。这组词汇包括：1) “带着见证”/“去作见证” (*martureō*)；2) “证词”/“见证人”/“名声” (*marturia*)；3) “见证” (*martus*)，“殉道者”就是从这个词衍生出来的。殉道者是用自己的生命见证真理的人。这组词汇并不一定都被用在以宣教为导向的情境之中，尽管在启示录中对这个词的使用属于这种方式。

启示录中的宣教使命

使命在末世预言中贯穿始终，并以两种紧密关联的方式表达着自身的存在。其中一种可以被称为“上帝的使命”。另外一种则是教会的使命。虽然上帝一直以来都掌管着二者，但基于本文的研究目的，我们会将其分为两个部分进行讨论。上帝的使命可以被理解为上帝直接介入到世界之中，以达成他所定意实现的目标。教会的使命则强调身为人的代理者所应肩负的责任。

上帝的使命

与其它圣经书卷不同，启示录描绘的是一场普世性的善恶之争。³在这场斗争中，上帝特别关心人类的救赎。他的使命就是，“为了他自己的荣耀，重新夺回失去的领土和其上的居民，使他们与自己享有团契”。⁴为了完成这些目标，上帝的位格全部亲自参与其中。

圣父上帝

启示录 10: 7 说的是，“正如上帝所传给 [*euangelizō*] 他仆人众先知的佳音。”⁵ 他向“那些爱他的人宣告的是上帝赦罪的信息，向恨他的人宣告的则是审判。上帝将他的信息赐给他的仆人，期望他们可以将其传给万民”（启 10: 10-11; 11: 3, 10）。⁶ *Euangelizo* 一词在启示录 14: 6 中不止出现了一词，其中的福音是由一位天使宣扬的。上帝会使用信使去完成他的使命。

在启示录 22: 6 中同样对这一点进行了强调，而这将我们带回了这卷书的开篇（启 1: 1）。上帝将启示赐给他的百姓，并用一位使者将其传于他人。⁷ 他并不是一位遥不可及的上帝，就像钟表匠一样，在给这个世界上了发条之后，就任其自行运转。他有计划，有目标。他让天上的使者和人类都参与到这项计划之中，并向他们显明那将要成就的事。上帝的使命也会通过那位骑白马者、圣灵和两位见证人来共同完成。

3 Stephen Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 97, 虽然作者也认同“约翰确实描述了……”一场普世性的斗争，但他并不认为这是“他主要的解释方向”。

4 Miller, “Mission,” 227.

5 若无特别说明，本研究所有经文均引自和合本。

6 Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 314.

7 参 Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984), 367-368; Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker, 2002), 780-781, 作者说：“本着他的主权，上帝启示了这卷书……”

耶稣和福音

骑白马者。⁸从象征或历史的角度来看，骑白马者代表耶稣和对福音的宣讲。⁹接下来的下一印所描述的就是在福音被拒绝之后发生的事件。在启示录中，按照象征意义进行理解是占据主导地位的解釋方法。¹⁰启示录6章的上下文也支持这种理解方式。“胜了又要胜”与耶稣的得胜十分吻合，并且也指向了他那完全的胜利。这位福音的骑士在公元一世纪开始了自己的事工，这信息一直传扬到了我们的时代。¹¹

作为见证人的耶稣。在启示录中，*mart-*这组词汇十分重要。我们可以看到两个名词，即 *martus*，¹²指身为个人的“见证人”；*marturia*，意为“见证”或“证词”，是见证人宣扬的信息。我们也可以看到动词 *martureō*，意为“作见证”。¹³耶稣作为真理的见证人，将父显明出来，为他从父那里领受的真理作见证，并一直忠心到

8 末世预言实现论的代表学者认为应该按照字面含义去解释第一印，并将其指向了对罗马帝国构成威胁的帕提亚。参 Müller, *Offenbarung*, 167; Ronald L. Farmer, *Revelation* (St. Louis, MO: Chalice Press, 2005), 74; Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker, 2001), 222–224. 这一学派中的另外一些人则将其指向了罗马本身，例如 David J. Hawkin, “Globalization, the American Empire, and the Four Horsemen of the Apocalypse,” *Ch* 118.4 (2004): 320–321.

9 参 Kistemaker, *Revelation*, 224–225. Michael Bachmann, “Noch ein Blick auf den ersten apokalyptischen Reiter (von Apk 6.1–2),” *NTS* 44 (1998): 278, 书中这种理解的预设前提是上帝的显现和启示录19章的基督有着紧密的关联。但是，另外一种按照象征含义进行理解的观点则认为第一位骑士是敌基督者。见 Allen Kerkeslager, “Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6:2,” *JBL* 112 (1993): 116–121; Kistemaker, *Revelation*, 221; Mathias Rissi, “The Rider on the White Horse,” *Interp* 18 (1964): 407–418. 这种观点的不太可能成立，因为：1) 与启示录19:11-16中的骑白马者相对应的是耶稣。2) 在启示录中，白色总是具有正面意义的。George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 97–98. John C. Poirier, “The First Rider: A Response to Michael Bachmann,” *NTS* 45 (1999): 259 作者说：“就我的观点而言，针对这段经文，巴赫曼和其他的解经家认为马的颜色对第一位骑白马者之身份的象征意义具有决定性的影响，这种看法是错误的。”However, Stephen Smalley, *The Revelation of John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), 147, 然而书中的主张是：“带有颜色的马(红色、黑色、白色、灰色)这一主题在撒加利亚书6:1-8也有所出现……在撒加利亚书中，颜色似乎没有什么特别的意义；而在启示录6章的背景之下，这些颜色反映了骑马者的特征，并象征着某些特定的事件起因。”³他在这里用到的碗似乎是上帝的碗(诗7:12; 哀2:4; 3:12; 来3:9; 诗45:2-6)。4) 在末世预言中，得胜的冠冕显然是具有积极含义的(启2:10; 3:11; 4:4, 10; 12:1; 14:14)；唯一的例外是启示录9:7中的蝗虫。然而，他们的胜利是短暂的，并不持久。参 Kistemaker, *Revelation*, 225; Bachmann, “Blick,” 257–278. 5) 在启示录中，动词“得胜”主要包含的是积极意义。得胜被用来描绘耶稣(启5:5; 7:14)，也被用来指信徒(启2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21; 12:11; 15:2; 21:7)。只有在启示录11:7和启示录13:7中，邪恶势力才享有了某种形式的胜利。参 Kistemaker, *Revelation*, 222.

10 在启示录1:1中对 *sēmainō* 一词的使用可能表明该词指的是耶稣“象征着”赐给约翰的末世预言。

11 Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002) 228, 作者写道：“伴随着圣灵在五旬节的降临，对福音的宣扬蓬勃发展。那时，基督会到来，胜了又胜。这种得胜很明显是属灵方面的。”

12 *Martus* 在启示录中出现了5次。这个词指的是耶稣(启1:5; 3:14)和他的跟从者(启2:13; 17:6)，也包括两位见证人(启示录11章)。在新约圣经中，耶稣作为忠心的见证人分别在这里和启示录3:14中出现。

13 那作见证 (*martureō*) 的人是约翰(启1:2)、耶稣差遣的天使(启22:16)和耶稣本人(启22:18,20)。

信息、使命与教会的合一

死。¹⁴ 耶稣呼召人们去专注圣经，正如在启示录中所体现的（启 22：18-20），¹⁵ 并保证了其中描述的那在末世之中的希望所具有的确切性。¹⁶ 启示录经常使用 *marturia* 这个词，特别是在“耶稣的见证”¹⁷ (*marturia Iēsou*; 启 12：17) 这样的短语中。（和合本译为“为耶稣作见证”。）这里指的是耶稣通过先知进行的自我启示；这里指的亦是他的见证，而不是信徒所作的关于他的见证。¹⁸

耶稣和他口中出来的两刃利剑。启示录 1 章用一种庄严的场景对耶稣进行了描绘。他的手中拿着七星，从口中出来了一把两刃的利剑。这把剑非常重要（启 1：16）。在启示录 2：12，16 赐给七教会的信息中，也可以看到两刃的利剑，并且在启示录 19：15，21 中也有出现。

在启示录 19 章对骑马者的描述与启示录 1 章对人子的描述类似。他被称为“上帝的道”（启 19：13；见约 1：1-3；约一 1：1-3），一把从他口中出来的利剑。

这把剑就是上帝的道（来 4：12）。¹⁹ 有人认为，“贯穿启示录，十分清楚的一点就是，耶稣的能力就是‘他口中的剑’（启 1：16；2：12，16；19：15，21）。上帝的道确实拥有大能。但这种能力并非像是帝国的宝剑，与血腥的暴力无关。”²⁰ 耶稣也被描绘为拥有一根铁杖（启 12：5；19：15），与他口中的剑呈平行关系。²¹ 上帝的道必将使恶人灭亡。²²

14 参 G. K. Beale, *The Book of Revelation*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 190; Smalley, *Revelation*, 34; and Osborne, *Revelation*, 62. Ben Witherington III, *Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 76, 书中将启示录 1:5 中对耶稣的不同描述关联到了一起，并写道：“他那忠心的见证和他的复活紧密地联系在一起，这意味着他的见证导致了他的死亡。” Gerhard A. Krodel, *Revelation* (Minneapolis, MA: Augsburg, 1989), 83, 书中的结论是，因为正是耶稣那楷模般的见证将他引向了十字架，信徒必须毫不妥协地保持忠心，即使他们必须为自己的顺服受苦。

15 Miller, “Mission,” 236, 作者说：“启示录本身就是见证的一部分（启 1:1-3）。”

16 U. B. Müller, *Offenbarung*, 73.

17 这个词在 8 节经文中出现了 10 次（启 1:2, 9; 6:9; 11:7; 12:11, 17; 19:10; 20:4）。在该组词汇中，这个词是启示录中最为重要的一个，在“耶稣的见证”（和合本的译文并不完全相同）这一短语中出现了 6 次（启 1:2, 9; 11:17; 19:10 两次; 20:4）。这个词在与其它表达式连用的时候也反复出现多次，特别是与“上帝的道”连用的时候（启 1:2, 9; 20:4）。*Marturia* 与预言也有所关联。事实上，在与启示录 19:10 呈平行关系的经文中，“耶稣的见证”被换成了“先知”（启 22:9）。

18 关于“耶稣的见证”一词的相关讨论，参见 Gerhard Pfandl, “The Remnant Church and the Spirit of Prophecy,” *Symposium on Revelation - Book II*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 295-333. 作者指出，“耶稣的见证”的属格是主词所有格，描述的是耶稣进行的自我启示。Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 161, 作者支持这一结论。所谓耶稣的见证就是由耶稣而来的见证。Loren L. Johns, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John: An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 173, 不过洛伦认为，“这卷书中同时包含了宾格和主格的可能性”。支持这种观点的作品包括 Olutola K. Peters, *The Mandate of the Church in the Apocalypse* (New York: Peter Lang, 2005), 83.

19 见 Ian Boxall, “Violence in the Apocalypse,” *ScrB* 35.2 (2005): 78-79.

20 Wes Howard-Brook and Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990), 140.

21 Mark Bredin, *Jesus, Revolutionary of Peace: A Nonviolent Christology of the Book of Revelation* (Carlisle, OK: Paternoster, 2003), 208.

22 同上。

对启示录中“口”一词的研究表明，这里主要的重点在于，口究竟被用来宣教，还是被用来反对宣教；究竟被用来促进邪恶势力信息的传播，还是被用来促进上帝信息的传播。²³这说明世界历史最后的事件与上帝的使命和对上帝信息的宣扬直接相关。可以说，“那些接受了三位天使之信息[启示录14章]的人乃是与上帝和真理的福音联合。而那些对三个青蛙作出回应的人则会与巴比伦联合……”²⁴在这场最后的斗争之中，耶稣扮演者至关重要的角色。上帝的使命乃是由骑白马者成就的。他与上帝之道的联合十分明确，最终的决战将不仅仅与迫害相关，亦会涉及到善恶之争的信息。

圣灵

圣灵以七灵为象征被引入（启1:4）。²⁵这里的七灵很显然是上帝三位一体的一部分（启1:4-5）。他们与耶稣（启3:1; 5:6）和坐在宝座上的父上帝相连（启4:5）。²⁶他们同样“奉差遣往普天下去”，完成这项含盖万有的宣教使命（启5:6）。根据约翰福音14:26; 15:26和16:7，圣灵乃是奉了圣父和圣子差派去完成他们的使命。G·R·奥斯本说：

……在这里，宣教的主题得到了进一步扩展。这是这卷书的异象包含的重要主题，其专注的目标被巴克姆称为“列国的皈依。”另外，“整个世界”都被撒但欺骗（启12:9），跟从了他（启13:3; 16:14），很快就会面临审判（启3:10）。与此同时，“永远的福音”将要传给“住在地上的人”（启14:6-7）……于是，圣灵在“全地”开始了上帝那普世性的使命……²⁷

圣灵，简称“灵”（*pneuma*），²⁸在整个启示录中贯穿始终。很显然，圣灵在启示录中参与到了信息的传讲之中，因为约翰屡次提到“被圣灵感动”（启1:10; 4:2; 17:3; 21:10）；这是一种“表达预言的方式。”²⁹另外，圣灵也会向

23 耶稣会使用从他口中出来的上帝之道（启1:16; 2:16; 19:15, 21）。上帝的两位见证人在口中蕴含着能力（启11:15）。他的百姓，144000人口中并无谎言（启14:5）。而第六号之下的那匹犹如魔鬼的马却在口中拥有能力去害人（启9:17-19）。“对‘口’重复提及了三次……那源自邪灵的活物所代表的是‘诱惑性的欺骗宣传’，会使末世不信的世人投身于魔鬼的事业之中，并远离真理的源头。”蛇的口中亦拥有能力（启12:15）。从海中上来的兽，那犹如狮子的口裹读着上帝、上帝的帐幕和那些住在天上的（启13:2,5,6）。最终，三个污秽的灵将会从撒但那三位一体之组合的口中出来，去欺骗人类，并聚集地上的君王参加哈米吉多顿之战。

24 Jon Paulien, *Armageddon at the Door* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2008), 172.

25 见 John Sweet, *Revelation* (Philadelphia, PA: Trinity, 1990), 65.

26 Dan Liroy, *The Book of Revelation in Christological Focus* (New York: Peter Lang, 2003), 132, 作者在对启示录5:6的评注中说：“值得注意的是，在启示录5章，对上帝的三位一体有着完成的呈现是毋庸置疑的。‘坐宝座的’（启5:1,7,13）之圣父；‘羔羊’（启5:6,8,12-13）指圣子；‘上帝的七灵’（启5:6），有着‘七角七眼’，指的是圣灵。”

27 Osborne, *Revelation*, 257.

28 *Pneuma* 代指圣灵的经文包括：启1:10; 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; 4:2; 14:13; 17:3; 19:10; 21:10; 22:17。这个词也可以代指邪恶的灵（启16:13-14; 18:2）、人类（启22:6）、生命/气息（启11:11; 13:15）。而总体来说，这个词主要代指的是圣灵。

29 Beale, *Revelation*, 850. 参 Osborne, *Revelation*, 609-610. Leon Morris, *Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 198,

信息、使命与教会的合一

七教会中的信徒说话，因为所有基督传给七教会的信息在结尾处都提到了圣灵。有人会说：

作者并没有在高举基督和圣灵的工作之间进行区分……启示乃是藉着耶稣基督从上帝那里来的，并通过天使传达给了约翰（启 1: 1）。在这里，基督得胜的声音已经被听见，正如圣灵向教会说话一样。他不停地向教会说话（现在时态）。从基本的含义出发，这些话直接传达给了亚细亚的七个教会，包括以弗所。但是，正如整部启示录所体现的，信息触及的范畴是极其深远的。基督将教会视为一个整体去传递信息，并且永远都是如此。³⁰

圣灵也是通过真先知说话的预言之灵（启 19: 10, 22: 9），“将高举基督的话语带给地上的人……”³¹ 他的信息不仅仅是面向未来的，也会对此时此地的人类生活带来影响。书卷中有两次描述圣灵说话。³² 在启示录 14: 13 中，他肯定了天上的声音。³³ 根据启示录 22: 17，圣灵和羔羊的新妇（教会）³⁴ 一起向人类发出了最后的邀请，让他们来自由地领受生命的水。上帝的使命乃是由圣灵完成的。

上帝的道

两位见证人。两位见证人参与到了对上帝信息的宣扬之中，并经历了磨难。见证与上帝的道常常交织在一起，表明了其与圣经之间的密切联系。这一点非常重要，因为根据旧约圣经的律法，基于两三个人的见证就可以定案（申 19: 15）。³⁵ 这两位见证人也被描绘为两棵橄榄树。基于撒加利亚书 4: 1-10 的背景，这两棵树与圣灵的工作有着清楚的联系。³⁶ 虽然在启示录中，灯台的数量从一个增加到了两个，但在撒加利亚书和启示录中，橄榄树的数量则都是两棵。K·A·施特兰德认为，基于这种一致性，橄榄树影射着圣灵的工作：“圣灵的角色就是将上帝的道呈现出来，在旧约圣经和新约圣经中都是如此。”³⁷ 他们也是两个灯台，³⁸ 是光的源头。在旧约

有人对这个问题的理解是，“被圣灵感动，就意味着一种由圣灵带来的提高或领受特殊能力的状态……”不过大卫·奥莱尔在自己的作品中则将其称为“见异象时的恍惚状态”，并不认为 *pneuma* 指的是圣灵。David Aune, *Revelation 1-5* (Dallas, TX: Word, 1997), 82-83. Bauckham, *Climax*, 150-159, 作者否定了认为 *pneuma* 指人类灵魂的观点。

30 Smalley, *Revelation*, 63-64; 参 Aune, *Revelation 1-5*, 151.

31 Bauckham, *Climax*, 160.

32 关于这是否是圣灵在说话，以及这究竟是谁在说话的问题，参见 Osborne, *Revelation*, 793.

33 Ulrich B. Müller, *Offenbarung*, 268-269, 作者认为所谓圣灵说的话乃是圣灵通过见异象的人传达信息。

34 见 Bauckham, *Climax*, 167.

35 见 Beale, *Revelation*, 581; Morris, *Revelation*, 143.

36 见 Beale, *Revelation*, 577-578; Morris, *Revelation*, 144.

37 Kenneth A. Strand, “The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11,” *AUSS* 20 (1982): 260.

38 灯台在启示录中被提及了 7 次。其中 6 次出现在启示录的书信主题之中，包括启示录 1:12-13, 20（两次）；2:1, 5。这些经文描绘了七个金灯台，并将其认定为七教会（启 1:20）。除此之外，唯一提到灯台的经文是启示录 11:4。有些学者认为启示录 11 章的两位见证人一定是指着教会说的，因为七灯台被清楚地认定为七教会（见 Beale, *Revelation*, 574-577）。虽然在末世预言中，此类词汇通常都是按照相同的含义被使用的，但也有例外。根据启示录 22:5，作为光源而

圣经中，上帝的话语（上帝的道）就被称为灯（例如，诗 119：105）。

他们也被描绘为两位先知。*Prophēt-* 这组词汇的聚焦点是狭义层面下的真实预言，而这些预言的应验是可以在启示录中看到的。两位见证人是这组词汇中的 3 主要词汇所描述的唯一对象。预言是这两位见证人最为突出的特征。事实上，他们站立在世界之主的面前（启 11：4），表明他们“是从天上来的”。³⁹

当见证人在那看不见的法庭中作见证时，他们所作之见证具有的律法本质因着他们所站的位置而得到了突显，“立在世界之主面前”。……这种与主的接近也强调着见证人乃是直接领受了启示和使命。虽然他们生活在一个充满危险的世界中，但他们从未远离他们的主所拥有之主权的同在。⁴⁰

这两位见证人经历了和他们的主相同的命运（启 11：8），与他的死亡有份。⁴¹而在三天半之后，他们也经历了主的复活和升天。他们会遭遇艰难，也必须面对敌人和暂时的失败。虽然如此，他们依然满有能力。例如，有火可以从那狂暴的马口中喷出（启 9：17-18）。这两位见证人在 1260 日 / 年期间十分活跃。

K·A·施特兰德倾向于主张将这两位见证人理解为旧约圣经的信息和新约圣经的见证。⁴²他之所以得出这种结论是因为：1）这两位见证人“并没有作为两个独立的实体发挥职能，而是在一种完全意义的联合之下的统一整体”；⁴³2）“这两位见证人构建起的象征基于不同的预言背景，明显不限于摩西和以利亚的范畴，正如在启示录 11：8 的‘大城’中就包含了若干种象征元素的混合……”；3）启示录中包含着一种涉猎广泛的“双见证人”神学思想。

上帝的使命通过两位见证人——旧约圣经和新约圣经的事工得以完成。“直面一个沉醉于偶像崇拜和邪恶的世界（启 9：20-21），他们宣扬的乃是那独一的真神

存在的灯将不再是必要的，根据启示录 21:23，羔羊耶稣就是灯。这种含义的改变可能也会发生在灯台之上。在启示录 11 章，灯台就被认定为两棵橄榄树、两位见证人和两位先知。在这里提及的地理位置也是有差异的。七灯台在地上（启 2:1），启示录 11 章的两个灯台则立于主的面前，应该与天上的圣所有关（见 David E. Aune, *Revelation 6-16* [Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998], 613）。我们也必须牢记，灯台的元素并不是启示录 11 章的主题所在。更加重要的元素应该是见证和预言。很明显，这里再次强调了圣灵的工作。

39 同上。

40 Beale, *Revelation*, 576.

41 参 Aune, *Revelation 6-16*, 587.

42 Kenneth A. Strand, “The Two Witnesses of Rev 11:3-12,” *AUSS* 19 (1981): 134.

43 在启示录 9:18,20 中，火是从那犹如怪兽一般的马的口中出来的（复数形式），而在启示录 11:5 中，火则是从两位见证人的口中出来的（单数形式）。虽然是两位见证人，但口却只有一个。虽然他们人数是两位，但他们说出的乃是一个预言（启 11:6）和一个见证 / 证言（启 11:7）。“尸首 / 尸体”一词在启示录 11:3-13 出现了 3 次。他们的尸首（单数）倒在街上三天半（启 11:9），他们的尸首无人埋葬（启 11:9）。不许把他们的尸首放在坟墓（单数）里（启 11:9）。看样子单数形式乃是有意为之，旨在突显两位见证人的统一性。在同一节经文中对单数形式和复数形式的同时使用，可以表明这种统一具有的二元性。这种特征与将两位见证人解释成圣经的观点最为相符。

信息、使命与教会的合一

和那即将到来的对罪恶的审判(参启 14: 7),当然我们同时也发出了悔改的呼召。”⁴⁴

启示录。上帝的使命是通过将启示录赐给他的百姓而完成的(启 1: 1-3)。“耶稣的见证”这一短语首次在启示录 1: 2 中出现,涵盖的内容应该是末世预言。⁴⁵ 根据启示录 1: 3, 那些阅读或听到这信息的人都是有福的。启示录 1: 11 记载说,约翰的明确任务就是要写信给七教会。上帝通过耶稣和这份写下的文献,已经将重要的信息传给了他的儿女。这一过程会使我们联想起旧约圣经的先知发出的呼召,和那同样具有先知权威的末世预言。⁴⁶ 在启示录 1: 19 中,“需要写下的内容可以在启示录 1: 11 中寻得梗概,并且十分具体。”⁴⁷ 约翰“也会通过对基督的高举来描写上帝在教会和世界中展开的拯救行动,因为这关系到今日和那将要到来的所有世代。”⁴⁸

上帝的天使

最后,上帝差遣他的天使去推进他的使命。在启示录中,“天使”(使者)一词出现了 67 次,这就突显了其所具有的重要性。然而,还有一些天上的活物在末世预言中并没有被称为天使。首次出现于启示录 4 章的四活物就属于基路伯(参以西结书 1 章, 10 章;以赛亚书 6 章)。在启示录中出现的天使(使者)可以被划分为 4 类:

1) 上帝的使者(启 1: 1; 3: 5; 5: 2, 11; 7: 2, 11 等),被描绘为他的信使。

2) 启示录中的某些天使可以代表耶稣基督(启 8: 3-5; 10: 1, 5, 8-10)。启示录 8: 3-5 中存在传递圣徒祷告的天使。这一点指向了耶稣作为使者的职能(罗 8: 34; 约一 2: 1)。⁴⁹ 约翰在引述旧约圣经的时候,将主的天使描绘为圣者(参出 3: 2-4)。启示录 10 章身披云彩的那位大力的天使,可能也是耶稣。⁵⁰

44 Bauckham, *Theology*, 86.

45 Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes* (Würzburg: Echter Verlag, 1988), 17; Morris, *Revelation*, 47.

46 见 Beale, *Revelation*, 203-204.

47 Smalley, *Revelation*, 57.

48 Smalley, *Revelation*, 57. 关于“所看见的,和现在的事,并将来必成的事”,相关讨论参见 Osborne, *Revelation*, 97; Beale, *Revelation*, 216; and Aune, *Revelation 1-5*, 105-106.

49 参 Beale, *Revelation*, 454, Jacques B. Doukhan, *Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2002), 80, and *AdvBibComm*, 7:787.

50 值得注意的是他头上的那道彩虹。他的脸面像日头,两脚像火柱。最后这两个特征会使我们联想到启示录 1 章的耶稣。在启示录 1:7 提到了云,与耶稣相关,虽然与彩虹相关的乃是上帝的宝座(启 4:3)。另外,在但以理书 10-12 章,天使与天上的圣者类似。这位天使具有属上帝的特征,要么是基督,要么就是主的使者,而其所指的同样是耶稣。另外一些学者虽然承认此处与启示录 1 章相似,但并没有将天使与耶稣等同起来。见 Beale, *Revelation*, 522; Kistemaker, *Revelation*, 308-309; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 201-202; and Osborn, *Revelation*, 393. 莫斯承认说:“他在这里用来进行描述的短语在其它地方所指的都是神”(201)。

3) 撒但的恶天使 (启 9: 11; 12: 9)。

4) 天使 (使者) 可以代表人类 (启 1: 20; 2: 1, 8, 12, 18; 3: 1, 7, 14; 14: 6, 8-9)。“在玛拉基书中, 祭司和上帝百姓的信使都被称为使者 (玛 2: 7; 3: 1), 同样的思想也出现在了新约圣经之中 (参太 11: 10)。此处 (启示录 2-3 章) 的上下文表明, 使者代表的是教会的领袖。”⁵¹ 在启示录 14: 6, 8, 9 中的天使也应该被理解为是人类的代表。⁵²

在启示录中, 大部分的天使都参与到了天上的敬拜之中, 并且与地球和人类也有所关联。他们“传递启示并解释异象 (启 1: 1; 10: 1-10; 14: 6-11; 17: 1, 7-18)。”另外他们也是“上帝的代理人, 施行那神圣而充满拯救的审判 (启 7: 1-3; 8: 2-3; 9: 1, 13; 11: 15; 12: 7-12; 14: 15-20; 15: 1, 6-7; 18: 1-2; 19: 17-18; 20: 1-3)。”⁵³ 在末世预言中登场的天使可以被分为讲说话语的天使 (例如, 启 7: 2-3) 和付诸行动的天使 (例如, 启 7: 1)。换句话说就是, 天使参与了上帝救赎计划的实施。

启示录是一部关于上帝使命的书卷, 涉及圣父上帝、耶稣基督和圣灵、作为上帝之道的圣经和上帝的天使。这项使命极其重要, 并被设定在了善恶之争的背景下。其中包含去呼召人类悔改, 其中也包括将生命赐给他们, 而这项使命同样反映着上帝的品格, 上帝的统治和万有那圆满的终局。

教会的使命

耶稣为非拉铁非教会留了一扇敞开的门 (启 3: 8)。这扇门可以被理解为一扇救恩的门 (太 7: 13-14) 和 / 或一扇为宣扬福音服务的门。⁵⁴ 这个短语在其它经文中被用来表达事工和服务的理念 (徒 14: 27; 林前 16: 9; 林后 2: 12; 西 4: 3)。⁵⁵ 如果在约翰头脑中浮现的是这个词汇, 那么敞开的门就具有明确的宣教含义。“无论他 [耶稣] 在何处为他的工人将门敞开, 在那里他会赐福他们去在自己的工作中将福音呈现出来……”⁵⁶ 这一点不仅因着在保罗的作品中对“门”这个词的使用而得到了支持, 也因着在这节经文开篇处的与敞开的门十分接近的“行为”一词 (英文钦定本直译为“做工”) 而得到了肯定 (启 3: 8)。另外, 在启示录 1: 1 中存

51 Stefanovic, *Revelation*, 97. See also Kistemaker, *Revelation*, 102-103; similarly, Isbon T. Beckwith, *The Apocalypse of John* (Grand Rapids, MI: Baker, 1967), 440.

52 参 Stefanovic, *Revelation*, 440; AdvBibComm, 7:827.

53 Smalley, *Revelation*, 29.

54 更多细节参见 Osborne, *Revelation*, 188-189.

55 参 John R. W. Stott, *What Christ Thinks of the Church: An Exposition of Revelation 1-3* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 99-100.

56 Kistemaker, *Revelation*, 159.

信息、使命与教会的合一

在着救恩的主题。敞开的门指向了一种保证，赋予了“一种传福音的动力”，⁵⁷并需要一种特殊的媒介去继续这项工作。

见证人

在启示录中，*martus*（见证人）指耶稣和他的跟从者（启 2: 13; 17: 6）。“耶稣的见证就是通过他的生平、死亡、复活和升天去作见证……忠心之人肩负的使命就是去宣扬耶稣的见证（启 6: 9; 12: 17; 19: 10）。耶稣的见证卓越无比（启 1: 5; 3: 14），而其他人的见证充其量仅仅是对耶稣的模仿。”⁵⁸ 耶稣乃是我们的楷模，是教会的榜样。⁵⁹

在别迦摩教会中，有一些教会成员开始遵循异端的教义。安提帕殉道。他因着公开承认对耶稣的信仰而受到了称赞。耶稣称他为“我忠心的见证人”。根据启示录 1: 5，耶稣本人就是“诚实作见证的”。“见证人”（*martus*）本身的指向是宣教，在其基础上才附加了殉道的概念。⁶⁰ 安提帕是真正的见证人和宣教士。他为自己的信仰而死——就是为了他所信仰的主。但他并不是唯一的殉道者。对大淫妇巴比伦的表述是，“喝醉了圣徒的血和为耶稣作见证之人的血”（启 17: 6）。

这些拥有耶稣之见证或证言（*marturia Iēsou*）的羔羊忠心跟从者，同样也被称为“见证人”。这些人包括使徒约翰（启 1: 9）、殉道者（启 6: 9; ⁶¹20: 4）、余民（启 12: 17）、弟兄（启 19: 10）和先知（启 22: 9）。那胜过龙的信徒，“是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命”（启 12: 11）。很明显，“龙得胜是通过杀戮，而上帝得胜则是藉着见证人的死亡和他们所作的见证（启 12: 11）。”⁶² 与那些提到耶稣之见证的内容相比，这节经文更加强调基督徒对基督的宣扬。⁶³ 作见证不仅仅是“一种对苦难的被动接受，”⁶⁴ 而是一种对邪恶的非暴力抗争和对真理的捍卫。⁶⁵ 作见证是一种不妥协的顺从生活。⁶⁶ 虽然他们因着胜过对死亡的恐惧而甘愿为耶稣牺牲自己的生命，但作见证并不一定仅仅等同于殉

57 Colin J. Hemer, *Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), 162.

58 Johnson Puthussery, *Day of Man and God's Day: An Exegetico-Theological Study of hēmera in the Book of Revelation* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002), 51.

59 参 Peters, *Mandate*, 11.

60 参 Morris, *Revelation*, 66.

61 Morris, *Revelation*, 106, 文中提到：“约翰可能是指将基督的见证赐给他们（参约 3:32），而不是他们为基督去作见证……”

62 Mark Bredin, “Ecological Crisis and Plagues (Revelation 11:6),” *BThB* 39.1 (2009): 35.

63 Beale, *Revelation*, 664. Bauckham, *Theology*, 92, 作者说：“……约翰的信息并不是‘不要抗争！’这信息乃是‘抗争！’——但要借着见证和殉道，而不是借着暴力。”

64 Adela Yarbro Collins, “The Political Perspective of the Revelation to John,” *JBL* 96 (1977): 247.

65 Johns, *Lamb*, 173–174.

66 见 Pattemore, “Discourse,” 115; Peters, *Mandate*, 84, 86.

道。⁶⁷“信徒的‘见证’，首先是一种对基督怀有信心的生活方式，其次才是在患难时期中宣讲的见证。很显然，教会在这段最后的严重迫害时期之中，并没有躲藏起来，去逃避兽的愤怒，而是持守着宣讲福音的努力，直到最后。”⁶⁸

祭司

在启示录中有三段经文直接称基督徒为“祭司”（启 1: 6; 5: 10; 20: 6）。前两段经文描述的是一种圣徒具有的王权和祭司职分的既成事实。而启示录 20 章则将这种王权的统治和祭司的职分指向了未来。启示录 1: 6 是启示录前言的一部分，其中概括了这卷书的整体信息。在启示录 1: 4-5 中介绍了上帝的三位一体。耶稣是被排在最后的，因为接下来的经文所聚焦的就是他。这段经文对耶稣描述是，“诚实作见证的、从死里首先复活、为世上君王元首的，”并陈述了耶稣正在成就和已经成就的事：1) 他爱我们（启 1: 5）；2) 他藉着自己的血拯救了我们（启 1: 5）；3) 他已经使我们成为国民和祭司（启 1: 6）。关于国民和祭司的陈述基于出埃及记 19: 6，也是对彼得前书 2: 9 的回顾。这样的言语描绘的是人就任职务。⁶⁹“国度”（国民）一词应该从主动语态的角度去理解，即是“统治”。⁷⁰

我们应该如何理解基督的跟从者所具有的祭司和君王的身份呢？这个问题无法直接下定论。不过可以确定的是，我们不应该错误地认为祭司和君王的身份就是上帝的百姓对耶稣之榜样的跟随。这种身份意味着要去侍奉上帝（启 7: 15）和世界，作为上帝的代表，去见证上帝为人类的救赎所成就的一切。⁷¹祭司的层面也包括可以“直接就近上帝。”⁷²不过，基督徒的祭司职分并不涉及献上真正的祭物、代表信徒团体，或成为某种形式的宗教专家。⁷³

使徒与先知

上帝不仅差派了（*apostellō*）他的使者（启 1: 1; 22: 6）和圣灵（启 5: 6），同样也让使徒（*apostoloi*）和先知（*prophētai*）投入到自己使命之中（启 18: 20）。先知常常被提到（启 10: 7; 11: 10, 18; 16: 6; 18: 20, 24; 22: 6, 9），

67 Smalley, *Revelation*, 328. Miller, “Mission,” 235, 支持这种观点的人说：“有些见证人在自己的宣教使命中一直都蒙保守，而另外一些人则英勇牺牲（启 6:9-12; 14:1-5）。”

68 Osborne, *Revelation*, 476.

69 *Epoiēsen* 一词在此类场景的使用包括马可福音 3:14-19 和使徒行传 2:36。参 Beale, *Revelation*, 194.

70 参 Osborne, *Revelation*, 65. Beale, *Revelation*, 195, 启示录在提到“国度”（国民）的时候，大多数情况下使用的都是主动语态。不但如此，虽然启示录 20:6 并没有用到“国度”（*basileia*）这个词，但却使用了动词 *basileuō*，因此其指向了一种 *basileia* 的主动语态所具有的含义。另外可以参考的是启示录 5:10，其中同时包含了名词和动词。

71 见 Beale, *Revelation*, 193. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 121-122.

72 Osborne, *Revelation*, 66.

73 参 Aune, *Revelation 1-5*, 49.

信息、使命与教会的合一

并且与作见证密切相关（启 19：10）。那怀存耶稣的见证 / 证言的余民（启 12：17）所拥有的即是“预言之灵”，即圣灵通过预言的恩赐所说的话。⁷⁴ 约翰作为末世地上真教会的代表，得到的呼召是：“必指着（讲说关于 / 涉及 / 针对多民……的预言 /）⁷⁵ 多民、多国、多方、多王再说预言”（启 10：11），就像启示录 11 章的两为见证人在 1260 天的预言时期中讲说预言一样（启 11：3）。⁷⁶

为什么我们会认为使徒约翰在启示录 10：11 中起到的作用的是教会的代表，并且说预言应该被理解为宣讲上帝的信息？启示录 10 章记载的约翰的经历——吃下小书卷并得到了向多民、多国、多方、多王说预言的新使命，乃是描述上帝的国度在地上建立的第七号之前的第六号的一部分。换句话说，启示录 10 章描述的是地球历史最后阶段将要发生之事件的一部分。启示录 14 章与启示录另外一段异象呈平行关系。正如在启示录 10：11 中一样，教会“所关注的乃是多民、多国、多方、多王。”在启示录 14：6 中，第一位天使的信息发给了“各国、各族、各方、各民。”这项任务具有的普世性特征⁷⁷ 使其无法仅仅通过个人完成。教会被呼召，去向列国发出审判的警告，并呼召他们悔改。⁷⁸

灯台

七教会与七个金灯台形成了对比（启 1：20）。灯台的比喻表明，教会被视为擎光者或见证人。⁷⁹ 就如同“七教会的见证是那七封书信的关键主题一样。”⁸⁰

74 David E. Aune, *Revelation 17–22* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998), 1039. 作者的结论是：“由于真正的预言为耶稣作了见证，所以任何为耶稣所作的见证都可以被等同于预言，因此预言并不局限于那些在特殊意义之下被任命为‘先知’的人。”这种观点演绎得有些太远了，似乎是一种将“耶稣的见证”视为宾语属格的理解。

75 一些人按照否定的意义将 *epi* 一词理解为“针对”。Aune, *Revelation 6–16*, 574; Beale, *Revelation*, 554; Kistemaker, *Revelation*, 31, 当然大多数译本都取了中性的含义“关于”。

76 *Prophēteia/prophēteuō/prophētēs* 这一组词汇在启示录 10 章出现了 2 次，在启示录 11 章出现了 3 次。关于预言，参见 Gerhard A. Krodel, *Revelation*, 212; S. Minear, *I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse* (Washington, DC: Corpus Books, 1968), 96; and Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Paris: Delachaux & Niestlé, 1981), 149–150. Jürgen Roloff, *The Revelation of John: A Continental Commentary* (Minneapolis, MN: Fortress, 1993), 122, 作者认为：“理解整个主题的关键在于，要看到对先知和先知话语的描述犹如线索一般贯穿始终（启 10:7, 11; 11:3, 11; 另参 11:18）。”Similarly, Kenneth A. Strand, “The ‘Spotlight-On-Last-Events’ Sections in the Book of Revelation,” *AUSS* 27 (1989): 208–209, views the interlude as twofold. On p. 208, 作者认为：“对预言进行宣讲这一主题在启示录 10 章的不同比喻中，占据着及其基础的核心地位，也就是一种圣殿背景之下的比喻。我们在这里可以看到……一个测量圣殿的场景……接下来就是关于两位身为先知的见证人的情节，他们乃是基于上帝圣殿中的两棵橄榄树和两个灯台的形象被引入的（启 11:3-4）。”

77 Aune, *Revelation 6–16*, 574.

78 一些解经家认为约翰的经历所描述的就是教会的经历。G·R·奥斯本在谈到“约翰和教会宣讲预言的工作”时，说道：“通过约翰，教会蒙召去从事相同的事工，向一个背弃上帝的世代宣讲悔改和审判。”(Osborne, *Revelation*, 405–406). 在谈到这段苦乐参半的经历时，U·B·穆勒提到了对基督教会的保守和教会的苦难。(U. B. Müller, *Offenbarung*, 203. 另参 *AdvBibComm*, 7:799). 在谈到七教会时，巴克汉姆说：“教会（必须）完成自己向世界宣讲预言的工作，这是他们在上帝国度到来的过程中不可或缺的责任，这是启示录呼召他们去完成的任务。”(Bauckham, *Theology*, 121).

79 见 Peters, *Mandate*, 112–113.

80 Peters, *Mandate*, 113. 见 Robert L. Thomas, *Revelation 1–7: An Exegetical Commentary* (Chicago, IL: Moody, 1992), 277–278 and Beale, *Revelation*, 289. On page 227, 比尔说：“所有的书信涉及的共同问题就是在异教文化中为基督作见证。”

在以弗所教会中“起初的爱心”之丧失“相当于变得不再积极去作见证……”至于士每拿教会和别迦摩教会，二者都是可称赞的，这两个教会都是因为公开为自己在基督里的信心作见证才遭受了苦难。在推雅推喇教会的例子中，那得蒙称赞的“所行的善事”并不仅仅是一般意义的“基督徒的侍奉”，而是“坚定不移地向外面的世界作见证。”至于某些在撒狄教会中受责备的人，问题就是他们没有在不信的文化中为自己的信仰作见证……关于非拉铁非教会，受到称赞是因为“没有弃绝基督的名”，这表明了一种坚韧不拔的见证。在老底嘉教会的例子中，遭受批评是因为教会那“敷衍的见证”——这种见证要么根本就不存在，要么就是因着参与到了老底嘉文化那敬拜偶像的层面之中，而不断妥协。⁸¹

余民和他们的信息

余民在这卷书的中心处特别突出。龙与妇人后裔中的余民争战（启 12: 17）。龙也通过从海中上来的兽去攻击妇人。在这里，余民被称为圣徒。龙通过从地中上来的兽去与他们争战。这些就是不敬拜兽和兽像，也不接受兽的印记的人。他们也被称为 144000。⁸² 启示录 13 章强调的是他们成为遭受攻击的目标，而不是他们在事工中的积极工作。虽然如此，他们乃是参与到上帝使命之中的人。这表明启示录 14: 6-12 中，在三位天使的象征之下，所宣讲的乃是一种普世性的最后信息。那些天使是谁？正如已经说明的，天使可以代表人类。这一点对于启示录 14: 6, 8-9 中的天使而言，也应该是适用的。⁸³ 一些学者似乎已经开始认可这种方向。⁸⁴

玛拉基书 4: 5 中提到的关于以利亚的信息与审判日和对三位天使之信息的传扬之间存在着一种预表论方面的关联。这就意味着，启示录 14: 6-12 是“最后的觉醒呼召……带来了决定性的时刻，就像以利亚和施洗约翰带领背道的以色列进入一种新的委身一样……我们这个腐朽的文明越来越需要以利亚的声音。这声音将会回响在整个社会之中，并且会体现为一场世界范围的基督徒遵守安息日的运动。”⁸⁵

81 Peters, *Mandate*, 114.

82 更多细节参见 Ekkehardt Mueller, “The End Time Remnant in Revelation,” *JATS* 11.1-2 (2000): 188-204.

83 *AdvBibComm*, 7:827, 作者谈到了象征性的异象。Charles H. Talbert, *The Apocalypse: A reading of the Revelation of John* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994), 62-64, 作者使用了部分的篇幅，简要但并不非常完整地论述了启示录中的天使论。他将启示录 14 章的天使称为审判七天使。然而，在启示录 14:7-12 中作为信使的三位天使，不仅宣告了审判，同时也向人类发出了归向上帝的呼召。

84 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis, MN: Fortress, 1991), 89, 值得注意的是，第一位天使的信息运用的是“基督教宣教士所使用的宣讲方式”（参帖前 1:9f; 徒 14:15ff; 17:24ff）。根据对观福音中的记载，在世界的末了到来之前，福音必要传遍所有的国家（可 13:10; 可 24:14）。这种预期在启示录中也有所体现。G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (Peabody, MS: Hendrickson, 1987), 182, 将针对约翰笔下那永远的福音展开的宣扬和所谓的“大患难”联系起来，这一切显然不是指着天上的圣者说的。Craig S. Keener, *Revelation: The NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000), 372, 作者说：“天使传给万民的‘永远的福音’（启 14:6），并不可能意味着在末日之前，天使会真的出现去向列国宣扬拯救的福音，因为这是教会的工作”（太 24:14; 启 6:9-11）。因为启示录中的天使常常与地上的现实相对应（启 12:5-7），所以天使的飞翔应该与通过殉道者对福音展开的宣讲相对应。

85 Hans K. LaRondelle, *How to Understand the End-time Prophecies of the Bible* (Sarasota, FL: First Impressions, 1997), 361. Pri-

信息、使命与教会的合一

天使在空中飞翔被认为是“一群在地上之人的象征，”⁸⁶这些人就是上帝末世的余民，在复临运动中被上帝差派去向世界传扬三天使信息。⁸⁷

启示录 14：6-12 中的三天使的信息所属的背景是龙与余民之间的斗争。这些都是清楚提及余民的语境之中被引入的（启 14：1-5；14：12）。因此，这些信息一定与他们相关。余民接受并宣扬这样信息。从文学结构来看，他们出现的位置与约翰在启示录 10：11 中再次接受使命的位置是相同的，也就是在上帝国度的建立和那与基督复临相关的将麦子和稗子分开的审判之前。约翰及其信息代表的是末世的教会（启 10：7），所以启示录 14 章的天使代表的就是那些在地上宣扬上帝赐予人类之最后信息的信使。

使命与信息

在讨论了使命的代理人之后，我们现在开始讨论信息本身。使命与信息始终都是相辅相成的，因为若没有内容，就没什么可以去传扬的。

假教师和假先知

启示录不仅涵盖上帝最后的信息和呼召，也充满了对假信息、异端、欺骗和这些虚伪之道被付诸推行的描述。在写给以弗所和别迦摩教会的书信中，我们看到了尼哥拉一党（启 2：6，15）。我们并不完全清楚尼哥拉一党都是些什么人，他们的教导又都是什么。但不论如何，耶稣和以弗所教会中的人憎恶他们的行为，将他们认定为巴兰追随者（启 2：14-15）。⁸⁸若是这样的话，他们就应该属于自由主义者和唯信仰论者，这些人几乎对神学不感兴趣。在别迦摩教会中，有人服从了巴兰的教训（民数记 22-25 章），他在咒诅以色列人的事被阻止之后，竟然献计献策将如何战胜上帝子民的方式指了出来（民 31：16）。在别迦摩教会中出现了类似的情况（启 2：14）。事实上，行奸淫更有可能是指着偶像崇拜说的，而不是真实的淫乱行为。⁸⁹这里涉及的问题是，在文化方面的融汇究竟可以进行到什么程度。⁹⁰

王后耶洗别是亚哈王的妻子，她因着偶像崇拜而臭名昭著。作为亚哈的妻子，

gent, *Apocalypse*, 438, 作者指出，关于以利亚的解释可以在维克多利乌斯那里找到，他认为那传福音的天使就是以利亚。

86 C. Mervyn Maxwell, *God Cares, Vol. 2: The Message of Revelation For You and Your Family* (Boise, ID: Pacific Press, 1985), 351. 参 Stefanovic, *Revelation*, 440.

87 Ángel Manuel Rodríguez, *Future Glory: The 8 Greatest End-Time Prophecies in the Bible* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2002), 129.

88 关于这一点，也应该将犹大书 11 和彼得后书 2:5 纳入考量范围。

89 Morris, *Revelation*, 67. 作者支持这种观点。

90 参 Ronald L. Farmer, *Revelation*, 47-48.

她在将敬拜巴力的事引入以色列的过程中起到了重要作用。她也曾迫害上帝的先知，以利亚就在其列。推雅推喇教会因着向敌人——假先知妥协而受到了耶稣的责备（启 2：20）。这个近代版本的耶洗别公开支持偶像崇拜和淫乱（*porneia*）。关于“撒但深奥的事”有几种不同方式的理解。⁹¹可能耶洗别的追随者声称他们有需要去研究“撒但深奥的事”，并在如此做的时候得到了允许。然而，他们本应研究的乃是“上帝深奥的事”（林前 2：10），其结果就是，他们的教导乃是源自撒但的。

七印宣告了福音领域那与日俱增的扭曲和黑暗。⁹²七号则从另外一个角度描述了促成启蒙时代的背道和审判，“这一切终结了基督教信仰对西方思想的统治”。这种新的思潮否定了传统宗教，带来了理性主义、怀疑主义、人文主义和自由主义的破土而出。其最终的产物就是世俗主义的诞生和兴起。”世俗主义否定超自然事件的存在，“并用人类的理性取代了圣经的权威。”⁹³

不过，背道的高潮位于启示录的中心，约翰在那里谈论的事情，从我们今天的角度来说，也依然属于未来。使徒反复指出了这场几乎冠绝普世并被强制推行的对龙、从海中上来的兽和兽像的敬拜（启 13：4，8，14-17）。将有一种声势浩大的宣传攻势，违背福音的信息在这场运动中被宣讲出来（启 13：14b，16-17），而这一切又有包括从天降火在内的欺骗性神迹予以支持（启 13：13-15）。那从地中上来的兽被称为假先知并不令人感到意外（启 16：13；19：20；20：10）。最后，魔鬼的灵，犹如青蛙一样，去到世界的统治者那里，将他们召聚到一起，与羔羊及其跟随者展开最后的争战（启 16：14，16）。

属天的信息及其内容

启示录中的属天信息在启示录 1 章开篇的问候语和赞美中就可以看到，这为整部书卷奠定了基调。

前言和书卷中的信息

启示录 1：4-8 中说耶稣乃是那诚实作见证的、从死里首先复活、为世上君王元首的：1）他爱我们（启 1：5）；2）他已经藉着替代我们承受死亡而救赎了我们（启 1：5）；3）他已经将我们置于一种新的地位之上——我们乃是（属上帝的）国民和祭

91 参 Aune, *Revelation 1-5*, 207; Hemer, *Letters*, 122.

92 Jon Paulien, "The Seven Seals," in *Symposium on Revelation-Book 1*, ed. Frank B. Holbrook, (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 233-234, 书中说：“值得注意的是，四匹马这一主题的发展与基督教时代的第一个千年当中的历史非常吻合。首先，在当时已知的世界中，教会最初的发展非常迅速。随后的时间里，面对迫害，教会出现了分裂和妥协。接着到了君士坦丁之后的时代，教会融入了一个属地的国度，丧失了自己对福音的清晰理解。最后，在属灵上堕落并死亡的黑暗时代吞噬了整个基督教世界。”

93 Stefanovic, *Revelation*, 297.

信息、使命与教会的合一

司（启 1: 6）；4）他必将再来（启 1: 7）。启示录 1: 5-6 “是新约圣经中第一篇单独献给耶稣的赞美。”⁹⁴ 在这段赞美之后，描述的是他的复临。在第 8 节中，焦点又重新回到了父上帝那里，他乃是全能者，他乃是阿拉法和俄梅戛，看顾着他的百姓。约翰将其写作的对象从“亚细亚的七教会”（启 1: 4）转换成了“我们”（启 1: 5），因此使这个部分变得更加个人化，并且涵盖的范畴更加广泛。⁹⁵

耶稣爱我们的表述是现在时态，并强调了其所具有的持续性，那是一种耶稣对我们的永无止境的爱，而救赎与成为国民⁹⁶和祭司的特权在过去已经成就，⁹⁷并且这一切也是如今的现实。很显然，他们所仰赖的乃是耶稣在十字架上的牺牲。⁹⁸这几节经文可以被理解成是对启示录信息的一种综述。启示录涉及的内容是上帝的神性、耶稣和通过耶稣实现的救赎。这卷书的聚焦点乃是基督复临和上帝那荣耀的国度。

在启示录 3: 9, 19 中，我们再次看到了耶稣的爱。因为耶稣爱着他的教会，而教会也爱着耶稣（启 2: 19-12: 11）。在末世预言中，用来描述耶稣的主要头衔是“羔羊”。因为耶稣被钉在十字架上（启 11: 8）、被杀（启 5: 6, 9, 12; 13: 8）、流出了自己的血（启 1: 5; 5: 9; 7: 14; 12: 11），他有能力去拯救人类。在对救赎进行描绘时，使用了若干奇妙的比喻，例如买来、洗净衣服和名录生命册（启 5: 9; 7: 14; 12: 11; 14: 3-4; 21: 27）。在整个末世预言中，耶稣的再来贯穿始终，并在启示录各个主要异象的结尾处用动词“来”进行描述。⁹⁹我们已经探讨过启示录 1: 7 中所包含的双重性。基督复临对于相信者来说是满有希望的祝福，而对于上帝的仇敌来说却是一种威胁。与此相关的是赏罚的概念（启 22: 12）和若干涉及审判的短语。¹⁰⁰这一切带来的就是那期待已久的最终救赎和启示录 21-22 章所描述的那个没有罪恶、痛苦与死亡的乐园。

三天使的信息

启示录信息的高潮是位于这卷书中心部分的三天使的信息。可以用一份启示录 13 章和 14 章（上半部分）的大纲来说明这点，其中勾勒的是被描述为 144000 人的余民、余民的信息、魔鬼的势力，也包括余民的信息与魔鬼势力的信息之间的对比。

A. 从海中上来的兽（启 13: 1-10）

94 Osborne, *Revelation*, 63. 参 U. B. Müller, *Offenbarung*, 74.

95 启示录 1:3 称那些听到或阅读启示录的人是有福的，这并不仅仅限于公元一世纪的读者。

96 该词应该从主动语态的角度去理解，即成为国王施行统治。

97 耶稣使用的是过去时态的陈述语气不定式。参 Beale, *Revelation*, 194.

98 Osborne, *Revelation*, 64, 作者说：“这里从教会论的层面描述了基督的工作……”

99 见 Ekkehardt Mueller, “Jesus and His Second Coming in the Apocalypse,” *JATS* 11.1-2 (2000): 205-215.

100 其中包括查案审判（启 6:9-11; 14:7）、千禧年之中的审判和千禧年之后对判决的执行（启示录 20 章）。历史中的审判出现在了这卷书的各个部分，例如七教会、七印、七号。

(1) “我(又)看见……”

(2) 对兽及其活动的描述

(3) “……忍耐和信心就是**在此**”

B. 从地中上来的兽(启 13: 11-18)

(1) “我(又)看见……”

(2) 对兽及其活动的描述

(3) “这里有智慧……”

C. 144000 人和三天使的信息(启 14: 1-12)

(1) “我(又)观看……”

(2) 对 144000 人的描述

(3) “我(又)看见……”

(4) 三天使的信息

(5) “……忍耐就**在此**……真道”

这份大纲也揭示了 144000 人与三天使的信息之间的密切关系。与之前的段落相比，在启示录 14: 1-12 中仅仅使用了一次“在此”，尽管其所涉及的是不同的元素。这种文学结构就意味着，144000 人与末世的信息是紧密相连的。威廉·约翰逊的专注点在启示录 13 章(后半部分)和启示录 14 章(后半部分)，并按照下列方式列出了大纲，表明三天使的信息乃是对抗邪恶势力之欺骗的解毒良方：

A. 从地中上来的兽的宣传攻势(启 13: 11-15)

B. 从海中上来的兽的跟从者(启 13: 16-18)

B'. 羔羊的跟从者(启 14: 1-5)

A' . 上帝最后的信息（启 14：6-12）¹⁰¹

启示录 12-14 章描绘了地球历史的最终之战。从启示录 15 章开始，最后的时刻以上帝为圣徒的缘故降下的七灾拉开序幕。第六灾和第七灾刻画了在哈米吉多顿之战中巴比伦的倾倒。启示录 17 章和 18 章更加详细地描绘了巴比伦的倾倒，启示录 19 章则展现了作为骑白马者之耶稣的到来。这段经文之后就是千禧年（启示录 20 章）和新天新地，还有新耶路撒冷（启示录 21-22 章）。贯穿整个启示录，三天使的信息是传给全人类之最终的普世性信息。

对第一位天使之信息的简介即是永远的福音。¹⁰² 就启示录的语境而言，特别是在这段前言的背景之下去看，*euangelion* 一词确实应该被理解为福音。换句话说，末世预言中的灾难包含着一种对福音的清晰描述。作者知晓并理解福音。当作者提到这个词的时候，他脑中浮现的是福音的主要特征，包括那些他将在下一节经文中提到的种种细节。这个福音就是，虽然已经处于世界历史的最后时刻，但救恩依然存在。人们依然可以接受这份救赎。他们可以将自己的生命交托给上帝，并去荣耀他，这就是悔改（启 11：13；16：9）并“承认上帝为宇宙中最为重要的那一位。”¹⁰³ 荣耀与创造（启 4：11）和救恩（启 1：6；5：12；19：1）被联系在了一起。这信息之所以是福音，就是因为查案审判依然在继续，并且“基督依然在天上的圣所中为了我们的缘故而工作……”¹⁰⁴ 这信息之所以是福音，亦是因为人们可以离开之前的欺骗，从巴比伦当中出来（启 18：4）。从另一个方面来说，提及在此之后将要进入的审判的最后执行阶段，就是向信徒保证，他们会拥有一个公义、无罪、光明的未来。对最后的属天信息进行一个总结，我们可以说：第一道信息强调了对创造主的敬拜，与那种人类所设立的敬拜制度和撒但的敬拜形成了显明对比。这信息强调的乃是复临前的审判和通过对圣经中之安息日的遵守来顺服上帝。¹⁰⁵

101 William G. Johnsson, "The Saint's End-Time Victory over the Forces of Evil," *Symposium on Revelation - Book II*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute General, 1992), 14. 关于在启示录中宣扬之福音的重要性，参见 Mario Veloso, "Lo específico del evangelio en el tiempo del fin," *La iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios*, ed. Mario Veloso (Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2006), 209-216.

102 若干学者认为这里的福音应该按照比较狭义的范畴理解，其主要指的是审判。Mounce, *Revelation*, 270-271, 例如，作者认为：“这并不是上帝在基督耶稣里之救赎恩典的福音，而是要敬畏、荣耀并敬拜创造主的呼召……这里的福音与即将到来之永恒时代的审判和救赎有关。”（参 Smalley, *Revelation*, 361.）Kistemaker, *Revelation*, 407, 作者说：“天使宣告的不一定是所谓的福音，而是要提醒人们上帝的真理是永恒的；天使呼召男女在审判降临之前去回应上帝的信息。”Caird, *Revelation*, 182, 作者并不认可这种观点：“不论是否有冠词修饰，*euangelion* 一词只能表达‘福音’的含义，并且约翰也不会用这个词来表达一种反讽的意味。另外，约翰并没有说这是一条带给基督徒的好消息，这福音乃是宣告给地上居民的……这并不是一种无关紧要或暂时性的信息，这乃是永远的福音，是基于上帝那永不改变之品格和旨意的福音。若是天使所传的乃是传给各国、各族、各方、各民的永远的福音，那么这里所说的内容就不应该与福音存在什么区别之处。”

103 Rodriguez, *Glory*, 131.

104 同上。

105 启示录 14:7 中的措辞指向了第四诫。敬拜上帝，将他奉为创造主，也意味着要尊这一日为圣，这一日乃是他创造时所设立的，是一种对创造的纪念。虽然兽的死伤被医好导致地上产生了新的斗争，但天庭正在进行复临前的审判，正

第二道信息宣告了巴比伦的倾覆。¹⁰⁶ 在第三道信息中，天使宣告了上帝对那些敬拜兽和兽像，或领受兽的印记之人的最后审判。上帝对巴比伦那“大怒之酒”的回应就是上帝斟入杯中的“大怒之酒”（诗 75: 9）。兽的跟从者迫害了那些坚守并遵从上帝诫命和耶稣真道的上帝子民。上帝为了他百姓的缘故施行拯救。¹⁰⁷ 接下来启示录 14: 13 的祝福表明，虽然有些人可能会因着对耶稣的忠诚而付出自己的生命，但他们乃是有福的，并且最后终将复活。

启示录中宣教工作的结果

圣经中的信息，尤其是启示录中的信息，将人类一分为二。一部分是那些被这信息感动并决志让自己的生命前往一个新方向的人。另外一部分是那些无视福音，变得越来越不理会上帝的声音，进而使自己的心刚硬的人。

未知和消极的结果

在某些情况下，宣讲信息带来的结果并没有被指明。例如，耶稣向七教会发出了信息，并敦促大部分教会悔改，而我们并没有被告知他们是否悔改。在另外一些情况下，我们听到了一些消极的结果。启示录 9: 20-21 告诉我们，第七号并没有达成期望中的那种带来悔改的目标。在对魔鬼势力构成的几乎达到普世性程度的敬拜中（启示录 13 章），经文暗示大部分人都会拒绝三天使的信息。其中描绘的是，他们受到了邪恶势力的欺骗（启 13: 13-14）并被从海中上来的兽吸引（启 13: 3-4; 17: 8）。根据启示录 17: 2，他们都因着巴比伦的酒而酩酊大醉。虽然所有地上的居民都被欺骗了，但圣徒并不在其列（启 13: 7）。“地上的居民”¹⁰⁸ 总是被用来表达消极的观点，而上帝的百姓则是“那些住在天上的”（启 13: 6）。地上的居民，“无论大小、贫富、自主的、为奴的”，都在右手或额头上接受了兽的印记（启 13: 6）。

在积极地站在真信徒的一边。

- 106 若要理解巴比伦一词具有的意义和重要性，我们需要对该词在旧约圣经中的使用进行研究（例如，创世记 11 章；以赛亚书 14 章；但以理书），也要将新约圣经的背景纳入考量范围。在新约圣经中，这个词是罗马的代名词（彼前 5:13）。在启示录中，17-18 章对巴比伦进行了详细的描述。巴比伦大城代表着耶路撒冷——上帝圣城的对立面（启 11:2, 8; 14:1, 8; 16:19）。在启示录 17:1-5 中，巴比伦被描绘为淫妇。当然，巴比伦也站在了启示录 12 章身披日头之妇人的对立面，那是忠心教会的象征。巴比伦代表一种背离上帝的宗教制度。巴比伦的毁灭已经被宣告出来，上帝的百姓被呼召要离开巴比伦，躲避审判（启 18:2,4）。余民已经与巴比伦无关。参 Ekkehardt Müller, *Der Erste und der Letzte: Studien zum Buch Offenbarung* (Frankfurt: Peter Lang, 2011), 381-416.
- 107 启示录 14:12 直接对兽的印记进行了定义。那些接受这个印记的人与圣徒形成了鲜明的对比。圣徒的特征是忍耐和对耶稣的信心，并且遵守诫命。这些特征显然是另外一等人所缺乏的。这些人对耶稣没有信心，不遵守他的命令，最为重要的是，他们不尊重那存放于天上圣所之约柜中的律法（启 11:19）。部分地顺从仍旧被算作是不顺从（雅 2:10-12）。这种理解可以在启示录 7 章上帝的印记那里寻得支撑，上帝印记对立面就是兽的印记。当约翰写下上帝的印记时，他可能在脑中想到的是以西结书 9:4-6。领受上帝印记的人，正是那些因罪而痛悔的上帝子民，还有那些转离自己的罪并全心全意归向上帝的人。这些人不会违背上帝的旨意，因为他们爱自己的主（约 14:15），并单单仰望他的救恩。那些没有领受上帝印记的人，最终都会被兽和兽像“盖”上他们的印记。
- 108 启示录 3:10; 6:10; 11:10; 13:8, 12; 17:2, 8。

信息、使命与教会的合一

这些人应该就是启示录 13: 7 中说的来自各族、各民、各方、各国的人。他们都要承受上帝的愤怒并犹如那场血腥收割中的葡萄一样（启 14: 17-20）。

积极结果

然而，积极结果也是存在的。启示录中有若干群忠心的人：纯洁的教会（启 12 章）、余民（启 2: 24; 12: 17）还有那些为主牺牲自己生命的人（启 2: 13; 6: 9），也包括一些转变信仰的人。虽然审判号筒的吹响并没有生发出悔改，但两位见证人的工作还是带来了一种改变。人们“都恐惧，归荣耀给天上的上帝”（启 11: 13）。由于这个词也被用来表示悔改（启 14: 7; 6: 8），所以他们的反应也可以被理解成是悔改和归信。¹⁰⁹

在启示录 18: 4 中，上帝的百姓依然在巴比伦之中，并被呼召要离开那里。虽然这件事的结果并没有说明，但从与其呈平行关系的经文来看，既然犹太曾经有一部分人从巴比伦的流亡之中回归，¹¹⁰ 那么就可以推定必然会有一些人离开了巴比伦。无论如何，启示录 7 章描绘有一大群人站在上帝宝座之前，在天上的圣所中侍奉（启 7: 15），表明上帝的使命是成功的。从羔羊的新妇（启示录 19 章）和新耶路撒冷（启示录 21 章）的情况来看，也是如此。上帝必然会住在那些得蒙救赎的百姓中间（启 21: 3）。

结论与意义

启示录以这样一种方式描绘了末世尾声的那段时间，并不存在所谓的灰色地带，只会存在两类人——末世的余民和淫妇巴比伦的跟从者。这两个团体会彼此冲突。将会有一场致命的战争。一方使用欺骗、强迫和暴力作战；另一方拥有的则是忍耐、苦难、爱 and 义。中间立场是不存在的。今日，人们依然可以作出抉择，启示录催促他们去选择跟从上帝。虽然这部书卷十分现实，告诉我们并不存在普世性的救恩（无论善恶都能得救），不过这卷书还是催促我们带着热忱和紧迫去将上帝最后的信息传扬给人类。

我们这项研究的结论与意义是什么呢？第一，启示录是一部关于使命的书，虽然人们最开始的时候可能并未意识到这一点。第二，使命乃是上帝的使命，是属天的事业，上帝会为此负责。在这项使命中，三位一体的所有位格都有所参与，并在

109 这一点在解经家之间存在争论，更多讨论参见 Osborne, *Revelation*, 433-436. Aune, *Revelation 6-16*, 628. 支持皈依信仰之观点的作品有 Beale, *Revelation*, 603-604. Mounce, *Revelation*, 223-224, 该书的作者则否定了这种观点。

110 关于离开巴比伦的呼召，参见耶利米书 51:45、以赛亚书 48:20，以及尼希米记和以斯拉记中描述的“第二次出埃及”。

善恶之争的背景下将工作成就。这场斗争包含了若干种维度。其中之一就是上帝希望人类能够获得拯救，并希望将罪带向终结。伴随着斗争的愈演愈烈，对上帝最后信息的宣扬也应该加快脚步。第三，上帝在自己的使命中会使用人类作为媒介。上帝的百姓就是上帝的见证人，并将上帝最后的信息传给人类（启 14：6-12）。这不仅是一项普世性的挑战，也是一项十分急迫的问题。第四，使命带来的结果可能不尽相同，甚至有些时候会非常不理想，对信息的传扬似乎毫无果效。然而事实上，胜利早已确定无疑。第五，通过成为见证人，上帝的百姓参与到了上帝的使命之中，尽享与上帝之间的亲密关系。余民是一群这样的人，“羔羊无论往哪里去，他们都跟随他”（启 14：4）。第六，作为忠心的见证人，需要主动与他人分享信仰，“要坦率而真诚……展现耐心……顺服上帝的诫命……通过敬拜、生活方式、教导和信仰来表达对基督那纯洁的献身……”¹¹¹第七，担心这项使命是否能够成功并不是我们的责任。我们需要的只是尽到我们自己的努力，带着精力、真挚、热忱、恳切和信心去使用上帝赋予我们的恩赐。

111 Peters, *Mandate*, 117-118.

第八章

对基督教会中之背道的理解

约翰·W·里夫

当复临信徒看到新约圣经中预言的大背道时（太 24：9-12，24；提后 2：3-12；彼前 2：8；约一 4：1；启 14：8-11），就会意识到这一切显然是已经发生的事。¹ 对于复临信徒来说，无论是在概念的角度还是实践的角度，中世纪后期的神学与一世纪使徒教会之间的神学差异实在是太大了，甚至几乎无法相信前者是植根于后者之中的。这种差异在赦免、悔改和教会论的领域中尤为明显。约翰·台彻尔在德国兜售赎罪券，美因茨的阿尔伯特从教宗利奥十世那里购买了大主教的任命，不断重复诵读的玫瑰经，前往殉道者坟墓朝圣赚取的功德，这些中世纪教会之行为的例证与希伯来书 4：13-16 和约翰一书 1：9 中体现出的直接就近基督的概念存在着巨大的分歧。这些基础健全的教义和恩典的体系为何会在嵌入罗马天主教的制度之后衍生出如此极端而越轨的行为，成了一种挥之不去的污点？

新教徒标准的回答是，这个制度的核心本身就是一种污点。本研究的专注点并非政治制度，也不涉猎教宗、红衣主教和主教的政治权利，亦不涵盖他们与君主、诸侯和皇帝之势力的关系。本研究聚焦的是因着社会的力量与人的力量而建立起的两大基本原则，笔者认为这两大原则正是基督教背道问题的核心所在，教会的领导层认为自己：1）自己实际掌控着救恩、2）自己的所有教导和实践在本质上都是正确的。这两项教会论之下的原则都植根于他们对圣经的解释。第一项源于对马太福音 16：19 和约翰福音 20：23 的按照字面意义的解读，在经文中，耶稣将赦罪的权柄赐给了自己的门徒。第二项原则衍生自如下经文，马太福音 16：18 说教会建立在基督稳固的磐石之上，而在马太福音 28：18-20 中，耶稣向他们的门徒保证，他拥有了一切的权柄，并将与他们永远同在，他们要在全世界教导人并为人施洗。

1 我们并不是说教会的背道是绝对且具有决定性的，因为这样就会否认复活的主通过圣灵对教会给予的眷顾。纵观上帝百姓的历史，他总是会保留下一群忠心的余民，即使是在普遍或整个国家都背道的情況之下。基督教会的历史即指出了教会中广泛存在之背道带来的破坏性影响，同时也表明了忠心余民的存在。关于这项主题，参见 Ángel M. Rodríguez, ed., *Studies in Adventist Ecclesiology—I: Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009).

虽然这两项原则都有着各自的圣经基础，但二者被演绎得太过极端，许多新约学者都认为此类原则是不符合圣经的。关于第一项原则，争论焦点在于没有任何人类被赋予了掌管赦罪与救恩的权柄，甚至教会也没有此类职权。只有上帝能够赦罪。关于第二项原则，争论的焦点是没有任何人类的制度是完美无瑕的。任何对神学和实践进行塑造的力量都需要无一例外地予以查验（参约一 4: 1）。然而，我们必须意识到，在基督教最初的几个世纪中，有一些力量推动基督徒去将教会定义为恩典的渠道，并认为教会在涉及教义的声明中乃是绝对无误的。

关于早期教会犯下的那个不可挽回的错误，用最为简洁的方式进行表达，这种观点就是：圣经必须根据被教会认定的真理进行解释。伴随着对这种释经学原则的使用，教会开启了通往保护自己免于异端教导侵袭的旅程，但与此同时，这种做法也使教会无法被圣经更正。这种理解衍生出了教会的教义绝对无误的观点——在真理的问题上，教会绝对不会犯错。本研究的第一部分将介绍这种释经学原则在公元二世纪和公元三世纪初期的发展，以及公元五世纪使用这项原则支持教会无误论的情况。第二部分的研究将呈现五项神学和社会学方面的底层原理，说明这种倾向究竟是如何在不受控制的状态下日益滋长。

将传统视为真理的释经学原则的发展历程

爱任纽（公元 130–200 年）

在基督纪元的第二个世纪中，有许多圣经的内容及其解释并没有得到确切的定义。在这个世纪的中叶，围绕基督论和对希伯来圣经的基督教解读，我们看到了殉道者查士丁和犹太人特里弗之间的对话。²我们可以从撒狄的墨利托那里得知，他旅行至巴勒斯坦，要看看希伯来圣经中究竟包含的是什么书卷。³我们也会偶尔听到，马吉安给出了他的“正典”，第一份清晰界定的基督教圣经书卷名单，其中只包括他认可的那些保罗书信，以及路加福音和使徒行传的某些部分。⁴我们也会为许多诺斯替主义团体那混乱颠倒的解读而感到惋惜，因为他们将圣经曲解成了奥义。之后，我们也听说里昂的爱任纽为保罗的作品和其他的基督教圣经作者进行辩护，反对马吉安。

爱任纽主张应该按照字面意义直接对圣经进行的解读，反对瓦伦丁和其他诺斯

2 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, ANF, 1.194–270.

3 Eusebius, *Ecclesiastical History*, 4.26.13, 14, NPNF 2nd Series, 1.206. 书中对此进行了记载。

4 Tertullian, *Against Marcion*, 4, ANF, 3.345–423. 书中对此进行了记载。

信息、使命与教会的合一

替主义者的观点。他肯定地列举出了四部福音书，仅有这四部而已，⁵并对保罗、彼得和约翰的著作进行大量引述，将其作为具有权威性的圣经书卷，他的观点犹如一股清流一般。他为圣经给出了一种唯一的正确定义，⁶想要借此对诺斯替主义那种漫无边际的解读进行限制。从许多方面来说，爱任纽在拯救那些看上去是正确的，按照字面意义展开的，对希伯来与基督教之圣经的解读。他满有信心且孜孜以求地构建着信仰的原则，定义着基督教的主要方向。然而，正是他这种对自身解读所具有之正确性的极度肯定，为所谓教会永远无误的释经学原则埋下了种子。

在爱任纽那部著作 *Adversus haereses*（《驳异端》）开篇的几章当中，他认为要根据教会的传统来确定对圣经的正确解读——教会宣称的使徒传统。爱任纽的目标是反驳诺斯替主义，根据这些人的说法，甚至在基督徒复活之前，圣经都不能作为真理最终的仲裁标准。他们相信，只有诺斯替主义者，就是直接从 *pleroma*（“丰盛”）⁷那里获得神秘 *gnosis*（“灵知”）的人，才能真正知晓真理。爱任纽别无选择，只能用圣经作为权威来反驳他们（2.1）。当诺斯替主义者宣称他们对圣经进行解释的传统与他们那神秘的 *gnosis* 一致的时候，爱任纽感到有必要使用“源自使徒且由教会的长老门继承并保存下来的传统”对他们进行反驳（2.2）。爱任纽会继续据理力争说，那些在教会中负责的使徒都是直接领受了真理的人，因此可以相信他们拥有对真理的正确理解。他列举了一些人，还特别提到了罗马的克莱门（3.3）、士每拿的坡旅甲（3.4）和以弗所的约翰（3.4）作为使徒传统的真正见证人。在接下来的第四章，他总结认为，真理在教会中是有保障的：“因此，既然我们有理有据，可以很容易地从教会那里获得真理，就没有必要再到其他人那里去寻求”（4.1）。然后他又提出了一项关于教义的声明，将其认定为“真理的传统”或“他们所传承的托付于教会的传统”（4.1），也可以说成是“古代传统”（4.2）。

相信独一的上帝，天地万物的创造主，藉着基督耶稣，上帝的人子，就是因着他对自己的造物超越一切的爱，屈尊由童女所生的那一位，通过他使人与上帝和好，并且在本丢·彼拉多手下受苦，之后复活，在光辉中被悦纳，也将在荣耀中降临，得蒙救赎之人的救主，受审判之人的审判者，会将那些篡改真理和藐视天父和基督之复临的人送入永火之中（4.2）。

这段声明的问题并不在于其罗列的信仰清单，⁸而在于其权威的来源。这段声明

5 Irenaeus, *Against Heresies*, 3.1, ANF 1, 414.

6 Mary Ann Donovan, *One Right Reading: A Guide to Irenaeus*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997), 50–56.

7 见 Donovan, *Guide to Irenaeus*, 29–33.

8 事实上笔者相信的大部分内容都与这段声明相同，当然爱任纽所说的关于永火的问题乃是朝着一个错误的方向在发展。关于爱任纽对灵魂和审判的理解，笔者对此的解释参见 John W. Reeve, “The Theological Anthropology of Theophilus of Antioch: Immortality and Resurrection in the Context of Judgment” (Ph.D. diss., University of Notre Dame, 2009), 239–247.

之所以被认为是真理，乃是因为其中的内容是由教会所教导的，而不是因为其中的内容是圣经的教导。当然，对于爱任纽来说，二者并没有什么区别。圣经的教导等同于教会的教导。不过，他的论点在于，教会的教导保证了对圣经的正确解读。虽然这其中的区别可能不是很大，但这确实树立了一个危险的先例。

奥利金（公元 185–254 年）

公元三世纪，奥利金继续扩大着传统与真理之间在释经学层面的细微差异。在他的作品 *peri archōn*（《论首要原理》）的前言中，⁹ 奥利金提出了他在解释圣经时使用的三项释经学原则。在这部作品的第四卷中，他详细说明了自己提出的三个层面的解释：1）历史层面，或字面意义的解释；2）道德层面的解释；3）最高的属灵层面的解释，通常被称为寓意解释（寓意解经）。他也提出了线索，表明圣灵的旨意就是要进行一种属灵的解释。然而笔者认为，他在表述中提出的那种“不可能或不一致”的线索（4.1.15）可以被视为他的第四项释经原则。虽然这些原则仅仅出现在前言中，但奥利金却将其作为自己对圣经进行解读时的总体性原则，这基本代表了大多数早期教会的教父在解读圣经时所运用的释经学原则。

在奥利金解释圣经的三项基本原则中，第一项原则将圣经的所有内容都视作是一种在基督论意义之下的表述。奥利金认为，基督是上帝的道，既是整本圣经的源头，也是整本圣经的具体内容——从摩西的作品直至基督教时代的书卷都是如此。¹⁰ 他的第三项原则暗示着一种多重性，关于这一点，他在第一卷的开篇继续进行了论述，并在第四卷中着重强调，认为圣经中存在一种无法“第一眼”就可以直接看到的“属灵”含义。这种属灵含义“并不是所有人都能知晓的，只有那些在圣灵的恩典之下被赋予关于语言文字之智慧与知识的人才能知晓”（前言，第 8 部分）。第一项和第三项原则不仅在奥利金的作品中贯穿始终，在许多其他基督教作家的作品中也有所反映。不过，他的第二项基本原则才是我们在这里最为关注的——我们在爱任纽的作品中也发现了同样的原则，即真理乃是依据传统进行定义的。

奥利金的第二项原则，在他看来乃是对基督徒日益分化之信仰的解救良方。他认为信仰必须被纳入一种更加统一的“真理”体系之中。根据他的说法，“似乎有必要首先确定一种明确的限制，并制定一种无误的规则。”他补充道：“教会的教导，乃是从使徒那里代代相传的，在教会中一直保存至今，而那唯一可以接受的真理与教会和使徒的传统并无二致”（前言，第 2 部分）。奥利金接下来认为，教会在某些事情的传统上是明确的，但另外一些事情则属于空白。他列举出了相当完整的由

9 这部作品传到我们手中的完整版本只有公元五世纪时被鲁菲诺斯冠名为 *De principiis*（《论首要原理》）的拉丁文译本。

10 Origen, *De principiis*, “Preface,” section 1, ANF 4, 239.

信息、使命与教会的合一

教会所定义的基督教信条，之后就是对耶稣基督和圣灵的描述，对人类和人类的灵魂进行的论述显得相对冗长，其中包括了自由意志和审判。接下来，他列举了使徒传统中包含的事物，但却并未明确予以定义（例如，魔鬼和他的天使；世界是被创造的，并且会有尽头；圣经的作者是圣灵；一些天使是良善的，并且参与到了上帝对人类的救赎计划之中）。他描述这些内容的意图是在所有这些领域给予人更多的智慧，但他所说的这些并不会与根据使徒传统建立起的真理存在任何不同。¹¹

奥利金像在他之前的亚历山大的斐洛一样，常常从柏拉图的视角去解释圣经。他那种关于灵魂预先存在的概念就是这个方面的一个例子。值得注意的是，他在自己作品（《论首要原理》3.2）中提出的魔鬼乃是一种个体的概念与柏拉图的世界观并不相同。奥利金主张这是教会传统的一部分，¹² 他将其视为构建真理的准则。无论是柏拉图，还是圣经，亦或是在柏拉图的背景之下去解释圣经，这些对于奥利金来说都不如用教会流传下来的使徒传统去界定真理更重要。对于奥利金来说，与之前的爱任纽一样，他认为乃是教会的传统构建起了真理。

奥古斯丁（公元 354–430 年）

在早期基督教的那几个世纪之中，有许多作家都将参考的权威锁定在了那发展中的教会信仰传统之上。不过，使这种思想变得根深蒂固的主要证据却是公元五世纪伊始在希波的奥古斯丁的作品中出现的。我们会将讨论的重点集中在 *De civitate Dei*（《上帝之城》）20 卷 7-8 章的内容之上。虽然整部作品显得相当庞杂，但奥古斯丁在 20 卷将自己的注意力转向了上帝最终的审判和其它末世论的问题。在第 7 章，他说到了围绕启示录 20 章的两次复活的若干问题，特别是那 1000 年的时期。他以对千禧年主义者的谴责为开场，批评了他们对这段经文的解释，也否定了他们所预想的那种在 1000 年的安息中进行的筵席。他主要关切的重点并不是对错误的教导进行揭露，而是要建立关于千禧年的正确教导。

奥古斯丁将千禧年描述为基督与魔鬼为争夺人类灵魂而展开争战的阶段。他引述基督在马太福音 12: 29 中所说的话为开篇：“人怎能进壮士家里……除非先捆住那壮士，才可以抢夺他的家财。”奥古斯丁将壮士认定为魔鬼，他的家就是魔鬼囚禁人类的领地。在奥古斯丁的描绘中，基督抢夺的“家财”就是那些魔鬼通过罪

11 不幸的是，就奥利金留下的遗产来说，伴随着教会传统的发展，许多《论首要原理》中提出的思辨，在更多教义被清楚定义的时候为他带来了麻烦。甚至在接下来的两个世纪中，他被斥为异教徒，尤其是他对基督和最终所有人都能得蒙救赎的思辨。关于这种普世救恩论的思想，他认为有些人仅仅是暂时属于魔鬼及其天使，藉着上帝那改变的能力，邪恶将会不复存在。这里的问题是传统，并不是以圣经作为真理的评判标准。当传统改变时，那个依据传统评判的真理也会随之改变。

12 Sigve Tonstad, "Theodicy and the Theme of Cosmic Conflict in the Early Church," *AUSS* 42.1 (2004): 169–202.

去挟持的人，“而这些人将会成为基督忠心的百姓。”那位拿着钥匙的天使用一条链子将魔鬼捆绑，扔进无抵抗，代表魔鬼已经被“压制和束缚……所以他无法再迷惑那些将要得蒙救赎的人，进而抢夺他们的产业。”

关于他的下一部分解释，需要了解一些背景知识才能理解。在七十士译本中，*goyyim* 被翻译为 *toi ethnoi*（列国）。这是一种将作为上帝百姓的以色列人与其他所有民族进行区分的称呼。因此，从犹太人的角度来说，“列国”是一个贬义词。然而，在基督纪元的第二个世纪中，当基督徒尝试将自己与犹太人分别开来的时候，基督徒的护教士用这个词来代指自己，并将其视为一个褒义词。在这场“置换神学”的运动中，上帝的真子民被认定为“列国”，而不是犹太人。在这种对“列国”之理解的基础上，奥古斯丁将关于“不得再迷惑列国”的经文指向了教会。对魔鬼的捆绑意味着教会将不再受到迷惑，就奥古斯丁的意思而言，就是教会不会被欺骗。保护教会免于受到魔鬼欺骗的时间就是千禧年，奥古斯丁认为这段时间就在基督第一次降临和第二次降临之间：“正如启示录所描述的，魔鬼在整段时期之中都被捆绑，这段时期从基督的第一次降临开始，直至世界的末了，也就是基督的第二次降临”（20.8）。

当然，这里存在的一个问题就是魔鬼会有被释放的时候。虽然奥古斯丁预见到了这种问题的存在，不过他解决的方式确实将“列国”的含义进行割裂，在魔鬼被释放之后，这个词又重新代指“教会的仇敌”。事实上，他所投出的逻辑就是那些“没有被预定得永生”的列国会在那个时候受到迷惑。对于奥古斯丁来说，只有教会，也就是“基督徒的列国”，才是领受了上帝预先的拣选，并得到保护免受魔鬼欺骗的人。他也将捆绑的意义从字面含义和历史事件的层面转移到了在每一个人归信上帝时进行的属灵捆绑。这里的重点在于，奥古斯丁强化了救恩存在于教会之内和教会不可能受到欺骗的观点。事实上，等到魔鬼被“暂时释放”的时候，教会已经足够强大，足以在魔鬼的全盛时刻击败他。正如奥古斯丁所描绘的，教会可以提供救恩和真理的保障。

这种几乎被普遍接受的“传统即真理”的释经学原则使得教会的思想与实践越来越远离其所具有的圣经基础，在这个过程中教会没有遭到多少反对。因此，笔者认为这就是造成圣经与教会之间的差异和距离日益增长的原因。然而，这种差异和距离的产生还有其它原因。有一些神学上的因素使教会的神职人员阶层设法对救恩进行有效的掌控。社会学因素也促成了教牧人员作为一个特殊的神职阶层而崛起，并在神职和圣礼方面构建起了一种神秘主义的理解。

救赎论的神学和社会学底层原理

概论

笔者认为在教会等级制度的确立及其对救恩进行有效控制的过程中，存在着三种神学方面的张力。第一种张力存在于悔改与苦修之间。第二种张力涉及的是 *ordo* 与秩序。（译者释：*ordo* 是一个拉丁语词汇，现在通常的含义是弥撒祷告历。但在本文中，作者讨论的问题涉及教会神职人员的等级制度和不同职位之间的行政权属关系等等。在这种情况下，不能按照常规的含义对其进行理解。）第三种张力涵盖的是教会内部“获取而来的权威”和官方权威之间的问题。还有两种来自社会领域的问题直接将巨大的压力传导进入了上述的三种张力之中：对基于严格主义和苦修主义伦理价值观之生活方式的普遍尊重；以及原本对神圣事物具有的那种适度的敬畏，急剧演变成了一种对“客观圣洁”概念的狂热追捧，进而发展成了神秘主义形式的对神职人员阶层的敬畏。（译者释：所谓“客观圣洁”是一种天主教中的概念，可以粗略地理解为受造物献身为上帝服务，比如祭司承接圣职等等。当然其完整含义涉及的范围比较宽广，在此不一一详述。）本研究的对比分析将会分为五个单独的部分，围绕每一项问题分别展开论述，当然这些问题本身仍旧是不可分割地交织在一起的。

悔改和苦修

在教会等级制度的建立及其对救恩进行有效控制的问题中涉及了三种张力，其中的第一种就是在比较轻松的由悔改带来的赦免和比较沉重的由苦修带来的赦免之间存在的张力。公元二世纪后期，异教徒塞尔苏斯在他的作品《真理的话语》中对基督徒进行了指责，说无论犯下什么罪行的恶人都会被他们吸纳入教，然后就会不付出任何代价地公开赦免，甚至还说明从来都没见过有什么好人加入他们（基督徒）的团体。奥利金在他的著作 *Contra Celsum*（《驳塞尔苏斯》）中，站在基督徒的立场上对这个问题进行了回应，他说基督徒的赦免并不廉价，仅仅是白白赐予而已。不但如此，他还强调说，基督徒过的生活甚至比哲学家的生活还要有义。然而事实上，我们发现从基督教早期直到中世纪，在悔改和苦修这些词汇的含义方面，一直存在着一种张力。

例如，在公元三世纪早期，已知的北非第一位拉丁语基督教神学家德尔图良在自己的作品 *De paenitentia*（《论悔改》）中，对希伯来书 6: 4-6 的含义进行了解释，即获取救恩只有一种途径。根据他的观点，洗礼可以为之前犯下的所有罪提供赦免。但如果你在受洗之后堕落，那么你的救恩就不再有了。黑马牧人书的开篇描绘了一

种相似的图景，其中认为在洗礼之后，还有一次悔改的机会。这就导致了一种非常刻板的堕落观。当然，他们所谈论的堕落并非是仅仅犯下一个小错误。他们谈论的是，在一种遭受迫害或犯下滔天大罪的背景之下，去否认基督。这种关于洗礼可以除去所有之前犯下的罪，但一个人在受洗之后若是再次犯罪就无法挽回的观点，导致许多人都是在临终的时候才受洗成为基督徒。君士坦丁一世可能就是选择这种做法的最为著名的一个例子。还有其他若干位皇帝也纷纷效仿。这可能表达了一种担心，因为皇帝需要去做许多事情——发动战争、下达死刑命令、履行一个异教国家赋予他的许多传统职能，这些都会导致基督徒皇帝的沉沦。将洗礼保留到皇权统治的最后一刻再进行，就可以确保他们得蒙救赎。这使许多人相信洗礼的仪式中存在着某种力量。那么，对于那些年纪轻轻就接受了洗礼的人来说，又当如何呢？在洗礼之后还有悔改和赦罪的机会吗？如果还有机会的话，如何能避免这成为一份廉价的恩典呢？德尔图良认为，避免这成为一份廉价恩典的方式就是进行严格的苦修。

所以这里的问题就是：在新约圣经中教导的那种用希腊语词汇 *metanoia* 和 *metanoieō* 描述的悔改和中世纪教导的那种用拉丁语词汇 *paenitentia* 描述的苦修之间，究竟有什么区别？德尔图良为这一切奠定了基调，并为在拉丁语基督教的神学和交流中使用的词汇打下了基础，然而一种令人甚觉失望的处境就是，他在作品中描述悔改和苦修时，使用的拉丁语词汇都是 *paenitentia*。这就意味着，对于德尔图良来说，在苦修和悔改之间并不存在什么主要的区别。很久之后，另外一个拉丁语词汇 *expiō*（“做出补偿”）被加入进来，表明苦修就是为了所犯之罪做出的补偿。原本的词汇 *paenitentia* 在拉丁语中表示的是为罪而痛悔，或因着有罪而痛悔。这就是德尔图良引入的关于悔改 / 苦修的观念。他希望这不仅仅是一种比较轻松的悔改。他希望这成为一种比较沉重的事情，并不是心不在焉就可以达成的。所以他将未经翻译，仅仅进行音译的希腊语词汇 *exomologēsis*（“忏悔”）引入了自己的拉丁语作品之中，用来强调公开形式的忏悔。从此，*exomologeō* 就成了新约圣经中用来表达忏悔的基础动词，而德尔图良在他的作品《论悔改》中使用的衍生自 *exomologēsis* 的名词，则被用来特指一个人主动公开地承认自己的罪。另外，他还将在希腊语词汇 *exomologēsis* 等同于拉丁语词汇 *paenitentia*，清楚表明对于德尔图良来说，一个人若没有完成苦修——付诸公开的行动和表达，就算不上是真正的悔改。就德尔图良而言，这种行为包括在公共场合穿麻衣和头上扬灰。具体来说，如果一个人正在痛悔自己的罪，他或她的着装就不应该像一个富有且生活舒适的人，而是应该像一个贫穷可怜的乞丐，公开为自己的罪痛悔。这就成了代价沉重的悔改等同于进行苦修这种理解的开始。

就希伯来书 6 章的解释而言，德尔图良和黑马牧人书都赋予了一次在洗礼之后

信息、使命与教会的合一

进行悔改机会。仅仅因为一次的跌倒就将一个人排除在救恩之外，实在是太严格了。与黑马牧人书不同的是，德尔图良展现出了一种在洗礼之后（在黑马牧人书的基础上）又附加一次机会的可能，只要你不第二次跌倒，你就依然在救恩之中，依然是上帝百姓一员。但一切都仅仅到此为止。对于德尔图良来说，永远都不会再有两次以上的机会。整个关于受洗之后还能再跌倒几次的观点，就笔者而言，就是建立在一种对希伯来书 6: 4-6 和希伯来书 10: 26 之误解的基础上。希伯来书 10: 26 指出的是，在耶稣基督的赎罪祭以外，我们并没有其它为罪献上的祭。若是你了解耶稣就是那真正的祭物，而你却依然试图回到犹太教中去献上羔羊、公羊和公牛的祭，那么这些祭物都是无效的。若是你尝试使用异教的祭物，那更是毫无价值的。耶稣乃是所献的唯一真正的祭。¹³ 笔者相信这就是希伯来书 6 章的含义，但在早期教会的解释中，这是一个关于你可以跌倒多少次，还能依然留在教会中的问题。这事实上忽视了耶稣的教导，当彼得问他：“我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次可以吗”（太 18: 21）？当然，耶稣的回答是七十个七次，这个数字太大了，甚至连做记录都不那么容易。如果这就是上帝如何进行赦免的例子，那么对于悔改的罪人来说，赦免的次数乃是无限量的。以人类的程度来说，这确实是非常难以做到的。在早期教会中，特别是像德尔图良这样的护教士，对于新的宗教来说，公众的流言蜚语是不可避免的。结果就是，他们不希望有一种轻松的悔改和容易的赦免。他们倒向了沉重的苦修和代价沉重的悔改，用以反驳塞尔苏斯等人对他们的指责。

在德尔图良去世短短几十年之后，居普良成为北非迦太基的大主教。这使他成为整个北非教会官方神职人员中最具影响力的基督徒。在他那颇有争议的当选后不久，德西乌斯的迫害开始了，各种各样的艰难使数以百计，甚至是数以千计的基督徒跌倒。当德西乌斯下令世上的所有人都要前来上香，将新皇帝当作神明一样敬拜以表达忠诚时，许多人妥协了。居普良本人为了活命而逃离了城市。许多在迦太基的人都对他逃跑的行为予以谴责。在这次迫害停止之后，当居普良返回时，教会处于极端混乱的状态，许多问题都需要厘清。

不仅许多人因着上香而跌倒，还有一些人为了保住自己的家庭，派奴隶冒自己的名前去上香。也有人在黑市上买了一份 *libellus*，就是一种证明已经为了表忠诚而进行过异教献祭仪式的文件。这样他们就可以向官方“证明”自己已经上过香，但事实上他们并没有。另外也有一些人，因着坚定持守而失去了自己的家产，在教会的接济中等待，亦有被囚禁的人，很可能会因为自己的信仰而死。这些人分别被称为告解者（指因信仰而受到迫害的人）或“候补殉道者”。当然，事实上有一部分已经殉道了。一些彻底跌倒的人和那些因着自己使用欺骗手段去表忠诚而看上去已

13 见 William L. Lane, *Hebrews 9-13* (Dallas, TX: Word, 1991), 292-293.

经跌倒的人去找告解者，让他们向上帝祷告，祈求自己能够得到赦免。人们普遍认为，因着这些原本渴望成为殉道者之人的功德，跌倒的人在教会中会彻底恢复到原有的状态。

另外有五名长老，他们都对居普良成为主教的事心存嫉妒，因为当初他们都认为自己可以当选。¹⁴当居普良不在的时候，他们为那些跌倒的人主持圣餐并给予关于救恩的保证，即使当时迫害仍在持续。居普良从他在伊萨卡家中的藏身之处寄出信函，极力反对这种太过仓促赦免跌倒之人的行为，特别是当那些身陷囹圄的人依然因着自己勇敢的信心受苦受难的时候，但那些人并不理会。所以，当居普良返回时，他面对两大艰难的境况，仓促而无代价的赦免，一部分是那些告解者造成的，另外一部分是那些自以为是的长老趁着主教不在而越权行使领导职能造成的。居普良因着他人所认为的那种怯懦而丧失了影响力，需要在这种形式不断恶化的情况下重新掌控大局，于是他召开了由180位北非主教参加的会议，旨在重申他的官方权威，并对教会内部关于赦免这一问题的情况进行整肃。

这次主教会议在居普良的领导之下正式通过了三项基本原则，他本人则在一篇神学专著中对这些原则进行了大力推广。第一，居普良在 *De Unitate Ecclesiae*（《论教会合一》）的第6章说：“你若不将教会奉为母亲，就不能将上帝奉为天父。”当然，这句话主要的意思是说，上帝的救恩乃是通过教会而来。第二，在这部作品中，居普良总结认为，未经主教授权的行为，就相当于是在教会之外实施的行为：教会等同于主教。这就意味着主教不仅可以代表教会，与主教共享圣餐，也可以等同于在教会之内领受圣餐。第三，这是一项十分胆大的声明：只有主教能够赦免罪。将圣餐分赠某人，就是主教认可并将救恩授予了那个人。另外，这些主教也列出了一份苦修行为的标准，让那些在迫害中跌倒的人依此行事。其中的内容有，要在他们的余生中进行公开的苦修，包括不能穿华丽的衣服，不能细致梳妆打扮，以借此表达自己为跌倒而心存痛悔，以及他们希望通过教会获得上帝悦纳的真挚态度。当他们临终之际，若是主教认可他们的苦修已经功德圆满，他们就可以领受圣餐和教会完全的赦免。¹⁵

所有这一切，不论是出现的问题还是解决方案，核心都聚焦于同一种观念，即赦免需要通过教会，需要通过教会举行的仪式或提供的某些事物来获得：洗礼和圣

14 下文中关于居普良的论述基于对他那些存世信件的解读，在居普良担任迦太基主教期间，有超过80封官方信函被保存了下来。

15 值得注意的是，这项规则的实际执行针对的是有新的迫害到来的时候，而不是要在德西乌斯的迫害结束三年之后，主教会议召开的时候将其予以推行。一般认为将圣餐分发给所有跌倒的人，预备并坚固他们不要再次跌倒，这种做法是明智的。后来的尼西亚会议将在迫害中跌倒的苦修标准定为七年，结束之后那个人就可以再次被完全接纳为教友，并可以领受圣餐。

信息、使命与教会的合一

餐。从德尔图良的时代开始，北非教会的每一个人，包括居普良和所有经历过德乌斯迫害的人，都相信圣餐和洗礼乃是赦免和救恩的保障。值得注意的是，居普良发出过一个严正的宣告。他认为如果教会错误地未将赦免给予上帝已经赦免的人，那么上帝会将这个错误更正。反之亦然，就是如果教会错误地将赦免给予了某个上帝认为不应该被赦免的人，那么上帝也会进行更正。虽然这项宣告被忽略了，但那三项基本原则却依然存在，后来瓦勒良迫害期间，居普良的殉道证明了这一点。这种观点成为圣礼神学的标准理解，并在中世纪期间得到了发展。这些内容被用在了伦巴第的彼得的作品《四部语录》关于圣礼的描述中，但其中并不包含那份严正的宣告。

向神父忏悔、进行苦修、通过领受圣灵权柄的主教施与的赦免，所有这些制度都带来了一种积极结果。当然这些事也有消极的一面。从积极的一面来说，这种制度通过要求教会的代表对悔改的过程进行监督，从而避免了廉价恩典的产生。这可以为那些认为自己的罪并不会产生什么真正影响或后果的人敲响了警钟，也可以为那些因着自己要求过于严苛而疑惑基督的宝血是否可以除去他们所犯之罪的人提供帮助，让他们可以带着罪已经得蒙赦免的保证站在上帝面前。然而这种制度的问题在于，一个人本应自己对上帝肩负起的责任却被掌握在了另外一个人的手中。如此，这种制度便在所有人性的弱点之中全数沦陷，无论是过度宽容还是无休止地为罪忧伤，两个方向上全部都存在滥用的情况。这种制度也使上帝的赦免出现了因着贪婪或权利而被人类操纵的可能。这种制度同样会存在苦修者欺骗神父，通过对赦免和圣餐的领受而感到自己拥有救恩保证的可能性。另外，他们感受到的可能仅仅是苦修，而不是基督为他们的罪所付上宝血。最后，这种制度最大的问题就是，将人类放在了上帝的位置之上。

在充满危机的年代，当种种教会传统的发展方向被确立时，人们认为采取这些保护措施乃是正确的。人们认为教会流传下来的传统具有一种本质性的正确（将传统视为真理的释经学原则），如此就使这样的制度无法被推翻，那么其所具有的缺陷就不可避免地突显了出来。这些缺陷包括，对制度的滥用，例如买卖圣职和贩卖赎罪券；而这种制度本身也是存在错误的，例如通过从圣徒那里领受功德的方式依靠人的行为换取救恩，以及从主教和神父那里获得赦免。

Ordo 和秩序

在教会等级制度的建立及其对救恩进行有效掌控的问题涉及的张力中，第二种是教会中不同形式的领导权之间存在的张力。笔者之所以将其称为 *ordo* 和秩序，就是因为有必要在教会之间建立并维护相应的秩序 (*ordo*)，并且也有必要将稳固的

权利和权威进行集中，客观公正地任命官方的领导团体（秩序）。在使徒之后，至少有三个团体曾经努力成为众教会中最高的人类权威：先知、长老和监督（主教）。在最初的几个世纪中，这三个团体各居其位，彼此尊重，在不同城市的基督教会中履行职责。先知是最先失势的。

先知遇到的第一个困难在《十二使徒遗训》中有所记载。这部公元二世纪早期的作品是第一部教会的训令集，各卷涉及的内容是如何对教会和其中的侍奉进行管理。《十二使徒遗训》的第 11 章发出了对假先知的警告，并教导要根据其行为来对先知进行判断。这种原则十分具有可操作性：真先知不会同一个地点停留超过两或三天，这取决于人们热情招待的程度，并且真先知不会索要钱财。任何人如果停留超过了这个期限，并且索要钱财，就是假先知。当然，这表也明当时有许多先知在不同的教会和基督教团体之间奔走传道，并且得到了热情的款待和尊敬。不过在游离于管理秩序之外展开活动的背景下，先知是最先衰落的。另外，作为上帝的代言人，先知并不会使自己接受地方教会当局出于维护秩序的原因而进行的管理。孟他努和孟他努派的女先知、百基拉和马克西米拉，这些都是不接受传统圣经解释的先知。这些人和其他的先知往往会在地方教会的会众中造成混乱，到了公元二世纪后期，这些人在很大程度上已经不再被认为是基督教的权威领袖了。

新约圣经留下了吩咐要去设立主教（监督），还有其它一些吩咐是关于长老的，他们都是地方基督教会的权威所在。我们有充分的理由认为，在新约圣经中，这两个词指的是同一种地方领袖的职务。二者在早期教会中一直被当作同义词使用，一个明显的证据就是在克莱门一书中对着两个词汇的使用。¹⁶ 在 44 章、47 章和 52 章，克莱门明确指出，得到会众认可并受到教会领导层指派的地方领袖，相当于使徒，是不应该被轻视的。他在这里涉及的并不仅仅是他们能否担任主教或长老的问题，而是他们是否应该被轻视的问题。他敦促哥林多那些自命不凡的人要继续尊重自己的长老。然而他并未敦促他们继续尊敬自己的主教，因为很明显，在哥林多教会中根本就没有主教。而在第 44 章，他要么是將主教（监督）的职务等同于长老的职务，要么就是表示，监督的职能属于长老负责的范畴。克莱门并不认为自己是罗马的主教，并且在罗马还有其他的长老，另外罗马的主教也不是只有一位，所以他乃是与众长老之一的身份写下了这份书信。

一般认为坡旅甲是公元二世纪士每拿的主教，但事实上，他从来都没使用过这个词来形容自己。与之相对，他使用的词是复数形式的长老。在他写给腓立比人的

16 这是一封公元一世纪末或二世纪初的书信，由罗马的长老克莱门写给哥林多教会，当时他们正在聚集反对地方教会领导权的建立。

信息、使命与教会的合一

书信中，清楚地表示，腓立比的基督徒应该悉心听从他们的众长老。相比之下，安条克（安提阿）的伊格那丢给小亚细亚若干教会写了一系列的书信，在写给马内夏人和他拉勒人的书信中，他说一名主教应该负责管理教会中的其他人。¹⁷ 他将主教比作耶稣基督，长老比作使徒，认为一名主教应该得到所有人的尊重和顺服。¹⁸ 在早期基都教会中，这是第一次有人提到主教的地位究其根本应该是高于长老的。

教会中这种源自不同职位之间的关于谁应该最终肩负管理权的张力，因着使用了衍生自旧约圣经的关于祭司职分的预表而得到了解决。¹⁹ 这件事发生在帝国唯一的皇帝取代了罗马元老院的时代，似乎并不是一种巧合。教会的等级制度倾向于效仿世俗政府的等级制度。在基督教会中，最初履行祭司职能的领袖是主教，后来长老渐渐在主教的权属关系下开始履行祭司的职能。这样做是有必要的，因为祭司的职责并不是一个人能够胜任的。长老被征调从事服务，相当于祭司阶层，而主教则相当于大祭司，这一点与旧约圣经中的预表是一致的。

我们可以推断，在中世纪的教会中，用祭司的预表来对基督教的事工进行表述是一种标准模式。我们在讨论从圣餐到弥撒的过渡和从神职人员的角度出发对祭祀用语的理解时，会继续讨论这个问题。

里昂的爱任纽（公元 130-200 年）的作品²⁰将使徒传统的概念引入了基督教思想。关于这一点，我们在对“传统即真理”的释经学原则进行讨论时已经看到了，那么爱任纽又是如何论证只有从使徒那里领受的才是真基督教呢。这里的基本假设是所有的使徒都拥有着相同的教义，这些乃是他们从基督和圣灵那里领受的，并且他们丝毫不偏地将其传达给了那些他们教导的人。并且还需要假设第二代信徒也是毫无改变地将其传给了第三代信徒，等等。这一点对于爱任纽来说并不困难，他认识一位依然在世的曾经认识使徒（约翰）的人（士每拿的坡旅甲）。这个人应该是当时在西方世界唯一曾经直接从“使徒”那里领受教导的人。²¹ 这使他成为同僚中最具权威的人，而他则毫不犹豫地利用自己的影响力去打击异端。虽然这一点让他占尽优势，但也产生了一种意料之外的后果。就像有人说的那样，你最大的优点就是你最大的缺点。在爱任纽的使徒传统观念上，这一点尤为如此。根据他的说法，经过

17 这一点在他拉勒书 2 章尤为明显。

18 虽然伊格那丢一直都将一位主教置于多位长老之上，但他在预表方面并没有做到前后一致。在马内夏书 6 章，他用上帝取代了耶稣基督作为主教的预表，并添加了身为执事的耶稣基督。当然，这里提及的内容都属于他的书信的简化版本，并不是完整版本。完整版本明显源于后尼西亚时代，其中包含了相当复杂的教会论。

19 更多细节参见 John W. Reeve, “The Presbyter: Jewish Elder to Christian Priest” (M.A. thesis, Andrews University, 1997).

20 他是公元二世纪后期高卢地区（今法国南部）的主教，以反诺斯替主义和基督论的早期倡导者而闻名，他认为基督既是完全的神，也是完全的人。

21 爱任纽在自己的作品《驳异端》3.3.4 和那部已经失传的作品《论奥格多德》中写到了自己通过坡旅甲而建立起的与约翰之间的联系，这部失传作品的片段在凯撒利亚的优西比乌的作品《教会史》5.20 中被保存了下来。

几代人传承下来的教会信仰，也会有抗拒对思想进行纠正，妨碍推翻旧错误的时候。在处理圣经真理的问题时，将真理建立在主教的权威之上就会发生这种情况。西坡的奥古斯丁应该是保罗之后最具影响力的基督教神学家，他延续了使徒传统的思想，在继承爱任纽教导的基础之上，又添加了授予圣职的传统，并可以通过 *ordo* 完成对圣灵的传承。奥古斯丁显然不是第一个提出这种授予圣职的行为可以产生跨越时间之关联性的人，但他却是在早期教会的博学之士中影响最为持久的权威声音。当他将对圣职的授予等同于通过教会的圣礼领受圣灵的权威时，他便在罗马天主教会中确立了整个中世纪的标准典范。他还确定，教会的圣礼是有效的，参与其中的神职人员所具有的个人品质不会对圣礼造成任何影响：*ex opere operato*（“一切皆以成就”）。²²

在这里，我们再次将注意力转向公元三世纪中叶的迦太基的居普良，这次我们要讨论的是基督教的圣职。对于居普良来说，主教就是教会的牧师和大祭司。在那个时代，主教的职分被分为三个等级：第一个等级，也是最具权威的等级，由大都市的主教们组成，他们负责整个区域，例如迦太基和周围北非国家之间的关系，或者是罗马城和周围整个地区的乡村之间的关系，等等。第二个等级由普通的主教们组成，他们负责自己城镇中的教会，同时也要服从大都市中更高级别主教的管理。第三个等级的主教是那些较小乡村地区的地方领袖，他们获得了当地基督徒小团体的承认，但并不具备前两个等级的主教所拥有的全部权利（比如建立教会或任命其他主教的权力）。在这个时代，上述三个等级的主教都要比长老和执事的职位更高。主教是教会中的核心神职人员，并越来越被看作是由长老组成的祭司阶层（神职人员）中的大祭司。他们显然管理着 *ordo* 和教会的秩序。

主教在教会的等级制度中担任元首的位置，使得地方层面的一些活动和教会之间的交流更具灵活性。这种彼此间的交流不仅将教会的长老进行整合，让建立起来的委员会去管理一切事物。同时也塑造了一种由主教 / 长老管理教会的基于圣经的稳固模式。然而，将旧约圣经中关于祭司的预表引入基督教的事工，却使其走向了错误的方向，倾向于履行祭司的职责，而不是牧养的职责，但牧养这才应该是事工的核心所在。随着时间的推移，对使徒传统的继承让各个层面更加稳固，然而事实上这也使新一代的领袖无法去更正老一代的错误。这就使得大部分世代的领袖们都需要承担起比仅仅进行表面性的改革更加重大的责任。

22 相关讨论参见 Alistar E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Malden, MA: WileyBlackwell, 2011), 406; and Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, MN: Liturgical, 1999), 151-158.

获取而来的权威和官方权威

在教会等级制度的建立及其对救恩进行有效掌控的问题涉及的张力中，第三种是官方权威和“获取而来的权威”之间的张力。权威来源于对职务的担任，无论是对职务本身那种固有的尊重，还是因着授予圣职而带来的身份上的改变。这种官方权威和那种“获取而来的权威”形成了鲜明对比。后者是通过在人们的心目中留下的丰功伟绩而衍生出来的，与担任职务没有任何关系。在早期教会中，能够被大众认可的获取宗教权威的途径可以用三个词来概括：殉道者、金钱和修士。

殉道者

我们所知的最早的基督教殉道者的名字都是那些来自圣经的伟大人物：司提反、彼得、保罗，还有许多其他的使徒。然而，在克莱门一书 5 章的描述中，彼得和保罗作为殉道者，因殉道的缘故已经升入了天国之中。根据圣经的记载，司提反在被石头打死的时候看见了天国的门，刚才提到的克莱门一书的描述和圣经中对司提反殉道的记载，成为基督教内部认为殉道者在死后立刻升入天国之信仰的根源。当然，这种关系在公元前二世纪的犹太教中就已经确立了，在马加比二书 7 章，犹太兄弟七人在神显者安条克的法庭上帝成了殉道者。虽然他们承受了巨大的痛苦，但他们的信心、美德和勇气则更加巨大。他们的事迹成了殉道故事的经典，经常被其它的基督教殉道故事借鉴。基督教的殉道事迹始于尼禄的时代，包括彼得和保罗，以及那些在公元一世纪末多米提安迫害时期的殉道者，也包括启示录中提及的事情。在公元二世纪早期，又有另外三位著名的基督教殉道者——安条克的爱任纽、士每拿的坡旅甲和殉道者查士丁。除了上述三位以外，如果伊格那丢到达罗马时真的殉道了，那么还需要将他也包括进去。他们殉道的事迹被广为传颂。这些早期殉道者的事迹奠定了一种基础，殉道者、使徒彼得、使徒保罗，以及天国被联系在一起，进而使殉道者获得了极大的权威。到公元二世纪末的时候，白郎弟娜和里昂的那些殉道者续写着这些故事。到了公元三世纪初，又有塞普蒂米乌斯·塞维鲁、北非的坡培塔和费利西塔斯，以及许多在亚历山大被杀的殉道者。他们都成为基督教的英雄人物，并被认为是真正的基督徒和对天国具有最大影响力的人。这条基督教殉道者的主线一直延续到了公元三世纪中叶德西乌斯迫害的时候，之后不久又发生了瓦勒良的迫害，居普良在此期间被杀。在讨论殉道者权威的问题时，笔者已经论述过这些问题，特别是德西乌斯迫害期间的告解者或“候补殉道者”。那些因着自己的信仰遭受监禁，但并没有被杀的人，在人们的思想中被赋予了与那些实际被杀的殉道者几乎同等的权威。当然，在公元四世纪初的时候，爆发了最为严重的一场迫害：由戴克里先发动，几乎是全国性的，并且针对所有基督徒。在大约 300 年的时间里，基督徒一直受到罗马帝国的迫害，有数以千计的殉道者，流传着数以百计的广为人

知的故事。他们中的许多殉道者已经正式举行了宣福礼，并被封圣，每年都会被东正教和罗马天主教纪念。

面对这些基督教的殉道者，基督徒产生了两种习俗。第一种是在殉道者的坟墓前进行祈祷的习俗。这种习俗早在彼得和保罗殉道的时候就开始了。在罗马城外的地下墓穴中，坟墓的墙壁上雕刻着许多铭文，人们相信彼得和保罗的尸体就埋葬在那里，他们会祈求彼得和保罗进而寻得确信的保障。他们会为救恩、健康、财富和幸福献上祈求。他们不仅仅是献上祈祷和为那些殉道的楷模向上帝献上感谢。他们也向殉道者本人祈祷，请他们在上帝的面前充当中保。这些信徒指望依靠殉道者在天国中的存在、他们的圣徒地位、他们的功德和他们在上帝面前那额外的力量，去祈求他们的祷告得蒙应允。

第二种发展出来的习俗与“候补殉道者”有关。他们被要求为祈求者去向上帝献上代祷。这一点在讨论德西乌斯迫害期间居普良的情况时已经提过。许多在迫害期间跌倒的人请求“候补殉道者”作为他们的中保，去祈求上帝的赦免。这在很大程度上代表了“获取而来的权威”，教会成员将权威归属于他们，是因为圣徒愿意为自己对基督的信仰牺牲生命。通常在这些人死后，关于他们生前那充满义行的生活往往都会和一些施行医治或超自然事件的故事夹杂在一起，而这些会被解释为上帝施以特别恩惠的神迹。

这种在基督徒会众眼中的巨大权威对教会官方等级制度之下的官方权威构成了直接威胁。这种情况在圣徒的观点与教会官方权威之间产生分歧的时候尤为明显。不过，在此类案例中，官方权威与那些“获取而来的权威”实现了整合，而官方权威也因此得到了加强，所以这促使教会等级制度之下的官方领导集团开始通过将荣耀归于圣徒的方式，将那些拥有“获取而来之权威”的人拉拢进入自己的官方权威之下。当然，最大的权威属于那些像居普良这样既拥有官方权威又拥有“获取而来之权威”的人。殉道的主教同时因着自己在位期间的教导和他所拥有的职位本身而产生了巨大的影响力。

殉道者，因其“获取的权威”和围绕向殉道者祈祷的习俗而兴起的殉道者崇拜，成为一种极其强大的力量，以至于教会不得不对其进行利用才能维系自己的权威和对救恩的掌控。北非的德西乌斯迫害之后，居普良聚集了 180 位主教召开会议，指出了将殉道者和告解者纳入教会体制的必要性。他们对殉道者的权利进行了限制，以保证教会对救恩的掌控。这种做法的基础是对信徒与上帝之间关系的错误理解。殉道者在我们面对这个不可预知的世界和上帝时，提供了某种程度的保护，或者更加确切地说，就是保护我们免于一种误解，认为上帝太过超然、太过卓越、太过不

信息、使命与教会的合一

可改变，进而无法因着我们人类的需要而触动他的怜悯。这突显了人类在面对天意和命运的时候，所觉察到的对中保的需要。

金钱

这里的第二个途径是金钱，显然与前者属于两个不同的类别。金钱本身是一种约定俗成的价值体现形式，也是一种比较容易进行交易和转移的财产象征，在本研究的语境之下，金钱与资助和施舍有关。由于曾经一个富有的人来到耶稣那里，因着自己被告知要将所有的金钱分给穷人就忧愁地离去（太 19：16-22），在基督徒中便有了一种根深蒂固的理解，认为人不能即侍奉上帝，又侍奉玛门。换句话说就是，人很难即富有，又作基督徒。摆脱这种进退两难之窘境的方式就是进行大量的施舍。在犹太教和基督教中，施舍被视为一种途径，可以使自己摆脱因富有而带来的堕入自私的诱惑。

正如在财主和拉撒路的故事中（路 16：19-31）所描绘的，施舍是一种富人将自己的一部分财产分给穷人，使穷人的基本需要得到满足的单向行为。然而，在实践中，这往往会变成一种双向的交易，富人希望能够从付出的价值中获得回报。这种无形的回报可以是感谢、祝福或为捐助者献上的祷告，无论如何他们总是期望能够换取某种价值。当这样的交换成为一种社会期望的标准，几乎接近于交换条件的时候，施舍就不再是施舍了，而是一种资助。在希腊——罗马的影响之下，赞助制度在地中海盆地一带广为人知且十分盛行，这种也体系进入了基督教团体。赞助人在社会中是必要的，他们能够提供的事物是普通劳动者、农民，甚至商人也无法自给自足的。其中包括公共设施、浴室、神殿、用作燃料的木材、对穷人的施舍，甚至是在经济衰退时展开救济，以确保人们有钱去购买食物。此类资助都是由每个社会团体中的少数富人提供的。作为回报，他们希望能够得到尊重、荣誉和服务。

教会也不例外。虽然圣经中有明确的吩咐，要对所有人都一视同仁（雅各书 2 章），但在教会中，对富人的关照显然会不可避免地变得越来越重要。他们为建造教堂和教会的运转提供支持，同样也会为教会中的许多穷人提供资助。居普良就是一个非常好的例子。当居普良归向信仰时，他将自己所有的金钱都捐献给了教会，由于他来自迦太基一个非常富有且遗产颇丰的家族，所以这是一份数量相当可观捐助。在他担任主教期间，曾谈到有许多人的家属得到了教会的照顾。他说在公元 250 年代的那十年间，在迦太基有 1500 名寡妇领取过教会的救济。由于从教会那里领取物品和服务的人数颇多，所以需要数额巨大的金钱，而赞助制度就成了为此类事务筹集资金的标准募捐模式。换句话说，教会中的富人成了供养穷人和维持教会运转的人。

到了公元二世纪中叶，这种制度造成了问题，当时在罗马有一个非常富有的人，名叫马吉安，他将自己经营的航运生意旗下的产业出售，捐给了罗马教会。作为教会的主要赞助人之一，他在当时管理罗马教会，除了担任长老所具有官方权威之外，他也因着人们的认可拥有了“获取而来的权威”。于是，他被奉为教师，并有了一大批追随者，这些人对他的神学观和他对圣经的理解推崇备至。当罗马教会不得不将他的神学思想视为可悲的异端，将他对圣经的理解认定为完全不可接受的时候，这件事使罗马教会陷入了极端的尴尬和困窘。最后，他那“获取而来的权威”极其巨大，甚至到了无法进行压制的程度，于是教会的领导层认为有必要筹款，将他所有的捐赠都归还还会去。这对于罗马教会来说是一个重大的挫折，并使他们下定决心要从异教徒马吉安所拥有的“获取而来的权威”之中，将原本属于教会官方的权威夺回。

这些小插曲再次描绘了教会中的那些赞助人和施舍者所拥有的“获取而来的权威”与主教、长老和执事所拥有的官方权威之间的张力。如果只有主教能赦罪，那么富人就不能向为义的穷人、“候补殉道者”或任何拥有更佳途径就近上帝的信徒施加自己的影响力；他们只能去仰赖主教。于是主教成了某种终极价值——救恩的赞助人。从平信徒和基督教传统的发展这一角度来看，他们手中所掌控的乃是天国的钥匙。

修士

第三个拥有“获取而来之权威”的群体是修士。与殉道者和富有的基督徒相比，基督教的苦修者在扩张发展和组织构建方面的时间要更晚一些。在公元三世纪后半叶，沙漠教父安东尼在亚历山大以南的尼提亚和思西提斯，远离河谷深入沙漠腹地，成为第一位在沙漠中的修士。他在那里过着与世隔绝的生活，与魔鬼斗争了二十年，最终他凯旋而归。他的故事被亚他那修传颂，²³后者在因着自己的三位一体信仰而遭到的多次流放期间，结识了安东尼。在他的作品《安东尼传》中，亚他那修描述安东尼一开始是一位富有的年轻人，他在听到耶稣对富有少年官的训诫之后，作为回应，他捐出了自己所有的财富。安东尼早年曾拥有的一切很快就黯然失色，作为一名修士在沙漠中成功生活多年，作为一名道德高尚的苦修者，他超脱了世间尘寰的阻碍和控制。他舍弃了家庭的纽带，断绝了对他人和金钱等事物的依靠。

那些追随安东尼脚步的人前往亚历山大，深入巴勒斯坦，甚至远及叙利亚，这就为在戴克里先迫害造成的殉道成为历史，以及君士坦丁统治下基督教取得合法地

23 亚他那修（公元296-373年）是著名的同质论（同本体论）忠诚倡导者，这种理论在公元四世纪围绕三位一体的争论中，用“同质”来描述圣父与圣子拥有着相同的本质。

信息、使命与教会的合一

位之后发生的一切奠定了基础。当通过殉道来证明自己是一位最为崇高等级之真基督徒的做法变得几乎不可能时，修士就成了最为敬虔的基督徒。他们在这个时代就是按照最为敬虔之生活方式去生活的一群人，他们在人们的眼中获得了最高的权威，无论对于基督徒还是非基督徒来说，都是如此。修士成了每一个人都渴望的听到上帝声音的途径。修士成为一股力量，因着自己获得的权威而一次又一次地被人认可。在人们的心目中，他们的权威常常在教会地方当局的权威之上。

因此，就像那些殉道者和富人一样，教会的官方不断设法将这些拥有“获取而来之权威”的修士收入教会的麾下。圣礼依然是教会的王牌。关于沙漠修士言论的记载清楚表明，修士们都会对被授予圣职的神父和由他们分发的圣餐表示出极大的尊敬。在教会官方的命令成为规范标准之前，组织松散的修士们仅仅会举行一些日常的聚会，就是 *synobium*，直译为“集会”，每逢安息日和星期日，他们都会聚在一起领受圣餐。即使他们一直避免在城镇中公开聚会，但那些奉献自己生命追求圣洁和救恩的男女都会想方设法地使自己受益于所谓的“能够带来救赎的要素”。就整体而言，修道运动致力于通过教会领受救恩。并且，许多最著名的主教和其他教会的领袖，最初也都是修士。

步向严格的禁欲主义伦理观

到这里，有人会认为，导致教会团体中不同权威角色与教会官方领导层之间存在张力的原因就是主教对救恩的掌控。其中涉及的层面包括拥有“取而来之权威”的殉道者、金钱（富人）和修士与教会官方权威之间的张力。也包括可以直接获得的赦免和可以通过人的悔改 / 苦修而被授予的赦免之间的张力。在历史中，这种摩擦或潜在摩擦的解决方案就是构建一种制度，由主教扮演仁慈的独裁者，执掌天国的钥匙，这样教会就不会出现混乱或纷争。这种解决方案已经成为基督教传统的组成部分，在历史中被大部分基督徒视为由上帝所命定的教会秩序和救赎论模式。

事实上，教会面临的政治环境使主教有需要去像一位仁慈的独裁者或皇帝那样履行自己的职能，但他们最终取得了世俗独裁者或皇帝的头衔为己所用也是事实，比如将教皇作为罗马主教的头衔。不过，如果说主教们只是出于政治目的成为救恩的掌管者也是不正确的。来自宗教和社会的持续不断的压力使人们对道德方面的严格和一切圣洁的事物越来越推崇备至。这些都是促使教会发展出一种制度，将对救恩的分配有效掌控在教会等级制度内的领导集团之下的重要因素。在本研究中提到的这两种压力构成了某种形式的偏见，使基督徒的生活方式不断朝着更加严格的禁欲主义伦理观迈进，并使对神圣的敬畏演变为一种对客观存在之圣洁的夸大。上述二者都是在基督教蓬勃发展时来自希腊——罗马主流文化的持续不断的压力。其中

涉及的问题就是我们今天所说的宗教社会学，笔者尝试通过对主要案例展开的研究来对其进行说明，而不是通过一般正统的社会学研究方法展开论述。因此，本研究呈现的内容侧重于描述性和实用性，虽然涉猎范畴并不完整。

第一种宗教——社会方面的压力最为明显的体现就是殉道者的生平和死亡。他们有着一种严格的道德标准，即使面对死亡也不放弃自己的信仰。从更加普遍的意义来说，修士们用严于律己的生活刻画着这种压力，他们拥有的乃是一种极其克己的生活方式。他们并非仅仅在某一个方面表现得严于律己，而是在所有方面都用严格与克己的方式表达着对自己信仰的永不放弃。（例如，他们吃什么、喝什么，他们在什么条件下可以睡多久，他们所想所说的都是什么，他们与社会之间的交流互动和他们的世界的分离。）殉道者和修士这两个团体所描绘的是一种严于律己的社会价值观。在德尔图良的作品中，同样可以看到此类偏见，他所采纳的是传统罗马价值观中非常保守的一面，并且在本质上越来越多地将这些内容灌输进入基督教。

德尔图良的态度似乎是认为，一个人越是严格，他或她就离上帝越近。可能正是由于这种对严谨生活方式的尊重所带来的影响导致了罗马教会接受马吉安作为当地教会的一员。马吉安的言谈和生活可能都很好地遵守了严格的道德规范，可能也是这种严格的道德规范吸引了德尔图良投身于修道运动。

按照严格的道德规范去生活，在社会中得到了公众广泛的尊重。正是这种争取公众尊重的努力，使公元二世纪的护教士提出了严谨自律的基督徒生活方式。亚历山大的克莱门、奥利金和其他一些人向前更近一步，他们将基督徒的生活方式与哲学家的生活方式等同起来。克莱门在他的作品 *Stromata*（《杂记》）1.20-28 和 *Paedagogus*（《教师》）通篇中主张，基督和基督徒都是真正的哲学家，比那些哲学家本人的生活方式更加符合哲学标准。正如狄奥多勒在自己的作品 *Historia religiosa*（《宗教史》）中所记载的，叙利亚的修士在这种对严格的不断追求下，最终变得太过严苛，甚至死亡和健康的崩溃几乎成了一种常态。狄奥多勒称赞了他们的极端。与之相反，许多埃及的沙漠教父则倡导某种意义的适度，甚至还反对那些过于极端的人所具有的属灵骄傲。狄奥多勒始终如一地使用赞美之词，并鼓励人们更加严格，无论禁欲主义已经到了多么极端的程度。之后各代的修士，主要是凯撒利亚的巴西流和后来的努西亚的本尼迪克特，在他们各自的规则中，都秉承着一种适中的严格，使修士在身体方面能够更容易接受。

这种禁欲主义方面的严格具有一种双重吸引力，一方面是对个人圣洁和救恩之保证的渴求，另一方面则是对权威的获取。纵然从官方的角度来说，修士应该避开公众的视线，但很多时候他们也会走出沙漠来到亚历山大，在公开辩论中展现他们

信息、使命与教会的合一

的权威，特别是在围绕基督论展开辩论的那段时间。政治手段老练的亚历山大主教们，比如公元四世纪的亚他那修²⁴和公元五世纪的西里尔²⁵经常利用那些拥有“获取而来之权威”的修士在神学议题中支持自己。所有修士众多地区的主教都必须十分谨慎地处理这些人的问题，以确保这些赢得了权威的修士可以为己所用，而不是危害到自己。许多主教，比如约翰一世（金口若望），自己就是修士出身，是从苦修者中晋升而来。在基督教早期的几个世纪中，只有那些致力于倡导严格、禁欲之圣洁生活的人才会被认为是主教的优秀候选人。当然，在选择领袖的时候，为基督教选择一位积极正向之公众代表的压力一直都存在。那些在生活中遵守严格道德规范的人满足了肩负这种责任的需要，并且人们也希望他们能够在涉猎面更加广泛的社会中获得良好的评价，因为无论是异教徒还是基督徒，整个罗马社会都对那些在生活中遵守严格道德规范的人充满钦佩。

教会开始依赖于那些过着严格生活的人向社会展现或说明其宗教所具有的美德，进而获得公众对整个基督教的支持。这种双重架构的基督教成为基督教传统的标准典范，那些“超级基督徒”被推崇至正常人之上的领域，进入了一种犹如圣徒般的圣洁。从对圣徒那超越常理的美德进行认可，到对那些超越常理的功德进行认可，这其中经历了一系列渐进性的阶段。如果说，像一个义人那样去生活是救赎计划的一部分，那么这些圣徒显然就是过犹不及。他们开始被视为美德与功德的赞助人，就像周围社会中那些提供经济支持的赞助人一样。对富人的期待是，他们可以用自己的财富为乡镇或城市的公共利益服务；与之类似，圣徒也被选出来为教会的公共利益服务。在有需要的时候，这些圣徒成了储存功德的仓库。不过这里的问题是，要由谁来确保这个功德银行中的属灵赞助可以有序高效的运转呢？当然就是那些拿着天国钥匙的人——主教。

米兰的安布罗斯是罗马政府中的一名政客，在此之前曾经被晋升为米兰的主教，他在任期间将圣徒的圣物和坟墓置于主教的掌控之下。²⁶ 他的策略包括，在被认为是圣徒施行过神迹的重要地点和圣徒死亡或被埋葬的地方，建立由教会掌控的神龛。另外，他还扩展了主教对物品进行鉴定的工作，包括将属于圣徒遗体或十字架残骸等等之物的骨头、木块或金属鉴定为真品，并将此类物品奉为圣物使用。封圣程序

24 亚他那修的《安东尼传》（69页）借用那位老人的口去讲述尼西亚会议中关于三位一体的论点。在之后的几个世纪中，这本书是当时世界上阅读最为广泛的书籍之一。亚他那修通过借用安东尼的名义在当地和国际间赢得了巨大权威。

25 亚历山大主教西里尔带着大量的修士（官方记载说有50名神职人员及其仆人）前去参加以弗所会议，以确保君士坦丁堡主教聂斯托利没有机会针对他的基督论观点召开一次公平的听证会，尤其是在安条克的约翰和他的随从迟到的情况下。关于这次会议，对约翰·安东尼的详细描述参见 McGukin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), 53–62; esp. 55–56.

26 见 Neil McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994) and Collin Garbarino, “Resurrecting the Martyrs: The Role of the Cult of the Saints, a.d. 370-430” (Ph.D. diss. Louisiana State University, 2010), 82-103.

发展出了这样一种模式，主教是唯一可以证明候选者过着为义之生活的人，并且在死后施行神迹也是举行宣福礼的必要条件。当然，只有主教委员会才能进行封圣。这样就使圣徒的美德和功德，以及他们赢得的权威，全部都被牢牢地置于主教的掌控之下。

当圣洁的生活成为救恩的必要组成部分，并且只能通过教会从圣徒的功德宝库中获得的时候，这就是一个悲剧。这造成了一种对人类（圣徒）的仰赖，只有他们能够提供那由基督通过自己宝血提供的功德。这也铸就了另外一种对人类（主教）的仰赖，只有他们能够提供那由我们的大祭司基督提供的中保。为了保住宗教传统发展的势头和胜利的果实，人类篡夺了上帝的角色。每一步在当时看来都是正确的，但是将强盗接受十字架上之基督的那份质朴与古代时代晚期（约公元五世纪）在基督教传统之内建立起的恩典体系那种庞杂的架构进行比较，就会发现二者之间积累的差距已经到了几乎令人难以置信的程度。使徒的著作与教会的实践之间存在的差异和距离是如此之大，甚至连使徒在这样的架构之下，都几乎不可能从中辨认出自己所说之教导的存在。

敬畏和圣职制度

就像对严格的基督徒生活存有的偏见导致了功德赞助制度和圣徒的产生，异教的影响很明显也是导致“客观圣洁”和圣职制度形成的部分压力所在。（译者释：关于“客观圣洁”，参见上文中的译者释，下同。）爱德华·吉本在《罗马帝国衰亡史》15章认为，从消极主义的角度来说，基督教就是古典世界毁灭的诱因。笔者认为更加接近真相的情况正好与之相反。应该是古典世界几乎摧毁了基督教才对，因为正是异教的影响进入教会，才促成了“客观圣洁”的产生。

敬畏是一件好事，许多圣经经文都对此进行了倡导，但人性中存在的某些东西总是想要将对一个人、一个地点或一个事物的敬畏推向背离圣洁的用途，进而开始去过分推崇，甚至在古典时代后期和中世纪到了崇拜圣徒、圣物和圣像的程度。这一点也适用于如今所谓的教会圣礼。在早期教会中，只有两到三种圣礼：洗礼、圣餐，也可以将忏悔礼包含在内，这取决于对圣礼的定义。本研究在接下来将用两个部分展现洗礼和圣餐如何成为压力的焦点，促成了“客观圣洁”的确立，进而保证在基督教的圣礼制度下，对救恩进行分赐的权利可以被掌控在主教的手中。最后一个部分将展现，这种制度是如何维系下去的。

洗礼

当我们回顾基督教诞生伊始的成长趋势，以及洗礼在教会最初的几个世界中经

信息、使命与教会的合一

历史的发展，就会看到促成“客观圣洁”的压力是显而易见的。²⁷ 在新约圣经之中，最早论及洗礼问题的基督教著作是《十二使徒遗训》和殉道者查士丁的作品，其中反映的一个问题就是，新约圣经所理解的洗礼是浸水礼。查士丁不仅在物质的层面上对洗礼进行了描述。他还深入探讨了对洗礼蕴含之神学思想的理解，指出了两种主要的意义。洗礼涉及的是对过去所犯之罪的赦免，同样也涉及新生命的重生，或者可以用他在《第一护教篇》61章的说法，在他的描述和理解中，洗礼就是“智慧的启迪”。这就是洗礼包含的两个层面，如查士丁所述，这是非常重要的。

过去所犯之罪得以洗净的观点，以及启迪光照或重生的观点，二者在新约圣经中都有着清楚的陈述。像马可福音 16: 16 和使徒行传 22: 16 这样的章节都讨论了赦免，及其所带来的救恩。罗马书 6 章和其它若干章节也都讨论了重生、领受重生的洗礼归入基督的死，并活出一种有基督同在的新生命。很明显，在早期教会中，对洗礼所代表的意义有着一种二元性的神学理解：对罪的赦免和通过圣灵成就的生命的重生。然而，洗礼的具体操作方法的变化却非常迅速。洗礼并没有保持我们在新约圣经或殉道者查士丁的作品中看到的那种形式。关于施行洗礼的时间衍生出了两种观点。第一种观点，有些人认为洗礼主要是为了赦免过去犯下的罪，那么洗礼就应该推迟，直到所有犯罪的行为都成为历史的那一刻。如果直到那个时刻才能因着洗礼和对罪的赦免而保证获得救恩，那么在濒死之际的卧榻上受洗，以确保自己可以从过去一生所犯的罪当中得蒙拯救，这又何乐而不为呢？正如前文提过的，若干皇帝和许多其他的人进行的都是这种临终受洗。考虑到他们对救恩的信仰，这种做法是可以理解的。

第二种在尘世间关于洗礼的极端观点将我们带向了生命的起点。如果洗礼可以确保获得救恩，那么我们获得这项救恩的时间就越早越好。不要冒险去过完自己的一生，面对因意外死亡或疾病使你没有时间迅速安排一场洗礼的可能。所以最安全的受洗时间，正如有些人所认为的那样，就是生命的起点，即出生的时刻。在出生时受洗使重生和新生命变得毫无意义。而在生命结束时受洗也是如此，因为在那种情况下已经没有剩下的生命可以去过新的生活了。在这两种极端中，关于洗礼的焦点仅仅限于确保得到救恩而已。在这些情况下，洗礼成为一种确保得蒙救恩的仪式性手段，而不是一种在人的生命中进行的象征性仪式。洗礼不再是一种象征性的事物，而是一种必然性的“客观圣洁”，这种圣洁既是确定无疑的，也是模糊不清的。在这种非常刻板的理解中，洗礼几乎就是一种被概念化的事物，通过仪式来讨好上

27 关于洗礼在早期教会的发展历程，最近的若干研究参见 Max Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation, Revised and Expanded Edition*(Collegeville, MA: Liturgical, 2007); Max Johnson, "Christian Initiation," *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (Oxford: University Press, 2008), 693-710.

帝，而并不是将其视为一种关系的象征，去通过仪式与上帝构建起一种关系。

拉姆塞·麦克马伦对罗马帝国的异教信仰进行了很多研究，他认为奥古斯丁的皈依可能是在使徒保罗之后众多皈依信仰之基督徒中最为著名的一个。他在自己的作品名为“皈依有多彻底”²⁸的那一章阐述了对基督教发展趋势与异教信仰之关联的理解，麦克马伦总结认为，奥古斯丁的皈依究其本质而言，在理解上依然属于异教。奥古斯丁描述的在他皈依信仰时的那种处境，事实上更加接近于异教占卜，而不是基督教的启示：无意间翻阅到的经文和犹如孩子一般的说话声音。我们倾向于认为上帝可以运用任何有助于他的事物，不过麦克马伦则认为，使奥古斯丁皈依信仰的方法属于占卜的范畴，并指出奥古斯丁在本质上依然保持着异教的思维模式。

在下一章“强制而来的归信”中，²⁹麦克马伦以“波菲利生平”为题，谈到了一段轶事，据说是在公元390年前后由加沙的一位不知名的主教写下的。虽然不太清楚其中提到的那个波菲利是否确有其人，但这段描述毫无疑问有助于了解基督徒最初对皈依这一问题的理解是如何改变的。这部作品中包括的内容是，波菲利下令使用军队将异教徒转变为基督徒。甚至还有使用类似于酷刑的暴力和强制手段迫使人们放弃异教，去皈依基督教的情况。无论那是神迹还是强制手段，这些轶事最终的结果看上去都是相同的：许多异教徒都选择承认“基督教的上帝”，然后就被驱赶着接受了洗礼。在这样的情况之下，洗礼毫无意义，除非他们理解洗礼是什么，又同时知晓何为赦免罪恶和赐予救恩。这本书那段应该是虚构的关于皈依信仰的描述，据说源自公元四世纪后期。很明显，至少对于基督徒来说，关于洗礼的专注点，已经从洗礼是一种包含赦免与带来永生之启迪或重生的集合体，变成了认为洗礼本身即可以提供赦免和永生。洗礼的专注点，无论是婴儿洗礼还是濒死洗礼，都变成了一种“客观仪式”，被视为获得赦免与救恩的有效手段。洗礼不再是一种对“真实事物”的象征，洗礼本身就变成了一种“真实事物”。（译者释：从上下文来看，所谓“客观仪式”可以粗略地理解为洗礼本身具有一种赋予赦免和救恩的效果，无论人在主观层面是否理解洗礼的意义，洗礼依然可以不受影响地发挥其本身具有的效力，这就是所谓的洗礼本身变成了一种“真实事物”。）

圣餐、圣职和圣所

圣餐伴随着圣职的发展，从敬畏的概念转向了“客观圣洁”，基于旧约圣经中涉及的献祭仪式的预表和相关用语，转向了一种对圣餐、圣职和圣所的神秘主义理解。朝着这个方向发展的第一步就是殉道者查士丁在自己的作品中对玛拉基书1：

28 Ramsey MacMullen, *Christianizing the Roman Empire: a.d. 100-400* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984), 74-85.

29 同上，86-101。

信息、使命与教会的合一

11 提及的祭有着一种普世性的理解，具体出处是《与犹太人特里弗的对话》41，117。他认为，根据玛拉基的预言，犹太教将会带来普世性的救恩，并且会引领列国归向上帝，但这一切只有在作为新以色列的基督教会到来的时候才会实现。只有在由列国组成的基督教之中，才会看到这种普世性的祭。根据查士丁的观点，这种普世性的祭所包含的预表在圣餐中得到了应验，因为圣餐乃是在全地（罗马世界）所有的城市之内献上的赞美之祭。虽然查士丁在纪念耶稣的语境之下将圣餐等同于献祭是正确的，但他使用的与献祭制度相关的术语和预表，则为将圣餐概念化为献祭开辟了一条道路。当然，献祭也需要拥有圣职（祭司的职分）和圣所。伴随着将旧约圣经中关于献祭的预表越来越多地应用于圣餐、神职人员（教会中的主教和长老），这些人渐渐不再被视为神职人员，他们俨然成了在圣所中供职的祭司。教堂在修建时则被视为设有祭坛的圣所，成了献祭的地点。³⁰

在公元三世纪中叶，居普良的时代，我们发现从预表的层面来说，主教被等同于大祭司，而长老则被等同于祭司。³¹ 那么他们献上的祭物，就不再是以圣餐的名义献上的赞美，圣餐本身就包含着实质性的东西。正如旧约圣经中的祭物为祈求者带来了救赎一样，这些有基督教的祭司（神职人员）献上的祭物，也可以为领受圣餐者带来救赎。那份列国献上的具有普世性意义的祭物，在这个时候成了教会中提供给每一个人的救恩。

当居普良面对德西乌斯迫害之后留下的混乱时，一种献上挽回祭的特殊圣职极其符合他的需要。这种特殊的圣职包含着一种专有性，与他那种只有主教才能够赦免罪的说法一拍即合。这种主教通过授予或收回圣餐去掌控救恩的方式，融入了认为教会掌管着天国钥匙的思想，这是一种对马太福音 16: 18-19 的误解。³² 接下来，圣餐、圣职、圣所和圣所中诸如祭坛之类的要素，在发展中越来越多地融入了涉及敬畏概念的术语。这就是圣职制度的发展过程。

说完了居普良和他那种专有性的赦免，我们来看一下米兰的安布罗斯和他那种神秘主义的教导。关于普通的饼和酒及其涉及的圣餐变体论问题，米兰主教安布罗斯在公元四世纪末的时候说，祝圣会改变其本质。然后我们就可以看到导向圣餐变体论之运动的开端，和随后而来的混乱。亨利·查德威克撰写了一部关于早期教会的鸿篇巨著，在涉及米兰的安布罗斯的那一章，他对安布罗斯的信息及其神秘主义的教导进行了总结：“在关于圣礼及其神秘主义思想的教理问答中指出，要在在每日的献祭制度中对基督的话语充满敬畏，本着信心将神圣的转变带给普通的无酵饼，

30 见 John W. Reeve, "The Presbyter: Jewish Elder to Christian Priest" (M.A. thesis, Andrews University, 1997).

31 同上 18-25; 63-80. 见 Cyprian, *Epistle* 3.1.1.

32 见 Cyprian, *On the Unity of the Church*, 4-5.

使其成为基督的身体和血。”³³但即使是安布罗斯这样实质性帮助建立起了一种对教会事物的更加“客观圣洁”并且更加神秘主义之理解的人，也会偶尔按下刹车的按钮。在他的《创世六日》和《给童女的教导》中，关于赋予马利亚越来越多荣耀的问题，安布罗斯强调：“人们应该牢记，马利亚属于上帝的殿，而不是上帝的殿。她当受极高的尊敬，但不能像上帝一样接受敬拜。”查德威克评论认为，这种警告是有益的。³⁴

有一种持续不断的压力，促使人们去将事物弄得越来越神圣：让马利亚更神圣、让圣徒更神圣、让圣餐更神圣，让圣职更神圣、让圣所和祭坛桌更神圣。还有另外一个源自与米兰的安德罗斯同时代之人的例子，那就是尼撒的格里高利在主显节时所讲的一篇关于基督受洗的证道。格里高利在描述祭坛桌上发生的由上帝施行的转变能力时，无意间说到了公元四世纪后期关于基督的祭司职分（圣职）与献祭的概念：

关于这个圣坛，就是我所站的地方，是石头，究其本质而言是普通的，与我们建造房屋和装饰人行道的石板没有区别；但是要看到，这乃是献上供奉上帝之用并得到了祝福的，这石头就成了圣桌，成了无暇的坛，不再是所有人的手都能触碰的，而只有神父（祭司）才能带着敬畏去触碰。同样，饼在最初的时候也是普通的饼，然而通过圣事为其祝圣，这就成了基督的身体。圣油是这样，酒也是这样：在祝福之前，这些东西没有什么价值，但在有圣灵祝圣之后，这些都会发生变化。另外，同样也是这样的话语使神父成为有威严、有荣耀的人，因着那赐给他的新祝福而与会众有所分别。可能昨天他还是会众中的一员，普通人中的一位，而当他被尊为导师、领袖、公义的教师、隐藏奥秘之指引者的那一刻，从身体和样貌上来说，他并没有什么改变；从外在的角度去看，他还是原来的自己，然而因着某些看不见的能力和恩典，他那看不见的灵魂发生了改变，到达了更高的境界。³⁵

下一代人中，在约翰一世成为君士坦丁堡主教之前，当他还是安条克（安提阿）的一名长老的时候，曾撰写了六部关于圣职的书。作为那个时代的修辞学大师，他将那些承接圣职担任神父（祭司）的人和那些依然属于羊的人，在本质上具有的绝对差异展现得淋漓尽致。他说：“牧人和羊之间的差异就像理性的宣教士和非理性的宣教士之间存在的差异一样巨大，这并不是夸大其词，因为问题本身就是非常严重的。”³⁶关于圣职的荣耀，他评论道：“当你看到主的牺牲就呈现在你的面前，大祭司站在祭物那里献上祷告，所有参与其中的人都蒙宝血的遮盖时，你难道还

33 Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (New York: Oxford, 2003), 348–378.

34 同上。

35 Gregory of Nyssa, *On the Baptism of Christ*, *NPNF*, 5:519.

36 John Chrysostom, *De Sacerdotio* (On the Priesthood), 2.2 in Graham Neville, *St. John Chrysostom: Six Books on the Priesthood* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 54.

信息、使命与教会的合一

认为你依然在人的中间，依然站在地上吗？在那一刻，你难道没有置身于天堂之中吗？”³⁷另外，他也谈到，当神父将代表耶稣基督的事物放在手中时，就是持定了上帝，“那位在上与上帝同坐的，那一刻乃是握在我们的手中。”³⁸

另外在谈到圣灵的时候，约翰一世将以利亚在众人面前降在祭物和由石头筑成的坛之上的物理意义的火作为参照，他说：“在我们面前的仪式中有更大的事情发生了，你们看到的不仅仅是非同寻常的事，更是一种足以胜过所有恐惧的大事。神父站在那里，降下的不是火，而是圣灵。他不住地祷告，并不是要在上面点燃烧尽供物的火焰，而是要通过祷告使恩典降在祭物之上，将所有人的灵魂点燃，用火来炼净，使他们比银子更亮。”³⁹另外还有一种仪式蓬勃发展，即由神父管理和分发的圣餐，这是了解人们对领受救恩有何种认识的最佳途径，他说：“所有这一切的成就不存在其它任何途径，唯有藉着他们那神圣的手，也就是神父的手。若没有他们的帮助，人又如何能逃避地狱的火，亦或是赢得那赐给他们的冠冕呢？”⁴⁰金口若望（约翰一世）的陈述中使用如此的辞藻，旨在提升人们对圣餐仪式的敬畏之情，为了让他的话根据说服力，使用这种夸张的修辞方式也是可以理解的。然而，关于圣职和圣餐、神父对上帝的持定（上文提到的上帝在神父手中），以及教会等级制度下的领导集团对救恩实施的掌控，那些引自安布罗斯、尼撒的格里高利和约翰一世（金口若望）的话，在中世纪却成了所有这一切事物都具有“客观圣洁”的依据标准。

综上所述，关于金口若望强调的由神父所履行之职责具有的那种令人敬畏的本质，弗朗西斯·杨认为：“基督教的敬拜从垂死挣扎的异教那里吸收的宗教特征似乎越来越多。”⁴¹她认为，基督教的神职人员采纳旧约圣经中由王权和祭司职分构建起的模式是一种必然，但在基督教这样做的过程中，同样也将异教对献祭和敬拜的理解吸收了进来。⁴²公元四世纪后期至公元五世纪伊始的这一代人，在论证中会以神秘主义的形式使用修辞华丽的语言，推崇圣职与圣餐具有的可敬神圣，借此来对抗源自异教那持续不断的诱惑。然而，事实证明，他们汲取了太多异教对献祭的理解，而这本是他们想要与之对抗的东西。敬畏是件好事，但敬拜却只能单单归于上帝。对人物、地点和物品的敬畏背离了神圣的宗旨，进而走向了极端，并篡夺了那本应只属于上帝的荣耀。这种在压力之下越来越强调事物所具有之神圣感的做法

37 同上，70-71。

38 同上，73。

39 同上。

40 同上。

41 Frances Young, "The Ministerial Forms and Functions in the Church Communities of the Greek Fathers," *Community Formation in the Early Church and in the Church Today*, ed. Richard N. Longenecker (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 173.

42 同上，174。

定然会在早期教会中起到适得其反的效果。

宗教传统延续不断的力量

这个部分无需冗长的论述，因为整篇研究所指的就是这种发展趋势。这个部分要继续讨论的是促使教会去维护传统的三种从未间断的力量。首先，我们将通过奥古斯丁在《上帝之城》中对教会的时代作出的解释来审视教会规程的问题。最后，我们会基于 1998 年发表的教皇通谕“*Fides et ratio*”（《信仰与理性》）中体现出的对圣经、传统和真理之间的态度，来探讨这种一直持续到今天的传统所具有的发展势头。

关于教会规程的问题，以公元二世纪上半叶的《十二使徒遗训》为起点，接下来在公元三世纪伊始罗马和 / 或埃及的 *Didascalia Apostolorum*（《宗徒训诲录》）中得到了延续；⁴³ 公元四世纪后期的文献《希坡律陀教法典》和《使徒宪典》，以及其它若干种谕令和教会法典都旨在将耶稣基督传给使徒的关于如何管理教会和如在其中侍奉的最为原本的吩咐记录下来。每一部著作都包含了若干新的信息、新的惯例，并对旧的惯例进行了修改，但这些作品依然声称所有一切都是最为原本的未经改动的传统。“改动的内容越多，他们就越说自己所写的乃是原本。”在保守的宗背景下，这似乎成了一句进行修改的格言。这样就可以在不对此前内容置评的情况下展开修改。在这样一种背景之下，不会留有任何余地让人去质疑传统究竟错在哪里。更加糟糕的是，对传统的诉诸被认为是不会出错的。在与新兴的诺斯替理论体系展开斗争的时候，爱任纽曾着重对这一点进行了强调。奥利金即诉诸传统，也打破传统，他的《论首要原理》最初被视为古代传统的宝库，直到他死后 150 年的时候，这部作品连同其作者一起被斥为脱离传统之新错误的始作俑者。奥古斯丁在他的《上帝之城》中，对教会及其敌人的历史进行了总结，接着进一步对当时教会的传统进行了总结，并展望了教会那充满胜利的未来。在这种观点之下，教会的传统就是安全的保障，传统意味着稳妥的未来，他认为撒但无法引诱教会去犯错。奥古斯丁这种论点的前提是《上帝之城》20.7 中，他对以启示录 20: 2 为起点的那段经文进行的解释，撒但因着被捆绑而没有能力去迷惑列国被理解为，上帝将撒但捆绑，使其无法攻击教会（教会在普世性的范畴之内涵盖了列国）。奥古斯丁的结论是，由于撒但在教会的时代中被捆绑，教会就不会犯错。这事实上是对教会历史中大多数教会领袖之态度的总结：传统就是抵御当下对真理之攻击的安全所在。不幸的是，除非你意识到自己可能是错的，否则你就永远都不会对传统追根溯源，结果这些古老的错误都被保留了下来。

43 相关讨论参见 Max Johnson, “Christian Initiation,” *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (Oxford: University Press, 2008), chapter 34.

信息、使命与教会的合一

即使在我们的时代，传统也有超过圣经成为真理保障的势头。值得注意的是教宗约翰保罗二世在 *Fides et ratio*（《信仰与理性》）第五章对圣经、哲学和教会传统这三者彼此间的影响所作的论述：

另一方面，也有重陷“信德主义”的危险，就是不承认理性认识及哲学论述对了解信德的重要性，尤其是在对相信天主的可能性上能有的帮助。今日流行的一种倾向信德主义的说法就是“圣经主义”，倾向于认为阅读及解释圣经乃是真理的惟一准则。这样把天主的话只与圣经等同，而把教会在梵二明确强调的道理，完全置之度外。启示宪章提醒我们，天主的话在圣经内，也在传承内，《启示宪章》强调：“圣传及圣经组成天主圣言的同一宝库，并托给教会保管，全体子民依附着它，在宗徒的道理内，常常与自己的牧人团结一致”。因此，教会不是只凭圣经。事实上，“信德的最高准绳”来自圣神所定立的圣传、圣经及教会训导的一致性，在相互关系下这三者都不能单独立足。⁴⁴

结论

毫无疑问，从基督复临安息日会的角度来说，自古典时代晚期和中世纪传承下来的基督教传统包含的错误已经渗入了救赎论的核心，几乎整个圣礼制度都需要被连根拔起并进行重新塑造——事实上这就是宗教改革尝试努力的方向。本研究明确地指出了促成这种错误制度向前发展的力量，并对其接下来的发展进行了总结。其中包括教会论层面的问题，指出将上帝的工作过多交于人类和制度去处理存在的危险性。这说明捍卫信仰与实践的宗教力量需要不断地在圣经的亮光之下进行校正和巩固。这也说明我们应该审慎评判那些在过去需要面对自己所处环境之人的功过是非。我们批评错误的行为、错误的决定和错误的信仰，但是不能去评判他们的动机。

44 原文出处：Pope John Paul II, “*Fides et ratio*” (Vatican Encyclical, 1998), 5.55.3 of the English Version. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html. (accessed April 24, 2012) 中文版出处：https://www.vatican.va/content/dam/john-paul-ii/pdf/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_zh-cn.pdf

第九章

十六世纪的宗教改革和 基督复临安息日会的教会论

大流士·杨凯维克

对于早期基督复临安息日的先驱者来说，在 1844 年 10 月 22 日大失望之后的那几年里，他们在神学方面的研究显得积极而热忱。当然，研究日程中大部分的主题涉及的都是对大失望本身进行的解释。其它教义方面的突破，比如安息日和死亡之后的状态，很快就纷纷接踵而至。但很明显的是，在这些早期先驱者的研究日程中，关于教会的探讨是缺失的。随着时间的流逝，教义方面日趋成熟，这些先驱者的目光投向了宣教使命和对这个羽翼日渐丰满之新兴团体的保护。这种新的重点方向催生了建立一个有效运转之组织的必要性，如此就可以对宣教活动进行监督，同时也可以保护教会远离那些行为不端者的滋扰。因此，在 1863 年，虽然遭到强烈的反对，这场运动的领导人还是决定要建立一个正式的组织。然而这种对能够有效运转之组织架构的渴求也并非是无缘无故出现的。在初代教会的模式中，采用的是犹太会堂中已经存在的领导体制，而这似乎是最适合去完成基督教团体之宣教使命的模式，早期复临教会的先驱者们必须在现有的基督教宗派所包含的若干种可用的组织模式中进行甄别遴选。

在尝试建立任何宗教组织的时候，都会理所当然地首先对这个团体的本质、宗旨和神学思想进行构想。这样的构想指引着复临教会的先驱者去建立一种组织架构，既能够满足这个新生宗派的需要，又能够符合其神学思想。这种神学思想虽然看上去独特而新颖，但其根源却可以追溯至十六世纪宗教改革时期的教导。

关于本文的研究目的，首先会简要探讨构筑起宗教改革背景的中世纪天主教的教会论。其次，会分别探讨路德宗、改革宗（归正宗）和宗教改革若干激进派别的教会论。最后，会将在这些讨论中的发现与现代基督复临安息日的教会论联系在一起。

天主教会中世纪时期的教会论

很明显，后圣经时代的教会论发展是一种由基督教救赎论衍生而来的必然结果。因此，一般认为通过对教会论进行深入思考，就可以厘清与之紧密相连的救赎论。同样，对救赎论的挑战也必然会伴随着对与其一脉相承之教会论的重新审视。所以，十六世纪的宗教改革背后的主要推动力是救赎论方面的问题，但同时宗教改革也必须对中世纪天主教的教会论进行回应，虽然这一点并不令人感到意外，但作出回应却是一项艰巨的任务，因为天主教的教会论在当时的西方基督教世界中是几乎从未遇过敌手的。

中世纪的天主教会从教父时代那里继承了一套近乎完整的教会论体系，¹这种体系倾向于将教会视为一种本质上是有形的，具有等级制度架构的实体，以主教和神职人员为中心被组织到一起。²教会的主要职责是在基督之牺牲所带来的恩惠与身为个人的教会成员之间充当中保。³这种中保工作最为重要的先决条件就是由主教授予的圣职，其历史渊源可以追溯至新约圣经中的教会。⁴所以，此类由主教授予圣职的神职人员乃是不可或缺的，这不仅涉及到教会的本质和身份，也涉及到教会成员的救赎。

虽然天主教会的组织层面确实在救赎论上进行了细微的调整，但这种思想在圣礼神学的领域中依然体现得尤为明显。经过中世纪的若干争论，圣礼神学得到了发展和完善。到了经院哲学时代结束的时候，其所呈现出的是一种壁垒，否定任何形式的神学创新。⁵在中世纪期间，圣礼被赋予了最终的权威定义，其数量被限制为七个。⁶在新发现的亚里士多德哲学的帮助下，中世纪的神学家得以明确圣礼之功效的运行机制，对圣礼是如何将一种特殊的印记传递给信徒，并使他们能够领受上帝的恩典进行了解释。⁷就像由主教授予圣职之神职人员的存在一样，圣礼也被认为是救恩绝对不可或缺的部分。

1 Bernard J. Otten, *A Manual of the History of Dogmas: The Development of Dogmas During the Middle Ages* (St. Louis, MO: B. Herder Book, 1918), 214.

2 Yves Congar, *Lay People in the Church* (Westminster, MD: Newman, 1967), 37–38; 参 Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967), 9–10, and Bernard Cooke, *Ministry to Word and Sacraments* (Philadelphia, PA: Fortress, 1976), 113.

3 Congar, *Lay* 113.

4 Cooke, *Ministry*, 258–260.

5 关于若干争论的详细阐述，参见 Justo González, *A History of Christian Thought: From Augustine to the Eve of the Reformation* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1987), 1:119–123.

6 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Growth of Medieval Theology (600–1300)* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978), 3:210.

7 这依然只是罗马天主教会的官方立场。例如，约瑟夫·波利说：“罪人的称义……通常并不是一系列纯粹意义之下的，内在且无形的过程或行为，而是需要耶稣基督设立的外在有形的标志发挥作用，这些标志要么意味着恩典的赐予，要么意味着恩典的增加。这种有形的恩典，被称为圣礼。”（*The Sacraments: A Dogmatic Treatise* [Saint Louis, MO: Herder, 1915], 1:1.）

中世纪的神学家认为教会是上帝所命定的为全地带来平安的媒介，若是人类想要为进入天国做好预备，那么教会就是必不可少的，⁸在教会之外则不可能享有对罪的赦免或真正的圣礼——简而言之，就是不可能获得救恩。⁹这种将有形的教会与上帝的国度进行绑定的独一性，使信徒的属灵生活完全仰赖于教会的中保工作。将自己从这个地上唯一真正有形的教会剥离出来，其后果是灾难性的，因为这就意味着被自动排除在救恩之外。

路德宗的改革

虽然路德宗改革的核心是对中世纪天主教在救赎论体系之下的那些传统发起的挑战，¹⁰但对中世纪教会论的挑战也会不可避免地紧随其后。所以，虽然作为一名宗教改革家的路德在早年主要致力于抨击中世纪天主教对救赎论问题那显而易见的滥用，但很快十分明朗的就是，他也需要去解决关于上帝的教会所具有之本质与身份的问题。¹¹

教会的本质

路德在他最初发表的一部作品《论罗马教廷》（1520）中阐述了一些此类问题。他假定常常被提到的在“两个基督教世界”¹²之间的区别是存在的：“真实的内在世界”和“人为的外在世界”。¹³他相信，那个真实的或“本来的基督教世界”乃是人类的肉眼不可见的，因为只有上帝知道谁属于那个世界。这才是真正的教会，其源头乃是上帝。另一方面，路德相信还存在着另外一个教会，就是有形的教会。路德的目的并不是要将两个相互独立的“教会”并置在一起，而是要向中世纪的思想发起挑战，中世纪的思想将上帝的国度等同于以有形的等级制教会，认为其拥有属天的授权。¹⁴关于这一点，路德强调说，他那个时代的教会太过腐败，根本就无法等同于上帝的国度。¹⁵通过这种对有形教会和无形教会的区分，路德旨在强调基督教需

8 Ian McNeill, "Attitudes to Authority in the Medieval Centuries," *Problem of Authority*, ed. John M. Todd (Baltimore, MD: Helicon, 1962), 159; 参 Cyprian, *De Unitate Ecclesiae* 6, ANF 5:423.

9 Cyprian *Epistle* 72.21, ANF 5:384.

10 Otto W. Heick, *A History of Christian Thought* (Philadelphia, PA: Fortress, 1973), 318.

11 Bernard Lohse, *Luther* (Edinburgh: T & T Clark, 1986), 177.

12 Eric W. Gritsch, "Introduction to Volume 39," *Luther's Works*, ed. Eric W. Gritsch (Philadelphia, PA: Fortress, 1970), 39:xiii.

13 Martin Luther, "On the Papacy in Rome," *Luther's Works*, 39:70.

14 参 Augustine, *The City of God Against the Pagans* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), 982; 参 John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983), 49; and Carl E. Braaten, "The Kingdom of God and Life Everlasting," *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, ed. Peter Crafts Hodgson and Robert Harlen King (Philadelphia, PA: Fortress, 1994), 336.

15 Martin Luther, "On the Papacy in Rome," *Luther's Works*, 39:70; 参 Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 1044; G. C. Berkouwer, *The Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 37.

信息、使命与教会的合一

要为自己的信仰和救恩寻找一个稳固的根基，而不是仅仅去信靠地上的机构。¹⁶

虽然路德抨击了十六世纪有形的在机构框架之下的教会，但他同样也意识到，地上有形教会之客观而真实的存在也是十分必要的。¹⁷ 不过路德认为，真正属上帝的有形教会不应该建立在他那个时代的罗马天主教架构的基础之上，他最终不得不去明确，这个教会究竟应该建立在什么基础之上，又应该在何处建立。那么，在路德的观点中，“教会”是什么呢？

与当时盛行的制度主义不同，¹⁸ 路德一贯倾向于将上帝的真教会认定为“由信徒组成的会众”、“属灵的群体”、“圣徒的群体”、“圣徒的共同体”、“圣民的团体”或“神圣的信徒”。¹⁹ 教会不再被认为是上帝祝福的宝库，而是一个聚集了那些已经蒙上帝祝福，并因着上帝的恩典而称义之人的团体。这是一种里程碑式的思想变迁，标志着当时新教与天主教的一项关键区别。那么这样的团体要如何去辨识呢？

在路德早期的作品中，他指出上帝真教会的存在可以通过三个标志予以辨别：宣讲福音、洗礼和主的圣餐。他写道：这些“乃是可以知晓教会在这个世界上存在的外在标志。”²⁰ 由路德认可，梅兰希顿执笔的奥格斯堡信条（1530年）也有类似的表述：“教会为圣徒的结合，而在这个结合之中福音教导得正当，圣礼施行得正当。”²¹

路德在后期的作品中对自己早期作品中的 *notae ecclesiae*（教会的标志）进行了扩展。²² 就像在早期的时候那样，上帝的道依然是最为首要的。路德写道：“第一，因其所保有的上帝那神圣的话语，他们才能够被认定为神圣的基督子民……那么，无论你在何处听到或看到这话语被宣讲、被相信、被承认，并在生活中被实践出来，不要怀疑，真正的 *ecclesia sancta catholica*（基督的圣民）定然在那里，即使他们的人数非常稀少。”²³ 因此，真教会只存在于圣经被尊为首的地方，“由于教会乃是

16 Berkouwer, Church, 38.

17 Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia, PA: Fortress, 1966), 288.

18 同上。

19 在奥格斯堡信条之内的路德宗对教会最早的一项定义中，也可以看到类似的措辞。这些内容是经路德认可，由梅兰希顿执笔撰写的。

20 Luther, “On the Papacy in Rome,” *Luther’s Works*, 39:75.

21 *Augsburg Confession 7* (Philadelphia, PA: United Lutheran Publication House, 1913), 10. 参 Martin Luther, *Sermons on the Catechism in Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (New York: Anchor, 1961), 212–213; 路德在这里将教会认定为“福音教导得正当，圣礼施行得正当”的集体。中文译文出处：<http://www.triumph.org.tw/page/about/index.aspx?kind=26>

22 Luther, “On the Councils and the Church,” *Luther’s Works*, 41:143–167 and, *idem.*, “Against Hanswurst,” *Luther’s Works*, 41:194–198.

23 Luther, “On the Councils and the Church,” *Luther’s Works*, 41:148, 150.

因道而生，受其滋养、得其扶助而坚固，所以很明显，若没有道，教会亦不存在。”²⁴ 他认为，在当时的天主教中，这一切早已消逝，人的传统取代了本应为首的圣经。²⁵ 第二，因其所保有的作为圣礼的洗礼，他们便可以认定为上帝的圣民，“无论这圣礼是被教导、被相信，还是按照基督的吩咐被施行，都是如此。”另外，“那在祭坛之上的圣礼，无论在何处，只要是按照基督设立的制度，这圣礼能够正确的实施，为人所相信并接受，”²⁶ 就可以认定这些人乃是上帝的百姓。不过，按照十六世纪的标准来看，路德的神学思想最具争议性的就是第四项标志，即“掌管钥匙的权柄”。这项有形教会的标志植根于路德最重要的原则，而正是这项原则导致他在一开始工作的时候就与罗马产生了冲突，即“全体信徒皆祭司”。²⁷ 以马太福音 18: 15-20 和彼得前书 2: 9 为论点的基础，路德认为所有真正的基督徒都享有一种共同的祭司职分和所谓的“掌管钥匙的职务”，履职范围是责备、赦免、（与上帝）和好、救恩。路德特别强调，这些钥匙“就是教皇所掌管的洗礼、圣餐和上帝的话语，这些本应属于基督的子民，当被称为‘教会的钥匙’，而不是‘教皇的钥匙’。”²⁸ 他认为，蒙召肩负起福音事工的乃是整个教会。在“平信徒与神父、君王与主教”之间，并无本质性的区别，“在宗教与世俗之间，除了肩负的职位与工作不同以外，就地位而言……都是真正的神父、主教和教皇。”²⁹ 不过，这是否意味着教会不应该在合理的组织架构之下去任命神职人员呢？

教会的领导层

虽然路德极力倡导“所有信徒皆祭司”的思想，不过他依然清楚地看到了在教会中存在任命神职人员的必要，在他晚年的时候，还为教会领导层的选拔提供指导。他相信，为了让教会像基督所设定的那样发挥职能，在教会的成员中必须包含那些“能够在公开或私下的场合中代表教会，并以教会的名义去对诸如上帝的道、洗礼、圣坛之上的圣礼（圣餐）、钥匙，进行施与、管理和使用的人。”³⁰ 然而，路德的这项劝勉，正如那些宗教改革中的比较激进的追随者所主张的，超越了其所期望的那种维护教会秩序的范畴。³¹ 神职人员是必要的，正如其在 *jure divino*（神圣之律法）

24 Luther, "Concerning the Ministry," *Luther's Works*, 40:37.

25 路德写道：“有些人拥有了那纯全的道，而另外一些人则没有。” Luther, "On the Councils and the Church," *Luther's Works*, 41:148-149; 参 Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis, MN: Fortress, 1999), 285.

26 Luther, "On the Councils and the Church," *Luther's Works*, 41:152.

27 这项原则在某种程度上也是建立在中世纪的思想之上，中世纪的思想强调，所有受洗的信徒都享有耶稣基督的祭司职分。 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 3:373.

28 Luther, "On the Councils and the Church," *Luther's Works*, 41:154. 在其它地方，他宣称说：“教皇的钥匙并不是钥匙，仅仅是钥匙的茧衣和空壳而已。” (Luther, "The Keys," *Luther's Works*, 40:349.)

29 Luther, "To the Christian Nobility," *Luther's Works*, 44:127; 参 Alister McGrath, *Reformation Thought* (Oxford: Blackwell, 2000), 203-204.

30 Luther, "On the Councils and the Church," *Luther's Works*, 41:154.

31 James F. White, *Protestant Worship: Traditions in Transition* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2006), 41.

中的存在一样，成了另外一个可以在世界中辨识的上帝真教会的标志。³²

圣礼神学和以救恩为宗旨的教会

虽然路德批判了那个时代盛行的教会论，不过他在某些方面并未摆脱中世纪天主教传统的影响。仔细研究他关于圣礼神学的作品，就会惊讶地发现，在他对单单因信称义的强调和圣礼在信徒生活中扮演的角色之间，存在着一种令人深觉错愕的不协调。许多研究路德的学者并未注意到这一点，事实上路德的论述在圣礼神学方面与天主教的观点并无二致。³³

路德在其早期著作中倾向于强调信徒的信心乃是获得救恩的核心，³⁴ 日趋成熟的路德则反复指出圣礼在信徒生活中的所具有的必要性，³⁵ 因为洗礼和圣餐这类的圣礼³⁶ 乃是通过日常使用的实物来代表上帝中保的应许。³⁷ 理想状态下，上帝的道以及其中的应许，乃是通过耶稣基督、圣经和对福音的宣讲传给信徒的。³⁸ 因着人类的罪性和在接受上帝应许之上的怠惰，宣讲需要通过彰显上帝喜悦的外在标志来进行辅助，旨在增强信徒对上帝的信心。因此，与信心紧密相连的圣礼，就是凭信心听闻的上帝之道的另外一种表现形式。³⁹ 虽然路德极力强调救恩是单单凭着信心的观点，但他却强调圣礼对于救恩来说依然是必要的。⁴⁰

与他所反对的天主教一样，路德也认为一个人乃是通过洗礼成为基督徒并进入教会的。⁴¹ 但与此同时，他也否定了天主教那种认为洗礼会在信徒的灵魂上产生一个永久的印记或赋予其一种永久的品格。当然，这并不意味着在举行仪式时什么都没发生。诚然洗礼与信心乃是紧密相连的，不过路德救赎论的核心在于，洗礼意味着通过“神圣之三位一体去再造人类灵魂的本性。”⁴² 另外，洗礼中使用的水，藉着祝圣的话语，就会成为“敬虔、蒙福、多结果子满有恩典的水。”⁴³ 因此，在路

32 Luther, "On the Councils and the Church," *Luther's Works*, 41:154.

33 Paul Enns, *Moody Handbook of Theology* (Chicago, IL: Moody, 1989), 453-454; 参 Alister McGrath, *Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2007), 427, and Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought* (New York: Oxford University Press, 1995), 293.

34 Martin Luther, "Concerning Rebaptism," *Luther's Works*, 40:252-253.

35 E. G. Schwiebert, *Luther and His Times* (Saint Louis, MO: Concordia, 1950), 448.

36 在路德工作的初期，他向许多罗马天主教的圣礼神学发起了挑战，并总结认为，基于圣经，只有两种圣礼：洗礼和圣餐。他相信，教会没有权柄去设立圣礼，因为圣经对此没有明确的命令。

37 Luther, "Babylonian Captivity of the Church," *Luther's Works*, 36:63-66.

38 Justo Gonzales, *A History of Christian Thought: From the Beginnings to the Council of Chalcedon* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1987), 3:64.

39 同上，参 McGrath, *Christian Theology*, 427.

40 Martin Luther, *The Large Catechism* (Minneapolis, MN: Fortress, 1995), 80-86; 参 *idem.*, *Commentary on Galatians* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1979), 221-222, 路德强调“洗礼乃是一件拥有极大能力和功效的事。”参 Schwiebert, *Luther*, 448.

41 Luther, *The Large Catechism*, 80.

42 Luther, quoted in Schwiebert, *Luther*, 448.

43 同上，448-449.

德看来，源自洗礼的重生对于救恩来说至关重要。⁴⁴ 信心并非必须要先于洗礼。与之相反，洗礼乃是上帝的邀请，而将信心赐予那相信之人的正是上帝。⁴⁵ 这就解释了为什么路德强烈反对重洗派对婴儿洗礼的否定。⁴⁶ 因为（重洗派）对这种洗礼进行否定的理由是，婴儿是没有信心的，这样就否定了洗礼具有的能力，也意味着圣礼的功效取决于人类的接受能力，进而指向了一种依靠行为称义的新形式。⁴⁷

关于主的圣餐，有大量的记载表明，路德断然否定了天主教认为圣餐属于献祭的教导。他也否定了中世纪的变体论和将神父视为中保（圣职制度）的思想。⁴⁸ 但与此同时，他则着重肯定了天主教的传统观点，认为基督的身体和血以有形的方式呈现在了（圣餐的）要素之中。因此，他提出了一种饼、酒和基督之身体同时存在的理论。这种观点被称为圣体共在论，虽然路德从未使用过这个词汇。⁴⁹ 路德相信，藉着参与圣餐，信徒会得到罪的赦免，并会被赐予力量去度基督徒的生活。⁵⁰

因此，圣礼在路德的教会论中极其重要，圣礼传递着上帝的恩典，也是教会的基本组成部分。⁵¹ 藉着洗礼，人得以被接纳进入上帝的国度，而他们的信心就此始创。藉着圣餐，他们的信心则可以得到维系。所以，似乎路德并没有打算用 *sola fide*（唯独信心）中的 *sola*（唯独）那种标准去将藉着圣礼传递上帝之道给信徒的方式排除在外。⁵²

在研究路德的圣礼神学时，发现其中与早期天主教的信仰存在相似之处并不令人感到意外，即教会以外无救恩。⁵³ 关于这个问题，最为直接的陈述可以在他的作品《关于基督之圣餐的信条》中找到：“在基督教会之外没有救恩或赦罪，只有永远的死亡和咒诅。”⁵⁴ 根据路德的观点，成为地上之上帝教会的一份子乃是上帝为

44 Martin Luther, *Commentary on Peter and Jude* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1990), 169; 参 *idem.*, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1954), 101, and *idem.*, *The Large Catechism*, 86.

45 Luther, "Concerning Rebaptism," *Luther's Works*, 40:252.

46 同上, 252-253。

47 同上, 252-254。

48 Urban, *History*, 283-286; 参 Roger Olson, *The Story of Christian Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999), 391-394, and Schwiebert, *Luther*, 449.

49 路德以烧热的铁作为比喻来说明基督临格于圣餐中的奥秘。当铁被放在火中加热时，它就会发光，而在这块闪着光的铁中，铁和热是同时存在的。（"The Babylonian Captivity of the Church," *Luther's Works*, 36:32, 35).

50 Luther, *Large Catechism*, 98.

51 那些批评路德的人十分清楚这一点。例如，卡斯帕·施文克菲尔德写道：“我不知道应该如何去认可路德的观点，他写道那令人敬畏的圣礼会赋予生命、恩典与救赎。这样的话，圣礼就成了生命与救恩的泉源。”（*An Answer to Luther's Malediction*, *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George Hunston Williams [Philadelphia, PA: Westminster, 1957], 170.）

52 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma* (1300-1700) (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985), 4:178; 参 Enns, *Handbook*, 452.

53 这种表达方式可以直接追溯到迦太基的居普良（公元前 258 年），他将这种观点与自己的圣礼神学绑定在了一起。这一思想最终被吸纳进入天主教神学。

54 Martin Luther, "Confession Concerning Christ's Supper," *Luther's Works*, 37:368; 参 Luther, *Large Catechism*, 56-62.

信息、使命与教会的合一

人类命定之救恩的一部分。⁵⁵ 因此，虽然他强调所有信徒皆祭司、因信称义和个人与上帝的关系，但路德依然认为有组织的教会是必要的，即使与天主教的理解不尽相同，⁵⁶ 但教会依然是个人领受上帝之道的中介，并规范着信徒的属灵和道德生活。

归正宗的传统

虽然宗教改革的分支归正宗的开始可以追溯到乌尔里希·茨温利（1484-1531年）和他的继任者海因里希·布林格（1504-1575年），但其与日内瓦的改革家约翰·加尔文（1509-1564年）的关系则是最为密切的。十六世纪宗教改革的两大分支共享了许多的神学遗产。所有的领袖都接受路德宗的教导，就是所谓的宗教改革的“*sola*”（唯独）：唯独圣经、唯独信心、唯独恩典、唯独基督、唯独上帝的荣耀，还有新教最为基本的原则：所有信徒皆祭司。⁵⁷ 在宗教改革宪制派的德国分支和归正宗分支之间，所谓的区别并不一定是神学理念上的差异，而是他们强调的神学侧重点有所不同。结果就是，当路德将极力强调因信称义的教义时，约翰·加尔文和他的追随者则倾向于强调上帝的主权。⁵⁸ 这种强调重点的改变在一定程度上影响了加尔文的教会论。

路德和加尔文

在许多方面，加尔文的教会论与路德的理论是相似的。⁵⁹ 与后者一样，加尔文也对有形的教会和无形的教会进行了区分，⁶⁰ 将教会定义为“圣徒的团体”，⁶¹ 并列举了教会具有的标志。⁶² 加尔文同意路德的观点，认为上帝那有形的教会可以“在任何我们看到上帝之道被纯地宣讲和聆听，圣礼按照基督所命定的方式被正确举行的地方寻找到。”⁶³ 与十六世纪的思潮一致，他也认同路德和茨温利的观点，即世俗政府或地方行政长官必须去支持基督徒的努力，有些时候还要在教会事务中起到决定性的作用。⁶⁴ 也正是因为这种信仰，宗教改革（的这一分支）才有了“宪制派”的称谓。

55 “Sermon, October 5, 1544,” *Luther's Works*, 51:337; 参 Martin Luther, “Commentary on Psalm 68,” *Luther's Works*, 13:14; 参 Martin Luther, “The Gospel for the Early Christmas Service,” *Luther's Works*, 52:39–40 (emphasis mine); 参 *idem.*, “Confession Concerning Christ's Supper,” *Luther's Works*, 37:368; 参 Lohse, *Luther's Theology*, 280; and Althaus, *Theology*, 291.

56 阿利斯特·麦格拉思指出，虽然路德和其他改革家“否定了天主教对教会的定义……但宗教改革宪制派本身在对抗他们那些激进的反对者时，却赋予了教会一种更加制度化的定义。”(McGrath, *Reformation Thought*, 198).

57 G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 302–303.

58 Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1995), 257.

59 Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (London: Banner of Truth, 1937), 237–238.

60 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Philadelphia, PA: Westminster, 1960), 2:1021 (iv.i.7).

61 同上, iv.i.3 (2:1014–1016).

62 同上, iv.i.9 (2:1023–1034).

63 同上, (2:1023).

64 得益于加尔文的工作，在受到归正宗教会影响的地区中，国家与教会之间的关系才会比路德宗所在的地区好得多。关于加尔文及其对国家与教会之关系的看法，参见 McNeill, 2: 1485–1521（最后一章）。

虽然加尔文和路德在宗教改革神学的本质上达成了重要的共识，但也存在一些不容忽视的差异。最重要的是，加尔文意识到了个人主义的威胁，并尝试在神学和实践方面提供补救。他试图使日内瓦成为一个新教神学可以在市民日常生活中得到表达的地方。⁶⁵ 因此，在《基督教要义》（卷四）中有相当大一部分篇幅完全用于探讨教会论，这并不令人感到意外。⁶⁶

预定论和有形的教会

与路德的侧重点不同，加尔文将教会论牢牢固定在了预定论的框架之内。⁶⁷ 不过，也有人会说，若是将教会论放在上帝永恒旨意的总体框架内，有形的教会就会显得比较多余，对于那些命运已经在上帝先验性的旨意中被定论的人来说，教会的架构和神职人员并不是必须的。⁶⁸ 加尔文解决这个问题的方式是，他强调有形教会的存在乃是上帝的旨意，因其乃是选民得救的途径。怀信心心的信徒乃是在有形教会的范畴之内诞生，并得到培养，进而成圣。⁶⁹ 因此，虽然世界中享有上帝有形教会之会籍身份的人同时包括蒙拣选者和被弃绝者，但这份会籍对于蒙拣选者来说依然是必要的。⁷⁰

作为获得救恩之途径的教会

加尔文那种预定论体系之下的教会论使他可以毫无障碍地将教会视为获得救恩的途径。也许正是基于这种原因，加尔文有时会被誉为“归正宗的居普良”，因为他将有形的教会视为预定中的信徒得以完全的地方。⁷¹ 虽然相信蒙拣选者属于无形教会的一部分，但他们还是应该聚集在教会中，而不是离开那里。如果他们离开了教会，那么这就是一个确切的标志，证明他们根本就没有得蒙拣选。对于加尔文来说，教会之外并无救恩。加尔文用居普良的风格在开篇处就肯定了有形教会的必要性，他并没有浪费时间去讨论无形的教会，而是将《基督教要义》第四卷余下的篇幅都聚焦于教会之有形的各个层面。

65 J. S. Whale, *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1955), 145; 参 Ronald Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* (London: Hodder and Stoughton, 1953), 111.

66 必须要意识到的是，在加尔文的一生中，《基督教要义》先后刊行了五种版本，每一个版本都在之前的基础上进行了添加，这是因为他尝试回应自己在日内瓦期间的各种争议。因此在1536年的第一版《基督教要义》和后续版本之间的区别就是，从比较理想主义的加尔文到更加理想主义的加尔文（见 McGrath, *Historical Theology*, 205）。例如，惠尔指出，第一版专注于无形的教会，而后续版本则更加倾向于对有形教会及其标志的强调。

67 Geddes MacGregor, *Corpus Christi: The Nature of the Church According to the Reformed Tradition* (Philadelphia, PA: Westminster, 1958), 48–49.

68 Whale, *Tradition*, 145.

69 Calvin, *Institutes* iv.i.4–7 (McNeill, 2:1016–1022).

70 同上，iv.i5 (2:1017–1018).

71 Donald K. McKim, *The Cambridge Companion to John Calvin* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), 87; 参 Calvin, *Institutes* iv.i.4 (McNeill, 2:1016).

教会的秩序与神职人员

将有形教会的存在牢牢建立于上帝永恒旨意的基础之上以后，加尔文继续为羽翼渐丰的新教勾勒着组织架构和教会的秩序。他比路德更进一步，路德并不是特别热衷于为教会划定某种具体的秩序规则。而加尔文则强调，他在《基督教要义》中提出的教会组织架构并不是人类设想出的秩序，他认为其直接取材于新约圣经，因此乃是由上帝直接设立的。⁷²对于路德来说，教会的组织取决于其所处的历史环境，而加尔文则认为组织乃是教会的本质所在。⁷³就如同在天主教中一样，教会的组织属于一种教义问题。

加尔文在保罗将教会比作“基督的身体”的比喻中为自己的理论模式寻得了圣经支持，在这个比喻中，基督相当于整个组织的头（元首），每一名成员都应该在这个组织中去完成上帝赋予的使命。⁷⁴然而，教会作为一个组织，却没有按照上帝的旨意发挥其所应有的职能，除非教会能够在一条纽带之下，“连接于一点，他（基督）预见到，这乃是保持合一的最为强有力的手段。”⁷⁵对于加尔文来说，这条合一的纽带就是教会的神职人员。作为教会合一的代理人，神职人员“代表着（基督）本人”，并将“他（基督）的恩赐献于教会”，他们最终的使命乃是复兴教会。⁷⁶作为管理教会的牧师，“上帝亲自显现在我们中间，作为这种秩序的制定者，上帝将会使人意识到他在自己机构中的临格。”⁷⁷

在牧师们被授予圣职的时候，他们便获得了“掌管钥匙的权柄”，使他们能够服侍自己的会众，“在饶恕和赦免的盼望中，用福音的应许去坚固敬虔的良心。”⁷⁸这与路德的教导形成了显明的对此，路德认为“钥匙”同样也被赐予了全体会众。通过研读《基督教要义》中涉及教会神职人员的部分，可以清楚看到，加尔文在教会中将领受圣职的神职人员置于一种十分崇高的地位，几乎和其余的会众完全不处于同一水平线之上。⁷⁹

加尔文也为神职人员的遴选和圣职的授予提供了指导。在得到会众允许履职之前，他们必须同时显出“外在与内在之呼召”的凭据。他们必须是其他领受圣职之神职人员在“拥有纯正教义和圣洁生活”的人中遴选而出的，“因为人若没有得到

72 Calvin, *Institutes* iv.iii.1 (McNeill, 2:1053).

73 McGrath, *Reformation Thought*, 210.

74 Calvin, *Institutes* iv.iii.1 (McNeill, 2:1054).

75 同上, iv.iii.1 (McNeill, 2:1054).

76 同上, iv.iii.2 (McNeill, 2:1055).

77 同上, iv.i.5 (McNeill, 2:1017).

78 Calvin, *Institutes* iv.i.22 (McNeill, 2:1035).

79 参 Eric G. Jay, *The Church* (Atlanta, GA: John Knox, 1978), 174.

上帝的呼召，就不能胜任这事工。”⁸⁰ 这些候选人必须首先经过仔细的审查，之后再将他们带到人前，以期获得认可。⁸¹ 在加尔文那里，就像我们在路德那里看到的一样，存在着一种对天主教神职模式的转变，开始朝着民主的方向迈进，虽然这一点并不那么明确。正如肯尼斯·拉图雷特指出的，这是一种朝着平等主义的迈进。⁸² 一旦获准，那些具有特别恩赐可以成为神职人员的男性候选人就会由已经承接圣职的神职人员通过按手礼的方式授予圣职。⁸³ 与中世纪的天主教不同的是，加尔文认为，被授予圣职的牧师应该来自本地教会。⁸⁴

加尔文因此被认为是第一位建立代表制教会管理模式的基督教神学家，这种模式被称为长老制。虽然教会的神职人员在教会的成员中形成了一种单独存在的秩序体系，但其所拥有的权威却是源于底层的，并不像天主教的圣职模式那样源于上层。然而，与他那个时代的天主教相同，只有神职人员才有资格举行教会的圣礼。就像教会中的神职人员和秩序一样，加尔文的圣礼神学牢牢地绑定在了预定论体系下的教会论框架之中。

归正宗传统的圣礼神学

关于圣礼，加尔文发现自己与路德的观点非常一致。⁸⁵ 然而，仔细阅读《基督教要义》关于圣礼的部分，却会发现加尔文的圣礼神学中存在着一张有趣的张力。一方面，他将圣礼描绘为属上帝之选民的标志，也是那些上帝本着恩典定意使其得救之人的记号。通过对圣礼的领受，那些蒙拣选的人就可以确信上帝关于他们已蒙拣选的应许定然实现。⁸⁶ 另一方面，加尔文也强调圣礼具有的功效，认为圣礼乃是获得救赎之恩典的真正途径。⁸⁷

与路德的观点一致，加尔文确信洗礼不仅仅是一种单纯的赦免标志。与之相对，洗礼所赋予的乃是上帝赦免的能力，可以拯救那些接受洗礼的人。虽然这并不意味着所有接受洗礼的人都会得救，但那些蒙拣选的人却一定会受洗。若是有人没有受洗，这就是他们身为堕落之人的确切标志。⁸⁸ 与他那种将洗礼视为获得恩典之途径的观点遥相呼应，加尔文主张，洗礼的功效取决于信徒存有的信心，⁸⁹ 然而事实往

80 Calvin, *Institutes* iv.iii.13 (McNeill 2:1064).

81 同上, iv.iii.15 (McNeill, 2:1066).

82 Kenneth Scott Latourette, *History of Christianity* (New York: Harper and Brothers, 1953), 757.

83 同上, iv.iii.16 (McNeill, 2:1067).

84 同上, iv.iii.7 (McNeill, 2:1059-1060).

85 *Institutes* iv.xiv.7-8.14.17 (McNeill, 2: 1281-1284; 1289-1290; 1292-1293).

86 同上, iv.xiv.14 (McNeill, 2:1289-1290).

87 同上, iv.xiv.16-17; iv.xv.1-2 and iv.xv.15 (McNeill, 2:1291-1294; 1303-1304, and 1315).

88 同上, iv.xv.1-3 (McNeill, 2:1303-1306).

89 同上, iv.xv.15 (McNeill, 2:1315).

信息、使命与教会的合一

往并非如此，因为洗礼（和其它所有的圣礼）的主要目的乃是去唤起、培养和坚定我们的信心。他写道，藉着洗礼的仪式，主“有效地将其所象征的一切实践出来。”⁹⁰ 因此，不言而喻的是，加尔文会发现在婴儿洗礼的问题上与路德是一致的。⁹¹ 他主张，洗礼只需要进行一次。其所具有的一个次要功能就是，洗礼可以被视为“我们得到启迪受邀加入教会这一团体”的标志。⁹² 像割礼一样，洗礼所证明的乃是因信而属于“上帝的家”⁹³ 并且为日后信心的成长开启了大门。⁹⁴

关于主的圣餐，在加尔文和路德之间唯一的分歧就是关于基督亲自临格的问题。加尔文相信，基督的身体在天上，因此不可能同时在举行主的圣餐时临格。所以，他主张的是一种属灵的临格，或者有些时候可以被描述为是一种在举行圣餐时的“动态的临格”，⁹⁵ 参与者可以因着饼和酒得到属灵的滋养。⁹⁶ 通过圣礼，圣灵将他们带向了与基督更加亲密的关系，而基督乃是教会的元首和属灵生命的源头。⁹⁷

为了进一步阐释加尔文对圣餐的理解，就必须将他的观点与茨温利的观点进行比较，因为茨温利代表着介于路德和苏黎世改革家之间的折中立场。与路德和加尔文一样，茨温利将圣礼视为归属于基督教团体的标志。⁹⁸ 洗礼就像旧约圣经中的割礼一样，是在公开宣告一名婴儿（或一名成人）从此刻起就是教会的成员了。与之类似，参加圣餐乃是象征着对基督教团体的一种持续不断的忠诚。⁹⁹ 像加尔文一样，茨温利否定了路德那种关于基督真实临格于圣餐之中的观点，不过他基本上也不认同加尔文关于动态临格的教导。¹⁰⁰ 对于茨温利来说，圣餐的意义不过是：“纪念他（基督）通过对整个世界的救赎而来带的拯救……虽然我们永远都不会忘记……但我们应该带着赞美和感恩公开见证这一点。”¹⁰¹ 圣餐是对引向基督教会建立之历史事件

90 同上，iv.xv.14 (McNeill, 2:1314)。我们发现在由洗礼而获得重生的问题上，加尔文极其认同奥古斯丁的观点，*Idem*, iv.xv.16 (McNeill, 2:1316)。

91 同上，iv.xvi.1 (McNeill, 2:1324-1325)。

92 同上，iv.xv.1 (McNeill, 2:1303)。

93 同上，iv.xvi.4-5 (McNeill, 2:1327-1328)。

94 在另外一个段落中，加尔文论到洗礼时说：“圣灵……就是带来上帝恩典的那一位，将圣礼赐给我们，使其结出果子来。”（同上，iv.xiv.17; McNeill, 2:1293.）

95 “动态的临格”一词指的是加尔文提出的关于基督在圣餐时临格的教义，第一个使用该词的是普林斯顿的神学家查尔斯·霍奇。（同上，iv.xiv.17; McNeill, 2:1293.）

96 John Calvin, “Best Method of Obtaining Concord,” *Calvin: Theological Treatises*, (London: SCM Press, 1954), 328; 参 Calvin, *Institutes* iv.xvii.3 (McNeill, 2:1362)。

97 同上，iv.xiv.5.12 和 20 (McNeill, 2:1280, 1287, 1296-1297)。

98 “Zwingli,” *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross, and Elizabeth A. Livingstone (New York: Oxford University Press, 2005), 1797; 参 Huldreich Zwingli, “Of Baptism,” *Zwingli and Bullinger: Selected Translations*, (Philadelphia, PA: Westminster, 1953), 131.

99 同上，131-132, 148.

100 当加尔文发表第一版的《基督教要义》时，去世于1531年第二次卡佩尔战争期间的茨温利已经撒手人寰了。而另一方面，加尔文却对茨温利及其关于圣餐的看法予以强烈的抨击。参见 Calvin, *Institutes* iv.xv.1 (McNeill, 2:1304) and Calvin's letter to André Zebedeé, May 19, 1539, in *Calvin's Letters*, ed. Jules Bonnet (New York: B. Franklin, 1973), 4:402. Huldreich Zwingli, “On the Lord's Supper,” *Zwingli and Bullinger: Selected Translations*, (Philadelphia, PA: Westminster, 1953), 216.

101 同上，234.

的纪念，也是一种身为教会一员的公开宣告。¹⁰² 虽然他有着纪念主义的思想，并在真实临格的问题上与路德的观点有着明显不同，但似乎茨温利在圣礼功效的问题上同时与路德和加尔文保持着一致。特别是圣餐，他相信肉体层面的进食同样是一种获得恩典的途径，信徒的“灵魂因着(他/她)在圣餐中所证明的信心而得到了坚固。”在茨温利的神学思想中，圣餐“乃是信心的证明，并且还会增强信心。”他写道：“在圣餐的问题上，这一点尤为如此。”¹⁰³ 与之相对，加尔文认为，若要使永生融入信徒的生命并培养他们的信心，仅仅拥有“头脑中的知识”是不够的。通过对仪式的参与，信徒的灵魂便“快速地融入了属灵的生命。”¹⁰⁴ 这些在“宪制派改革家”的教导中残留的天主教痕迹遭到了激进派(彻底派)改革家的强烈反对，他们唯一的期望就是完全回到圣经中的教会论。

宗教改革激进派

与宗教改革中的宪制派形成鲜明对比的是许多在十六世纪遭到路德、加尔文和茨温利强烈反对的激进派改革家，他们似乎对新教的基本原则有着一种激进的理解，并最终使他们得出了自己的结论。虽然宗教改革激进派包含了许多不同的团体，并且他们也有着各自不同的主张，不过这些团体都倾向于认为宗教改革的成功取决于对高举圣经之基督教的彻底回归。因此，这些人认为，虽然宪制派改革家强调了圣经在教会生活中扮演的角色，但他们在圣礼神学方面并没有完全脱离天主教的思想，并且宪制派还支持教会与国家之间的联合。¹⁰⁵ “真教会不可能存在于一个世俗统治与基督教混杂在一起的地方。”¹⁰⁶ 所有的激进派都强烈反对建立这样一种联合，他们认为，这样一种联合会倾向于去使用武力强制达成教义上的统一，进而破坏宗教自由。¹⁰⁷ 他们主张，救恩与教会的教籍和认可上层强加的教义无关。因此，一些激进的团体提出了“信心的信条”，例如“施莱特海姆信条”(1527)，但大多数情况下，他们“并不如热衷于发表包含教义内容的著作。”¹⁰⁸

102 同上，235。

103 Huldreich Zwingli, "Exposition of the Faith," *Zwingli and Bullinger: Selected Translations* (Philadelphia, PA: Westminster, 1953), 259, 263.

104 同上，iv.xvii.5 (McNeill, 2:1365).

105 Michael Novak, "The Free Churches and the Roman Church: The Conception of the Church in Anabaptism and in Roman Catholicism: Past and Present," *JES* 2 (1965): 429. 虽然不同的激进宗教改革团体都有着共同的目标——完全回归高举圣经的基督教，但他们在实现目标的方法上，却各有不同。虽然较为保守的再洗派满足于信仰自由，但明斯特叛乱的领导者们则有着一更加激进的方针，他们号召建立一个神权国家。关于重洗派运动及其主张的概述，参见 Daniel Liechty, *Sabbatarianism in the Sixteenth Century: A Page in the History of the Radical Reformation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1993).

106 Leonard Verduin, *The Reformers and Their Stepchildren* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 37.

107 Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 327; Bainton, *Reformation*, 99–101. 值得注意的是，在获得国家支持之前，这些改革家们也主张要根据个人的良知来实现宗教自由。

108 Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, 314.

教会的本质

与中世纪的天主教相比，激进派则更加倾向于另外一个极端。他们中的许多人相信上帝的真教会在天上，¹⁰⁹ 而地上的教会仅仅是由受洗并重生的基督徒组成的团体，他们在圣灵的引领之下得到了授权可以去解释圣经。¹¹⁰ 虽然信徒应该被鼓励聚集在一起，不过这里的重点乃是个人与耶稣基督之间那种无需中间环节的关系，这种关系并不需要通过一种有形的、有组织的团体去建立。¹¹¹ 一个人能够加入教会，并不是天主教和宪制派宗教改革家所认为的需要通过洗礼，而是基于某种资格，这个人才能被教会接受。这种资格并不是某种形式的功德，而是一种降服的意愿，“去谦卑地接受恩典。足够的谦卑，定然会带来信徒内在的更新。因此，教会有权利去搜寻这种内在重生的标志。就这种意义而言，‘与所蒙的呼召相称的行为才是获得会籍的先决条件’。”¹¹² 当然，这样一种会籍并不是获得救恩的保证。

地方会众可以选举自己的神职人员，但他们并不享有会众委任范畴之外任何的报酬和权力，只负责举行圣餐和洗礼。教会的神职人员涉及的仅仅是一种秩序的问题，与其它无关。¹¹³ 重洗派关于教会的观念与他们是一致的，所以在这一领域，他们对宪制派改革家进行了激烈的抨击。

圣礼神学

激进派的改革家对路德、加尔文和茨温利持批评态度，认为他们虽然强调 *sola fide*（唯独信心 / 因信称义）原则，但他们并未完全脱离天主教的思想，依然持守着关于圣礼之功效的观念，因此他们所仰赖的乃是外在的行为。激进派认为，好行为不是获得救恩的保证，而是信心的结果，圣餐并非是获得恩典的途径，而应该是恩典已经降下的标志。¹¹⁴ 与路德坚称的“洗礼具有赦罪之功效”的观点相反，重洗派相信洗礼仅仅是一种对已经改变之生命的见证。¹¹⁵ 基于这些原因，他们反对天主教和宗教改革宪制派，认为教会不能，也不应该在教会论的层面上成为掌控恩典的途径。这种观念的核心是他们对婴儿洗礼的否定，因为救恩只能通过与基督建立个人

109 Sebastian Frank, quoted in Alistair McGrath, *Christian Theology*, 400.

110 F. H. Littell, *The Origin of Sectarian Protestantism: A Study of the Anabaptist View of the Church* (New York: Macmillan, 1964), 69, 86–87, 89, 95–98; 参 Verduin, *Reformers*, 116.

111 Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, 316.

112 Verduin, *Reformers*, 118.

113 Littell, *Sectarian*, 91–93, 99; González, *History*, 3:90–91; Erickson, *Theology*, 1045; Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, 313–322.

114 Conrad Grebel, “Letter to Thomas Müntzer,” *The Radical Reformation*, ed. Michael G. Baylor (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), 39 (emphasis mine); 参 Littell, *Sectarian*, 52, 68, 80.

115 Menno Simons, “Christian Baptism,” *The Complete Writings of Menno Simons*, ed. J. C. Wenger (Scottsdale, PA: Herald, 1984), 244; 参 Menno Simons, “Christian Baptism,” *Main Currents of Western Thought: Readings in Western Europe, Intellectual History from the Middle Ages to the Present*, ed. Franklin Le Van Baumer (New Haven, CT: Yale University Press, 1978), 206.

层面的关系而获得。¹¹⁶

重洗派完全背离了十六世纪盛行的所有形式的教会制度。然而，这样的一种对教会论的否定，往往带来的结果就是，“将个人在私下里的判断……凌驾于教会的集体判断之上。”¹¹⁷ 这反过来又导致在激进派改革家之间出现了许多派系。¹¹⁸ 如此，*sola Scriptura*（唯独圣经）和“所有信徒皆祭司”的意义，似乎只有在宗教改革激进派中才能得到充分的体现。

十六世纪的宗教改革是基督教会历史中的一个转折点。通过对 *sola Scriptura*（唯独圣经）和回归高举圣经之基督教的强调，这场改革对当时的救赎论——教会论传统形成了巨大的冲击，开启了圣经研究的一个崭新时代，并带来了对照会的规程与管理的一种崭新的理解。然而很明显的是，虽然宪制派的改革家在很大程度上否定了天主教对教会的理解和一些具体的做法，并尝试将教会论的架构和圣礼神学与新教的基本原则进行调和，但从某些方面来说，他们并没有完全脱离中世纪的思维方式。¹¹⁹ 宗教改革激进派同时挑战着中世纪天主教和建制派宗教改革家，他们大胆地脱离了中世纪关于教会的思想。与此同时，因其固有的个人主义思想渗透进入了重洗派对教会的愿景之中，这场运动更进一步地加剧了西方基督教的分裂。结果，“宣示信仰的独家垄断权”被永远打破了，宗派主义就此诞生。¹²⁰ 可以追溯至十六世纪宗教改革时期那种百花齐放式的对新教信仰的宣示，正是十九世纪促成基督复临安息日会诞生的那场运动的根源所在。¹²¹

基督复临安息日会的教会论与十六世纪宗教改革的关系

面对基督复临的不断迟延和新教寻求对教会的本质进行更加深入之理解所带来的影响，¹²² 基督复临安息日会开启了自己对教会论这一领域的探索。若干年前，教会论在基督复临安息日会的文献之内很少成为关注点，其它更为紧迫的神学问题占据着主导地位。这种情况现在正在发生改变，人们努力发掘基督复临安息日会之教

116 Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, 317–319; 参 Martin Luther, *Small Catechism* (Adelaide: United Evangelical Lutheran Church in Australia, 1941), 13; 参 Littell, *Sectarian*, 69, 100.

117 McGrath, *Historical Theology*, 182.

118 Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, 314–315.

119 Ernst Troeltsch, *Protestantism in Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* (Boston, MA: Beacon Press, 1958), 48, 70; 参 Bainton, *Reformation*, 115–116; McGrath, *Reformation Thought*, 197–98; and Steven Ozment, *The Age of Reform: 1250–1550* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980), 261–262.

120 Bainton, *Reformation*, 211.

121 关于中间存在的巨大历史空档期，笔者有意略过了近三个世纪的神学发展，因为本研究涉猎的范畴仅仅是探寻基督复临安息日会的教会论在十六世纪宗教改革中的根源。

122 关于近年来一些列与教会相关的研究，参见 Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995) and Mark Husbands and Daniel J. Treier, ed., *The Community of the Word: Toward an Evangelical Ecclesiology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005).

会论的本质，并不断进行调整，以使其在一定程度上可以反映本教会的救赎论。¹²³

就神学思想而言，复临信徒发现自己与十六世纪那个改革艰难前行时期的理论非常一致。与路德、加尔文、激进派改革家一道，主流的基督复临安息日会神学思想肯定了传统的新教原则，即 *sola Scriptura*（唯独圣经）和 *sola gratia et fide*（唯独恩典和信心）。¹²⁴ 基督复临安息日会也认同新教关于所有信徒皆祭司的原则，认为在救赎的过程中不需要任何形式的以组织机构为基础的中保工作。¹²⁵ 基督复临安息日会相信这一原则与教会论直接相关，并清楚而明确地对天主教的教会论进行了否定。在天主教的教会论中，其所强调的是一种对包含着等级制度的有形机构的依赖，而这种有形的机构所充当的乃是人类“救恩的方舟”。

有形的教会与无形的教会

虽然宪制派宗教改革家否定了天主教强调的那种有形教会，他们努力使自己在救赎的问题上摆脱对组织架构的依赖。然而最终，加尔文和路德却都极力肯定了有形的教会在人类救赎问题上的必要性。他们相信上帝命定教会作为获得恩典的唯一途径，若脱离教会，就无人能够得救。虽然一个在教会中的人可能不会得救，但上帝所定意的乃是，他的选民要成为有形教会的一部分。离开教会是一个确切的标志，证明这个人根本就不是得蒙拣选的人。在这一问题上，他们受到了来自若干重洗派团体的挑战，他们将 *sola Scriptura*（唯独圣经）和所有信徒皆祭司的新教原则运用到了极致，而对任何形式的包含组织架构的教会论都显得不屑一顾，无论是对天主教的理论还是对宪制派改革家的理论，他们怀存的态度都是否定的。他们相信，上帝的真教会在天上，而地上的教会仅仅是一群有着相同志向的人聚集在一起，去研究圣经、祷告和传福音。

123 参见 Raoul Dederen, “The Church,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 538–581 and Herbert Kiesler, “The Ordinances: Baptism, Foot Washing, and Lord’s Supper,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, 582–609. 关于教会论的基督复临安息日会作品综述，参见 Gerald A. Klingbeil, “Ecclesiology in Seventh-day Adventist Theological Research, 1995–2004,” *AUSS* 43 (2005): 11–29. 另外，过去十年中，有许多关于教会论的文章也陆续在全世界发表于若干基督复临安息日会的期刊与书籍之中。参见 Gerald A. Klingbeil, ed., *Pensar La Iglesia Hoy: Hacia una Ecclesiología Adventista* (San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002) and three volumes of *Studien zur Adventistischen Ekklesiologie* published in Germany from 1990 to 2002. See particularly, the important collection of studies in Ángel Manuel Rodríguez, ed., *Studies in Adventist Ecclesiology 1: Toward a Theology of the Remnant* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009).

124 无论对这些原则有多么肯定，也必须意识到，基督复临安息日会对这些原则的接受是十分有限的，因为十六世纪的新教救赎论深深植根于奥古斯丁的思想及其预定论。因此，虽然基督复临安息日会的救赎论与经典的新教思想有着诸多共同之处，但在很大程度上，基督复临安息日会的观点并不是奥古斯丁式的。相反，基督复临安息日会的救赎论可以在阿民念和卫斯理的思想体系中寻得直接的根源，在救赎的过程中为人类行使自由意志留下了空间。关于基督复临安息日会的救赎论与改革家们的思想之间的区别，相关阐述参见 *Questions on Doctrine* (Washington, DC: Review and Herald, 1957), 404–420.

125 *AdvBibComm*, 7:561–562.

与改革家们一样，基督复临安息日会有些时候也会艰难地在自身对教会的观点和自身与上帝国度的关系二者之间维系一种平衡。一方面，基督复临安息日会坚决否定天主教那种制度主义的观点，并认为不能将上帝的国度等同于任何地上的组织。某一个属地组织的会籍当然不能等同于该成员已经属于上帝的国度并成为获得救恩的保障。¹²⁶ 与马太福音 13 章和十六世纪改革家们的观点一致，基督复临安息日会也认为直到末日之前，我们依然可以在教会中同时看到真正的信徒和那些并没有将自己的心交给耶稣的人。¹²⁷ 不过，基督复临安息日会一直以来都将自己视为上帝的余民，是一群“守上帝诫命和耶稣真道的人。”¹²⁸ 他们还相信，这一身份并不局限于那些在有形组织中的余民。¹²⁹ 就基本层面而言，基督复临安息日会认同怀爱伦的观点，她说：“在每一个世代中，主耶稣都有他的见证人，就是一群相信上帝之道的余民。今日，在每一个地方也都有与上帝心意相通的人。”¹³⁰

有形教会的重要性

无论是天主教的思想，还是宗教改革宪制派的思想，基督复临安息日会对其中包含的以组织机构为基础的中保工作予以了否定，这是否会带来一种还原主义的教会论呢？笔者相信不会这样的。近几十年来，社会学家和医疗行业的从业者越来越意识到集体主义比西方倾向于认同的个人主义更加重要。志同道合的人被鼓励去建立坦诚而包容的团体，以促进他们的个人成长，并保护他们远离世界的邪恶。¹³¹ 虽然基督教的团体可以包含上述所有内容，不过圣经指出“教会”并不仅仅是一群志同道合之人为了更加美好的自我和世界而走到一起的团体。根据新约圣经，*ekklesia*（教会）始于基督，他建立教会不仅仅是要使其成为自己在世界上的代理，也应许他会一直与教会同在（太 28：20）。当基督徒本着敬虔的心在对圣灵的顺服中聚集到一起的时候，耶稣就会满有生命力地亲自临格在他们中间。¹³² 成为教会的一员将会使信徒经历基督，而这是通过其它方式无法成就的。¹³³

另外，怀爱伦说：“上帝已经使他地上的教会作传授真光的媒介，所以他必要藉用这个媒介传达他的旨意。”¹³⁴ 教会是由一群旨在通过研究圣经以明白上帝旨意

126 见 Marvin R. Thurber, “The Life and Times of Martin Luther,” *RH*, May 2, 1929, 16; cf. Ellen White, *Upward Look* (Washington, DC: Review and Herald, 1982), 315; and *idem.*, *Great Controversy* (Nampa: Pacific Press, 1950), 383.

127 怀爱伦, 《主必快来》(Washington, DC: Review and Herald, 1976), 203; and *AdvBibComm*, 5:408.

128 这是基督复临安息日会最为首要的基本信仰, 引自 George Knight, *A Search for Identity* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 22.

129 见 *AdvBibComm*, 6:489–490.

130 怀爱伦, “‘They Shall be Mine, Saith the Lord of Hosts,’” *Signs of the Times* 30 (Nov 23, 1904), 1.

131 M. Scott Peck, *The Different Drum* (New York: Simon and Schuster, 1987), 328.

132 怀爱伦, 《历代愿望》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1940), 414, 166; 参怀爱伦, 《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 6:418–419.

133 同上, 418.

134 怀爱伦, 《传道良助》(Washington, DC: Review and Herald, 1948), 443.

信息、使命与教会的合一

的人聚集在一起组成的团体。虽然研究圣经对个人有益，但其主要目的乃是使教会受益，当教会聆听、接受并回应圣经的信息时，教会的目标就会实现（启 2：7）。这是整个团体的使命所在，在圣灵的引导下，去解释属天的信息，构建起教义上的边界，并保护其免受敌对势力的攻击。上帝在地上的有形教会所具有的重要性在保罗那里得到了明确的强调，他口中的“真理的柱石和根基”（提前 3：15）乃是教会，而并非个人。当然，为了兼顾圣经的整体性，这句话必须依据保罗其它的话进行平衡的理解，比如加拉太书 1：9：“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”（参林后 11：4）。后一段段经文所强调的是，圣经的权威要高于团体的权威，¹³⁵ 而前一段经文则强调教会的权威要高于个人的权威。¹³⁶

因此，我们可以得出的结论是，基督复临安息日会将自己置于圣礼神学的教会观和预定论的教会观之间的某个位置，就是若干重洗派团体所推崇的那种观点。基督复临安息日会否定地上的教会是救恩之媒介的观点，认为教会仅仅是救恩的代理机构。¹³⁷ 成为地上有组织的教会的一员被认为是基督徒经历的一个极其重要的层面，这将直接有助于属灵的成长和教会宣教使命的完成。

教会规程之下的神学思想

看上去毫无疑问的是，在教会规程的领域，基督复临安息日会发现自己与那些新教的先驱者存在着普遍的一致性，并且与宗教改革的分支重洗派所秉承的教导也有着特殊紧密的关联。需要注意的问题是，一般来说，基督复临安息日会倾向于避免使用“圣礼”一词，因为这个词有着其自身的历史内涵。“礼节”（衍生自拉丁语的“ordo”，意为“命令或安排”）是更常使用的词，这个词指的是基督为了他的跟从者的益处而设立的仪式。与宗教改革宪制派一样，基督复临安息日会认为在罗马天主教的七项仪式之中，只有两项可以追溯至基督。这些仪式是基督教敬拜的重中之重。如果施行得当，这些仪式可以将敬拜经验提升到最高的境界，促进属灵方面的团契、赦免和谦卑。¹³⁸ 基督复临安息日会也为其它宗教仪式的施行寻找到了坚实的圣经基础，比如授予圣职、婚礼，和为病人进行的涂油礼。对于这些仪式，即要根据教会的方针进行管理，又要适应当地的文化需要，同时也要与圣经的原则保持一致。

135 伯纳德·拉姆认为，新教的杰出之处就在于其排除了任何对圣经的解释所具有之权威大于圣经本身所具有之权威的可能。（Bernard Ramm, *The Pattern of Religious Authority* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968], 56）。拉姆还补充说，教会的权威“从来都不是最终、不容置疑和绝对主要的权威。教会的权威必须在启示本身那至高无上的主宰之下”（同上，60）。

136 Anthony Campolo, *A Reasonable Faith: Responding to Secularism* (Waco, TX: Word, 1983), 108.

137 见本书由罗德里斯格撰写的“教会在使命与信息之上合一的基础”。

138 怀爱伦，《布道论》（Washington, DC: Review and Herald, 1946），278.

关于否定基督教的礼节本身包含并传递着恩典这一观点的问题上，基督复临安息日会坚定地秉承着重洗派的传统。与罗马天主教的教导不同，认为对教会仪式的参与本身，并不能够提供拯救。与之相对，新约圣经强调的乃是信心，而不是行为，这才是获得救恩的真正途径。换句话说就是，一个人在上帝面前称义，并不是因为其参与了教会的仪式，而是因为相信（罗 3：27；加 3：11；弗 2：8-9）。参与怀有信心之团体的仪式，本身就是一种坚守信心的表达。

虽然大多数天主教徒和新教徒都认为洗礼是基督徒加入教会的必要仪式，但他们在适合受洗的年龄和仪式本身具有的意义方面并没有达成一致。正如上文中所论述的，天主教和宪制派宗教改革家认为洗礼具有圣礼的性质，并坚持倡导婴儿洗礼。¹³⁹ 在这个方面，基督复临安息日会坚守着重洗派的传统，认为洗礼就本质而言是一种象征，标志着对旧生活的脱离并藉着圣灵的能力在基督里获得一个新的生命。若是这个礼节包含着某种意义，那么也定然是一个人与基督拥有充满生命力之关系的证明。因此，基督复临安息日会并不认同上述二者的教导，即洗礼是上帝授予他那拯救之恩典和赦罪之功效途径，无论信徒在参与仪式时是否意识到了这一点。与其观点相对，基督复临安息日会认为这个仪式强调的乃是一个人在接受洗礼之前就已经存在的信心，以及与基督之间的个人关系，而不是那些尚在将来的潜在事物。这一点与新约圣经的观点是一致的，因为其中只特别提到了成年人接受洗礼。关于洗礼的方式，与重洗派的观点一致，基督复临安息日会相信希腊语词汇 *baptizo* 的清楚含义就是“浸入或处于”水下。¹⁴⁰ 在基督复临安息日会的传统中，洗礼被视为加入教会成为正式成员的条件。出于实际需要的原因，而并非是神学方面的考量，这项仪式通常由被授予圣职的神职人员主持，在没有此类人员在场的情况下，地方教会的长老也可以获得授权进行主持。¹⁴¹

关于圣餐，基督复临安息日会不认可天主教和路德宗的那种认为基督在圣餐中亲自临格的观点。与之相对，基督复临安息日会赞同的是宗教改革的分支归正宗的立场，特别是茨温利和重洗派的观点。他们将饼和酒视为“基督的身体与血的象征，乃是对基督的爱与牺牲的纪念。圣餐也是信徒接受基督作为自己个人的救主并对基督复临怀存着信心的见证。”¹⁴² 如此，圣餐究其本质而言，乃是对基督在十字架上所成之事的纪念。正如保罗在论及圣餐的记载中提到，耶稣两次说：“你们应当如

139 由于篇幅所限，笔者无法对天主教和宗教改革宪制派关于洗礼及其与原罪之关系的神学思想进行详细论述。与原罪相关的若干历史问题和意义，参见 Erickson, *Theology*, 629-639.

140 Albrecht Oepke, “*Baptizo*,” *TDNT*, 1:529.

141 关于洗礼的历史与意义的详细阐释，参见 Herbert Kiesler, “The Ordinances: Baptism, Foot Washing, and Lord’s Supper,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen, 583-591.

142 Siegfried H. Horn, “Lord’s Supper,” *The Seventh-day Adventist Bible Dictionary* (Washington, DC: Review and Herald, 1979), 680.

信息、使命与教会的合一

此行，为的是纪念我”（林前 11：23-26）。参加圣餐会使人想起基督曾经为我个人，在十字架上所成就的事。圣餐的基本方向聚焦的乃是团契的氛围，信徒聚集在一起，表达着自己对基督的仰赖。¹⁴³

最后，与基督教世界的大部分派别不同的是，根据约翰福音 13：14 的描述，基督复临安息日会认为基督设立了洗脚礼作为一种永久性的礼节，所有基督的跟从者都要遵守这礼节。虽然大多数基督徒都不假思索地略过了这个礼节，这项仪式特别象征着真正作仆人去服侍的精神应该充满在教友之间。用水洗脚的做法也代表从罪中得到洁净，并与基督联合。在基督复临安息日会中，这项礼节被视为是对圣餐礼的理想预备，并且通常是在紧邻圣餐礼之前的时间举行。¹⁴⁴

教会内部的管理与神职人员

在教会内部的管理与神职人员的遴选问题上，早期基督复临安息日会进行了一种折中的选择，在基督复临安息日会管理教会的方式中，几乎可以看到所有的基督教管理制度元素。造成这种情况的原因主要是实际操作层面的问题，而非神学方面的考量，基督复临安息日会的先驱者们似乎倾向于去选择并采纳那些与新约圣经和自己的宣教目标相符的教会管理模式。不过，作为十六世纪宗教改革的传承者，他们拒绝采用任何下层权力源于上层授予的教会管理模式。

从归正宗的传统，基督复临安息日会的先驱者继承了约翰·加尔文在日内瓦开创代表制教会管理模式。这种管理体制的基本预设前提是，基督为教会的元首，其通过一些列不同的代表机构，履行着监督教会的工作。这些机构由各个教会的教友选举出的代表组成。¹⁴⁵与加尔文不同，但与路德一致，基督复临安息日会不接受代表制的教会管理模式中的一切细节都应该刻板依据圣经明文的理论。与之相对，基督复临安息日会认为，这样的一种体制要广泛基于新约圣经中的原则，同时这种体制能够，也应该基于具体的历史环境进行调整。¹⁴⁶

卫理公会的传统为早期基督复临安息日会的教会管理提供了很强的主教制元素，这是一种归正宗传统的代表制模式。基督复临安息日会的区会按照这样的方式被组织起来，总会的会长则在特定的地理区域内履行监督教会工作的职责。然而与天主教的模式不同的是，基督复临安息日会履行地区领导职务的牧师是由属于区会的各个教会的代表选举产生。这样的一种程序表明，基督复临安息日会倡导的教会

143 Kiesler, "Ordinances," 604; 怀爱伦, 《历代愿望》, 656; 以及怀爱伦, 《布道论》, 278.

144 Dederen, "Church," 558. 关于洗脚礼及其圣经和历史背景的扩展讨论, 参见 Kiesler, "Ordinances," 592-595.

145 参 G. D. Henderson, *Presbyterianism* (Aberdeen: University Press, 1954), 162.

146 参 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1941), 581.

论架构属于权力源于下层选举的模式。

最后，基督复临安息日会并不提倡那种各个地方教会完全自治的会众制。他们采用的是一种与许多其他新教宗派不同，却与天主教更加类似的中央集权管理模式，以促进在世界范围内的各个地区教会之间构建起一种紧密的关系。这种独特的制度允许地方教会享有一定的自治权，例如地方教会的宣教工作和具体规程的相关问题，同时也倡导世界范围内的教会应该具有博爱的精神。这种地方自治和世界范围的支持与监督的特殊结合，使得教会可以为某些对于地方教会来说非常重要的问题，在广大区域内调动集体资源去着手应对。经过研究，有人认为这就是基督复临安息日会能够在国际范围内取得令人瞩目之增长的原因之一。¹⁴⁷ 基督复临安息日会相信，这种组织制度与新约圣经相和谐，并且也能够最大限度地为教会的宣教目标服务。¹⁴⁸

在对教会神职人员的观点上，基督复临安息日会与宗教改革宪制派和宗教改革的某些激进分支一致——极力主张所有信徒皆祭司。不过，基督复临安息日会不赞成加尔文那种认为在教会中“掌管钥匙的权利”唯独属于神职人员的思想。与路德一致，基督复临安息日会认为“掌管钥匙的权利”属于整个教会。因此，基督复临安息日会不赞成任何会使神职人员与其信徒彼此有别的主教制管理模式。

在新约圣经中，只有那些属灵合格、教义端正的人，才能通过遴选成为基督教团体的领袖。此类领袖的权威在更大程度上乃是基于他们的品格特质和属灵恩赐，而不是他们担任的职位。基督复临安息日会与其他新教宗派的基督徒一样，认为信徒团体在遴选领袖时应该本着审慎的态度，按照新约圣经所描述的那样，通过按手礼的方式肯定这些领袖拥有的属灵恩赐。不过，向事工部门的领袖授予圣职属于一种教会制度的问题，而这些神职人员则是教会的代表，基于特定的属灵恩赐，他们被选择出来，授命为整个团体服务。因此，与天主教的传统相对，基督复临安息日会认同所有宗教改革派别的观点，圣职乃是圣灵授予的恩赐，而授予圣职这件事本身并不会使神职人员具备完成圣工的资质。这里的重点乃是作属灵仆人，而不是享有某种权威的地位（可 9: 35；罗 16: 1；林前 3: 5,4: 1）。¹⁴⁹

结论

1844 年至 1863 年之间，那场最终铸就基督复临安息日会的运动所具有的强烈

147 关于基督复临安息日会组织架构的发展，及其对教会宣教使命的影响，详细分析参见 Barry D. Oliver, *SDA Organizational Structure* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1989).

148 怀爱伦，《传道良助》，444。

149 参同上，441-445。

信息、使命与教会的合一

的反组织主义立场开始发生转变，他们意识到缺乏有效的组织运作将会阻碍宣教目标的实现，并会威胁到整个团体的福祉。在那些年间，针对这个团体应该采用何种组织模式的问题，产生了激烈的争论。在探寻合适组织架构的过程中，早期的先驱者们倾向于使用折中而务实的方案，从各种不同的基督教传统中汲取并采纳符合圣经的教会论要素。虽然他们的教会论在当时并没有得到系统性的阐述，但毫无疑问，这些思想的根源可以一直追溯到宗教改革时期的教会论之中。虽然他们并未完全认同十六世纪的改革家，但早期基督复临安息日会的教会论所反映的基础乃是所有信徒皆祭司的原则，与此同时基督复临安息日会对任何形式的圣礼主义都秉承着否定的态度。

第十章

基督复临安息日会的教会论历史 纵览——1844-2012¹

阿尔贝托·R·提姆

主流的基督复临安息日会教友将自己视为上帝在末世的余民，他们乃是从世界中被呼召出来，旨在将启示录 14: 6-12 中的三天使信息“传给住在地上的人，就是各国、各族、各方、各民”（启 14: 6）。为了进行更加有效的研究，并更好地了解这种教会论层面的自我理解在历史中的轨迹，我们需要去探索的内容包括：基督复临安息日会的教会论思想是如何产生的，在历史中又是如何发展的，以及今天我们对这一问题的认识是什么。笔者仅将研究中一些重要的文献列举如下，详见脚注。²

本研究简要纵览了 1844 年至 2012 年期间的基督复临安息日会教会论发展历程。从历史背景的角度出发，本研究主将探讨下列三个主要的阶段：1）复临信徒教会论阶段（1844-1888）；2）复临——福音派教会论阶段（1888-1950）；3）教会论遭受挑战的阶段（1950-2012）。本研究的讨论整体强调了基督复临安息日会的信息、组织和使命所包含的基本要素，并以此为契机探寻我们在宗派层面上对自身的理解。

教会论的相关背景

造就基督复临安息日会的那场运动衍生自米勒尔主义，这是十八世纪后期至十九世纪遍及世界之复临大觉醒在北美洲的中坚力量。那个时候，基于他们对预言

1 本研究最初的版本曾以《基督复临安息日会教会论简史纵览——1844-2001》为题发表，*Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista*, ed. Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil, and Miguel Ángel Núñez (Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002), 283-302.

2 参见 Richard W. Schwarz and Floyd Greenleaf, *Light Bearers: A History of the Seventh-day Adventist Church*, 2nd ed., rev. (Nampa, ID: Pacific Press, 2000); George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000); Malcolm Bull and Keith Lockhart, *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*, 2nd ed. (Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2007), 259-272; and Carmelo L. Martines, “El concepto de remanente en la Iglesia Adventista del Séptimo Día: razones subyacentes en el debate contemporáneo” (Th.D. diss., Universidad Adventista del Plata, Argentina, 2002).

信息、使命与教会的合一

的研究，许多新教的解经家都确信，基督复临将在他们的时代到来，具体来说就是1840年代（1843年、1844年和1847年）。³ 浸信会的威廉·米勒尔提出的圣经预言年代计算是当时最为“详尽且完善的”，⁴ 指出但以理书8：14中的2300日，按照犹太宗教历计算将于1843年结束。在当时，人们理解的“圣所”同时涵盖了地球和教会的范畴，而二者将按照字面上的意义，以有形方式被洁净，这就是所谓的千禧年开始之前的基督复临。⁵ 后来，塞缪尔·S 斯诺更加精准地指出，2300日的预言将在1844年犹太宗教历的七月初十应验（即1844年10月22日）。⁶

米勒尔和他的同伴那包含着末世论信息的宣讲于1839年至1844年期间在北美洲的东海岸引发了一场发展迅速的跨宗派运动。他们没有任何意愿要从自己所属的新教宗派中脱离出来。⁷ 然而，北美地区的新教宗派不会容忍这样一种盼望着基督在千禧年之前复临的跨宗派奋兴运动。⁸ 在1840年代，米勒尔主义者越来越多地受到威胁，要求他们放弃自己对基督即将复临的信仰，否则就会面临脱离自己所属教会的风险。许多人被赶出自己的教会，仅仅是因为“相信和教导那复临的盼望，并为这个盼望献上了见证和歌唱。”⁹ 对于查尔斯·费奇来说，这清楚地表明，不仅是罗马天主教会，甚至“所有新教的宗派都已经分裂”成为巴比伦和敌基督者了。¹⁰ 虽然米勒尔本人不太情愿认可这种观点，¹¹ 但到了1843年夏季的时候，这种观点已经在米勒尔运动中得到了“广泛传播”。¹²

从原本的教会逐出后，米勒尔主义者不得不为自己构建一种“复临信徒”的

3 见 LeRoy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* (Washington, DC: Review and Herald, 1946–1954), 4:402–410 and Alberto R. Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1995), 21–24.

4 Whitney R. Cross, *The Burned-over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1950), 291.

5 关于米勒尔对圣经中涉及末世的预言进行的年代计算，相关分析参见“Synopsis of Miller's Views,” *ST*, Jan. 25, 1843, 145–150.

6 S. S. Snow to [N.] Southard, *MC*, Feb. 22, 1844, 243–244; *idem*, “Death Warrant of Jesus Christ,” *MC*, May 2, 1844, 334–335; *idem* to [N.] Southard, *MC*, June 27, 1844, 397; *idem*, “Prophetic Chronology,” *AH*, Aug. 14, 1844, 15; *idem*, “Prophetic Chronology,” *MC*, Aug. 22, 1844, 51; and *idem*, [untitled], *True Midnight Cry*, Aug. 22, 1844, 1–4.

7 米勒尔派十分清楚地声明道：“我们的同伴是所有宗派中在基督里最有信心的人。我们不属于任何派别或门类，我们尊重所有人；并希望他们能够在我们的出版物专栏中享有平等的机会，去向人们宣传他们对那迫近之复临的观点……我们的目标是复兴并重建古老的信仰，再次树立古时的路标，‘当站在路上察看，访问古道，我们的先祖行在其间，’殉道者的灵魂在那里‘安息’。我们没有任何意愿去用新发明的事物来分散教会的注意力，通过在羔羊的跟从者中间另立宗派来为自己争取名望。我们不会指责或粗暴地攻击那些信仰与我们不同的人，也不会良心的问题上对我们的弟兄发号施令，更不会试图破坏他们的组织，进而去建立我们自己的新组织；我们乃是要像一个基督徒一样表达我们的信仰。”

8 见 Wayne Judd, “From Ecumenists to Come-outers: The Millerites, 1831–1845,” *Adventist Heritage* 11 (Spring 1986): 3–12.

9 Froom, *Prophetic Faith of Our Fathers*, 4:449.

10 C[harles] Fitch, “Come out of Her, My People,” *A Sermon* (Rochester, NY: J. V. Himes, 1843), 9–15; *idem*, “‘Come out of Her, My People,’ A Sermon,” *MC*, Sept. 21, 1843, 34–35.

11 参 Editorial, “The Conference,” *AH*, Feb. 14, 1844, 9; William Miller, *Remarks on Revelations Thirteenth, Seventeenth and Eighteenth* (Boston: Joshua V. Himes, 1844), 30–47; *idem*, *Apology and Defence* (Boston: Joshua V. Himes, 1845), 24–25, 30–31.

12 Miller, *Apology and Defence*, 25.

身份。然而，当基督并没有在 1844 年 10 月 22 日降临的时候，这种身份的基础就被动摇了，米勒尔运动分裂为若干个不同的派别。¹³许多米勒尔主义者放弃了对基督那迫近之复临盼望，回到了其原本所属的教会，或其他主流教会中。那些继续坚守对基督复临之信仰的人则围绕着“开门”和“关门”的理论（参太 25：10-12；启 3：7-8），在对 1844 年之经历的解释问题上产生了两极分化。

支持开门论的复临信徒通常会继续将但以理书 8：14 的洁净圣所与基督复临联系在一起，认为 1844 年 10 月的大失望是年代计算错误的结果——人们为 2300 日之结束选定的日期太早了。支持关门论的复临信徒认为 1844 年 10 月 22 日是 2300 日结束的正确日期。有人相信 1844 年 10 月 22 日发生的事件是基督在天上开始履行自己的祭司工作，在支持关门论的复临信徒中，一个主要的分支便是基于这种信仰形成的。他们认为这种变化意味着基督来到父的面前，承受这个世界作为自己的国度（参但 7：13-14；太 25：1-13），以及 / 或基督从天上的圣所进入了天上的至圣所（参来 8：1-2；启 11：19），这乃是在地上的圣所中举行的赎罪日仪式（之预表）的原型 [实体]（参利 16：；23：26-32）。从这个支持关门论的复临信徒分支中，产生了一些遵守安息日的复临信徒，这些人最终成为基督复临安息日会。

复临信徒教会论阶段（1844-1886）

1840 年代的后半期，对于早期遵守安息日的复临信徒来说是一段殷勤研究圣经的时期。有两种非常重大的现实问题促成并推动着这项研究。第一种现实问题是，1844 年大失望带来的毁灭性影响促使这些遵守安息日之复临信徒的发起者们需要更加深入地研究圣经，以期为大失望寻找到令人信服的答案。第二种现实问题是，“关门”理论使早期遵守安息日的复临信徒相信，他们向世界宣教的使命已经在十九世纪前半叶那场伟大的复临运动中完成了。除了坚固一些前米勒尔派朋友的信心以外，他们并没有为宣教付出多少努力，安守安息日的复临信徒用更多的时间去祷告，并在对圣经的研究中寻找进一步的亮光。

通过研究圣经，早期遵守安息日的复临信徒并没有在圣经中找到 1844 年 10 月大失望的答案，但却发现了许多之前被忽视的圣经教导。这使他们对米勒尔派的预言解释体系进行了更新和扩展，将其整合为一个涵盖范畴更加广泛的“现代真理”教义体系。米勒尔派的信息基本仅仅聚焦圣经中关于末世的预言，强调的是但以理书 8：14 中 2300 日之预言的应验。遵守安息日的复临信徒将这种末世论的重点作

13 关于米勒尔运动在 1844 年之后的分裂，相关深入研究参见 David T. Arthur, “‘Come out of Babylon’: A Study of Millerite Separatism and Denominationalism, 1840-1865” (Ph.D. diss., University of Rochester, 1970), 84-379; George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World* (Boise, ID: Pacific Press, 1993), 217-325.

信息、使命与教会的合一

为基本的释经学架构，将但以理书 8：14 中的洁净圣所的概念和启示录 14：6-12 中由三位天使宣讲的信息整合在一起，并由此发展出了一种独特的教义体系。

“现代真理”教义体系的组成部分既包括“由圣经中特定的关于末世的预言在历史的范畴和 / 或超越历史的范畴中的应验所衍生出的末世论教义”，也包括“那些曾被大部分基督教会忽视或否定，但在末世将被重新确立的圣经之中的历史教义。”¹⁴ 末世论的教义包括：1) 基督在千禧年之前那亲自显现的、肉然可见的有形复临；2) 基督在天上的圣所中分为两个阶段的事工，其中重点强调的是从 1844 年 10 月 22 日开始的第二阶段事工；3) 在怀爱伦的个人与作品中包含的预言恩赐在现代的彰显。历史教义包括：4) 有条件的灵魂不朽和恶人最终的毁灭；5) 上帝律法的永恒性和第七日之安息日。

在 1844 年 10 月大失望之后不久，小型圣经研究团体如雨后春笋般涌现。他们为这一教义体系的形成做出了至关重要的贡献。下面这些团体都是值得一提的：纽约的波特·吉布森关注的是基督在天上的侍奉；爱伦·G·哈门（也就是之后的怀爱伦）在缅因州的波特兰那里领受了第一个关于预言的异象；新罕布什维尔的华盛顿，他强调了安息日的永恒本质。贝约瑟、怀雅各和怀爱伦在将这些团体的发现整合为一个单一教义体系的过程中发挥了特殊的影响力。1848 年至 1850 年的出版物以及在此期间举办的圣经会议促进了这些教导在前米勒尔派社交圈中的传播，进而扩大了这个新形成的信徒群体。¹⁵

守安息日的复临信徒发起的这场运动迅猛成长，促成了建立组织机构的需要，因为这已经超越贝约瑟，怀雅各和怀爱伦的个人领导所能应付的范畴。直至 1863 年之前，组织架构的发展分为三个基本层级：1) 地方教会，自 1850 年代开始选举自己的地方领袖；¹⁶ 2) 州区会，最初的七个区会在美国建立的时间是 1861 年至 1862 年；¹⁷ 3) 全球总会于 1863 年在密西根州的巴特尔克里克成立，约翰·拜英顿

14 Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages*, 116 (italics supplied).

15 见，同上，77-91。

16 最初的地方教会领袖包括 1) 由七人组成的委员会（参使徒行传 6 章）“负责照顾穷人的需要”（“Our Tour East,” *RH*, Nov. 25, 1851, 52.）；2) 教会执事（H. S. Gurney, “From Bro. Gurney,” *RH*, Dec. 27, 1853, 199; M. E. Cornell, “From Bro. Cornell,” *RH*, Jan. 24, 1854, 7; *idem*, “Conference at Rosendale, Wisconsin,” *RH*, May 23, 1854, 101; Joseph Bates, “Communication from Bro. Bates,” *RH*, May 30, 1854, 148.）；3) 教会长老（Joseph Bates, “Church Order,” *RH*, Aug. 29, 1854, 22-23; “Church Order,” *RH*, Jan. 23, 1855, 164.）；4) 教会司库（J[ames] W[hite], “Systematic Benevolence,” *RH*, Feb. 3, 1859, 84; Henry E. Carver, “Report of Meetings, &c.,” *RH*, Mar. 3, 1859, 120.）。

17 Joseph Bates, “Doings of the Battle Creek Conference, Oct. 5 & 6, 1861,” *RH*, Oct. 8, 1861, 148-49; H. C. Whitney and R. S. Patterson, “Southern Iowa Conference,” *RH*, Apr. 1, 1862, 142; J. T. Mitchell and M. B. Smith, “Proceedings of the Northern Iowa Conference,” *RH*, May 27, 1862, 206; Albert Stone and Stephen Pierce, “Doings of the Vermont Conference, June 15, 1862,” *RH*, July 1, 1862, 40; W. S. Ingraham and Joseph G. Wood, “Illinois and Wisconsin Conference,” *RH*, Oct. 14, 1862, 155; Calvin Kelsey and F. W. Morse, “Business Proceedings of the Minnesota Conference,” *RH*, Nov. 4, 1862, 182-183; J. N. Andrews and J. M. Aldrich, “Doings of the N.Y. Conference.” 同上，182。

为第一任会长。¹⁸虽然教会采取的是代表制的管理模式，但全球总会领导层的权力在很大程度上集中在会长一个人的身上。

早期遵守安息日的复临信徒对自我的身份认知在很大程度上受到了米勒尔派对其他基督教宗派之观点的影响。米勒尔派在开始这场宗教运动的时候，其理想目标乃是与其他新教宗派保持友善的关系。然而，伴随着新教宗派对米勒尔派宣讲的基督复临的教导所怀存的不宽容与日俱增，这种理想的目标也随之瓦解了。这种情况最终导致米勒尔派认为那些宗派就是启示录 14: 8 和 18: 1-24 中的属灵“巴比伦”的组成部分。守安息日的复临信徒虽然保留了这种关于巴比伦的概念，但却提出了一种涵盖更加宽广的教义上的理由，将这些新教宗派纳入巴比伦的范畴。米勒尔派将那些反对基督复临之圣经教导的宗教派别认定为属灵的巴比伦，守安息日的复临信徒并没有仅仅聚焦于围绕基督复临这项具体教导的反对之上，而是将所有反对“现代真理”教义体系主要内容的派别，全部都纳入了属灵巴比伦的范畴。¹⁹

基于这种宽广的教义范畴，守安息日的复临信徒将自己认定为上帝在末世的“余民”（参 启 12: 17; 14: 12），与罗马天主教会、非复临信徒的新教宗派，甚至是那些不遵守安息日的不同派别的米勒尔主义者分道扬镳。直至 1860 年，守安息日的复临信徒一直称自己为“小群”（参 路 12: 32）、²⁰末世的“余民”（参 启 12: 17）、²¹“安息日和关门论的信徒”、²²“遵守上帝诫命和耶稣真道的属上帝的独特子民”、²³“遵守上帝圣约的百姓”、²⁴“遵守永生上帝的印记——安息日之上帝的教会”²⁵以及“非拉铁非教会”（启 3: 7-13）。²⁶相比之下，“散落各处的余民”²⁷

18 John Byington and U. Smith, "Report of General Conference of Seventh-day Adventists," *RH*, May 26, 1863, 204-206.

19 见 Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages*, 81-83, 182-187.

20 Joseph Bates, *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign, the Beginning to the Entering into the Gates of the Holy City, according to the Commandment* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1846), i; [James White], *idem*, *Word to the "Little Flock"* (Brunswick, ME: [James White], 1847), 1; 怀爱伦, "To the 'Little Flock,'" *Present Truth*, no. 9, Apr. 1850, 71.

21 Bates, *The Seventh Day Sabbath, a Perpetual Sign*, 2nd ed., 52, 59; J. White, *The Third Angel's Message* (Oswego, NY: James White, 1850), 7.

22 Joseph Bates, *A Vindication of the Seventh-day Sabbath, and the Commandments of God: With a Further History of God's Peculiar People, from 1847 to 1848* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1848), 86; 参 *idem*, *A Seal of the Living God: A Hundred Forty-four Thousand, of the Servants of God Being Sealed, in 1849* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1849), 56.

23 James White, *Hymns, for God's Peculiar People, That Keep the Commandments of God, and the Faith of Jesus* (Oswego, NY: Richard Oliphant, 1849).

24 H. Edson, "Appeal to the Laodicean Church," *AR Extra*, Sept. 1850, 4.

25 怀爱伦, "Dear Brethren & Sisters," [T]Ms 3, Jan. 18, 1849, 怀爱伦 Research Center Andrews University

26 Joseph Bates, *Second Advent Way Marks and High Heaps, or a Connected View, of the Fulfillment of Prophecy, by God's Peculiar People, from the Year 1840 to 1847* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsay, 1847), 33-35, 65, 68; *idem*, *Vindication*, 53, 63, 72, 107-108. 到了 1850 年代的时候，守安息日的复临信徒达得出了一种结论，他们是老底嘉教会（启 3:14-22）而不是非拉铁非教会（启 3:7-13），指出这一点的文献包括：[James] W[white], "Watchman, What of the Night?" *RH*, Oct. 9, 1856, 184; R. F. C[ottrell], "Are We in Laodicea?" *RH*, Jan. 8, 1857, 77; and J. N. Loughborough, "A Letter to a Friend, on the Seven Churches," *RH*, Mar. 26, 1857, 162-163. 关于这一问题的更加详细的讨论，参见 P. Gerard Damsteeg, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 148, 244-248.

27 Ellen G. Harmon, *To the Little Remnant Scattered Abroad* (Portland, ME: [James White], 1846).

信息、使命与教会的合一

和“散落的余民”²⁸被用来代指那些坚守对1844年（犹太历）七月运动的信心，但却陷入失望的人，而“以色列悖逆之家”（参结12：25）²⁹则被用来代指那些放弃了对七月运动之信心的前米勒尔主义者。

在《复临道路的路标与高耸的石堆》（1847年）一书中，贝约瑟将“基督教会”定义为“有信心之人的集体或会众”，而“敌基督的教会”就是“没有信心之人的集体或会众”。对于他来说，基督教变成了“腐化并敌基督的”，“忽略或拒绝任何圣经中的基本真理”都可能是造成这种情况的原因。³⁰由于将教会受到信条的束缚视为“奥秘之巴比伦”（启14：9）的一项主要特征，³¹守安息日的复临信徒不接受任何形式的正式信条。

1860年10月1日，守安息日的复临信徒正式使用“第七日复临信徒”这个名称，并将自己建立的组织称为基督复临安息日会。³²直到1870年代的时候，基督复临安息日会的作家们依然相信他们向“多民、多国、多方、多王”（启10：11）的宣教使命仅仅需要在代表列国的美国宣教就可以完成。³³不过到了1870年代初期，基督复临安息日会开始相信他们有责任去推行海外布道计划。1874年，J·N·安德烈被派往欧洲，成为基督复临安息日会第一位官方的海外宣教士，其目的是为了巩固M·B·切霍夫斯基在那块大陆上已经开展的工作。³⁴1874年之后，许多其他的宣教士将基督复临安息日会的存在扩展至欧洲、非洲、大洋洲、拉丁美洲、南太平洋诸岛，以及印度和其它地区。³⁵

第一部《基督复临安息日会教会规程》于1883年6月5日至10月9日以18期连载的方式在《复临评论》上刊载。³⁶其中对教会的定义如下：

28 [James White, Introductory remarks], *Present Truth*, no. 1, July 1849, 1; J. Bates, “New Testament Seventh Day Sabbath,” *RH*, no. 4, Jan. 1851, 32.

29 Bates, *Vindication*, 6, 85–86; [J. White], “The Voice of God,” *A Word to the “Little Flock,”* 5–6; Joseph Bates, “Midnight Cry in the Past,” *RH*, no. 3, Dec. 1850, 23–24.

30 Joseph Bates, *Second Advent Way Marks and High Heaps, or a Connected View, of the Fulfillment of Prophecy, by God’s Peculiar People, from the Year 1840 to 1847* (New Bedford, MA: Benjamin Lindsay, 1847), 25.

31 见 Timm, *The Sanctuary and the Three Angels’ Messages*, 189, 227, 238, 262–263.

32 见 “The World’s Conversion” (reprint), *RH*, June 26, 1856, 69; [Uriah Smith], “Note,” *RH*, Feb. 3, 1859, 87; [idem], editorial note, *RH*, Jan. 1, 1867, 48; John Matterson, “Report,” *RH*, Mar. 24, 1868, 237; James White, “Our Faith and Hope; or, Reasons Why We Believe as We Do. Number Two,” *RH*, Dec. 27, 1870, 9–10; Editorial, “The Gospel Preached in All the World,” *RH*, July 16, 1872, 36.

33 见 “The World’s Conversion” (reprint), *RH*, June 26, 1856, 69; [Uriah Smith], “Note,” *RH*, Feb. 3, 1859, 87; [idem], editorial note, *RH*, Jan. 1, 1867, 48; John Matterson, “Report,” *RH*, Mar. 24, 1868, 237; James White, “Our Faith and Hope; or, Reasons Why We Believe as We Do. Number Two,” *RH*, Dec. 27, 1870, 9–10; Editorial, “The Gospel Preached in All the World,” *RH*, July 16, 1872, 36.

34 Harry Leonard, ed., *J. N. Andrews: The Man and the Mission* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1985).

35 关于基督复临安息日会在1862年至1976年进入之国家和地区的年代顺序表，参见 Borge Schantz, “Development of Seventh-day Adventist Missionary Thought: Contemporary Appraisal” (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 1983), 765–769.

36 见 [W. H. Littlejohn], “The S. D. A. Church Manual,” 18-part series in *Advent Review and Sabbath Herald*, June 5, 1883, 361–362; June 12, 1883, 377–378; June 19, 1883, 393–394; June 26, 1883, 409; July 3, 1883, 426–427; July 10, 1883, 441–442;

教会是一个由相信主耶稣基督之宗教的人，以维护敬拜为目标，自愿联合在一起组成的集体。在组织完善的情况下，教会的全体成员包括平信徒和适当数量职员——一位长老、一位执事、一位秘书和一位司库。³⁷

在 J·H·瓦格纳的《教会的组织、礼节和纪律》（1886 年）一书中，对教会是这样定义的：1）“一个定期举行聚会的有组织的团体”；2）“拥有正常的会籍关系，每一位成员彼此之间、教会的领袖和归属于自己的成员之间，皆彼此熟识”；3）“（他们）不仅享有规程赋予的权力，同样也需要肩负起规程赋予的责任。”³⁸在此基础上，他补充道：

教会应该得到良好的劝勉。我们对如今这种哗众取宠的所谓宗教毫无信心，在这样的宗教中，唯一需要肩负起的责任就是“只要信”，并要常常口颂“赞美主”和“荣耀归于上帝”，这就被认为是敬虔的充分证据……然而，若没有妥善的管理规程，劝勉、宣讲和对责任的高举就会呈现出缺失，在这样的情况下，教会将无法维系自身健康的状态。³⁹

不过当时的教会并没有准备好去接受正式的教会规程，所以瓦格纳的计划并没有成功。

在 1840 年代至 1860 年代初的时间里，守安息日的复临信徒在定义自身的教义体系时着重强调的是他们自己的独特教导，旨在建立一种能够维护信仰统一并促进教会使命向前发展的组织架构。教会秉承着同样的教义和组织模式进入了下一个阶段，在 1880 年代至 1900 年代初的时间里，基督复临安息日会的教义体系更加强调以基督为中心，并对自身的组织架构进行了调整，以便更加有效地促进教会在世界范围内的扩展和增长。

复临——福音派教会论阶段（1888-1950）

新的宗派通常会通过展现自身的独特性，及其对信徒宗教经历的特殊价值，来证明该宗派存在的合理性。因此，基督复临安息日会的创始人们非常重视自身信仰体系中存在的那些被其他基督教宗派忽略的内容。不过，长达 40 年的片面强调使

July 17, 1883, 457-458; July 24, 1883, 474; July 31, 1883, 491; Aug. 7, 1883, 505-506; Aug. 14, 1883, 521-522; Aug. 21, 1883, 537-538; Aug. 28, 1883, 553-554; Sept. 4, 1883, 569-570; Sept. 11, 1883, 586-587; Sept. 18, 1883, 602-603; Sept. 25, 1883, 618; Oct. 9, 1883, 631-632.

37 同上，June 5, 1883, 361。

38 J. H. Waggoner, *The Church: Its Organization, Ordinances, and Discipline* (Oakland, CA: Pacific Press, 1886), 6-7. 该书的印刷版本由太平洋书籍出版委员会提供，似乎这本书并没有获准出版，纸质版本由怀氏托管委员会保管。

39 同上，61。“口颂”一词指对强烈宗教情感的表达。

信息、使命与教会的合一

基督复临安息日会在基本的福音派信仰要素的层面上陷入了一场事关自身是否能够继续存在下去的危机。早在 1857 年，阿尔伯特·斯通就写道：“我们大谈特谈上帝的诫命和耶稣基督的见证，但是在我们心里却几乎没有基督。”⁴⁰ 之后在 1890 年的时候，怀爱伦说：“我们作为一班子民，已经讲律法讲得干燥得象基利波山没有雨露一般。”⁴¹

1888 年在明尼苏达州明尼阿波利斯召开的全球总会大会具有特殊意义，为基督复临安息日会的信息奠定了明确的福音派基调。⁴² E·J·瓦格纳、A·T·琼斯和怀爱伦主张与会代表应该更加以基督为中心，强调得救乃是本乎恩也因着信（见弗 2：8-10）。在那身为先知的侍奉中，怀爱伦始终高举“基督无比的优美”，⁴³ 在明尼阿波利斯，她强调说：“如今，弟兄们，我们需要在耶稣里的真理”（参弗 4：21）。⁴⁴ 然而不幸的是，在代表之间就因信称义的问题有着诸多分歧。由于在会议结束时并没有就这个问题达成官方决议，所以代表们在离开明尼阿波利斯之后“分为三派：1）那些欣然接受这信息的人；2）那些反对这信息的人；3）那些既不接受也不反对，倾向于继续对此保持中立或尚未决断的人。”⁴⁵ 不过，在 1888 年之后的时代中，基督复临安息日会还是出现了一场宣扬因信称义的复兴。

伴随着在教义层面上更加侧重于强调以基督为中心，基督复临安息日会开始对自身的组织架构进行调整。当基督复临安息日会全球总会在 1863 年建立的时候，整个教会仅有 3500 名成员，未开展任何官方的海外宣教工作。不过，教会在十九世纪末的迅猛增长和扩张，使得对原本的组织架构进行重大改革的需求呼之欲出。

根据巴里·D·奥利弗的观点，在 1890 年代的时候，教会内部形成了两种不同的教会组织模式。A·T·琼斯、E·J·瓦格纳、D·J·鲍尔森、P·T·马根和曾经一度认同他们的 W·W·普莱斯科特的主张更加具有本体论的特征，倡导“基督教原教旨主义的组织模式”，“强调教会的地方性本质”，并在很大程度上忽略了

40 Albert Stone, "Letter from Bro. Stone," *RH*, Jan 29, 1857, 101.

41 怀爱伦, "Christ Prayed for Unity Among His Disciples," *RH*, March 11, 1890, 146.

42 关于 1888 年明尼阿波利斯全球总会大会主要议题的进一步研究, 参见 *The White 1888 Materials: Letters, Manuscripts, Articles, and Sermons Relating to the 1888 Minneapolis General Conference*, 4 vols. (Washington, DC: 怀氏托管委员会, 1987); 怀氏托管委员会, comp., *Manuscripts and Memories of Minneapolis: Selections from Non-Ellen White Letters, Articles, Notes, Reports, and Pamphlets Which Deal with the Minneapolis General Conference Session* (Boise, ID: Pacific Press, 1988). See also Norval F. Pease, *By Faith Alone* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1962); A. V. Olson, *Thirteen Crisis Years, 1888-1901: From the Minneapolis Meeting to the Reorganization of the General Conference* (Washington, DC: Review and Herald, 1981); Arnold V. Wallenkampf, *What Every Adventist Should Know about 1888* (Washington, DC: Review and Herald, 1988); George R. Knight, *Angry Saints: Tensions and Possibilities in the Adventist Struggle over Righteousness by Faith* (Washington, DC: Review and Herald, 1989); *idem*, *A User-friendly Guide to the 1888 Message* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1998).

43 [怀爱伦], "Christ and the Law," *The 怀爱伦 1888 Materials*, 1:348.

44 怀爱伦, "Morning Talk by 怀爱伦," *Minneapolis, Minnesota, October 24, 1888*, A. V. Olson, *Thirteen Crisis Years*, 302.

45 A. V. Olson, *Thirteen Crisis Years*, 41-42.

教会具有的普世性本质。他们的观点是，“所有信徒皆祭司、以基督为元首、教会是基督的身体，以及教会的组织形式应该依据属灵恩赐决定。”与之相对，A·G·但以理、W·C·怀特、W·A·斯派瑟和其他支持他们的人则主张更加注重执行效力的模式，认为“教会的普世性合一高于作为教会组成部分的地方会众及个人教友所具有的个体性和多样性。”⁴⁶

基督复临安息日会在1901年至1918年期间朝着更加侧重于执行效力的模式进行了组织架构的调整，强调教会的普世性合一。1901年在密西根州巴特利克里克举行的全球总会大会至少做出了6项改变：1）建立区会和联合会；2）在组织部门的架构下对互不关联的教会分支机构进行集中管理；3）将领导权从全球总会会长下放到由25人组成的全球总会执委会；4）将之前在全球总会监督下的机构所有权和管理权转移至各个联合会；5）建立基金共享计划，为全球范围内的工作提供更加良好的财政支持；6）由全球总会的委员会负责对宣教工作进行协调。⁴⁷A·G·但以理成为全球总会执委会“主席”（不是全球总会“会长”），W·A·斯派瑟担任宣教委员会秘书。

1903年在加利福尼亚州奥克兰举行的全球总会大会对教会的组织架构进行了进一步修改。其中包括：1）恢复全球总会会长职务；2）选举两名全球总会副会长，欧洲一名，北美洲一名；3）所有由教会管理的机构都应该被划归为教会直属资产。A·G·但以理恢复全球总会会长职务，W·A·斯派瑟担任全球总会秘书。之后，1913年在华盛顿特区举行的全球总会大会上，最初的3个附有各自独立选区的分会成立，分别是“欧洲分会”、⁴⁸“北美分会”⁴⁹和“亚洲分差会”。⁵⁰

到了1913年的时候，基督复临安息日会的组织架构分为5个级别：1）地方教会、2）地方区会和地方差会、3）联合会和联差会、4）分会和分差会、5）全球总会。1918年，分会的独立管理权被终止，成为全球总会的分支机构，因此“全球总会的选举代表可以任命每一个分会的领导职务，而每一个分会的会长均会担任全球总会的副会长。”⁵¹经过这轮调整，基督复临安息日会的组织架构达到了一种标准，可以在基本保持不变的情况下一直持续使用至二十一世纪。

46 Barry D. Oliver, *SDA Organizational Structure: Past, Present and Future* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1989), 136-140, 219-221 (italics supplied).

47 同上 173-75。参 A. G. Daniells, "A Statement of Facts Concerning Our Present Situation—No. 8," *RH*, Mar. 29, 1906, 6-7.

48 "Fourteenth Meeting, May 22, 2:30 P.M.," *RH*, June 5, 1913, 536; "The European Division Conference," 同上, 552.

49 "Eighteenth Meeting, May 26, 10 A.M.," *RH*, June 5, 1913, 538-541; "North American Division Conference," 同上, 552.

50 "Twenty-fifth Meeting, May 30, 2:30 P.M.," *RH*, June 12, 1913, 564.

51 George R. Knight, *Organizing to Beat the Devil: The Development of Adventist Church Structure* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2001), 139.

信息、使命与教会的合一

在 1901 年全球总会的机构重组之后，基督复临安息日会的宣教工作取得了突破性的进展。“在 1901 年至 1926 年前期间，共向外派遣了 2937 名宣教士，年均 112 名。”⁵² 这种进展得益于基督复临安息日会所坚信的原则——要走出去，将启示录 14：6-12 中的三天使信息传于“各国、各族、各方、各民”（启 14：6），然后末期才来到（太 24：14）。⁵³

关于基督复临安息日会组织建立的基本原因，可以在怀爱伦的如下陈述中找到：

我们的工作一开始就是积极进取的。我们的人数不多，而且大半都是贫寒的。……随着我们人数的增多，显而易见，如果没有某种组织的形式，就会出现很大的混乱，圣工也无法成功地推进。所以为供养传道人员，在新的地区开展工作，防止不相配的人进入教会或传道的队伍，保管教会财产，出版真理书刊，以及其他许多目的，组织是必不可少的。⁵⁴

关于教会和文化之间的关系，她警告说：“随从世俗只能使教会世俗化；而决不能使世界基督化。”⁵⁵

教会中虽然有罪恶存在，并且一直要存在到世界的末了，但她在这末世，依然是被罪恶玷污败坏了的世界的光。教会虽然有软弱有缺点，需要责备、警告和劝勉，但她仍是基督在地上所最关怀的唯一对象。世界就象一间工场，耶稣藉着人力与神力的合作，用他的恩典和上帝的慈悲对人心进行实验。⁵⁶

怀爱伦对教会的合一进行了着重的强调（参约 17：21），正如在下面这段话中所反映的：

上帝正在带领一班百姓从世界中出来，使他们站在永恒真理的崇高立场上，就是上帝的诫命和耶稣的真道。上帝要训练并装备他的百姓。他们中间将不再有分歧，一个人信一件事，另一个人的信心和看法却完全相反，各人都独立于团体行事。藉

52 Werner Vyhmeister, *Misión de la Iglesia Adventista* (Brasilia: Seminario Adventista Latinoamericano, 1980), 58.

53 在基督复临安息日会最初 70 年的历史中，教会一直得益于怀爱伦的先知信息。在她 1915 年去世之后，怀爱伦的作品继续对教会发挥着指导和稳定的作用，关于她对教会的重要立场，详见如下作品：《给传道人和福音工人的证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1923), 15-62; 《信息选粹》(Washington, DC: Review and Herald, 1980), 3:15-26; *Counsels for the Church: A Guide to Doctrinal Beliefs and Christian Living* (Nampa, ID: Pacific Press, 1991), 240-248. 在她关于教会的诸多论述中，人们发现了发现了一些值得特别关注的陈述，例如，她对教会定义是：“上帝为拯救人类所专设的机构。她是为服务而组织的。她的使命是要将福音传给普世的人类。”（怀爱伦, *The Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1911], 9).

54 怀爱伦, “Dear Brethren of the General Conference,” *Daily Bulletin of the General Conference*, Jan. 29, 1893, 22.

55 怀爱伦, “Workers for God,” *RH*, June 20, 1882, 386; *idem*, 《善恶之争》 *between Christ and Satan* (1888), 509.

56 怀爱伦, 《给传道人和福音工人的证言》, 49-50.

着上帝放在教会中的各样恩赐和权柄，他们都要在真道上同归于一。⁵⁷

与 J·H·瓦格纳的《教会的组织、礼节和纪律》（1886 年）一书类似的另外两本书在 1900 年代早期出版。一本是 H·M·J·理查德的《教会规程及其神圣起源与重要性》（1906 年）在谈到“福音事工的权威”时，理查德认为教会和神职人员的权威直接取决于其对上帝话语的忠诚。他说：

在基督的教会中，真正的神职人员在所有属灵问题上拥有着超越性的权威，因为这乃是上帝话语的权威。（提后 3：15-17；4：1-5）……不过，“所有的权威”都应该以上帝话语讲说的“事情”为准，当任何神职人员或教会当局背离了上帝的话语，那么神职人员或教会当局就会因为对自身存在所仰赖之话语的背离而丧失所有的权威。因此，没有上帝的话语，就没有权威。⁵⁸

第二本书（也是更有影响力的一本）是 J·N·拉夫伯勒的《教会的组织、规程与纪律》（1907 年），作者通过圣经中诸如建筑的比喻、头与身体的比喻、牧人和羊群的比喻、葡萄树和枝子的比喻、世界上的光的比喻、审判官的比喻和使者的比喻，用一种更加教义化的方式阐述了教会及其组织的问题。⁵⁹

1932 年出版的新版《教会规程》在出版声明中是这样说的：

随着教会的工作在许多国家中的增长与扩展，越来越需要一部关于教会管理的规程去阐明并维护我们的教会一直以来的惯例和方针。不断增长的人数需要有人蒙召成为牧师和教会领袖去担当起这些职位背后的责任。本书旨在针对上述问题为教会的管理工作提供有益的指导。⁶⁰

从实际的角度出发，这一版的规程是这样定义教会的：

教会是秉承共同信仰与教义的人组成的组织。若是所有人都居住在一处，那么组织形式就会相对简单，但由于教友分散于许多不同的国家，所以有必要采取其它的步骤来维护信仰与行动的统一。⁶¹

在 1930 年代至 1940 年代的时间里，有两本关于教会组织的新书问世。第一本

57 怀爱伦，《教会证言》，No. 24 (Battle Creek, MI; Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1875), 164; *idem*, 《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 3:446.

58 H. M. J. Richards, *Church Order and Its Divine Origin and Importance* (Denver, CO: Colorado Tract Society, 1906), 16-17.

59 J. N. Loughborough, *The Church: Its Organization, Order, and Discipline* (Washington, DC: Review and Herald, 1907).

60 General Conference of Seventh-day Adventists, *Church Manual* (Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1932), 5.

61 同上，8。

信息、使命与教会的合一

是 C·C·克里斯勒的篇幅为 255 页的《基督复临安息日会中组织的角色、目标、地位和发展》（1938 年），这本书对大量涉及这一主题的基督复临安息日会资料进行了汇编，并着重强调了怀爱伦的作品。⁶²第二本书是奥利弗·蒙哥马利篇幅为 296 页的《教会组织与管理的原则》（1942 年），书中提到使徒教会的管理遵循了下列 6 项基本原则：1）“教会权威”、2）“代表权威”、3）“代议制管理”、4）“承认自治，划定有限自治与无限自治的范畴”、5）“重视与其他教会的关系，承认教会整体的普遍利益”、6）“组建能够代表全体姐妹教会的委员会或召开全体会议。”作者认为这些原则在“今日的基督教会”中也应该有所体现。关于基督复临安息日会，蒙哥马利认为其是“宗教世界中首屈一指的组织。”⁶³

在 1888 年至 1950 年的时间里，基督复临安息日会依然将自己视为上帝末世的余民，并认为其他基督教宗派乃是持守“缪道”的巴比伦，这些缪道包括“灵魂不灭，恶人的永刑，否认基督在伯利恒降生之前就已存在，提倡和推崇七日的第一日高于上帝的圣日等。”⁶⁴这些教导被认为是末世在那些“遵守上帝诫命和耶稣真道”的人（启 14: 12）和那些“敬拜兽和兽像”的人（启 14: 9-11）之间造成两极分化的核心所在。

基督复临安息日会一直都认为罗马天主教就是将在末世迫害“守上帝诫命、为耶稣作见证”之人的宗教势力（启 12: 17）。但随着时间的推移，基督复临安息日会渐渐导向了福音派，采取了一种“相对缓和”的立场。⁶⁵第一，在 1888 年之后，因着强调得救乃是本乎恩也因着信，在这个问题上，基督复临安息日会的信息已经与福音派的观点比较接近。第二，在 1920 年代至 1930 年代之间，基督复临安息日会在现代主义与原教旨主义之争的背景下，明确支持福音派的原教旨主义思想，高举圣经的可信性。⁶⁶F·M·威尔科特斯甚至认为，“基督复临安息日会因其对上帝圣言具有的历史主义信仰，应该将自己视为今日原教旨主义的领导者。”⁶⁷

在 1888 年至 1950 年之间，基督复临安息日会从较为有限的“复临教会独特教义”转向了一种更加宽广、更加平衡的复临 / 福音派教义。对基督复临安息日会组织架构进行的基于执行效力的调整在二十世纪的前 20 年中完成，帮助这个在国际间迅速增长的教会保持着基本教义的统一，并更加有效地推进了真正意义的世界性宣教

62 C. C. Crisler, *Organization: Its Character, Purpose, Place, and Development in the Seventh-day Adventist Church* (Washington, DC: Review and Herald, 1938).

63 Oliver Montgomery, *Principles of Church Organization and Administration* (Washington, DC: Review and Herald, 1942), 69, 85.

64 怀爱伦, *Testimonies to Ministers and Gospel Workers* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1923), 61.

65 Reinder Bruinsma, *Seventh-day Adventist Attitudes toward Roman Catholicism, 1844–1965* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1994), xi, 299–300.

66 关于基督复临安息日会与原教旨主义的对比研究，参见 Carl Walter Daggy, “A Comparative Study of Certain Aspects of Fundamentalism with Seventh-day Adventism” (M.A. thesis, Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1955).

67 F. M. W[ilcox], “Forsaking the Foundations of Faith,” *RH*, Nov. 28, 1929, 14. 另参 George McCready Price, “The Significance of Fundamentalism,” *RH*, May 12, 1927, 13–14.

事工。然而，到了1950年之后，在教会内部则出现了越来越多的声音去挑战基督复临安息日会对自己的这种身份认定。

教会论遭受挑战的阶段（1950—2012）

基督复临安息日会在其历史中曾经多遭遇公然的背道和分裂教会的运动。⁶⁸ 在传统中，挑战教会的人要么自己与教会和解，要么离开教会，并在教会之外对其大肆批评。但是从1950年代开始，这种模式发生了极大的改变。许多批评家依然保持着教会成员的身份，并在教会内部展开了批评。事实上，这会带来更多的挑战，因为就一般的规律而言，外部的批评往往会使教会更加合一，但内部的批评则倾向于使教会分裂。

围绕针对1888年明尼阿波利斯全球总会大会的理解所引发的批评是影响最大也是持续时间最为持久的批评之一。1950年初，前往非洲的宣教士罗伯特·J·维兰德和唐纳德·K·绍尔特在会议上对全球总会所谓的“悖逆立场”提出了质疑。他们认为教会犯下了集体性质的罪，若是在下一次全球总会大会召开的时候若不进行集体性质的悔改，那么教会就不会得到大声传扬第三位天使之信息的祝福。维兰德和绍尔特在一份名为《1888再思》⁶⁹篇幅为208页的文件中阐述了自己观点，全球总会在次年作出了回应。⁷⁰ 即便如此，维兰德和绍尔特依然继续散布他们的观点，认为教会在1888年犯下了集体性质的罪。

1957年版的《基督复临安息日会教义问答》（通常被称为《教义问答》）⁷¹令这场蛰伏于教会内部发展蔓延的争执浮出水面，其在教会论的层面影响颇为深远。在1955年——1956年期间召开的基督复临安息日会——福音派会议中，基督复临安息日会的学者（勒罗伊·E·弗鲁姆、罗伊·A·安德森、W·E·里德等人）对与会福音派牧师的问题作出了的解答，相关内容经过校订之后被收录进入了这本书中。⁷² 这些会议促使巴恩豪斯和马丁呼吁广大福音派团体应该开始将基督复临安息

68 针对某些基督复临安息日会历史中出现过的背道和分裂运动的研究，参见 Lowell Tarling, *The Edges of Seventh-day Adventism* (Bermagui South, Australia: Galilee Publication, 1981).

69 Robert J. Wieland and Donald K. Short, "1888 Re-examined" (Manuscript presented to the GC leaders, 1950). 另参 *idem*, *1888 Re-examined*, rev. and updated ed. (Uniontown, OH: 1888 Message Study Committee, 1987); *idem*, *1888 Re-examined: A Review of What Happened a Hundred Years After 1888* (Paris, OH: 1888 Message Study Committee, 1989).

70 W. E. Read and Frank H. Yost (for the Defense Literature Committee) to R. J. Wieland and D. K. Short, Dec. 4, 1951, White Estate; "Further Appraisal of the Manuscript '1888 Re-examined'" (Mimeographed document, General Conference, 1958), White Estate. 关于最近对此事作出之回应的更多信息，参见上文脚注45。

71 *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief* (Washington, DC: Review and Herald, 1957).

72 关于促成《教义问答》（1957）出版的这次在1950年代发生的福音派与基督复临安息日会之间的对话，更为深入的研究，参见 Roy A. Anderson, "Brief Story of the Origin of *Questions on Doctrine*" (unpublished manuscript, n.d.), T. E. Unruh, "The Seventhday Adventist Evangelical Conferences of 1955–1956," *Adventist Heritage* 4 (Winter 1977): 35–46; Schwarz, *Light*

信息、使命与教会的合一

日会视为一个真正的基督教宗派。⁷³ 他们的呼吁效果极其明显，甚至 1956 年 12 月 31 日的《时代周刊》都刊发了一篇未署名文章，标题为《与基督复临安息日会和睦相处》。⁷⁴

然而并不是每一个人都对这份由基督复临安息日会传道协会赞助出版的《教义问答》中的内容感到满意。前基督复临安息日会神学院教授，现代复临完美主义之父 M·L·安德森⁷⁵ 指责教会的领导层在倡导一种“反复临神学”的教导。他于 1957 年至 1960 年之间在教会内部散布他的批评言论，最初是用油印机印刷的一份分为九个部分的系列作品，名为《赎罪》⁷⁶（面向牧师），之后又有一份分为六个部分的新系列，名为《致教会的信》⁷⁷（面向普通的教友）。特别强调了对基督未堕落之人性和基于十字架的赎罪这两种概念的否定，⁷⁸ 安德森毫不犹豫地称《教义问答》为“最为危险的异端”。⁷⁹ 他对全球总会领导层那种极具攻击性的态度奠定了所谓“独立牧师”的基调，后者从 1980 年代后期开始采纳了一种相似的立场。

在二十世纪最后的 30 年里，基督复临安息日会出现了越来越严重的两极化。⁸⁰ 一边是自由派修正主义者，基于二十世纪后期的社会文化思想，试图通过对教会进行现代化改造，使其更加靠近福音派，而不是倾向于复临论的观点。另外一边是一

Beavers to the Remnant, 542–546; Jerry Moon, “M. L. Andreasen, L. E. Froom, and the Controversy over *Questions on Doctrine*” (research paper, Andrews University, 1988); George R. Knight’s “Historical and Theological Introduction to the Annotated Edition” and notes, in *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine*, annotated ed. (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003); A. Leroy Moore, *Questions on Doctrine Revisited! Keys to the Doctrine of Atonement and Experience of Atonement* (Ithaca, MI: AB Publishing, 2005); and Juhyeok Nam, *Reactions to the Seventh-day Adventist Evangelical Conferences and Questions on Doctrine, 1955–1971 (Questions on Doctrine 50th Anniversary Conference Limited Edition*, [Andrews University, Berrien Springs, MI, 2007]).

73 见 Donald G. Barnhouse, “Are Seventh-day Adventists Christians? A New Look at Seventh-day Adventism,” *Et*, Sept. 1956, 6–7, 43–45; Walter R. Martin, “The Truth About Seventh-day Adventism,” 3-part series in *Et*, Oct. 1956, 6–7, 38–40; Nov. 1956, 20–21, 38–43; Jan. 1957, 12–13, 38–40; Donald G. Barnhouse, “Postscript on Seventh-day Adventism,” *Et*, Nov. 1957, 22–23, 45; Walter R. Martin, *The Truth About Seventh-day Adventism* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1960).

74 “Peace with the Adventists,” *Time*, Dec. 31, 1956, 48–49.

75 关于 M·L·安德森的“末代”神学的批判性阐释，参见 Knight, *A Search for Identity*, 144–152.

76 见 *The M. L. Andreasen File: Manuscripts and Letters Pertaining to the Evangelical Conferences of 1955–1956* (St. Maries, ID: LMN Publishing, 1988), 1–88.

77 见 M. L. Andreasen, *Letters to the Churches* (Conway, MS: Gems of Truth, n.d.).

78 参 Knight, *A Search for Identity*, 164–173.

79 M. L. Andreasen, “A Most Dangerous Heresy,” *L. Andreasen File*, 89.

80 关于自 1970 年代开始在基督复临安息日会内部出现的张力，相关深入研究参见，William G. Johnsson, *The Fragmenting of Adventism* (Boise, ID: Pacific Press, 1995); A. Leroy Moore, *Adventism in Conflict* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995); Samuel Koranteng-Pipim, *Receiving the Word: How New Approaches to the Bible Impact Our Biblical Faith and Lifestyle* (Berrien Springs, MI: Berean Books, 1996); Alberto R. Timm, “A History of Seventh-day Adventist Views on Biblical and Prophetic Inspiration (1844–2000),” *JATS* 10 (1999): 513–541; Laura L. Vance, *Seventh-day Adventism in Crisis: Gender and Sectarian Change in an Emerging Religion* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999); Knight, *A Search for Identity*, 160–97; Richard W. Schwarz and Floyd Greenleaf, *Light Bearers: A History of the Seventh-day Adventist Church*, rev. ed. (Nampa, ID: Pacific Press, 2000), 633–641; Alberto R. Timm, “Issues on 怀爱伦 and Her Role in the Seventh-day Adventist Church” (Lecture presented at the General Conference Field Conference in Theology, Greece and Turkey, April 29–May 7, 2002); and Richard W. O’Fill, *Lord, Save My Church: Tackling the Tough Issues* (Nampa, ID: Pacific Press, 2007).

些传统主义者，基于十九世纪的历史主义思想，希望让教会回归复临论的原则，而不是倒向福音派。⁸¹关于这种两极化，可以毫不夸张地说，这种情况已经在世界上的某些地区构成了对教会自我身份认同的挑战。

虽然面临这些挑战，基督复临安息日会依然是一个非常稳定的基督教宗派，在预言的领域中具有明确的自我认知。在1980年之前公布的基本信仰中（1872年、1889年和1931年）并不包含任何正式涉及教会论的内容，⁸²因为在这些年间，基督复临安息日会一直在所谓“隐含式教会论”的框架之内进行运作，而自1980年代初以后，这种框架被更加明确地系统化了。在这个过程中具有特别意义的是，三份旨在维系和巩固整个教会在教义方面之合一的官方代表性教义阐述被公诸于世。第一份是1980年版的《基督复临安息日会基本信仰27条》，⁸³于1980年在得克萨斯州达拉斯召开的全球总会大会上获得了与会代表的正式通过。其中有3条基本信仰与教会论直接相关：

教会

教会是承认耶稣基督为主、为救主的信徒的社团。继旧约时代上帝的子民之后，我们蒙召从世界出来，一同聚集，为要崇拜、交通，学习上帝的圣言，举行圣餐，服务人群，及向普世宣讲福音。教会从成为肉身的道基督，与写下的道圣经获得权柄。教会是上帝的家，他收纳为儿女，其中的分子活在新约的基础上。教会是基督的身体，是以基督为首的信仰的团体。教会是基督为之舍命使其洁净与成圣的新妇。在他凯旋时，他会献给自己一个荣耀的教会，就是自己宝血所买来的历代以来忠心的信徒，没有玷污、皱纹等类的病，是圣洁没有瑕疵的。（创12：3；徒7：38；弗4：11-15；3：8-11；太28：19-20；16：13-20；18：18；弗2：19-22；1：22，23；5：23-27；西1：17-18）

81 1993年，一份非教会官方的杂志《今日复临信徒》甚至提到，在北美存在1）“主流复临信徒”、2）“福音派复临信徒”、3）“改革派复临信徒”、4）“历史主义复临信徒”。（“A Gathering of Adventisms,” special section in *Adventist Today*, Jan.–Feb. 1993, 4–16）

82 见 *A Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practiced by the Seventh-day Adventists* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1872); reprinted in “Fundamental Principles,” *Signs of the Times*, June 4, 1874, 3; “Fundamental Principles of Seventh-day Adventists,” *Seventh-day Adventist Year Book of Statistics for 1889* (Battle Creek, MI: Review & Herald, 1889), 147–151; reprinted in “Fundamental Principles of Seventh-day Adventists,” *Word of Truth Series*, No. 5—Extra (July 1897); “Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists,” *1931 Year Book of the Seventh-day Adventist Denomination* (Washington, DC: Review & Herald, 1931), 377–380.

83 “Section Actions,” *AtR*, May 1, 1980, 23, 25–27; *Seventh-day Adventist Church Manual*, rev. 1981 (Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1981), 31–46; *Seventh-day Adventist Yearbook — 1981* (Washington, DC: General Conference of Seventh-day Adventists, 1981), 5–8.

信息、使命与教会的合一

余民及其使命

普世的教会是由所有真正相信基督的人所组成。但在末日，背道广为蔓延之时，有一批余民蒙召出来遵守上帝的诫命及耶稣的真道。这批余民宣告审判的时候已经到了，宣讲靠基督得救，并宣告他复临的日子已经临近。这项宣告由启示录十四章的三位天使所预表。它与天上的审判工作同时进行，造成了地上的悔改与改革的工作。每一信徒都已蒙召亲自参与此项普世的见证。（启 12: 17; 14: 6-12; 18: 1-4; 林后 5: 10; 犹 3, 14; 彼前 1: 16-19; 彼后 3: 10-14; 启 21: 1-14）

基督身体的合一

教会是由许多肢体合成的一个身体。这些肢体是从各国各族各方各民选召出来的。在基督里我们是新造的人。种族，文化，学识，国籍的不同，以及地位，贫富，性别的差异，都不可在我们中间造成分裂。我们在基督里都是平等的。借着一位圣灵，基督使我们与他并我们彼此之间都合而为一。我们要毫无保留地服事人与接受人的服事。藉着耶稣基督在圣经中的启示，我们共有同一的信仰与指望，并向所有的人作出同一的见证。这种合一源自三一真神的合一，他已收纳我们为他的儿女。（罗 12: 4, 5; 林前 12: 12-14; 太 28: 19-20; 诗 133: 1; 林后 5: 16-17; 徒 17: 26, 27; 加 3: 27, 29; 西 3: 10-15; 弗 4: 14-16; 4: 1-6; 约 17: 20-23）⁸⁴

第二份官方代表性文件是一部对基本信仰 27 条进行阐述的篇幅为 392 页的书籍，由全球总会传道协会编撰并与 1988 年以《基督复临安息日会信仰》为标题出版。⁸⁵在这本书中所描述的末世余民，将在 1798 年 1260 日的预言时期结束时登场（启 12: 6, 14），其所具有的特征是遵守 1）耶稣的真道、2）上帝的诫命，3）为耶稣作见证（启 12: 17; 14: 12; 19: 10）。⁸⁶这就使复临信徒的身份与复临信徒最初的自我理解和谐一致。

第三份文件一份更加全面的教义阐述，即在 2000 年出版的篇幅为 1027 页的学术性著作《基督复临安息日会神学手册》。⁸⁷这部手册在基督复临安息日会全球总会圣经研究所的协助之下得以出版，由劳尔·戴德仁编辑。这部作品的某些章节专门论述了教会的本质（劳尔·戴德仁）⁸⁸和末世的余民（汉斯·K·拉朗德尔）。⁸⁹拉朗

84 *Seventh-day Adventist Church Manual*, rev. 1981, 36–38; *Seventh-day Adventist Yearbook*—1981, 6.

85 *Seventh-day Adventists Believe... A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Washington, DC: Ministerial Association of the General Conference of SDAs, 1988). 该书的第二部修订版与 2005 年问世。

86 同上, (1988), 161–163.

87 Raoul Dederen, ed., *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000).

88 Raoul Dederen, “The Church,” *ibid.*, 538–581.

89 Hans K. LaRondelle, “The Remnant and the Three Angels’ Messages,” *ibid.*, 857–892.

德尔对基督复临安息日会的教会身份总结如下：

复临信徒看自己是启示预言的应验：一个预言中的运动，在全球各地，呼召准备一般百姓，迎见基督复临。他们认为自己，从团体说，乃是应验玛拉基书 4：5，6 的应许，是由上帝所差遣的以利亚，要“复兴万事”（太 17：11）。因此，他们的使命就是要恢复一切为人疏忽的新旧约圣经真理。他们认为他们的信息是赛 58：12-14 之最终的应验，将恢复与准备的观念连结在一起。

他们强调了末世预言中揭示的某些真理，并将其作为验证性的真理，反映了他们对三天使信息的理解及其在历史中的应验。他们强调对福音真理的恢复——因信基督耶稣称义，甘心顺服上帝圣约之中的律法，上帝将会根据这律法去审判那些在他圣约之下的百姓（雅 2：12；罗 2：13；林后 5：10）。他们相信第四条诫命中的第七日之安息日被使徒时代之后的教会篡改为“星期日之安息日”，如今应该被恢复，作为在真理与圣灵之中敬拜创造主的记号（赛 56：58；但 7：25；玛 4：5-6）。他们将对安息日的恢复视为一种上帝所命定的考验性的真理，以此来对抗现代进化论的教条，进化论乃是末世最为主要的异端之一。对于他们来说，庆祝安息日并非仅仅是在一周当中选择正确日期的一种考验，而是得救并成圣之百姓对创造主之真敬拜的记号。他们尊重圣经的教导，那些公开承认自己信仰的信徒乃是因着恩典而得救，并会因着自己与基督之间的关系所生发出的行为而受审判。

基督复临安息日会相信，他们蒙上帝命定的身份就是余民教会，藉着恢复那作为上帝创造之纪念和荣耀上帝之记号的第七日之安息日，敬拜那身为创造主与救赎主的上帝，恢复他所启示的真理。因着这信息所具有的紧迫性，他们呼召所有教会中的上帝儿女转离那历史中的背道，逃避因着巴比伦所犯之罪而降下的末后七灾的刑罚，去领受上帝圣灵的丰盛，并预备好在荣耀中与基督相会（启 18：1-5）。⁹⁰

沃尔特·R·比奇描绘了复临信徒对这场普世运动的那种洞见深刻的回应，认为使徒信经可以提供“一种基础，可以在今日分裂的基督徒之间达成能够被普遍接

90 同上，887-888。关于基督复临安息日会的教会论，相关见解可参阅该教会的其它涉及教会论作品：Johannes Mager, ed., *Die Gemeinde und ihr Auftrag. Studien zur adventistischen Ekklesiologie*, vol. 2 (Bern: Saatkorn-Verlag, 1994); G. A. Klingbeil, M. G. Klingbeil, and M. A. Núñez, ed., *Pensar la iglesia hoy*, Mario Veloso, ed., *La Iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios*, Serie Monográfica de Estudios Bíblicos y Teológicos de la Universidad Adventista del Plata (Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2006); 雷恩德·布鲁斯马的教会论在很大程度上是基于使徒信经中的四个教会的特征：1) 合一、2) 普世性、3) 圣洁、4) 使徒传统。对于他来说，“上帝的教会并不属于某个单一的宗派或宗教传统。”(The Body of Christ: A Biblical Understanding of the Church, Library of Adventist Theology [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2009], 59-70, 154). By contrast, George R. Knight, *The Apocalyptic Vision and the Neutering of Adventism* (2008), 乔治·赖特在这部作品中有力地指出，如果复临教会失去了其天启的愿景，那么这个教会就没有任何理由再作为一个宗派继续存在下去。

信息、使命与教会的合一

受的共识。”⁹¹而伯特·B·比奇则表达了现代普世教会主义的危险性。⁹²杰克·W·普罗温沙在《危机中的余民》（1993年）一书中，用一种更加自由的方式阐述了基督复临安息日会作为上帝末世余民的自我理解，⁹³而从较为保守的视角阐述了这一问题的作品包括：克利福德高德斯坦的《余民：圣经真理还是一厢情愿？》（1994年）、⁹⁴卡梅罗·L·马丁斯的神学博士论文《基督复临安息日会的余民概念》（2002年）⁹⁵和由安格·M·罗德里格斯编撰的书籍《走进余民神学》。⁹⁶

在1994年至1998年期间，路德宗世界联合会与基督复临安息日会进行了重要的双边对话。这次对话的最终公报和学术文章在2000年发表于《路德宗与基督复临安息日会的对话：公报与文献合辑——1994-1998》。⁹⁷该书在基督复临安息日会的各章之中强调了基督复临安息日会的救赎论——末世论要旨。基于两个宗派的共识，最终公报说：“我们倡议，在路德宗所在的国家和地区的教会中，不应将基督复临安息日会视为一个自由派的教会或基督徒世界联合会。”⁹⁸

结论

本研究对基督复临安息日会的教会论在历史中的发展进行了简要的回顾。基督复临安息日会的教会论可以分为如下阶段：1）复临信徒教会论阶段（1844-1888）；2）复临——福音派教会论阶段（1888-1950）；3）教会论遭受挑战的阶段（1950-2012）。研究中的讨论呈现了基督复临安息日会的信息、组织架构、使命和每一个阶段的自我身份认知。

在此之前，基督复临安息日会的教会论在发展的尝试中一直摇摆于复临论和福音派的原则之间。那些将基督复临安息日会视为一场预言运动的人往往会将教会的隐喻指向圣经的末世预言之中。那些仅仅将基督复临安息日会当作一个基督教教会的人则倾向于按照在福音书和使徒书信中寻得的关于教会的比喻来定义这个教会。然而，如果同时将基督复临安息日会视为一场预言——末世论运动和一个有组织的

91 Walter R. Beach, *The Creed that Changed the World* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1971), back cover.

92 Bert B. Beach, *Ecumenism: Boon or Bane?* (Washington, DC: Review and Herald, 1974).

93 Jack W. Provonsha, *A Remnant in Crisis* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1993).

94 Clifford Goldstein, *The Remnant: Biblical Reality or Wishful Thinking?* (Boise, ID: Pacific Press, 1994).

95 Martines, “El concepto de remanente en la Iglesia Adventista del Séptimo Día.”

96 Ángel M. Rodríguez, ed., *Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective, dventist Ecclesiology*, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009).

97 *Lutherans & Adventists in Conversation: Report and Papers Presented, 1994–1998* (Silver Spring, MD, and Geneva: General Conference of Seventh-day Adventists and Lutheran World Federation, 2000).

98 “Adventists and Lutherans in Conversation, 1994–1998: Report of the Bilateral Conversations between the Lutheran World Federations and the Seventh-day Adventist Church,” 同上., 22.

教会，人们就可以在其中看到一种教会论，这是对诸多基督教的统的超越，⁹⁹ 完全可以将上述两种基本特征融汇在一起，并使之和谐统一。

99 见 Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002).

第十一章

教会在使命与信息之上合一的基础

安吉尔·曼努埃尔·罗德里格斯

也许罪造成的最具毁灭性的后果之一就是其对创造的架构和人性造成的破坏性影响。事实上，我们所知的一切事物都是破碎的，缺乏真实的统一性或完整性。我们可以在宇宙间的众多事物中看到善与恶、秩序与混乱、暴力与和平、爱与恨、公义与偏私、生与死。在这些现象背后隐藏的是融合性的匮乏，这一切无法被整合进入一个和谐的体系之中。罪与邪恶使一切崩解，我们发现环绕在自己周遭的尽是一些创造物破碎之后的星星点点，毫无凝聚力可言。所有一切事物最终都会步向彻底的瓦解和死亡。罪所造成的最具破坏性的影响也体现在了人性之上。这种由罪而来的破坏性影响伴随着自我保护的本能进入了每一个人的里面，成为他或她之存在的自我核心。每一个人都变成了一个独立的细胞，为了寻求生存而不惜一切代价。我们似乎只能在政治架构或商业领域中找到一种肤浅的统一，然而一旦那些将所有人维系在一起的利益或在这种体系之下的生活遭到严重破坏，统一就会随之瓦解。我们能够走到一起，仅仅是出于一种欲望，去维系我们的个人生存，去维系可以满足我们需要之集体的生存。但即使在一起共事，我们却依然是破碎的：独立的细胞仅仅会去寻求自我满足。

然而，罪这种破坏性的影响在我们的最为深邃之处也是同样存在的。我们被我们的情绪、我们的意志、我们的理性，以及我们的爱与恨朝着不同的方向拉扯，进而生存在一种紧张对立的环境之中。我们是一些支离破碎的细胞，缺乏统一的核心，倾向于使用以自我为中心的方式将不同的个人整合在一起，但事实上，我们的自我已经迷失了方向。这种状态之下的自我，缺乏一个能够指明方向的核心，也无法为我们提供内在的凝聚力。因此，人类很难理解圣经所倡导的那种合一的本质，也不明白寻求这种合一的必要性。教会的合一往往是按照社会上那些俱乐部的标准来定义的，其要求无非是满足我们的个人利益，只要能够寻得所需，我们会继续依附于这个集体。然而圣经中的合一，其本质则要求我们去放弃对自我的沉迷，寻找一个在我们自身之外的核心，将我们的内心世界和社交互动全部都合而为一。

圣经明确地指出，若无基督，人类就是罪的奴仆，在罪的辖制之下，每一个人都像一段生命的碎片一样自私地放纵着肉体的欲望。一般的基督徒对救赎的理解是：救赎就是我们凭着信心在救主基督里面，将我们从罪的辖制中释放自由并使我们合一。这种合一以直接而有形的方式体现在了教会这个由信徒组成的团体之中，教会乃是基督所建立的，个人主义作为一种破碎的体现形式在这里被终结，而我们则围绕在主的身旁团结合一。¹ 为了使教会保持合一，非常重要的就是教会的成员和领袖需要意识到，究竟是什么将我们团结在一起，成为一个全球性的教会，以及这种合一的本质和体现形式究竟是什么。在接下来的篇幅中，我们将会探讨教会合一的本质与体现形式，希望这会帮助我们成为一个集体，在这个破碎分裂的世界中共同将圣工向前推进。

基督与教会的合一

圣经教导说教会的合一并非是人类聪明才智的结果，而是上帝通过他的儿子和圣灵的工作对创造能力的彰显。圣经指出破碎分裂乃是那敌对上帝的势力造成的，其影响波及了由上帝建立的整个宇宙的秩序。自我保护几乎可以说是人类生存的本质性条件。然而其结果就是，即使我们彼此之间常有互动，我们也依然生存在一种内在孤立的状态之中。因此，教会的合一在这个被罪割裂的世界中是不合常理的。不但不合常理，这还是一种上帝的恩典与能力在生命中的彰显，那些人在听了藉着基督即可获得救恩的信息之后，就带着喜乐与感恩欣然接受。

道成肉身与教会的合一

圣经倡导的合一基于这样一种事实，上帝向这个世界差遣了一个中心、一个内核，使整个宇宙围绕在其周围，包括人类在内，这样就可以将一切重新整合为一个整体，将宇宙的分裂破碎带向终结。上帝的儿子来到我们的世界，依然与父保持着合一。他从来都没有在这个破碎的世界中使自己成为一个破碎的片段。因此，他成为教会与宇宙合一的中心。教会合一的奥秘在于其与复活之主的合一，他乃是教会存在的核心（弗 5：32）。所以，合一应该被理解为一种属灵的经历，其次才是组织架构的问题。耶稣将教会的合一视为教会的本质与角色的核心所在（约 17 章）。应该说，教会合一基于这样一种信仰：教会的根本乃是犹如圣父与圣子之间的那种

¹ 对于教会的成员来说，恢复圣经中那种上帝子民团结合一的概念是非常重要的。正如我们接下来将要讨论的，这种合一的稳固基础即是上帝三位一体之合一的奥秘。关于教会论层面之下的个人主义和集体主义之间的张力，相关讨论参见 Gerald A. Klingbeil, “Entre individualismo y colectivismo: hacia una perspectiva bíblica de la naturaleza de la iglesia,” *Pensar la iglesia hoy: hacia una ecclesología adventista*, ed. Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil, and Miguel Ángel Núñez (Argentina: Editorial Universitaria Adventista del Plata, 2002), 3–23.

信息、使命与教会的合一

在本质、意念和行动中的合一。

可以说，教会就是上帝显现的结果，即上帝的荣耀在人类肉身之中的彰显（约 1: 14; 11: 40），将不同的人皆转变为上帝的百姓。在旧约圣经中，以色列人就是因着上帝的显现才得以存在的（出 19: 10-11）。上帝在西奈藉着旧约圣经记载的最为庄严的显现将以色列的支派转变为一个民族（出 19: 16-19）。上帝降临，以救赎主的身份向以色列人启示他自己，与他们达成了立约的关系。上帝成为他们的神，他们亦成为上帝的百姓（出 19: 3-6）。在新约圣经中，基督通过一个更加庄严的显现——道成肉身，藉着信仰将以色列人凝聚在了一起。

新约圣经偶尔会将道成肉身称为“显现”（希腊语 *epiphaneia*，意为“显现、出现”）。这个词在世俗希腊语中指“拯救之神的显现和经历拯救的行动”。² 我们可以在提摩太后书 1: 10 中看到这样的观点：“但如今 [恩典] 藉着我们救主基督耶稣的显现 [*epiphaneia*] 才表明出来了。”在这里，上帝在基督里的显现同样也是对我们的关于他那拯救恩典的启示。动词 *epiphainō*（“显现”）在路加福音 1: 79 中有所使用，这段经文是对以赛亚书 9: 1; 42: 7 的引述，其内容指向了耶稣的降生，表明基督乃是“上帝在世界中临格的光。”³ 在新约圣经中，名词 *epiphaneia* 和动词 *epiphainō*（“显现”）即被用来代指耶稣在地上的事工（提后 1: 9-10; 多 2: 11; 3: 4），也被用来代指他的复临（提后 4: 8; 多 2: 13; 帖后 2: 8）。约翰指出，父上帝将个人引领到耶稣面前，耶稣则将父的荣耀启示给他们（约 17: 6）。那些参透这荣耀的人，那些看到这显现的人，组成了他的教会。因此，教会的存在介于两次上帝的显现之间：一次是道成肉身，另一次是基督复临，秉承着在盼望中的愿景，这两次显现将教会凝聚在了一起。

在基督里合一

藉着道成肉身，耶稣成为他身边那些陷入分裂破碎之人类寻得的完全与和谐的中心。耶稣知晓教会合一的基础，启示了这种合一之经历那独特的，甚至可以说是奥秘的本质。在耶稣为他的门徒献上代祷的时候，他特别对天父说：“我……祈求，使他们都合而为一。正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面，叫世

2 P. G. Müller, “*Epiphainō to Appear*,” *EDNT* 2:44. 这个词汇的用法与旧约圣经中记载的上帝显现或彰显所具有的意义类似。在圣经中，上帝的显现指的是上帝在荣耀中去启示自己，作为一名战士与邪恶势力争战，彰显了他对自然力量的控制，并会给他的百姓带来救恩、引领和教导。关于这项主题，参见 J. Jeremias, “Theophany in the Old Testament,” *IDBSuppl.* 896-898; J. E. Alsop, “Theophany in the New Testament,” 同上，898-900; and particularly, Theodore Hiebert, “Theophany in the Old Testament,” in *ABD* 6:505-511. 参 Jeffrey J. Niehaus, *God at Sinai: Covenant & Theophany in the Bible and Ancient Near East* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995); and George W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (New York: T & T Clark, 2005).

3 Müller, “*Epiphainō*,” 44.

人可以信你差了我来”（约 17: 20-21）。正如上文所描述的，耶稣完全没有受到这个悖逆世界所具有的那种分裂破碎带来的影响。这就是这个人（耶稣）所具有的独特之处，在他里面乃是上帝的道成肉身，在这种情形之下，他与天父保持着不可分割的连接。一个将所有事物连接在一起的核心进入了我们的世界，这就使有罪的、彼此分离的人类在他里面合而为一成为可能。这种连接统一的中心就在耶稣里面，乃是他亲自将上帝与人类永远地重新连接在一起。他彰显了天父所具有的的那拯救人类并使其与自己重归于好的爱和能力。那些看到耶稣，并相信他就是上帝独生子的人，带着满满的恩典与爱，被接纳进入了这种在耶稣、天父和彼此之间构建起的崭新关系之中（约一 1: 3）。

按照耶稣的教导，教会不仅要宣讲他那救赎的信息，教会本身也应该是这项信息的体现形式。在这个被罪和悖逆撕裂的世界中，教会犹如基督之救赎工作与能力的有形见证一般耸立其间，乃是基督将因罪而有的分裂带向终结。因此，教会中存在的分裂乃是一种证据，表明教会受到了世俗的影响，背离了基督，内部遭到罪所具有之分裂本质的侵袭，也否认了十字架所具有的能够使人上帝重归于好的能力。与之相对，教会的合一则是向世界证明，上帝差遣了他的儿子来使我们与上帝、与彼此重归于好。若教会没有合而为一，那么十字架的救赎能力就很难在世界上得到彰显。⁴

在他为教会献上的祷告中，基督祈求天父让信徒与他、与彼此之间都能够合而为一，就像他与天父在那三位一体的奥秘中合而为一一样（约 17: 21）。教会在某些方面与上帝神性中的合一类似。基督通过圣灵建立起了他与信徒之间的连接，就如同各个器官与我们的身体之间的连接一样。在圣经中，这种连接被比喻为枝子与葡萄树之间那至关重要的连接（约 15: 4-5）。⁵在这里，我们面对的是一个极其莫测的奥秘，虽然我们无法完全理解，但这奥秘却会让我们意识到教会的发展所具有的价值：

出于上帝独生子的圣灵，将人的身、心、灵与基督全备的神人本性连结在一起。基督用葡萄树和枝子的比喻描述这种联合。有限的人类与基督的人性联合起来。人性藉着信心与基督的本性相似。我们得以在基督里与上帝成为一体。⁶

4 怀爱伦写道：“与基督联合，也使人彼此团结。这样的联合最有力地向世界证明了基督的威严和美德，以及他除去罪孽的大能。”（“Comments—John,” *AdvBibComm* 5:1148）。在另外一处，她也写道：“基督的教会同归于一，就会证明上帝差遣了他独生的儿子进入世界。”（《信息选粹》[Washington, DC: Review and Herald, 1958], 1:385）。

5 “我们要连于主干，并从葡萄树得滋养。基督是我们荣耀的元首，神圣的爱从上帝的心中涌流出来，安息在基督里，且被传给那些与他联合的人。这种神圣的爱进入心灵中，便使它产生感激，释放它脱离属灵的软弱、骄傲、虚荣和自私自利，以及一切会损毁基督徒品格的东西。”（怀爱伦，《基督教育原理》，178-179）。

6 怀爱伦，《信息选粹》，1:251。

信息、使命与教会的合一

教会作为信徒结成的团体，其存在、其生命力（约 12：23-24）、其在前进与行动之上合而为一的能力，都取决于教会与主的连接（林前 12：12-13，27-28）。

一旦因着撒但那欺骗的谎言而与上帝分离，他们 [上帝的儿女] 就需要通过学习救赎之爱的教训去与上帝重新联合，正如基督付出巨大的牺牲为人类舍弃自己那宝贵的生命所体现的。人类与上帝连接的纽带是如此之强，甚至连那未堕落的世界、天使和人类本身都为此感到惊奇，对于那些相信上帝对自己所怀之爱的人来说，上帝的爱乃是平安保障的避难所……⁷

这乃是一个新的团体，一群从上面而生，从圣灵而生的新人类（约 3：5-7）。信徒不再属于这个支离破碎的世界。⁸ 他们与基督，与彼此之间联合在一起，正如在基督里所领受的那拯救的启示。⁹ 教会就是一种信徒与救主之属天联合的奥秘。¹⁰ 将教会凝聚在一起的是教会与那复活之主的联合，乃是他通过圣灵在人心之中的工作，使这一切成为可能。只有那些在圣灵的能力中凭着信心与基督联合的人才能在他里面寻得新生命的中心，同时也会带着喜乐寻得教会的合一。

基督对合一的重视为基督复临安息日会提供了宣教的动力。基督教会的分裂象征了其属灵上的光景，也削弱了其见证的力量。上帝末世的余民所寻求的乃是为这种光景带来医治，坚持不懈地回归圣经的必要性，将其作为使基督教永久恢复合一的基础。在完成这项使命的过程中，余民必须保持警惕，去避免任何属灵方面的负面影响，以免破坏自身在基督里的合一。

是基督使教会的合一成为可能，在教会的信息、团结、生活方式、圣经世界观、

7 怀爱伦，“Revelation of God Through Christ,” *Signs of the Times*, April 11, 1895 (italics mine).

8 在评论保罗对教会合一的观点时，劳尔·罗德里格斯说：“保罗所竭力追求的这种合一超越了种族、阶级和性别的分裂因素（加 3:28）。这不是基督身体的肢体自愿的联合之举所产生的结果，而是靠着圣灵所赋予的能力，因为教会只有在基督里才得以成为一体（弗 5:2-15）。”（“The Church,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000], 562).

9 这种连接基于基督徒重生的经历。在那一刻，圣灵将新的情感和新的价值观浇灌在我们里面，因此在与基督的连接之中，我们开始了新的生命。怀爱伦将重生和与上帝的性情有份的特权联系在了一起：“重生乃在于有新的动机、品位和倾向。圣灵所重生的人必与上帝的性情有份。”（怀爱伦，*Lift Him Up* [Hagerstown, MD: Review and Herald, 1988], 123). 重生的生命乃是“获得来自他（耶稣）生命的新生……”（*Sons and Daughters* [Washington, DC: Review and Herald, 1955], 299). 我们成了基督身体的一部分，与他拥有着同样的身、心、灵——“一旦人在身、心、灵与基督联合，天父就会像爱基督的身体一样去爱那个人，作为基督身体的一部分，基督本人就是那荣耀的头。”（《基督教育原理》[Nashville, TN: Southern Publishing, 1923], 466). 这并不是说上帝之前并不爱那个人，而是这种爱达到了一种新的亲密程度，因为信徒已经与基督联合了。

10 在评论了联合的奥秘之后，怀爱伦也仅仅能够使用颂赞的语言来进行表达：“上帝在基督里，基督在上帝里，基督也在人的里面，这是和等大的真理，甚至人的心无法完全理解。这主题如此宏大，这概念如此壮阔，远远超越了理智的认知范围，甚至在我们谈论这事的时候，都会感到自己的能力不足。我们的理解力太过有限，我们的语言太过有限，无法涵盖着伟大的真理。在努力的思索之中，我们的头脑无法了解这些，尽显疲倦，我们只能用柔和谦卑的声调去谈论这项真理，承认我们的无助，在这展现了如此伟大之救赎的无限之爱面前敬虔地下拜。”（*Signs of the Times*, May 18, 1891).

宣教使命和组织架构上，这一切即是合一的体现方式，也是巩固合一的途径。¹¹

在信息中合一

书面形式的道和道成肉身的道之间有着紧密的关联。因此，我们与基督之间的联合将会带来一种源自圣经的新的自我认识和观念（弗 4：4-6）。这种观念构建起了我们共同而独特的信仰体系，让我们有了对自己的身份认同，并成为基督复临安息日会之内最为关键的合一要素——上帝末世的余民。虽然我们与其他基督教宗派有着许多共同之处，但很明显的是，我们基于对圣经的理解构建起了一种独特的圣经真理信仰体系。¹² 我们的教义体系发挥了远比自身所包含之内容更大的影响力。我们发现的圣经真理乃是在基督教世界中被忽视、略过或拒绝的圣经真理。所以这是一个以特殊方式将创造、罪、救赎论、圣灵论和末世论整合在一起的真理体系。这些信仰的重要性和权威性植根于其所拥有的圣经基础之中。¹³ 这种信仰体系乃是悉心研究圣经的结果，得到了全球信徒的肯定，并不是少数独立于世界教会之外的个人炮制的产物。在基督教神学中，其被称为 *consensus fidelium*，也就是说，这是一种在信仰团体中的忠信之人通过对圣经的研究和圣灵工作的带领而达成的全球性共识。

这就意味着，真理并非是由一小群个人来定义的，而是在圣灵的运行下，在全球的信徒团体中达成的。这需要信徒必须常常研究圣经，聆听并愿意顺从圣经。这也要求不能有人声称自己是圣经真理的唯一持有者——真理属于由信徒组成的团体。信徒应该具有谦卑的精神，愿意摒弃不符合圣经见证和圣灵在教会中之工作的观点。对于教会来说，不存在两个真理的来源，真理的来源只有一个，圣经乃是圣灵工作的结果，所以圣灵就是圣经最好的解释者。任何基于主观经验以圣灵的名义主张的所谓真理，都必须以圣经的内容为依据进行检验。

由于乃是主将我们的教会团结在一起，所以我们看到上帝才是这个信仰体系的核心所在，通过不同的信仰侧面，去揭示他的作为和他对人类的真正关怀。乃是上帝将不同的教义元素整合在一起，汇聚成为与末世息息相关的真理。当我们宣扬这些教义的时候，事实上我们乃是在宣扬这些教义之中的基督，而并非仅仅是这些教义的圣经和理性基础。正是这个信仰体系将我们团结为一个世界性的信徒团体。很明显，虽然在知识层面的深度有所不同，但信息却是一致的。全世界的复临信徒都知晓耶稣在十字架上替我们而死、他在天上圣殿中的侍奉和他的复临等等。这些教

11 由于该主题在本书的其它部分中已经进行了充分的探索，所以我们只会在这里进行简短的讨论。

12 见本书由费尔南多·卡纳莱撰写的“余民的信息与使命：研究方法的方法论”。

13 关于基督复临安息日会基本信仰的形式和作用，参见本书由夸贝纳·敦克尔撰写的“基本信仰在教会中的作用”。

信息、使命与教会的合一

义对于他们所有人来说都是宝贵的，并且也是十分具有意义，值得去与他人分享的。

在生活方式中合一¹⁴

我们与基督的联合表现在我们生活的方方面面。关于基督徒的生活方式，需要回答的是这样一个问题：一名基督的跟从者应该如何在这个充满罪与邪恶的世界中生活，并能同时热切地等待着主的降临？圣经明确地教导说，基督徒的生活应该遵循一定的原则（弗 4：1-3；彼后 3：11）。因此，圣经为我们应该如何生活提供了具体而丰富的教导。复临信徒因着自己那独特的生活方式而广为人知。这使得他们的身份非常引人注目。¹⁵ 虽然在我们的生活方式上存在一些细微差别，但在一个由不同文化的人组成的世界性教会中，这种情况完全在意料之中。不过，某些特定的要素乃是全球教会所共有的，正是这些要素巩固并彰显了信仰团体的合一。

基督徒生活的圣经标准并非是福音。救恩只有，且唯独只有通过耶稣那牺牲的死亡才能获得。另外，教会的标准与福音并不矛盾，福音才是这些标准的核心所在。这些标准有助于揭示十字架的意义，并使信徒在生活中彰显出福音的能力与意义。正是这种与基督救赎工作的联系，才使得教会的标准可以去促进作为全球性团体的教会那有形的合一。这些标准从根本上阐明了基督徒生活的本质所在。

为了成为一名真正的基督徒，不仅要接受基督为救赎主，同样也要将他视为一切的主宰。教会的标准提供了一种背景，使我们可以生活中去彰显耶稣乃是我们的主。作为世界性教会，这种标准乃是教会成员在生活中将基督作为自己主宰的最低限度的表达方式。¹⁶ 那些将要受洗的人会被要求去遵守这些标准，表明他们不仅接受基督为自己的救赎主，同样也接受他为自己的主宰。

忽视符合圣经的生活方式是非常危险的。通往背道的路都是由那些看似微小的事情铺就的（例如，几乎不祷告、不定期参加教会聚会、很少研究圣经），这可能标志着教会的成员正在慢慢远离耶稣对他们的主宰。我们几乎无从知晓一个人究竟

14 关于基督徒生活方式和教会标准的详细论述，参见 Miroslav M. Kiš, “Christian Lifestyle and Behavior,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 675–723.

15 基督复临安息日会的标准涉及了基督徒生活的不同侧面：属灵生活（祷告、研经、传扬救赎的福音、参加教会聚会、遵守安息日、合理使用我们的时间）；道德生活（留心我们所看、所读、所听、所想的内容；合宜的消遣；简约质朴的穿着与装饰；遵守十诫；最重要的就是要效法耶稣）；身体方面（合理的饮食和运动）；社会生活（与他人融洽的关系，包括家人在内，要合理使用社交技巧）；财务方面（践行圣经中的管家原则）。关于教会标准的细节性论述，参见《基督复临安息日会教会规程》（Silver Spring, MD: Secretariat of the General Conference, 2005），171–184。

16 也有一些被我们称为个人或私人生活标准的事情。这些教会成员对基督徒的生活有着一些个人的标准，但这些标准并不一定是整个世界的教会所提倡的，这些标准建立在他们所认为的圣经教导之上，并且他们认为将此付诸实践乃是有益的。例如，一个人可以将但以理作为榜样，认为每日三次祷告很重要。在这种情况下，他们不应该试图将这些自己界定的标准强加给其他信徒。

是在人生的哪一个阶段远离了自己对基督的委身，而基督也不再是那个人生命的主宰。教会的标准提醒我们要注意自己与主的关系，这在我们属灵的旅程中是极具价值的。

上帝并没有将应该如何去过基督徒生活的决定权交在我们手中。上帝在他的儿子耶稣的生活中为我们树立的榜样，并通过圣经和圣灵来引导我们。以圣经为本的宗教具有的一大基本特点就是这会影响到我们生活的方方面面；这是一种生活方式，而不仅仅是一种思维方式或一种概念和信仰的模式。基督复临安息日会的信仰基于自身在圣经的框架下对宗教的理解，并从历史主义的角度去看待基督徒的生活。圣经的标准涉及基督徒生活的所有方面，因为根据圣经中的人类学观点，我们乃是一个以肉身形式存在的不可分割的统一体。因此，教会的标准指向并接受了这种圣经对于人类本质的理解。通过这些标准，在圣灵大能的引领之下，我们将被转变为与耶稣相似。

基督复临安息日会在世界范围内倡导祷告和研经的重要性，并建立了一些制度和模式帮助我们将这两种生活方式的要素付诸实践。全世界的复临信徒在安息日早晨醒来，都会准备好去教会，敬拜创造主与救赎主。我们就是这样的人。我们同样也倡导健康的生活方式。并不是我们所有的人都是素食者，但我们都接受食物有洁净与不洁净之分，以及节制在我们所行的一切事上具有的重要性。在全世界范围内，我们也都认可要在着装与个人装饰上保持简约与质朴，¹⁷虽然这些原则在实际操作时会因为文化差异而略显不同。这些事情对于余民的身份来说是非常重要的，有助于使基督复临安息日会团结为一个世界性的大家庭。接受这种生活方式并不是因为我们缺乏获得救恩的保障；我们这样做，乃是因为我们经历了在基督里之救恩的喜悦。

在世界观中合一¹⁸

我们信仰的独特性与我们所理解的宇宙间存在的善与恶以及二者之间的斗争直接相关。许多其他宗派的基督徒都相信善恶之争的存在，不过我们却将这种斗争与基督的工作、上帝的律法以及那些针对上帝品格提出的挑战直接关联在了一起。这一切始于天庭之中（赛 14: 12-15；结 28: 11-19；启 12: 7-12）——一位堕落的天使，化解这一切只能通过基督的赎罪之死、他的中保工作和天上圣所中的审判来完成，

17 关于教会对首饰的标准，参见 Ángel Manuel Rodríguez, *Jewelry in the Bible* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1999).

18 关于圣经世界观在普世性的善恶之争中的反映，具体讨论参见 Frank B. Holbrook, “《善恶之争》,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, 969-1009.

信息、使命与教会的合一

这构筑起了一种以圣经为基础的、独特的复临信徒所秉承的善恶之争理念。这种世界观将我们的信仰体系塑造为一种元叙事。我们宣讲的故事以一个和谐的宇宙为开始，之后就是宇宙中的邪恶与罪的起源，接下来是人类犯罪堕落和在基督的传道、死亡、复活、升天以及为我们肩负起的中保工作中对救赎的宣告与实现。这段叙事也包括基督教会在历史中的斗争，并以基督荣耀的复临和对世界的再次创造而告终。

这种圣经世界观的中心是基督，就是直面邪恶势力并在十字架上将其战胜的那一位（西 2：15）。这种圣经世界观为更好地理解基督复临安息日会的教义提供了极好的参考框架。由于这种世界观是全世界的教会所秉承的，这样就可以使全世界的信徒都能联结成一个信仰的大家庭。我们相信这种普世性的理解具有可靠的圣经基础，并会坚固我们在基督里的盼望。我们都理解路西法在这场斗争中扮演的角色，他在天庭中的背叛和他遭到的驱逐。我们十分了解亚当和夏娃堕落的故事，而且最为重要的是，我们知晓藉着他的传道、死亡和复活，耶稣已经胜过了那位普世之敌。我们同样知晓在基督复临和千禧年之后，这场善恶之争的最终结局。我们所有人都秉承着相同的信仰，这些信仰构筑起了我们在基督里的合一，并且也催促着我们去在世界面前将这信息显明。

在我们生活的这个支离破碎的世界中，人类能够触及的诸多世界观都与圣经中的世界观截然不同。在西方世界中，所谓的自然进化已经占据了主导地位。这种世界观同样以创造开始，或者更加确切地说是以宇宙的自然起源为开始，这种起源极有可能就是宇宙大爆炸。通过亿万年的时间，宇宙完成了自我的形成，至少在一个星球之上，生命自行起源，并遵循自然选择和适者生存的原则继续发展。这种元叙事试图提供一种完整的宇宙观，尝试去解释这个支离破碎的自然。可是在这之中，并无希望的存在。这种理论叙述着宇宙的自然产生，而最后一切也终将回归虚无。这是人类可以触及到的最为黑暗的世界观之一。

在这种特殊的背景之下，基督复临安息日会宣扬的圣经世界观深深植根于我们的主所赐的希望之中，我们可以在主里寻找到完美的合一。

在使命中合一

耶稣的话语不断地在教会中回响，奠定了教会使命的基础：“你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上”（约 17：18）。在这段经文中有两个重要的概念。第一，教会的宣教使命所涵盖的乃是整个世界，因为整个人类大家庭都陷入了悖逆上帝的境地之中。这清晰地肯定了教会所具有的普世性，也明确了教会的使命就是去宣扬那藉着基督而来的普世性救赎来解决罪这种普世性的问题。第二种概念明确了教会

与基督和世界的关系。耶稣差遣教会到世界上，通过圣灵使教会成为耶稣的代表。就像耶稣曾经被差遣到世界上，如今他也差遣了教会。耶稣的使命将继续通过教会的使命完成。教会的合一可以在其灵活应变的普世性（宽容）中寻得体现，使得他们能够以上帝末世余民的身份去完成上帝赋予的全球性使命。

因此，当教会合一地向着共同目标集体奋进的时候，这一点表现得尤为明显，此处的共同目标就是在人类的领域中完成那全球性的使命（太 28：18-20；24：14；启 14：6-12），其中也涵盖了这一使命本身所带来的普世性影响（弗 3：10）。这项特殊的使命不应该被理解为仅仅是一种教会应该去做的事情，不能认为即使教会未能完成这项最为重要的使命，教会也依然可以是教会。宣教使命，就像与基督之间的联合一样，乃是教会的本质所在。这不是一种教会要去做的事情，教会的本质就是使命。¹⁹ 所以这里的问题是，“教会是什么？”一个人作出了这样的回答：

教会是上帝为拯救人类所专设的机构。她是为服务而组织的。她的使命是要将福音传给普世的人类。上帝从起初就已计划要藉着他的教会向世人彰显他的丰盛和完善。凡蒙上帝恩召出黑暗入奇妙光明的信徒，应当彰显他的荣耀。教会是基督丰盛恩典的宝库。上帝之爱的完美，终必藉着教会彻底而充分地表现出来，甚至连“天上执政的，掌权的”（弗 3：10）也必看见。²⁰

这是一份重要的神学声明，值得特别的关注。根据这段话，教会可以与两个领域中的存在产生互动——属地领域和属天领域。在这种互动中，教会彰显着自身所具有的本质。

向世界宣教的使命

在上文的引述中，我们首先要注意的是，“教会是上帝为拯救人类所专设的机构。”²¹ 这句简短的陈述包含了许多重要的思想。正如我们在前文中指出的，这句话清楚地指出了教会具有的属天源头，因此教会是属于上帝的。在因罪而支离破碎的世界中，这是上帝的一项新创造。教会拥有直接从上帝那里领受的使命，即作为拯救人类的机构。教会本身并不是救赎功效的源头，教会仅仅是一个救赎的机构。

19 很明显，我们可以在教会与教会的使命之间作出明确的区分，从这个方面来说，教会拥有向世界宣教的使命。这种区分对于分析和交流来说，是非常有用的，然而当我们审视教会的本质时，使命显然属于教会本质的一部分。教会的本身，或教会存在的目的就是为了完成使命。否则，教会自身就会陷入腐化，成为一种人类的社会团体，就像是一个没有属天身份的社会俱乐部一样。

20 怀爱伦，《*使徒行述*》，9 (italics supplied).

21 她还写道：“基督的教会是上帝宣传真理的机构，从他那里领受能力要成就一番特别的工作。” (Sons and Daughters of God, 218).

信息、使命与教会的合一

最后，“上帝为拯救人类所专设的机构”这句话表明，除此之外并无其它拯救人类的机构；这句话阐释了教会所具有的独特性。上帝拯救人类的目标乃是通过基督的教会进行实施。从神学上来说，这包含着教会有形和无形的体现方式——有形的教会是末世的余民，无形的教会则是那群在宗教世界中虽然不属于末世的余民，但却默默无闻真正作出信仰转变的人。²²

第二，为了达成教会的目标，组织是必不可少的。上帝设立的机构“是为服务而组织的。她的使命是要将福音传给普世的人类。”教会并不是一个神秘组织，变化无常或边界无定。教会拥有其自身的组织架构，旨在通过宣讲福音而表达其所具有的服务他人的本质。第三，教会乃是由“蒙上帝恩召出黑暗入奇妙光明的信徒”组成的。由于教会是上帝的机构，所以使命的果效完全掌管在上帝的手中。上帝就是将男女召出黑暗进入自己的光明之中的那一位。教会从来都不是独立完成使命的。从黑暗到光明的转变使得教会与世界之间的分别更加突显。

第四，教会的存在乃是为了“彰显他（上帝）的荣耀”。教会的宣教使命不仅包含通过言语去对福音进行宣讲，也包括通过生命的改变进行的宣讲。在耶稣的理解中，教会乃是由一群在道成肉身的奥秘中经历了他那恩典的启示所带来之转变的人组成的集体（约 1: 14）。在那些因着与基督的身体相连而发生转变之人的生命，上帝的荣耀得以彰显（林后 3: 18）。

第五，“教会是基督丰盛恩典的宝库。”教会与基督的恩典有着紧密的关联。教会要如何成为丰盛恩典的宝库呢？基督毫无疑问就是恩典的唯一来源，也是将恩典分赐给人类的唯一途径。我们都需要藉着基督来就近上帝，而并非通过任何人类的中保。教会是直接且唯一的真理宝库。这个宝库不应该被视为一个充满恩典并将恩典分发给他人的容器，而应该被视为一个有机生命体，基督那丰盛的恩典在信徒生命的转变中就可以被彰显出来。²³这种恩典同样也会赐给那些回应上帝的呼召来到耶稣这里并加入教会的人。教会向人类展现的乃是基督的荣耀和恩典。

使命的普世性

教会同样会与属天的领域互动：“上帝大爱最后与完全的表现，终必经由教会

22 关于由有形之余民组成的基督的教会与那些属于耶稣，但（就人类的眼光来看）尚未进入羊圈之中的羊，具体讨论参见 Ángel Manuel Rodríguez, “Concluding Essay: God’s End-time Remnant and the Christian Church,” *Toward a Theology of the Remnant*, ed. Ángel M. Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 217–226.

23 怀爱伦在另外一处也清楚地阐明了这一点：“教会既赋有基督的公义，受了基督的委托，就应将他恩典和仁爱的一切丰盛，充充足足地完全彰显出来。基督把他百姓的纯洁与完美，作为他忍受屈辱的回报和附加的荣耀。基督这伟大的中心，从他身上要闪射出一切的荣耀来。”（《历代愿望》[Mountain View, CA: Pacific Press, 1940], 680）。

而彰显，甚至要向‘天上执政的、掌权的’彰显出来（弗 3: 10）。”²⁴ 教会向天上的圣者作见证，这实在令人生畏，他们最终会在其中看到，上帝的爱得到了充分的彰显。怀爱伦认为这指的是上帝之爱最后的、完全的表现，终必经由教会成员的生命得以彰显。²⁵ 我们讨论的并不是一种关于上帝之爱的抽象概念，而是在人类的生命中对上帝之爱的那种明确而具体的表达。在教会的奥秘中，特别是在悔改的罪人转变为上帝儿子形象的过程中，所有天上的圣者都会在基督之爱的彰显下得蒙光照。

教会的使命应该明确聚焦于两个目标，地上的目标和天上的目标。教会合一的体现就是共同的见证和在基督里那上帝的牺牲之中所带来的转变能力。

在使命中合一

这种对使命的理解是基督复临安息日会最为重要的层面之一，这种理解坚固了使命中的合一，并将其彰显于世界之上。教会是一种带有强烈使命感的全球性余民运动。基督复临安息日会相信，我们在这个有罪的星球之上生活，承受苦难和死亡，乃是基于一种特定的原因。这一点与我们在善恶之争的背景下对末世预言的理解直接相关。基于对基督即将再来的确信，在完成教会的使命时，会伴有一种非常强烈的紧迫感。在全世界范围之内，有数以百万计的复临信徒积极地参与到了教会的宣教使命之中，进行查经、参与布道会、运用现代科技的手段或最为简单的方式向他人宣讲着我们的主那迫近的复临。因此，这是一个非常具有活力且增长迅速的教会。对于复临信徒来说，使命就是生命中的呼吸。上帝已经将这个教会纳入了自己向世界宣教的使命之中。

教会的合一对其使命而言至关重要。在这场最终斗争的背景之下，人类需要听到救赎的福音。人类需要为在末世面对魔鬼的欺骗和最终的得胜做好预备。教会的使命乃是服务他人，这需要将教会的成员将自己视为主仆的仆人，奉上帝的差遣来到这个将亡的破碎世界中展开服务。这种对宣教使命的理解乃是全世界的教会所共有的。

全球性组织

我们在全球范围内的身份认同与合一在高效的全球性组织中得到了明确的体现。我们已经指出，秩序乃是教会核心本质的组成部分，这就需要一种运行良好架

24 White, 《使徒行述》s. 9.

25 怀爱伦也写道：“主耶稣藉着显示他的怜悯与丰盛的恩典，正在人心中进行实验。他所造成的变化是非常惊人的，以致那气充志骄，伙同他的邪恶同盟敌挡上帝和他政权律法的撒但，也视他们为他的诡辩与欺骗所无法攻克之堡垒。对于撒但而言，他们真是不可思议的奥秘。上帝的使者撒拉弗和基路伯，就是奉命与人合作的各种能力，怀着惊喜的心情，看着那班曾为可怒之子的堕落人类，通过基督的训练，按照上帝的形像造就品格，而成为上帝的儿女，可以充分享受天国的快乐。”（*Christian Experience and Teachings of 怀爱伦*, [Mountain View, CA: Pacific Press, 1940], 208).

信息、使命与教会的合一

构清晰的教会组织。这样的组织需要具备至少三种主要职能。第一，这种教会组织需要促进并协调全球性的宣教计划与事工。换句话说就是，教会的组织要为教会的使命服务。教会作为信徒的团体，需要不断地被其领袖提醒，我们乃是使命而存在的。因此，教会的各级组织机构都应该在自己的管理范围内直接参与到宣教事工的计划和实施之中。

第二，教会的全球性组织应该尽到自身的责任，确保教会成员的捐助可以在全世界的教会中得到合理的分配和使用。此类事项包括，基于圣经的原则，确定教会应该如何使用什一，以及向不同级别的教会行政机构上缴的什一比例。第三，教会的组织机构应该负责监督教会的行政工作。这些需要通过制定具备普遍性、可操作性、符合行政管理规范的制度才能实现。所有这一切都旨在保证教会的使命得以完成，各个行政级别的教会领袖都应该为了达成这一目标而负起自己的应尽职责。

最后，组织机构应该成为一种载体，全球的教会都可以通过这个载体进行交流，让自己和他人听到彼此的声音。组织机构最重要的职能就是在毫无曲解的前提下，准确清晰的宣告那交托于我们的圣经信息。教会这种全球性的、集体的声音是非常重要的，因为其所表达的乃是一种合一的信息、使命与身份。

全世界范围之内的教会成员，虽然他们可能不会完全理解行政管理的复杂性，但也会充分了解基督复临安息日会的全球性组织架构。他们知道，教会不仅仅是自己所在城市中的那一小部分而已。他们知道自己属于一个全球性的大家庭，蒙上帝呼召共同推进那救赎之福音的宣扬。本着对主的顺服，他们给予财务方面的支持，知道自己并非仅仅在帮助本地教会的宣教，也是在帮助全球的教会。他们所归属的，远远比自己的范畴更为广大，这一切乃是藉着圣灵的能力孕育而生的。

结论

我们讨论的不同要素对我们定义并维护教会在基督里寻得的合一有着直接的帮助，基督乃是我们生命的核心所在。在信息与使命中的合一表明世界性的教会乃是一种上帝恩典的神迹，在一个支离破碎的世界中履行着自己的职责，并作见证表明乃是上帝差遣了他的儿子来使人与他和好。我们与上帝的儿子合一乃是圣灵在我们中间运行的结果，在上帝的儿子里面乃是毫无分裂的。世界教会在文化、社会和种族方面的不同使教会存在着巨大的冲突与潜在的分裂风险。为了避免这种悲剧的发生，教会的成员与领袖应该与圣灵合作，尽到一切的努力保持在基督里的团结合一。合一需要付出巨大的努力去成就，也需要付出巨大的努力去维护。在这个过程中，我不应该去追求那种非原则性的统一，因着文化、社会和种族方面的差异而影响合

一的实现。藉着圣灵的能力，我们与基督和基督的身体——教会联合，所以在基督的授权之下，教会必须在交托给自己的信息与使命之上保持合一。

第十二章

余民的信息与使命：研究方法的方法论

费尔南多·卡纳莱

笔者研究教会信息与使命的方法可能看起来有些不合常规，但事实并非如此。这种研究方法有助于帮助我们澄清上帝在复临运动中的引领，以及我们的信息与使命所具有的真正圣经本质。这二者与我们对圣经和圣经世界观的理解密不可分，而二者在基督教会的历史中也都面临过严峻的挑战。为了更好地理解我们的信息与使命之间存在的关联性，以及二者具有的紧迫性，将复临运动的兴起放在塑造了基督教思想的释经学、神学和哲学之历史的视角下去审视，是非常有必要的。从这种宽广的视角之下对教会的信息与使命展开研究，我们就可以理解许多在基督复临安息日会的使命中往往并没有被留意到的要素。我们将在善恶之争的背景下对基督复临安息日会的信息和使命展开讨论，因为这一切乃是在基督教会之内所包含的神学与哲学假设之上发展起来的，而那种神学与哲学的假设则是通过将圣经、传统和希腊哲学融入神学体系产生的。

传统的出现

为了更好地了解基督复临安息日会之信息的意义，有必要对基督教传统的出现进行研究。在使徒们将新约圣经作品中那些在耶稣基督里的上帝启示保存下来之后不久，基督徒不仅开始将这些作品视为信仰的标准，同时也将其视为属灵的食粮。与上帝的旧约圣经一道，这些书卷开始成为基督教会的神学与属灵基础。然而，在接受、甄选并从属灵层面整合上帝话语的过程中，总是会涉及到释经的问题。由于早期教会在历史方面的复杂原因，基督教会渐渐将自身的教导和敬拜形式整合进入了希腊哲学本体论的范畴之中——这就是他们对现实的理解。¹ 基督教的领袖们面对

¹ 阿道夫·哈纳克将三世纪中叶的基督教会描述为“一个基于政治被构建起来的包含了各种修正主义架构的新联邦。我们可以看到，其中涉及的架构包括少量的犹太教，相比之下希腊-罗马的特征比较多，最后我们还发现在其信仰的教义中心，这个联邦的根基乃是希腊的哲学精神。”因此，“基督教会及其教义是在罗马世界和希腊文化中发展起来的，与犹太教的会堂截然相反。”(Adolf Harnack, *History of Dogma*, [New York: Dover, 1961], 1:45-46).

的是一个文化、科学与理性的世界，出于各种各样的原因，他们决定不拒绝当时的领先科学文化，也就是新柏拉图主义形式之下的希腊哲学。基督教神学领域的历史学家称这个过程为基督教的“希腊化”²或“去犹太化”。³为了适应当时的文化趋势，早期的基督徒渐渐彻底放弃了原有的宏观释经学预设前提，⁴不再认为新约圣经的作者乃是基于旧约圣经正典进行写作。在这样做的过程中，基督徒认为自己对上帝的保持着忠心，并渴望在地上推进上帝的使命。然而不幸的是，他们渐渐对以赛亚的劝勉置若罔闻，即在探究新的属灵事物时，应该以圣经的教导作为解释的原则（赛 8：20）。不但如此，他们同样并未遵循基督的释经学惯例，使用旧约圣经的教导和模式作为释经的原则，这一点对于正确解释基督救赎的事工和他在十字架上的死亡是十分必要的（路 24：27）。

用衍生自希腊哲学范畴的释经学原则取代了原本的旧约宏观释经学原则，导致基督教的传统在整个宗教内部的各个层面上逐渐发展，巩固并占据了主导地位，包括对圣经的解释、神学架构、神职人员的设置、敬拜形式和宣教策略。由于这种情况在超越千年的时间里占据着支配地位，从未受到挑战，所以一种关于上帝、人性、理性和世界的哲学观融汇为一个体系，渗透进入了基督教思想、生活、行为的所有领域，成为基督教根深蒂固的一部分。仔细阅读基督教的教义史就会发现，基督教很快就发展出了一种神学传统，并在整个中世纪的时间里趋于稳固。⁵ 在新柏拉图主义和亚里士多德学派的释经学原则指导下，奥古斯丁和阿奎那可以说是基督教传统中最为杰出的制度构建者。出于属灵方面的目的，圣经被圣礼神学体系之下的仪式与敬拜制度取代。虽然圣经从未在基督教传统中缺席，但新的哲学释经学却毁灭性地扭曲了许多圣经中的教导，并削弱了圣经的力量。

圣经的出现与新教

希腊的宏观释经学原则与圣经信息的集合体是基督教传统的根基所在，这种注定会冲突不断的连接纽带导致在神学与属灵方面一直以来都充满着矛盾。例如，路德发现了一个明显的不协调之处：仰赖功德的制度与圣经中的事迹或清晰的教训明显不符。秉承着上帝赋予的信念和坚定不移的决心，他转向了圣经，与不符合圣经

2 哈纳克极力倡导用“希腊化”的概念去描述基督教教义渐渐融合进入希腊新柏拉图主义本体论模式的过程。见，同上，1：41–50。另参 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, (Chicago, IL: Chicago University Press, 1971–1989), 1:45.

3 Pelikan, *Christian Tradition*, 1:21.

4 关于这一点，笔者的意思是解经家在解释圣经和现实世界之本质的时候所带入的最为广泛的哲学假设。这些假设包括神学家如何理解上帝与人类的本质（本体论）、世界（宇宙论）、现实涉猎的整体范畴（形而上学）和知识（认识论）。

5 见本书由约翰·里夫撰写的“对基督教会中之背道的理解”。

信息、使命与教会的合一

的传统展开斗争并改革教会。然而圣经亦是在传统中产生的。⁶ 随着时间的推移，路德和加尔文的“回归圣经”越来越深入人心，并在欧洲和美洲广泛传播。在这个过程中，宗教改革的主流派与激进派渐渐重新发现了那些被遗忘的圣经教训，并将其融入了基督教的架构之中。特别是十七世纪英国的清教徒神学家和十八世纪的约翰卫斯理都曾经使用圣经去挑战传统。与此同时，对圣经教导的进一步发现也导致基督教新教在教义和神学领域产生了日益严重的分歧。

事实上，被宗教改革主流派和激进派倡导的“回归圣经”，不但没有对基督教传统从希腊哲学思想中汲取的释经学原则提出挑战，反而还借鉴并使用了这些原则。这项深埋在新教历史与福音派历史之中的鲜为人知的事实，可以解释为什么由圣经重新浮出水面而引发的宗教改革并没有产生一种统一的替代罗马天主教的标准，反而使基督教在教义和实践的领域出现了日益严重的分裂，并且宗派的数量至今依然没有减少的迹象。

因着我们对圣经和那作为余民之本质的使命所怀存的信心，这段简短的分析将聚焦于神学领域的变迁，即对基督教的教义——教会的信息所秉承之理解的变迁。正如上文所述，马丁·路德发现在保罗关于因信称义的教导与教会传统中通过功德获得教皇赦免而换取救恩保证的教导之间，存在着明显的矛盾。然而，在路德试图解决这种“反常现象”的过程中，他依然在“标准神学”的框架之中进行思索，运用的依然是传统与圣经。“标准神学”的体系并不喜欢路德提出的这种“修正方案”，于是将他所倡导的唯独依靠信心称义的思想（因信称义）和他本人一起赶出了整个团体之外。

6 科学哲学家托马斯·库恩提出的针对科学思想与实践之变化的分析，应该有助于我们更好地理解基督教会的思想与实践，尤其是由改革家提出的“回归圣经”所带来的结果。（关于库恩思想的简介与评价，参见 Frank Hasel, “Scientific Revolution: An Analysis and Evaluation of Thomas Kuhn’s Concept of Paradigm and Paradigm Change for Theology,” *JATS* 2 [1991]: 160–177.）库恩认为“标准”的科学会带来新的发现，这种新的发现又会成为指导研究与解释新数据和新发现的基础。（Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970], 10.）在过去的的时间里，知识的积累与完善形成的信息体系构建起了一种“标准科学传统”。而标准的科学反过来又成为指导科学解释、知识与实践的典范（42）。当这种典范无法解释或整合新的数据与发现的时候，所谓“反常现象”就会出现，进而导致科学领域的解释陷入危机，并进入一段“科学突飞猛进的时代”（82）。当这一切发生的时候，用于对科学进行解释的典范就会受到挑战，被拿来研究，最终被新的典范取代，从而引发一场“科学革命”。我们要清楚，用于对科学进行解释的新典范并不是旧典范的迭代或延续。新的典范乃是“在新的基础之上重新构建的领域，这种重新构建会改变该领域一些最为基础的理论，同时也会在方法与应用的层面产生影响”（85）。一些基督教神学家发现了库恩对科学革命进行分析的价值，并将其运用到了基督教神学领域，用以解释基督教的传统，旨在促进神学与实践领域的整体发展。（Hans Küng, *Theology for the Third Millennium* [New York, NY: Doubleday, 1988], 123–127; Hans Küng and David Tracy, ed., *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future* [New York: Crossroad, 1991]; Hans Küng, *Christianity: Essence, History, and Future* [New York: Continuum, 1995].）很明显，他们知道基督教在基督纪元的第三个千年中面临的问题与释经学的宏观解释原则有关（Küng, *Theology*, xii）。然而他们对神学传统的恪守（47–63）却使他们无法正确理解所谓“反常现象”的本质所在，这种所谓“反常现象”乃是由路德和新教的改革引入基督教架构的。显然，他们并没有理解基督教面临的神学危机和释经学革命所具有的真实本质。笔者会将库恩的方法运用到历史神学领域，去探讨释经学与传统和圣经形成的集合体之间的问题。

由于路德的观点引发了当时人们的种种遐想，从圣经中脱颖而出的“反常现象”对整个“标准神学”体系的构成的挑战被无限扩大。这种趋势开启了一段“神学危机”的时期，其起因就是新教的“回归圣经”。然而在经过了几乎五个世纪的“神学危机”和分裂之后，“神学革命”并没有如期而至。这其中所需要的乃是一段“神学突飞猛进的时代”，用新的释经学典范取代旧的释经学典范（“标准神学”从希腊哲学思想中汲取的典范）。神学革命并未发生，这是为什么呢？

“神学突飞猛进的时代”并未出现和神学革命并未开启的一个主要原因就是，新教的回归圣经从来都没有去挑战作为神学标准或共识的宏观释经学原则。在过去的日子里，新教的宗教改革重新发现了圣经的教导与实践中的真正财富，但却从未挑战作为传统哲学释经方法之基础的宏观释经学原则。因此，备受赞誉的宗教改革原则唯独圣经（“*sola Scriptura*”）从未真正挑战过传统在释经学中发挥的作用，而这种传统的基础则是希腊哲学思想对上帝的本质、人性、世界、现实涉猎的整体范畴（本体论和形而上学）和理性（认识论）的理解。

更确切地说，主流的宗教改革家使用圣经去挑战传统中的教义，但却从未对作为基督教传统之基础的释经学和方法论展开挑战。事实上，传统被明确地认定为释经学的来源。⁷即使是重洗派这种与宗教改革主流派分道扬镳的激进改革者，在明确“唯独圣经”原则并更加彻底地抛弃传统时，他们也从未对“标准神学”的宏观释经学原则进行挑战。

综上所述，因为教会乃是建立在圣经所启示的基督之上，所以新教的回归圣经成为一群转离传统并以圣经本身为基础性导向之人横空出世的起点。然而，新教对圣经的恪守并没有对那种本体论、形而上学与释经学的预设构成挑战，而这正是构建起基督教传统中的神学与教会体系的基础。由于新教依然使用着与罗马天主教相同的基本指导性预设，所以新教对圣经的回归仅仅是一种部分性的回归，并会倾向于产生体系与神学方面的矛盾。这就不可避免地带来了日益严重的教会分裂。因此，新教不可能完全成为圣经中那群上帝在末世的余民。不但如此，新教还变得摇摆不定，并对神学上的答案和教会的稳定都产生了迫切的诉求。随着时间的推移，这种对答案的探索使新教为末世余民的兴起铺平了道路。

末世余民的出现

十八世纪期间，新教扩展至美国全境，超越了传统的束缚，建立起了若干宗派。

7 Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura* (Moscow, ID: Canon Press, 2001), 48.

信息、使命与教会的合一

在这种环境中，新教的“回归圣经”促成了两次敬虔运动的复兴，塑造了那个时代的文化。⁸在这个时期之中，普通大众对新教这场宗教改革内部存在的教义上的矛盾之处越来越无法释怀，这激发了圣经学者们的热忱，旨在通过更加深入更加完整地理解圣经，去寻得一条克服传统与教会分裂的出路。与宪制派的宗教改革家（十六世纪）和英国的清教徒（十七世纪）不同，这次研究并非源于牧师或神学家，而是平信徒。这种研究植根于一种简单而质朴的信念，即圣经可以解释它自己。这种略显激进的观点实际上已经背离了宪制派改革家释经学立场，并为当下的新教或福音派神学构建起了基本的模式，划定了领域的边界并确立了释经学的原则。这种对将传统作为神学与释经学原则之源头的否定可以追溯至激进派的宗教改革家那里，他们曾主张要恢复高举圣经的基督教（主要是新约）。在十八世纪，美国各种各样的复原主义组织采纳了这种原则去对基督教神学展开研究，⁹旨在设法克服那些天主教会¹⁰和历史中宗教改革时期的教会所犯下的错误。¹¹

在这种环境下，美国第二次属灵大觉醒（1800-1830年）之后，¹²人们对那些被遗忘已久的旧约和新约圣经中的末世预言进行研究的兴趣日益浓厚，因此注意力的焦点转向了基督复临。基于完善的历史主义预言解释方法，对但以理书8章和9章的悉心研究引发了一场普世性的运动。这场运动的主要发起者大部分都是各个新教宗派的平信徒，宣告基督在1844年10月22日那有形的历史性的降临。大失望击碎了复临运动的真挚盼望，一小群信徒在圣经中为自己的困窘寻找着答案。当10月23日的时候，他们应该将自己的眼睛转向天上的圣所中发生的一切，自基督复活并升天以来，他一直圣所中为那些自己曾经为之而死的人类侍奉供职，这些信徒为自己的失望寻找到了答案。基督并没有降临到地上，而是进入了天上圣所中的至圣所。最终，这一发现铸就了基督复临安息日会的兴起，这个教会宣告说，自己就是圣经预言中的上帝的余民。

8 Alister McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First* (New York: Harper Collins, 2007), 156–166.

9 Mark G. Toulouse, “Restoration Movements,” *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4, ed. Erwin Fahlbusch (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 659–664.

10 根据斯蒂芬·L·韦尔的观点，“复原主义基本上可以被视为一种释经学框架，每一个新教派别都对此进行了不同程度的使用。”他又继续解释道：“坦白讲，在早期激进的圣洁运动领袖中（也包括许多其他的新教徒），有一种普遍但并不总是有意为之的明确看法，认为在教会历史的早期出现了严重的问题。公元一世纪使徒时代的教会以使徒教导的纯正、圣洁生活中那楷模般的品格和圣灵的能力在他们当中的彰显而著称，可是教会却慢慢陷入了腐化。在接下来的几个世纪中，纯正的使徒时代基督教因着教会等级制度的发展、奢侈浮华的敬拜和对柏拉图主义哲学的广泛接受而趋于腐化。结果就是，中世纪的罗马天主教以道德沦丧、迫害异己，还有在政治权力的斗争中与国王及皇帝之间的纠葛而著称。在复原主义者看来，教会成了一种基督教的真理‘被深埋于垃圾之下的’宗教体系，真理被埋藏的程度是如此之深，甚至‘在跨越千年的时间里都几乎无人亲眼得见，亲耳得听。’”（Steven L. Ware, “Restoring the New Testament Church: Varieties of Restorationism in the Radical Holiness Movement of the Late Nineteenth and early Twentieth Centuries,” *Pneuma* 21.2 [1999]: 235.）

11 同上，236。

12 McGrath, *Dangerous Idea*, 164.

然而，在他们将自己的注意力转向天上圣所中的基督时，这群后来成为基督复临安息日会的福音派信徒，并没有发现任何新的教义，或基督徒未曾知晓的信息。事实上，解释但以理书的历史主义研究方法同样也被新教的神学家使用。¹³ 这些神学家也认可新约圣经中的信仰，即基督升到天上，坐在父的右边，在天上的圣所中，不住地为我们的救赎献上祈求。¹⁴ 基督复临安息日会的历史学家很早就意识到，他们的教义在教会历史的早期就已经为人所知，在新教兴起的阶段更是如此。¹⁵ 因此，探索早期复临教会的先驱者在神学与教会论方面的观念使十分必要。

在大失望最初的6年之中，早期复临教会的先驱者们继续着自己对圣经真理的探索，并远远超越了预言解释和圣所论的范畴。¹⁶ 他们的卓越之处并非在于发现了新的真理，事实上其中大多数的信息已经得到了许多其他新教徒的认可和接受。事实上，他们向前迈进的那一小步，在基督教中引发了一场巨大的神学革命。他们以新的视角看待预言与圣所之间的关系，将其作为释经学的预设前提，而这正是理解整部圣经、基督教教义的整体范畴和教会的使命所必须的。¹⁷ 怀爱伦的论述可能是对这一改变作出的最好总结，她解释说：

圣所的题目乃是一把钥匙，将1844年失望的奥秘开启了。它使人看出一部有系统而彼此关联互相符合的真理，显明上帝的手曾在指引这伟大的复临运动，并且说明上帝子民的地位和工作，以此向他们指出他们当前的本分。¹⁸

在他们为知晓预言而作出的决定中，对旧释经学典范的取代，最终使新教的“回归圣经”从其初始阶段进入了“神学突飞猛进的时代”。换句话说，当复临教会的先驱者们将自己对末世预言和圣所的理解作为一种释经学典范时，他们在真正的意义上完成对基督教传统从圣经以外的哲学思想中汲取之释经学典范的更新迭代。这种典范层面的跨时代转变使末世余民的出现成为可能。余民教会最终展开了对神学与教会论现有模式的挑战。新教的“回归圣经”最终让位于新兴的末世余民所秉承

13 Ware, "Restoring the New Testament Church," 237.

14 Bryan W. Ball, *The English Connection: The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Belief* (Cambridge: James Clarke, 1981), 103-107.

15 参见 *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief*. (Washington, DC: Review and Herald, 1957). Le Roy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of our Fathers: The Conflict of the Ages over the Nature and Destiny of Man* (Washington, DC: Review and Herald, 1965-1966). And the more detailed exposition by Ball, *The English Connection*.

16 “因此，在基督教的年代中，圣所的真理长久以来一直被‘毁坏’并被践踏在脚下，直到预言中那2300年结束的时候，才开始在1844年被重新发现。这是圣经预言所宣告的。这是历史之中的重大成就。这件事令人震撼。当那个时刻降临的时候，上帝呼召的人已然到来，圣经中预言的圣所之真理的信息被重新发现了。”（Leroy Edwin Froom, *Movement of Destiny* [Washington, DC: Review and Herald, 1971], 80）.

17 C. Mervyn Maxwell, "A Brief History of Adventist Hermeneutics," *JATS* 4.2 (1993): 214-215.

18 Ellen White, 《善恶之争》 *Between Christ and Satan During the Christian Dispensation* (Oakland, CA: Pacific Press Publishing Co., 1888), 423.

信息、使命与教会的合一

的“释经学的转向”。

新教徒面临着一种进退两难的境地。福音派的领袖试图通过接受传统的方式去克服因着对传统的割裂而造成的神学方面的冲突和教会牧养层面的“反常现象”。由于未能将回归圣经引入他们的释经学原则，又因着对本体论、形而上学的非圣经释经学原则和“早期”基督教传统之释经学原则的接受，他们似乎开始重新归向了罗马。¹⁹因此，在这个时期中，尽管相当大一部分新教徒依然完全确信“回归圣经”，但他们还是间接地在不经意之间诉诸于基督教传统的释经学典范。这部分的状态并不稳定，因为这种理念无法克服神学信息与释经学预设之间存在的矛盾。

早期复临教会的先驱者们在释经学方面的转变，虽然具有革命性，但这仅仅是余民诞生的标志，而并不意味着余民的完全发展成熟。如果要在救赎历史之模式的背景下，正确理解圣经中那个有形的余民教会之兴起的意义，我们就必须去对其信息与使命展开探究。我们要强调的是，早期复临教会的先驱者们所秉承并倡导的“释经学转向”与基督教余民教会的本质之间存在的关联。

基督、释经学和余民

从传统转向圣经的释经学与教会论有着什么样的关系呢？更加具体一点说就是，基督教传统的释经学原则（天主教和新教）以及复临教会先驱者们的释经学原则究竟如何塑造了他们对教会的理解？让我们来研究一下释经学的预设对教会的教义体系产生的影响。释经学与教会论的关联在于，这两种释经学原则会产生两种对整个基督教的教义与实践的不同理解，而这两种理解是彼此冲突且互不相容的。

传统神学体系与基督复临安息日会神学体系之间的不兼容源于基督教传统与复临教会对现实的本质所秉承的相互冲突的观点。基督教传统对现实的理解受到了希腊新柏拉图主义本体论的启发和影响，并在亚里士多德学派的形而上学基础之上进行了阐述构建。复临教会秉承的关于现实的观点则是由圣经的作者们提出并阐释的。前者将上帝的真实存在、上帝的作为和人类的属灵生命置于时间、空间和历史之外。而后者则将上帝的真实存在、上帝的作为和人类的属灵生命置于时间、空间和历史之内。这两种关于现实（上帝、人类和世界的本质）和万有（宇宙中与上帝相关的所有事物）的对立观点，在解释圣经、理解圣经的教义和完成上帝的旨意与使命的时候，成为了一种无法回避的关于预设前提的问题。二者之间的差异与冲突犹如无法跨越的鸿沟一般。

19 Fernando Canale, “The Emerging Church: What Does it Mean? And Why Should We Care?,” *Adventist Review*, June 10, 2010; and John Jovan Markovic, “The Emerging Church: Voices of Confusion (Part 2 of 2),” *Ministry* 82.5 (2010).

基于传统的教会往往会对圣经中启示的关于现实（本体论）和万有（形而上学）的观点视而不见，并会用其它事物取而代之。在这样做的过程中，他们会对关于上帝、基督和救恩的教导产生曲解。这一事实使他们不再具备代表圣经中之上帝的资格，也不能再声称自己就是基督在地上的有形教会。这种原则通过教会的教义与实践间接地对教会论产生了影响。当然，释经学中也存在一种可以直接对教会论的本质产生影响的途径。

一般来说，大多数基督徒都认可教会在本质上乃是地上的归属于基督的属灵团体，其存在基于团体的信仰关系，本于基督藉着圣灵那真实的临格。教会论方面的分歧涉及的是基督徒解释基督之真实临格的方式，而这正是基督教会核心所在。很明显，对基督之临格的阐释取决于解释者对上帝、人类和基督之本质的先验性理解，而这种先验性理解也会影响解释者预设的万有之现实所具有的一般本质（本体论和形而上学）。举例来说，让我们思考一下，释经学的预设是如何对关于基督之临格的理解和经历产生影响。这可以帮助我们理解释经学与教会论之间的关联，此类基于对基督之临格的不同理解而产生的不同观点在基督教会中乃是彼此冲突且互不相容的。

罗马天主教和大部分的主流新教宗派都相信，在基督升天之后，我们可以在圣礼中或通过圣礼，去享有基督真正的临格。²⁰因此，基督在圣礼中的临格就成为基督教会的本质、核心与基础。这种信仰衍生自一种释经学层面的假设，即上帝的本质和我们的属灵本质乃是永恒的，并非物质的实体。在这种释经学的假设之下，上帝可以与不同的灵魂直接相连，（根据传统，没有躯体的灵魂像天使一样，）但这个范围却不包括那些在物质躯体之中的灵魂。由于人类灵魂的存在就本质而言，与物质的躯体是相连的，所以上帝需要使用一种物质层面的媒介去接触这些灵魂。因此，为了与这些在躯体之中的灵魂互动，上帝使用一种物质的媒介去将物质与历史的鸿沟贯通，而这道鸿沟就横在上帝那非历史维度的实体和人类灵魂那非历史维度的实体之间。就基督的例子而言，基督的肉身乃是上帝用来使他那种属灵的、非历史维度的本质在使徒时代得以彰显的媒介。在基督的肉身升天之后，上帝便开始使用其它的物质媒介（酒、水、饼，等等）与基督教会中那基督之神性的临格进行交流。

传统教导认为，基督那属灵的、非历史维度的神圣临格对我们而言之所以是真实的，乃是通过我们在灵里所领会的物质层面的标志与象征（圣礼）而实现。需要记得的是，由圣礼作为中介呈现出的上帝临格与门徒在耶稣基督之肉身那里所经历的一切乃是相同的。这种关联将“属灵”划入了不受时间限制的领域，超越每日所

20 虽然基督徒对圣灵的理解有许多种方式，但他们都认为在圣礼之中或通过圣礼可以享有上帝的临格。

信息、使命与教会的合一

经历的历史事件之外。圣礼提供了上帝需要的物质媒介，以使其临格于我们那被躯体束缚的灵魂之内。

根据传统，上帝与我们非物质的灵魂相连，并不需要像新约圣经所启示的那样以历史中的基督作为媒介。身为人类的基督并不是那在天上的圣所中侍奉的道成肉身的上帝之子，而是一种物质媒介，旨在使永恒且不受时间限制的上帝那属灵的临格可以直接传递进入我们如今受空间与时间束缚的灵魂之中。因此，通过圣礼，基督教的信徒并不需要与那在天上的圣所中为他们的缘故进行侍奉的道成肉身的基督产生任何关联，也就是说人们可以就近上帝本身那超然、“无中保”、非历史维度之中的存在。

与这种观点截然不同，基督复临安息日会相信，在基督升天之后，通过祷告、研经和顺服他的话语（圣经），藉着圣灵——基督在地上的代表所展开的那在历史维度之下的教导事工，信徒就可以经历基督在天上的圣所中那真实存在于历史维度之下的临格。复临信徒虽然不是最早接受这种观点的基督徒，²¹但却是最早迈出革命性一步的基督徒，他们使用这种圣经中的信仰作为释经学前提，去构建整个神学体系，并以此为据去理解地上教会之核心——基督所涉及的“真实临格”的问题。通过迈出的这一小步，基督复临安息日会在真正的意义上否定了传统教会所植根的新柏拉图-亚里士多德-奥古斯丁-托马斯本体论基础，并以本体论——形而上学取而代之，即上帝在他的圣所中与那些在历史中的必朽存在之间建立的历史维度之下的关联（圣经中关于人类本质的本体论）。如此，基督复临安息日会彻底与传统保守主义和现代主义新教神学，以及福音派神学分道扬镳。显然，那位道成肉身的、复活的并升天的基督无法在身处天上圣所的同时，通过圣礼临格，或临格于圣礼之中。那种认为他临格于圣礼之中的主张就是在将基督“灵意化”。²²

21 早在宗教改革时期，茨温利就意识到基督的临格与他在天上的身体是彼此相连的。见 W. P. Stephens, “Zwingli’s Theology,” *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch and Geoffrey William Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 5:864. 他用这样的一种观点作为预设前提，去反驳传统的观点，即基督临格于圣餐的饼和酒之中。因此，他“认为基督的身体无法在同一时间临格于多个祭坛之上，因为在升天之后，他乃是坐在上帝的右边。”(Scott Hendrix, “Luther’s Theology,” *Encyclopedia of Christianity*, 3:373.)

22 之所以说基督在圣礼之中的临格必然会涉及将在天上的历史中真实存的基督灵意化，就是因为这乃是上帝不受时间限制的存在和灵魂不朽所必须的条件。从“标准神学”的立场展开研究的著名神学家沃尔夫哈特·潘南伯格认为，茨温利对基督的身体在天上的圣所中临格的释经学运用，“阻碍”了对圣礼的正确理解。“关于真实临格的问题，茨温利受到了基督升天之后，其肉身被限制在上帝右边这种思想的阻碍。”(Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998], 3:310–311.) 尽管加尔文遵循福音书中的证据，认为基督真实的本体临格于天上，但同样为基督在圣礼中通过圣灵而真实地临格留有空间，虽然与罗马天主教在教义中强调的亲身临格不同，但其依然是“庄严、属天且不可言喻的恩典。”(John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* [Bellingham, WA: Logos Research Systems, 1997], IV, xvii, 26.) 虽然在关于基督真实临格于饼和酒的问题上，加尔文比路德更进一步地挑战了传统思想，但与茨温利相比，他依然与传统更加接近，茨温利接受的那种关于基督本人在天上并且其身体受制于空间和时间的传统本体论思想(用潘南伯格的话说)“阻碍”了他接受圣经中所暗含的本体论教导。在最后的分析中，作者补充了一些附加性的说明，加尔文接受了基督真实临格于饼和酒之中的观点。他总结说：“这种谬论一经擦除，我就要欣然接受凡足以说明主藉圣餐的神圣象征物，向信徒真是赐下他身体和血的道理；我也要，人领圣餐，不只是用想象或领

因此，在基督复临安息日会这里，属天的——圣所的——上帝话语的——祷告的——一个人的动态关系取代了那种非个人的——仪式性的——机械性的圣礼，成为基督教会的本质、核心与基础。信徒无需再通过教会敬拜仪式的中介来经历基督的临格。与之相对，通过对圣经、祷告和圣灵之工作的理解，信徒就可以经历基督的临格，而基督乃是在天上的处于历史维度之下的一个活生生的人，乃是在上帝那超然的存在与他的造物之间的唯一中保。另外，他也是一位慈爱的大祭司，为救恩履职事奉，并为信徒提供属天的指引。基于这种本体论的背景或对现实的理解，余民教会作为一个属灵的有形团体，乃是因着基督在天上圣所中的救赎——中保工作而兴起。在信心与顺服之中接受基督的爱与主权，就是接受基督所赋予的使命——向世界宣讲上帝国度的福音。

毫无疑问，这种释经学的转向属于神学与教会论在宏观历史层面的发展。对基督在历史维度之下亲身临格于天上的圣所之中这种圣经教导的接受，使基督教神学与教会论的本体论基础发生了根本性的变化。在时间维度、历史维度之下的本体论圣经架构明确地取代了基督教传统中的游离于时间与历史维度之外的本体论。这种本体论的转向在释经学层面带来的影响是非常巨大的。基督复临安息日会的信徒将这种转向无差别地应用于包括基督教神学、敬拜和教会牧养的整个体系之中，事实上就是在基督教神学的基础之上开启了一场宏观释经学典范的变迁。

根据基督的教导，信徒会从圣经那启示的话语中寻得属灵的喂养，所以余民教会的灵性在本质上与其信息是密不可分的。²³ 基督复临安息日会常常谈论自己的“信息”。但信息是什么？信息就与发送给收信息人的通讯内容。很明显，这里的收信人是世界，但上帝期望余民传给世界的通讯内容究竟是什么？一些信徒发现很难去

悟来领受，而是真享受它为永生的粮食。”（同上，IV, xvii, 19.）

23 灵性也会受到非圣经传统的影响。教会作为一个属灵的有形团体之所以存在，就是因为其得到了基督的喂养，而基督则是教会的核心与基础。基督教导说：“我就是生命的粮……吃这粮的人就永远活着”（约 6:35, 58）。传统本体论划定的传统教会释经学导致他们从圣礼神学的角度出发去解释基督关于“生命的粮”的教导。因此，通过领受饼和酒，基督徒事实上乃是吃下了基督“属灵地”临格在饼和酒“之中”的真正的属灵实体。基于这种观点，信徒的靈魂乃是从那超然之上帝的本质中得到了真正的“喂养”。这种“喂养”真实地源于神圣生命的能力。这种“喂养”并非发生在日常生活的领域之中，而是与其平行的以属灵事物为本质的领域中（上帝和灵魂）。因此，这种转变是机械性的，也是非个人性质的。

导致余民教会兴起的这种在释经学原则典范领域的根本性改变表明了一种不同的释经学方向，将会引领我们从历史角度和个人角度出发，去解释基督关于“生命的粮”的教导。根据圣经的本体论，“生命的粮”就是那位从天上降下来的道成肉身的基督（约 6:33, 39），当他回到天上去的时候（约 6:62），喂养我们的方式就是通过他亲自述说的生命之道、通过先知（约 6:63）、通过他的代表——圣灵那教导人的事工和属天的旨意。根据圣经，那构建起教会的源自基督的“喂养”并非是在圣礼之中，或通过圣礼机械性地发生，并不是一种与上帝那超然本质之间的非个人接触。与之相反，那使余民教会兴起的源自基督的“喂养”乃是在历史维度之下的经历中发生的，其中涉及人类完整的存在，通过圣经的话语，以一种个人的方式与天上那道成肉身的基督相遇。基督所说的属灵喂养发生在我们日常生活的领域之中，就在我们身体所处的时间与空间的维度之内，而不是在传统基督教的灵性所涉及的那种虚浮飘渺的、非历史维度的、非空间维度的领域之中。简而言之，一种以基督的话语及其在历史中的成就作为核心的个人层面之下的灵性，取代了那种以超然、非历史维度的神性作为核心的非个人层面之下的灵性。

信息、使命与教会的合一

定义我们的信息。而另外一些人则会毫不犹豫地将教会的信息定义为某些所谓的独特真理（例如，第七日之安息日、基督复临、健康改良、福音或三天使的信息）。教会的信息是这种可以迅速传扬的寥寥数语吗？让我们来思考一下教会信息的问题，因为这与教会的本质和使命息息相关。

信息——概述

怀爱伦常常会在写作中论及教会的信息。根据她的观点，上帝赐给余民教会的福音使命与基督赐给门徒的福音使命是相同的。²⁴既然人们渴望知晓基督赋予教会的使命是什么内容。教会的福音使命是宣扬上帝的恩典吗？完全正确。但宣扬“上帝恩典的奥秘”需要将“上帝的全部训诲”、²⁵“第三位天使信息的救恩真理”、²⁶“那些把我们从世界分别出来，使我们成为特殊子民的特别真理”²⁷都包含在内。让我们来进一步探索这些简洁而具有针对性的要点，以领会其中的属灵与实践意义。

教会宣扬的信息就是上帝的恩典。但恩典并非仅仅是一种事物或能力，恩典乃是上帝本质性的品格（出 34：6；申 4：31，诗 116：5）。恩典需要通过上帝那神圣的作为领受和经历。因此，宣扬上帝恩典的使命需要教会将上帝的所有作为都展现在世界面前。对上帝恩典的宣扬要与对上帝的作为的宣扬相一致。

根据保罗的观点，教会宣讲的信息包括“上帝（全备的）旨意”（徒 20：27）。“上帝的旨意”指的是那为万代所存的“耶和华的筹算”（诗 33：11）。本着他那永恒的智慧 and 聪明，上帝立定筹算（伯 12：13；箴 1：25；8：14），本着他的旨意，在创世之前他就为我们计划了救赎（弗 1：11）。“上帝的旨意”或“救赎计划”包括，基督的道成肉身和传道（林后 2：7；1：30）、通过基督那救赎的牺牲（弗 1：7）使人类成圣（弗 1：4）并转变为上帝形象的目标（罗 8：29）、对罪的赦免（弗 1：7）、被接纳进入上帝的大家庭（弗 1：5）。对上帝“全备的旨意”的宣扬要与对全备救赎计划的宣扬相一致。

“第三位天使信息的救恩真理”包括永远的福音、敬畏主、上帝审判的时候、敬拜身为创造主的上帝、上帝的诫命和耶稣的真道（启 14：6-13）。第三位天使信息的救恩真理指向的上帝真理的侧面，正是他的教会在复临之前需要强调的。“那些把我们从世界分别出来，使我们成为特殊子民的特别真理”包括圣所、灵魂并非

24 怀爱伦，“The Great Commission: A Call to Service,” *RH*, March 24, 1910, par. 8.

25 怀爱伦, *Life Sketches of White* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1915), 329.

26 怀爱伦, 《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1855-1909), 8:24.

27 怀爱伦, *Life Sketches*, 329.

不朽、上帝的律法、安息日和三天使的信息。²⁸ 这些真理之所以“特别”，就是因为这些真理为解释“第三位天使信息的救恩真理”、“上帝全备的旨意”和“上帝恩典的奥秘”提供了一种以圣经为本的释经学基础。

这段针对余民信息展开的简要研究表明，如果没有大量的个人参与，这项信息是无法迅速推进与传播的。这可能会导致许多人发现这项信息的扩展概念十分复杂，因为信息的若干层面都需要密切的关注。这项信息包含了太多的真理，当我们发现这种不可避免的复杂性时，消极感受往往就会被唤起。不过，这些信息是彼此关联的，并且形成了一个完美、全备而和谐体系。藉着研经和祷告，每一个人都能领会圣经信息那全备而完美的和谐，正如那些先驱者一样。这种复杂性会带领人进入一种与基督之间的丰富而满足的个人接触。

我们要如何才能理解基督复临安息日会信息的各个组成部分之间具有的内在神学、属灵和经验方面的和谐呢？我可以通过将基督复临安息日会真理中的“里程碑”或“柱石”作为释经学方法来理解圣经使如何“展开简明完整的神学和哲学体系”。²⁹ 这种圣经的神学和哲学体系详细阐述了余民教会的信息。余民教会的信息是一种完备的神学和哲学真理体系，取代了传统的神学和哲学真理体系。

信息——预设前提

复临教会的圣经信息主要建立在神学与事工实践的三大方法论原则之上。第一项基本原则是将圣经作为我们认识上帝的标准来源——唯独圣经、全备圣经、圣经最高的原则。³⁰ 对第一项原则的应用可以引出第二项和第三项原则，这两项原则都属于宏观释经学原则。第二项原则是现实原则。根据这项原则，终极现实乃是历史性的，而并非是传统所假设的那种不受时间/空间限制的非历史维度之下的原则。第三项原则是阐释原则。这项原则涉及的是历史现实中的各种组成部分如何互相关联并融汇为一个整体。历史中的基督将整个历史中的现实“连接”为一个整体，进而取代了传统用来阐释圣经内容和属灵现实的“存在锁链”、“存在秩序”或“存在金字塔”。对第二项和第三项原则的统一运用帮助余民教会超越了在新教的“回归圣经”之后产生的神学与教会论的分裂，³¹ 并克服了新教未能打破基督教传统释

28 怀爱伦，《给作者和编辑的题言》(Nashville, TN: Southern Publishing, 1946), 30.

29 怀爱伦，《基督教教育》(Batle Creek, MI: International Tract Society, 1894), 106.

30 唯独圣经意味着，只有圣经的教导可以作为我们了解上帝、上帝的思想、上帝的旨意和上帝为我们所成就之事的特殊启示的来源，而不是诉诸于科学、哲学、传统或经验。全备圣经意味着，整部圣经——旧约圣经和新约圣经，以及圣经中所包含的历史关联性，乃是基督教神学的标准来源。圣经最高意味着，自然界中的启示（罗 1:19-20）必须基于圣经的全备教导去阐释和理解，而不是诉诸于科学、哲学、传统或经验。

31 几个世纪以来，宗教改革激进派所经历的“回归圣经”被一些历史学家称为“原始主义”，是一种回归因传统而造成的扭曲之前的黄金时代的运动。他们认为这是不可能的。这就暗示着基督徒不可能通过基于唯独圣经原则展开的工作达成合一。“原始主义……在寻找圣经时代的清澈源头，特别是寻找新约圣经中更为质朴又不那么复杂之现实的过程

经学规则的问题。³²

对于整个团体来说，圣经是关于上帝之知识的唯一来源，这种信仰在基督复临安息日会基本信仰的第一条中得到了明确的陈述。在学术领域，我们会将这种原则称为唯独圣经原则或全备圣经原则。这些原则取代了基督教传统中的多重来源，并为那促成上帝末世子民之兴起的两大方法论原则解开束缚。而与此同时，大部分的新教宗派却依然将其释经学原则建立在传统指向上，并没有看到“释经学转向”的必要性。³³

在这一点上，有一个问题：基督复临安息日会有现实原则和阐释原则吗？是的，基督复临安息日会拥有这些原则，虽然到目前为止基督复临安息日会的神学家们还尚未对其进行明确的定义和表达。基督复临安息日会并没有用关于现实和阐释的逻辑去思考自己的信息。但从最初的时期开始，他们就已经用圣经来设定关于这些问题的观念。此类理解源自先驱者们对基督亲自显现的、在历史维度之下的复临，以及在大失望之后跟随他进入天上圣所的盼望。

综上所述，基督复临安息日会认为现实是历史性的，人类和上帝都是如此（本体论）。他们提出的预设同样也暗示，现实中万有就是上帝与其造物所共享的历史（形而上学）。基于这种对现实存在于单一历史层面的理解，上帝、天使、人类作为属灵的存在都位于其中展开互动，基督复临安息日会事实上乃是否定并取代了新柏拉图主义宇宙论的那种在属灵（天庭）与历史（创造）这两个领域之间展开的二分法。最后，基督复临安息日会确信，那位历史维度之下的、道成肉身的、复活并升天的基督乃是广大的宇宙之中所有现实的阐释原则，从过去直到未来的永恒都是如此。

中，会出现两种谬误。原始主义会使我们这个时代所秉承的关于圣经的观点遭到贬低，同时也高估了我们回归过去的的能力，认为我们可以重现那个理想的时代——对于一些清教徒来说，那是旧约；对于重洗派来说，那是福音书；对于五旬节运动来说，那是使徒行传；对于原教旨主义者来说，那是使徒书信——一切都旨在回归其最初的纯净。（Noll, “Rethinking Restorationism: A Review Article,” 21.）不过，在诺尔的最后一段评论中，他指出的是，这种分裂源于我们无法领会圣经真理的整个体系。他们无法在圣经中寻找关于现实的原则，也无法寻找到关于阐释的原则。

32 根据马西森的观点，激进派改革家所践行的那种唯独圣经原则事实上破坏了圣经的权威，因为其所号召的是用个人主义的释经学原则去确定经文的意义。当你在阅读下列引述段落时，要记得马西森曾使用 *solo scriptura*（“个人的圣经”）这个词去代指那些旨在不依靠传统的帮助去获得真理的宗教改革激进派。而他依然用 *sola Scriptura*（“唯独圣经”）这个词去代指那些使用传统释经学原则作为指导的宪制派宗教改革家。“虽然唯独圣经的教义声称其保留了上帝的话语所具有的独特权威，但却因着将对圣经含义的评判交由个人决定而破坏了圣经的权威。与其说上帝的话语是最终的评判标准，倒不如说这个评判标准成为了每一位信徒叠加在一起的思想。有人相信加尔文宗更加符合圣经。其他人则相信时代论更加符合圣经。每一个人评判的标准是什么呢？这个标准就是，每一个人对符合圣经是什么的个人看法。这种标准当然是个人主义的，因此这种标准也必然是相对的。”（Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura* [Moscow, ID: Canon Press, 2001], 246–247.）个人主义最终会以创造新的人类传统而画上句号（253）。

33 “福音派教会不应该倡导混乱，而是应该重新理解宗教改革唯独圣经教义，因为那不过是在不同的历史背景之下形成的关于圣经的教义和传统，在本质上与所谓的早期教会并无不同。教会必须肯定，圣经是启示的唯一来源。教会必须肯定，圣经乃是信仰与实践的唯一、最终、绝对无误的标准。教会必须肯定，圣经要在以信心为原则的神学背景之下，通过或在圣徒的交流之中进行解释。只有否定出自机构和个人的所有形式的专断，才能使所有的基督教宗派都顺服主耶稣基督”（同上，347）。

信息——真理体系

通过对这些原则的运用，复临教会的先驱者们发现了“一部有系统而彼此关联互相符合的真理。”³⁴ 余民的出现不仅是因为他们对预言有着正确的理解，也是因为在圣经中发现的这部“有系统而彼此关联互相符合的真理”使他们在上帝面前别无他选。³⁵ 这种体系将所有圣经的教导都汇聚为一个和谐的整体，以历史中那位真实存在的人物基督为核心，并展开阐释；那位在历史中道成肉身的基督死亡，复活，升天，为我们的救赎而展开侍奉，并且将会接我们回家。基督复临安息日会称这种体系为“善恶之争的主题”。而善恶之争要远远比圣经的“主题”或“要点”涵盖面更加广博。善恶之争是福音的信息，因为其所揭示的乃是上帝爱这个世界和整个宇宙的历史。³⁶

基督复临安息日会所宣讲的福音与门徒在基督复活之后所宣讲的福音是相同的。“他们有一个福音要传扬，就是基督道成肉身，常经忧患。他在屈辱中被恶人带去钉在十字架上。后来基督复活了，升到天上上帝面前做人类的中保。基督还要带着权柄和大荣耀驾云再来。”³⁷ 那位道成肉身的基督，“他的品格和工作，是一切真理的圆心和圆周。他是连结真理珍宝的链环。在他里面可以找到完美的真理体系。”³⁸ 从创世以先直到新的地球得以恢复，救赎圆满完成的时候，十字架乃是伟大的核心真理，在其周围是，1) 所有圣经中的真理、³⁹ 2) 基督那改变罪人的救赎工作、⁴⁰ 3) 在天上与地上的教会历史。⁴¹ 简而言之，那位历史中道成肉身的基督，作为“上

34 怀爱伦，《善恶之争》，423。

35 这是怀爱伦的一段简要总结，通过描述中的这个完整的真理体系，他们得以经历那彰显给他们的一切，就是上帝曾经如何直接引领那场伟大的复临运动，将他们的地位（余民教会）和职责（作为余民向世界宣教）启示出来（同上）。

36 关于善恶之争那涵盖广博的范畴，具体介绍参见 Herbert E. Douglass, *The Heartbeat of Adventism: 《善恶之争》 Theme in the Writings of Ellen White* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010)。

37 怀爱伦，《上帝的奇异恩典》(Washington, DC: Review and Herald, 1973), 49。

38 怀爱伦，《崇高的恩召》(Washington, DC: Review and Herald, 1961), 16。

39 “基督为赎罪所作的牺牲，乃是伟大的真理。其他一切真理都围绕着一个中心。从创世记至启示录，圣经的每一条真理，若要正确地理解和赏识，就必须摆在荆棘地十字架上的光中进行研究。我向你们指出一个怜悯与重生，救恩与救赎的伟大标志，那就是上帝的儿子被高举在十字架上。这要成为我们传道人每一篇讲章的基础。”（怀爱伦，《Gospel Workers》[Washington DC: Review and Herald, 1948], 315) 然而，十字架不应该被转换为因信称义。“救赎的牺牲、基督的义，对我们来说是所有真理的关键核心。在加略山的十字架上，慈爱与真理相遇，公义与平安彼此问安。律法与福音是完美和谐的；它们犹如经线和纬线一样交织在一起。它们向着道德黑暗的世界投下了一束光，为所有愿意相信真理，愿意喜乐并感恩地接受从上帝宝座照耀而出之光的人带来勉励、革新与成圣。”（怀爱伦，“Missionary Work,” *Review and Herald*, September 29, 1891, par. 8.）

40 十字架是基督救赎工作的核心，能够改变罪人的心灵：“基督的赎罪是伟大的中心真理。一切与救赎的大工有关的真理都围绕着它。人的思想要和基督的思想融为一体。这种融合使悟性成为圣洁，思维清晰有力。”（怀爱伦，《高举主基督》[Hagerstown, MD: Review and Herald, 1988], 229.）

41 最终，作为基督救赎工作之核心的十字架，将成为教会历史的核心，同样也是天上得蒙拯救之教会的核心：“教会在地上的历史和教会得赎到天上，都是以荆棘地的十字架为中心的。这就是主题，这就是诗歌——基督是一切并在一切之中——是千千万万数不清的赎民大军所唱的赞美诗，响彻天庭。万有都在这首摩西的歌和羔羊的歌中合而为一。它是一首新歌，因为在天庭中以前从未唱过。”（怀爱伦，《给传道人和福音工人的证言》[Mountain View, CA: Pacific Press, 1962], 433.）

信息、使命与教会的合一

帝的儿子乃是那包括一切教规教条之救赎大计划的中心。”⁴²他是所有教义的核心。⁴³圣经所启示之真理体系的“全备”意味着其中包含着基督徒在信仰与实践所需知晓的一切。⁴⁴

这种体系并不仅仅是一种在理智层面理解的教义。通过这种体系，灵魂与基督便有了属灵上的联合，而高举圣经的教会正是在这一基础上建立并存在的。基督阐释的圣经真理体系乃是一个和谐的整体，是喂养并使灵魂与基督联合的灵粮，教会的存在由此得以维系。⁴⁵本着圣灵的教导和旨意，整个上帝那满有生命之真理体系的核心所聚焦的乃是对进入、洁净并圣化灵魂。⁴⁶教会聚集在基督身旁，他乃是“一切爱与光的中心”。⁴⁷

使命与上帝之爱的历史

基督复临安息日会有一个要传达给世界的信息。上帝之爱的历史就是他们的信息。通过每天对这份信息的践行，他们成为上帝救赎历史的一部分，身为末世圣经中的余民。他们是上帝有形的余民教会，因为他们在属灵上经历了这信息，并将其宣讲给全世界。这段历史是一个完整而和谐的圣经真理体系，以基督在历史中的成就为中心，从创造世界以先，直到永恒无尽的岁月。正如上文已经指出的，基督复临安息日会将这段历史称为基督与撒但之间的善恶之争。

基督教的宗派在很大程度上都忽视、遗忘，甚至是拒绝这段历史，或这段历史的某些部分，因为释经学上的假设使他们将这段历史灵意化了。这种基督教传统中假设的关于上帝和灵魂的本体论或理解，并没有为上帝在历史中像其代理人一样去施展作为留有空间，不能成就像基督在其生命与事工中所行的事。因此，善恶之争

42 怀爱伦，“Inexpressible Joy,” *Signs of the Times*, December 22, 1914, par. 9.

43 “基督是一切真教义的中心。一切真宗教都是从他的活中和自然界中找到的。他是我们永生盼望的基础。凡向他学习的教师必找到安全的海港。”（怀爱伦，《给父母，教师，和学生的勉言》[Mountain View, CA: Pacific Press, 1943], 453.）

44 “适用于各种境况的原则——主已发出他的圣言。那些有福的篇章充满了指示和生命，与真理相和谐。它们是完美的行为准则。所赐的指示，所定的原则，适用于人生的每一种环境，即使可能没有提到某种特殊的情况。对于全备的信心和正确的行为路线所必要的事，没有留下一样未启示。上帝要向我们索取的每一样责任都说明了；如果有人没有得到永生，那必是因为他过于自信、自恃、充满虚荣的自负，而不单单倚赖基督宝血的功劳得救。凡柔和谦卑地以圣经为自己的向导和顾问的人，必不会背离正路。”（怀爱伦，《心思，品格，与个性》[Nashville, TN: Southern Publishing, 1977], 2:784.）

45 “教会中分裂与不和的原因乃是与基督分离。团结的秘诀乃是与基督联合。基督是大中心。我们彼此接近程度按我们接近中心的程度而定。我们若与基督联合，就必定与同道弟兄联合。”（怀爱伦，《手稿》[Silver Spring, MD: 怀爱伦 Estate, 1993], 15:301.）

46 “那些在基督里运用真实信心的人，必通过品格的圣洁和遵守上帝的律法将之表明出来。他们认识到，那在耶稣里的真理，是通达上天，环绕永恒的亮光。他们明白，基督徒的品格应该表现基督的品格，充充满满的有恩典有真理。恩典的油是给他们的，维持一种永不熄灭的亮光。信徒心中的圣灵使他在基督里完全。”（怀爱伦，《你必须能力》[Hagerstown, MD: Review and Herald, 1995], 16.）

47 “基督是一切爱与光的中心，我们越密切地与基督同行，也就越爱他的荣光者。圣徒们受吸引向基督靠拢时，也必彼此靠拢，因为基督使人成圣的恩典会使他们心连心。你不能爱上上帝却不爱你的弟兄们。”（怀爱伦，《Manuscript Releases》, 15:88.）

成了一种灵意化的“故事”，基督在本体论的层面上从父那里“降下”（道成肉身），之后又“上升回到”父那里（脱离肉身）。这段上帝的历史成了一个故事。

在这个“故事”中，基督与其门徒之间那种个人的、在历史维度之下的关系被一种对柏拉图理念式之圣餐的参赴所取代。⁴⁸ 在基督复活之后，人们认为信徒可以通过“参赴”这种团契而直接与上帝产生关联。传统将“参赴”理解为一种上帝与灵魂之间的不受时间限制的、非历史维度之下的“分享存在”、“相互内存”和“共享互渗”。⁴⁹ 因此，“参赴”将圣餐定义为一种灵魂与不受时间限制的上帝之间的通过降临之基督构建起的关系。所以，与上帝之间的圣餐将人类的灵魂从他们当下关联的问题和历史事件中释放，并将他们与不受时间限制的三位一体之生命的领域联合在一起。⁵⁰ 很显然，“参赴”到上帝的存在之中，取代了圣经中的、个人的、社交的、属灵的、面对面的与道成肉身之历史中的基督之间的团契（圣餐/*koinonia*），而这正是善恶之争的基础。

加尔文同样也将善恶之争的历史灵意化，将其纳入新柏拉图主义的本体论范畴。例如，基于传统中的“参赴”概念，加尔文将圣经中与基督共进的圣餐所具有的历史意义灵意化了。根据加尔文的观点，与基督共进的圣餐不能基于善恶之争按照团契或社交的意义去理解，而是“上帝的儿子将我们嫁接进入他的身体，使他可以与我們分享他的一切。我们因此可以从他的肉和血中汲取生命，所以这些东西被称为食物并非不妥当。”⁵¹ 不过，更加保守，更加以圣经思想为中心的福音派宗派依然会从历史的角度去进行思考，并没有完全将上帝这段爱的历史灵意化。⁵² 此类传统中的释经学理念依然在背后影响着这些宗派，进而使他们弱化了上帝的历史和基督在地上道成肉身的历史。在灵意化的过程中，上帝之爱的历史被弱化为圣诞节和复活节。而这些也被理解为一种超越且远离人类历史的非历史性的属灵象征。

与传统截然相反，上帝之爱的历史乃是在时间、空间与物质的创造领域之内上演的。与上帝之间的属灵交流是一种人类与那位升天的、道成肉身的、于历史维度

48 爱任纽以及之后的传统用“这样的描述来形容人类享有的与三位一体的上帝之间的关系。”（Julie Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010], 6.）

49 乔治·亨辛格解释说，根据基督教的传统，*koinonia*“意味着我们与上帝之间或与彼此之间的关联并不像轴承中的滚珠一样，通过一种外部的系统展开关联。我们更像是某些互相关联的领域，以无数难以捉摸的方式互相渗透、构建和分享。”（George Hunsinger, *Disruptive Grace* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000], 257; quoted by Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, 7-8.）

50 Canlis, *Calvin's Ladder*, 3, 43-44, 177-178.

51 Clavin Letter to Martyr (8 August, 1555), 引述自，同上，13.

52 参见 Henry M. Morris, *The Long War Against God: The History and Impact of the Creation/Evolution Conflict* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989), 199, 作者说：“……现代创造论与进化论之间的冲突并不仅仅是一种科学领域的争论，亦或是像进化论者所认为的时科学与宗教之间的战争。这完全就是一场两种基本世界观之间那场旷日持久的斗争的一个新阶段。一种世界观以世界的创造主和他为这失落世界展开的救赎工作为中心；另外一种世界观以世界上的创造物为中心，不仅仅是人及其以自我为中心的目标，也包括魔鬼本身，就是一切对上帝的背叛的幕后黑手。”

信息、使命与教会的合一

之下在天上的圣所中侍奉的基督之间享有的在历史维度之下的社交关系。基督乃是人类之存在的核心，即人类与宇宙历史的中心。怀爱伦那部五卷本的鸿篇巨著《历代之争丛书》即是以“上帝的爱”为开篇和结束，表明上帝的历史所展现的正是他那慈爱恩惠的品格。

根据圣经，上帝在创造与救赎之中的爱的历史乃是上帝之爱那永恒历史的延伸。我们可以将这段历史追溯至创世之前。就在那时，本着上帝的神性与无限的智慧，三一真神为宇宙展开了筹划。源于爱也通过爱，他们以向造物彰显自己的方式去分享那属于自己的生命。

起初，在上帝创造宇宙之前，三一真神设计了宇宙并制定了救赎计划。在那个时候，基督被指定为创造的伟大中心（箴 8：22-23），在无限超然的存在、生命、三一真神的历史与有限的生命、存在以及未来之被造物的历史之间扮演中保的角色。⁵³ 按照上帝的设计，宇宙中所有的事物都会以基督为中心团结合一（西 1：17）。基督被指定为上帝创造之现实体系的中心。上帝的爱促使他直接与自己的被造物联合，其媒介就是基督在这些被造物未来的生命与历史中作为中保的临格。上帝的爱是直接的、个人的、在历史维度之下的。通过基督的中保，上帝的智慧和律法将会成为那些按照上帝形象创造之自由生命所拥有的属灵秩序的基础。

上帝确切知晓在他创造宇宙之后将会发生什么。他知晓他的造物将会背叛以基督为中心的属灵秩序，并挑战他的主权。上帝也知晓苦难与死亡将会随之而至。虽然上帝创造了宇宙，但许多人依然质疑帝的爱，忘记了乃是上帝决定让宇宙万有所依附之核心（基督）成为一名人类，并在他那些造物的背叛之处死亡。在基督的道成肉身与死亡当中所蕴含的上帝之爱就是上帝对他的造物挑战基督之工作的回应方式。

起初，当上帝创造天地的时候，他甚至根本就不需要那么去做。然而，因着爱，他成就了一切。当上帝创造了宇宙中在历史维度之下的万有时，一切都存在于完美的属灵和谐之中，直到天上和地上爆发了善恶之争。因着爱，即使在他的主权、智慧、爱、律法和统治遭受挑战的时候，他也允许异己的存在。只有一位爱的上帝才能创

53 “我认为根据箴言 8 章，在创造开始的时候，我们可以发现在上帝的位格之间存在着一种作为共同创造者的平等关系。在这里并没有提到曾经有某一位格先于其他神格存在，也没有提到某一位格在永恒中从属于其他位格。相反，经文中描述了在创造宇宙之前的一个时间，可以推断是在彼此认同的基础之上，上帝神位格的一位被‘授予’（*nisk III*）中保的角色。当那被我们称为圣父的位格依然代表着上帝神格中的超然本质，那被我们称为圣子的位格则屈尊降卑放弃了神格，本着其内在固有的神性作为代表，接近他的造物，在无限和有限之间作为中保，甚至这一切在罪进入世界之前就已经开始了。这并不是以一种圣子对圣父的从属，而是一种自愿的降卑，以担任中保的角色，用一种内在的方式向他这些宇宙中的居民展现神圣的爱。”(Richard Davidson, “Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity,” JATS 17.1 [2006]: 54).

造出一个宇宙，在为他的创造物追求幸福时，即使给自己带来限的痛苦也在所不惜。因着他那些创造物的背叛，上帝之爱的历史成了一部在基督与撒但之间的善恶之争的历史。

自从那反抗上帝统治的背叛爆发以来，上帝之爱的历史即承载着将创造恢复至其原本之属灵和谐的目标。从撒但在天上的背叛开始，再到这场背叛蔓延至伊甸园之中，基督一直都是万有所依附的核心。

基督乃是上帝的救恩之约在历史中的代理者。在洪水之前对福音的宣讲、对亚伯拉罕的呼召、基督在西奈的临格与启示、基督的道成肉身、传道、死亡、复活、升天和在天上的侍奉，他运用这些一切旨在恢复万有在创造之初时那种完美的属灵和谐。圣经中启示和耶稣基督所阐释的宇宙历史，可以帮助圣经中的有形余民去理解上帝对其创造物之爱的历史。这就将所有圣经中的教导和基督教的教义整合进入一个全面而和谐的整体。

理解这段历史对基督教神学产生了深刻的影响，因为这种理解取代了传统从古典和现代形而上学，或后现代元叙事和元历史[观]中汲取的宏观释经学视角。⁵⁴上帝之爱的历史巩固了“释经学转向”，帮助复临教会的先驱者们摆脱基督教传统的禁锢，并克服了在新教尝试“回归圣经”的过程中产生的矛盾和模糊。关于善恶之争的历史元叙事在神学和天与地之间的连接所具有的力量促成了圣经中那有形之余民教会的建立。如此就可以确信基督的福音和教会的使徒传统所具有的真实性。⁵⁵

理解上帝之爱的历史同样也对基督徒的灵性有着深刻的影响，因为这种理解有助于建立一种与上帝之间的深入而稳固的个人关系。当信徒因着信而理解并遵守上帝的话语时，他或她即是在领受基督——生命之粮的喂养。藉着圣灵教导的工作，上帝的话语便会深入信徒的心，进而将他们转变为上帝的形象。分享上帝的圣餐，不再是“参赴”进入其存在之中，亦不是通过圣礼和仪式带着一种空虚的心去机械式地经历这一切。与之相反，领受上帝的圣餐，乃是与那位道成肉身并升天，在天上的圣所中侍奉之基督展开的个人层面的、持续进行的交流。这种交流是真实的，通过研经、祷告、顺服和宣教发生在每日的生活之中。这种经历是每一位信徒都与基督享有团契，同时他们彼此之间亦是如此，这就是上帝在地上为有形的余民教会所立定的属灵根基。

54 “元历史[观]”一词指为历史记载赋予秩序与意义的纵览性叙述或“grand récit”，特别是在黑格尔、马克思和斯宾塞这类作家那种涵盖而宽广的历史哲学之中所体现的内容。

55 教会的使徒传统需要以圣经为准，不是基于使徒统绪的传承，而是基于基督之福音的可信性。参见 Raoul Dederen, “The Church,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 563–564.

综述与结论

基督教会渐渐抛弃了新约圣经作者乃是基于旧约圣经进行写作的释经学预设前提，并用希腊对现实本质的理解取而代之。这种希腊哲学的释经学转向扭曲了圣经的教导，并产生了一种对圣经及其教导的重释。另外，这种释经学转向也导致基督教传统用教会的仪式和圣礼取代了基督在天上圣所中的临格。虽然圣经从未在基督教传统中缺席，但这种新的哲学化释经学却极大地扭曲了圣经的教导，并削弱了圣经的力量。最终，这一切使教会在自我理解中认为自己取代了以色列，而并非是作为余民，同时教会也将自身的存在建立于圣礼和使徒统绪之上，而并非是基于圣经。

虽然宗教改革的主流派和激进派提出的“回归圣经”带来了对那些被遗忘之圣经教导的发现，但他们却在挑战基督教传统的宏观释经学原则上止步不前。这使得宗教改革之下的各个教会无法整合出一种取代罗马天主教的神学和教会论体系，并且新教的“回归圣经”也使基督教会分裂为越来越多的宗派。

在回归圣经方面的不断强化促使复临教会的先驱者们不可避免地发起了释经学的转向。这就意味着，基督复临安息日会作为余民教会，其根基不仅仅限于余民教会的属灵特征和独特教义。基督复临安息日会的主要根基乃是唯独（*sola*）圣经、全备（*tota*）圣经和圣经最高（*prima*）。根据圣经，余民与基督之间存在着属灵上的联合。这种联合源自对圣经神学体系之完整与和谐地发现、接受，并在属灵层面使其成为自身的内在本质。更确切地说就是，“释经学转向”取代了基督教传统所秉承的“哲学化释经学”。圣经的属灵本质，以那位历史维度之下的、道成肉身的基督在天上圣所中的临格为中心，取代了那种以假设之下的基督在教会的仪式与圣礼中之临格为中心的基督教传统所秉承的属灵本质。

圣经中的余民并不是一种可以夸耀的地位或标志，而是一种责任、服务和宣教的使命。余民教会的存在就是一种围绕人类传统的世界观对基督教会展开复兴与改革的尚未完成的过程。余民教会与新约圣经中的那些以色列的余民乃是建立在相同的圣经和属灵基础之上，并且吃着相同的灵粮（林前 10：1-5）。所以，我们有理由认为，新约圣经中的以色列余民，就是在启示录 12：17 中那位妇人其余的儿女，已经于末世，在圣经和历史的维度之下重新登上了历史的舞台。

作为余民就是一种在信息中生活的属灵经历。这意味着余民的信息即是余民的存在本身。这是一种步向完整神学与哲学体系的历史进程，基督复临安息日会将其称为基督与撒但之间的善恶之争。教会的信息与上帝那爱与救赎的历史相得益彰。余民教会的属灵本质就是将基督的教导和他在历史中的爱化为自己的内在本质。当

信徒在灵里与基督联合的时候，他们就会全然献身于他的律法、教导和应许之中。因为存在于上帝的历史之中，是一种属于全人的存在主义之下的属灵经历，其中涉及的乃是与世界和人类文化之精神的彻底剥离。

存在于信息之中需要基督复临安息日会详细阐明早期那些先驱者们发现并宣告的“神学与哲学的完整体系”之中所蕴含的内容和力量。善恶之争的神学和哲学主要是由怀爱伦构建起来的，应该从系统神学和哲学的学术层面将其置于唯独圣经、全备圣经和圣经最高的基础之上进行呈现。基督复临安息日会应该在不使用人类的传统或怀爱伦作品的（唯独圣经）前提下，将这种完整的圣经教义体系呈现给教会和世界，并将贯穿于整部圣经之中（全备圣经）的那种基督的救赎和教导工作所蕴含的历史性、系统性的统一所具有的内在之美展现出来。

作为余民就是一种在使命中生活的属灵经历。这意味着使命即是余民之存在的本身和生命。余民教会的使命乃是去宣讲基督的信息和使命。就本质而言，余民是一种对基督教传统和新教发出的悔改呼召，因为他们忽视了真正满有生命的基督，并用人类的传统和教导取而代之。这也是一种向每一个人发出的离开世界所行之道并跟从圣经中之基督的邀请。余民教会的使命是一种对经历的理解和属于基督之爱的历史进行的分享，塑造并召聚一群属灵的门徒，时刻准备着将这种经历与人分享，并在基督那将来的荣耀中与主相遇。通过对这项使命的完成，余民教会注定会在普世范畴内以圣经取代传统。

在使命中生活需要基督复临安息日会高举圣经之中的基督，向教会和世界分享完整而和谐的哲学与神学体系。这信息/体系（三天使的信息、现代真理、真理的立场）之所有力，就是因为其包含的乃是在一个以基督为核心的全方位的属灵与历史元叙事中所蕴含教义和圣经信息。在这种元叙事中，十字架是最吸引人的中心，而道成肉身、复活的基督和基督在天上圣所中的侍奉，则是灵性与救恩的中心。

作为余民就是一种生活在盼望之中的属灵经历。这意味着盼望即是余民之存在的本身和生命，余民乃是生活在对永恒的期待之中。信徒都热切地盼望着当他在历史中以有形的方式在荣耀和威严中再来时，能够与基督面对面，正如那些门徒一样。在那个时刻，他会使天上地下所有的事物都恢复其最初那种在爱中的完美和谐。善恶之争终将结束：“罪与罪人也不再有了。全宇宙都是洁净的。在广大宇宙之间，跳动着—一个和谐的脉搏。从创造万物的主那里涌流着生命、光明和喜乐，充满这浩大无垠的宇宙。从最小的原子到最大的世界，一切有生和无生之物，都在他们纯洁

信息、使命与教会的合一

的荣美和完全的喜乐上，宣扬上帝就是爱。”⁵⁶

56 怀爱伦，《善恶之争》，678。

第十三章

基本信仰在教会中的作用

夸贝纳·敦克尔

基督复临安息日会的神学家很少对基本信仰的本质和作用进行思考。2005年，在官方的列表中，加入的第28条基本信仰将针对这一主题的兴趣重新唤起。传统的复临信徒对基本信仰可能会被转化为信条的危险心存疑虑。而在怀有这种疑虑的同时，我们也从未对基本信仰所具有的积极作用展开系统性的探讨。这种探讨在很久之前就应该进行了。在这里，我们将会专注于基本信仰在教会中的积极作用，也会讨论关于信条的问题。

是基本信仰，不是信条

贯穿整个基本信仰的发展历程，基督复临安息日会一直强调，自己没有信条，只有圣经。¹换句话说，基本信仰并非是信条。界定基本信仰和信条之间的区别并非易事。《韦氏新大学词典》（1979版）将信条（信经）定义为：“一系列的基本信仰。”在形式分析的范畴内，二者的区别并不明显。问题在于，这种区别究竟是本质上的还是功能上的？阅读那些复临教会先驱者们的著作，特别是怀爱伦的作品，我们可以看到，当时这种区别同时存在于基督教信条的本质和用途之中，有若干段落说明了这一点。

第一，作为人类编写的文献，在当时的基督教信条中包含着错误：

现今也有不少造塔的人。不信上帝的人根据科学的假定建立他们的学说，并拒绝上帝所启示的圣言。……在基督教界，有许多人离弃了圣经清楚的教训，而根据世人的臆测和虚空的妄言建立了一种信条；并以他们所建造的高塔为通天的道路。……²

1 见怀爱伦，《信息选粹》（Washington, DC: Review and Herald, 1958），1:416。

2 怀爱伦，《Conflict and Courage》（Washington, DC: Review and Herald, 1970），42。

信息、使命与教会的合一

另外，对于复临教会的先驱者而言，信条的本质包含着扼杀圣经真理进一步展开的可能：

在教会兴起的早期经历中，主就这样藉着他所拣选的使者，给了她自己和其他人全新的亮光，但这亮光与圣经是完全和谐。先驱者们意识到了这一点，15年之后，当他们组织教会时，他们没有采纳信条，因为这可能会阻碍上帝通过异象给予的新亮光。³

第二，复临教会的先驱者们认为基督教的信条在使用方法上有许多不足之处。正如先驱者们所看到的，信条在使用中被置于圣经的地位之上，不鼓励个人去接触圣经，或对真理进行至关重要的个人体会。这样的理解会威胁到圣经作为信仰与实践之唯一权威来源的功能。怀爱伦写道：

问题是：“何为真理？”并不是我信了许多年的东西就成了真理。你必须把你的信条带到圣经面前，让圣经的亮光界定你的信条，显明哪里有不足，哪里存在问题。圣经要作你的标准，耶和華活泼的圣言要作你的指南。你要挖掘真理如同挖掘隐藏的珍宝。……你知道罗马教的势力是怎么处理这事的。它认为人们无权自己解释圣经，必须有别人为他们解释圣经。难道你没有心智吗？难道你没有理智吗？难道上帝没有赐给平民判断力象他赐给祭司和官长一样吗？……及至你看明这事，你就会亲自晓得圣经，也知道它是上帝的真理。你就会说：“我听过它，我见过它，我自己的心把握着它，它是上帝从他的圣言向我讲述的真理。”这就是我们的目标——个人成为基督徒。⁴

很明显，复临教会的先驱者们之所以不认可这些信条，不仅是因为这些信条被使用的方式，也是因为这些都是人类撰写文献，需要常常以圣经为评判标准。复临教会的先驱者们对待信条的态度一直以来都是基督复临安息日会贯穿历史的特征所在。当我们讨论基本信仰在教会中的作用时，我们并没有将其理解为圣经的替代品——既不是对真理进行的绝对无误的定义，也不是获取圣经那改变生命之真理的主要途径。不过，现实的问题依然存在，即基本信仰在教会生活中究竟具有着何种价值。在当下这个由官方制定的教义明显遭受蔑视的时代中，此等问题变得越来越重要。⁵

3 Arthur L. White, *怀爱伦传略：早年，1827-1862* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1985), 1:100.

4 怀爱伦,《信心与行为》(Nashville, TN: Southern Publisher, 1972), 77.

5 十七世纪的启蒙运动出现了对“权威”普遍抵制，并利用人们对新教院哲学的不满，将激进的主观主义引入，而这依然是我们的时代所具有的特征。从阿道夫·冯·哈纳克到鲁道夫·布特曼、保罗·蒂利希和戈登·考夫曼，在许多与同时代的后现代主义者，他们都对由官方制定的教义有着一一种明显的蔑视。显然，对官方制定之教义体系的蔑视超越了基督教历史中的信条，甚至将年代更近的信仰声明和基本信仰都包含了进来。对信条、信仰声明和基本信仰的信心日渐衰落的原因如下：在后启蒙时代的背景之下，这就是一种对真理之主观本质的信仰；这是一种对正统信仰的修正表达；

基本信仰的作用

复临教会的先驱者们对信条的看法间接指明了他们如何看待自己信仰的形成。虽然他们十分清楚自己的信仰不是什么（例如，并不将其视为信条），但他们并不十分清楚自己应该把这些信仰理解成什么。将信条定义为基本信仰是不全面的。若要正确理解基本信仰在教会中起到的作用，我们就需要对其拥有更加清晰的理解。为此，我们将会探讨以下三个问题：基本信仰的正统本质、基本信仰的内容与圣经的关联、基本信仰之权威的性质。

基本信仰的正统本质

针对基本信仰的性质展开的分析，第一部分涉及的是其所具有的本质。通过基本信仰的本质，就可以看到一种非常正统的观点。

教义的正统性

基本信仰是一系列的教义或教导（希腊语 *didaskalia*）。其专注重点并不在于教导涉及的具体行为，而是将教导视为一种信仰体系。在圣经的理解中，教义或教导包含着两个要点。在圣经以外的希腊语中，*didaskalia* 强调的是针对理智层面或技术层面的知识进行的交流，与之不同，新约圣经对这个词的使用所强调的则是（交流的）具体内容，通常属于伦理范畴的教导。因此，教牧书信中的“纯正的道理”与不道德的生活是彼此对立的（提前 1: 10；多 2: 1-5）。另外，对伦理范畴的圣经教义 / 教导进行宣讲，乃是劝导人信仰耶稣的途径，旨在将这些伦理原则和义务引入基督徒的生活之中。⁶

因为上帝的旨意乃是圣经在伦理教导方面的聚焦点，所以教义 / 教导与“信仰的本质信息”乃是一致的，这就意味着其中所包含的乃是基督教的本质性信仰。⁷要知道，圣经中的教导并不仅仅是若干零散信息的堆叠，所谓教义乃是上帝之爱的结果（约二 6-10）。

应该特别注意的一点是，圣经的教导只有在引人归信的时候才是有用的。⁸ 圣经

这是一种对文化相对主义的诉诸；这是一种修改过的启示概念（启示是一种持续性的现实），会导致对教义之理解的过度强调，认为教义是一种不断进化成熟的有机体。

6 G. D. Fee, "Doctrine," *ZPEB*, 2:152.

7 同上。

8 “不论高贵卑微，若没有悔改，就都站在同一个平台上。人的信仰从一种道理转到另一种道理。现在和将来都有这种事情发生。天主教徒可以变为新教徒，但可能仍不知道“我也要赐给你们一个新心”的含义。接受新的神学理论，加入一个教会，并不会给任何人带来新的生命，即便他所加入的教会是建立在真实基础上的。加入教会不能取代悔改。如果心灵没有改变，名字列在教会的名册上、赞同教会的信条就毫无价值。……”（怀爱伦，*Evangelism* [Washington, DC: Review

信息、使命与教会的合一

及其教导的目标乃是将人引向得救的知识，并通过基督建立与上帝之间的关系。圣经的教导和真理都旨在建立一个以基督为中心的团体。我们被教导要“用爱心说诚实话”，使我们可以连于基督（弗 4：15-16）。连于基督就是“凡事长进”（弗 4：15），从这个角度来说，基本信仰具有极强的整体性，几乎涉及了生活的方方面面。基本信仰有助于指出基督乃是信仰与实践的核心所在。显然，基督应该是基本信仰的终极本质，因为他乃是真理的教师（约 14：6）。

基本信仰应该被理解为一种 *didaskalia* 的体系。这种基本信仰的核心本质，其内容由关于信心的信息组成，当这种信息被接受时，就会通过耶稣基督化为对上帝的爱和顺服。

基于圣经对信仰意识的反思

基本信仰也可以被用作一种展开教导的途径。⁹ 在复临教会的信仰团体中，基本信仰意味着某种关于信仰之“一致性”的衡量标准。换句话说就是，基本信仰所反映了一个集体完全基于圣经的共同信仰意识。这是一种共识性的文献，影射了一个集体从圣经中寻得的关于自我身份与使命的至关重要的信仰原则。

然而，这仅仅是一种对“真理”共识性的反思。这一点在我们尝试反思基本信仰在基督复临安息日会中所起到的作用时十分重要。关于一个人是否可以真正说出“真理”的问题，在今天非常具有争议。关键在于，基本信仰究竟代表了教会在“真理”上的共识，还是一种对现实的“内部”理解？关于这一问题的立场，会对一个人如何评价基本信仰产生深远的影响。从基督复临安息日会的角度来说，自最初的那一刻起，寻求一种明确的“真理”概念一直都是努力构建基本信仰的动力所在。¹⁰

圣经与基本信仰之间的关联

针对基本信仰的性质展开的分析，第二部分涉及的是其与圣经的关系。基督复临安息日会对这一问题的理解以基本信仰与圣经之间的那种持续不断的动态关系为前提。教会不仅认为基本信仰的基础乃是圣经，也直接而明确地将其置于圣经之下，

and Herald, 1946], 290).

9 Seventh-day Adventist Church Manual (Silver Spring, MD: General Conference, 2010), 209–213.

10 见 James White, “Resolution of the Seventh-day Baptist Central Association,” *Advent Review and Sabbath Herald*, Aug. 11, 1853, 52. “作为一个团体，我们来自复临运动的若干分支和不同的宗派，对某些问题也怀着不同的观点；然而，感谢上帝，安息日乃是一个可以让我们所有人合一的有力立场。我们在这里，除了上帝的话语之外，并无其它信条的辅助，我们因着爱被联系在一起——这乃是对真理的爱、对彼此的爱和对这将亡世界的爱，这种爱‘胜过死亡’，使彼此间的隔阂得以消融。我们在这些伟大的主题之下团结合一：基督那迫近中的亲自显现的复临、对上帝的忠诚、对上帝的遵守、对上帝之子耶稣基督的信心，这些都是为他的复临进行预备的必要条件。”

对基本信仰进行任何进一步的解释，皆需以圣经的权威为准。基本信仰的前言是这样说的：

基督复临安息日会的信徒接受圣经为信仰的唯一依据，并确认一些基本要道乃是圣经的教训。以下列述的各项信仰宣告构成了本会对圣经教训的理解和表白。当教会受圣灵引导，对于圣经真理获得更充分的理解，或找到更妥善的言语来表达上帝圣言中的教训时，则此信仰宣告可于全球总会代表大会中作出修改。¹¹

事实上，这就是教会在宣告说，圣经乃是自己信仰唯一的依据。“除了圣经以外别无信条”这种概念当然不是基督复临安息日会特有的，教会对这一问题的观点旨在强调在圣经中寻找关于真理之新视角的必要性，同样也会帮助我们成为“个人的基督徒”。¹²

虽然如此，基督复临安息日会依然强调了正确的教义和在自己的基本信仰中对真理进行表述的必要性。基本信仰的初衷并非是在复临信徒的信仰团体中削弱圣经的作用。事实上，对基本信仰的采纳会给教会看待圣经的立场带来两种影响：对圣经进行审慎、公开且负责之反思的需要和强调教义重要性的愿望。当基督复临安息日会宣告“除了圣经以外别无信条”时，无论从哪个方面来看，他们的立场与其他那些使用相同口号但却秉承着刻板的原教旨思想的字句主义者所持有的立场并不相同。另一方面，教会对基本信仰的接受与另外一种同样受欢迎的口号“除了基督以外别无信条”背后所蕴含的思潮截然不同，这种思潮有些时候代表着一种关于圣经的自由主义和还原主义原则。在原教旨主义对信条类文献的否定背后所隐藏的是一种对此类文件会损害圣经之全备的忧虑。自由主义对信条类文献的不满有些时候则是基于对非强制原则和信仰自由的关注，甚至会从相对主义和存在主义的角度去看待这个问题。因此，基本信仰在与圣经的全备相得益彰的同时，也会防止堕入否定圣经在教会中所具有之合理权威的相对主义。

11 *Seventh-day Adventist Church Manual* (Silver Spring, MD: General Conference, 2010), 156.

12 White, *Faith*, 77. 耶和華见证人同样也声称“只接受圣经作为自己信仰唯一的依据”，但从传统意义上来说，基督复临安息日会的主张具有一种释经学层面的聚焦点。这种主张旨在捍卫圣经作为评判标准的地位，反对将任何人的解释作为终极权威，强加于圣经之上。怀爱伦对她那个时代的新教教会进行了清晰的描述：“他们所受的教训叫他们根据教会的解释去相信圣经，所以有千万人对于圣经中的教训，无论是多么清楚明显，只因与自己的信条不合，或与教会素常所守的教训不同，他们就不敢接受”(*Great Controversy* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1911], 596)。下面这段话再次表明，怀爱伦所关注的乃是确保将圣经作为最终的权威：“但是上帝必要有一等人在世上维护圣经，并专以圣经为一切教义的标准和一切改革的基础。学者的见解、科学家的推理、宗教会议的信条或议案、以及多数人的意见，这一切都不应该作为证据，来确定或反对任何一项宗教的信仰，何况宗派繁多，而各派所议定的教义更是五花八门呢。在接受任何道理或教训之前，我们应当查明明白，它是否以‘耶和華如此说’为根据”（同上，595）。另一方面，原教旨主义者有时也会用类似的主张去捍卫刻板的字句，反对合理的解释。

基本信仰的权威

在我们开始更加直接地讨论基本信仰在教会中的作用之前，我们还需要去研究基本信仰的另外一个层面。这里涉及的问题是基本信仰的权威，也就是其所具有的使之成为基本信仰并达成既定宗旨的权柄。对基本信仰之权威的本质与范畴的审视涉猎甚为宽广，并会面临许多复杂的问题，不过其所具有的权柄是几乎无法被否认的。这里的问题在于，基本信仰所具有的权威或权柄究竟源自何处？理解是什么赋予了基本信仰权威，将会有助于确定其在教会中发挥的作用究竟是什么。

从圣经与基本信仰之间的关系这个角度来看，无论后者具备的是何种权威，那都是一种衍生权威。基本信仰的一项权柄之源就是其所具有的历史渊源。¹³ 关于基本信仰的历史渊源，在这里值得注意的问题具体来说就是，信仰团体对上帝在他们的中间以及在他们的历史中所施行之作为的看法。那些向以色列肯定上帝在历史中施展之作为的宣告和宣言（申 26: 5-9；申 6: 4-6）被认为是基督教信条的基础所在。¹⁴ 像基本信仰这样的文献，作为一种对其历史渊源的反思，所具有的权柄乃是显而易见的，因为这类文献一旦形成，就会对历史的发展产生影响。信经、信条、基本信仰通过构建未来神学发展方向的背景塑造着历史，同时也决定着宗派对信仰的实践。

作为传统的基本信仰

显然，上述评论会在对教义进行定义的过程中带来关于传统的问题。传统必须在不同的意义之下加以区分。将传统区分为教会的教导与实践是非常重要的，这类教导与实践乃是从最初的时候就一直被传承下来的——从传统的角度来说，这种概念是《特利腾信条》（1545-1563年）定义的。¹⁵ 基于此种角度，没有任何一个宗派可以脱离传统而存在。虽然这种定义可能是有帮助的，甚至是一种不可回避也不可或缺的神学方面的参照标准，但没有任何一个宗派可以脱离传统而存在这种观点却被新教徒否定了，因为这与唯独圣经原则不符。即使是在传统中可接受的范畴之内，也应该采取一种谨慎的态度，不能将教会对圣经的解释等同于圣经。¹⁶ 使用基本信仰作为一种神学方面的参照标准，从上文论述的那种可以对历史产生塑造作用之传统的角度来说，其并不一定会使未来的神学发展陷入停滞。

13 同上，2。

14 J. N. D. Kelly, "Creeds," *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson and John Bowden (Philadelphia, PA: Westminster, 1983), 131.

15 R. P. C. Hanson, "Tradition," *Westminster Dictionary*, 574.

16 例如，托马斯·奥登认可了这种观点：“为了对信仰的原则进行定义，没有必要在圣经和教会曾经阐述的教导之间去做抉择。因为教会所能教导的最高水准的内容，也无非就是圣经的教导。”（*The Living God* [San Francisco, CA: Harper and Row, 1987], 344）。

例如，就基督复临安息日会而言，1844年前后发生的事件在其信仰的发展上乃是有所助益的，这些事件曾经，并且如今依然在继续对基督复临安息日会的神学、敬拜和使命发挥着影响。对于基督复临安息日会来说，这种历史渊源塑造了其所秉承的历史哲学，并指明了其在善恶之争主题下的普世性历史主线中所处的位置。就这种意义而言，基本信仰仅仅是一种对圣经真理的收集整理。基本信仰也代表了在末世预言的背景下，基督复临安息日会所秉承之历史哲学中的“现代真理”。

仔细研究信条或基本信仰的历史，就会得出这样的结论，其与历史之间的关联往往是一种辩证关系。虽然信条或基本信仰会塑造历史，但同时也会受到历史的评判。之所以这样是因为，作为一种信仰团体所阐释的自身对上帝话语的理解，信条和基本信仰将会在这个团体的历史中被检验、澄清和肯定。应该强调的非常重要的一点是，信仰团体在历史中的反思和澄清，是一种更加清晰反映上帝在圣经中所阐述之旨意的努力。因此，我们又回到了基本信仰所具有之权威的终极来源，即圣经。基本信仰事实上是教会对圣经的解读和思考，只有在准确描述圣经信息的时候，基本信仰才是具有权威性的。

作为圣灵之工作的基本信仰

历史渊源并非基本信仰所具有之权柄的唯一来源。信仰团体之所以认为基本信仰具有权威，是因为基本信仰表达了上帝在他们中间施行的作为，他们发现在这其中应验了基督关于圣灵的应许（约 16：13）。从这种意义上来说，基本信仰可以被认为是由圣灵成就的工作之一。在基本信仰中表达的共识被视为圣灵在教会中的同在与工作，引导教会得出了以圣经为基础的共识。

基本信仰的价值

基于我们的分析，我们可以将基本信仰定义为一种信仰团体最终的，在圣灵带领之下的，以对默示之圣经的解读为基础的，关于圣经真理的共识，其所定义的乃是整个团体的身份、信息和使命。我们在这里会遇到的问题是：对于整个团体来说，基本信仰可能具有的价值是什么，从这个角度出发，基本信仰对于基督复临安息日会的价值又是什么？

释经学专注点的指向标

作为信仰团体对圣经之解读的基本信仰，其本质指向了自身所具有的一项最为关键的作用，即作为整个团体之释经学专注点的指向标。通过发表基本信仰，整个

信息、使命与教会的合一

团体就是在宣告说，“这是我们解读圣经的方式”，“我们并非对解读圣经漠不关心”。基本信仰作为一种信仰的体系，对于信仰团体来说，就是一种释经原则的集合体，将互不关联的圣经信息汇总在一起。通过这种方式，基本信仰不仅宣告了整个团体在过去对释经问题的立场，也为当下的释经努力提供了一种指引。在神学史中，当事情似乎漂浮不定且充满变迁的时候，从神学层面指引方向的角度来说，基本信仰具有的方法论价值是不可低估的。

很明显，在发挥上述作用时，基本信仰起到的功能就是一种“准则”。反信条主义拒绝接受这一点，所以也会将否定的态度指向基本信仰。例如，爱德华·法利就对信条的这种功能持否定的态度，主张我们应该拒绝“去将任何人类和历史中的事物转变成一种凌驾于背景与环境变迁之上的超越时间的绝对真理。”事实上，“人们应该拒绝将这种地位……赋予某人的宗派，赋予某人的信条，赋予某人的传统，甚至是‘某人的圣经’。”对于他来说，这一立场属于一种从积极层面出发的表达，“应该相信上帝的临格和真理是通过人类进行传达的，但人类本身却是历史维度之下的易犯错的媒介。”¹⁷法利的评价甚至还有更为激进的地方：“若是我们需要关于救赎的确定性，现代主义会直接将其指向上帝，并且单单只有上帝，而不是指向那些传递救赎的媒介。”¹⁸如果我们对信条或基本信仰所具有之本质的分析是正确的，那么就需要面对两种彼此相异，但却皆为谬误的态度。布鲁斯·德马雷斯特关于信条的思想其实更加适用于基本信仰：“即使我们不将信条神化，我们也不会贬低其所具有的内在价值和重要性。”¹⁹

一方面，基本信仰应该被视为 *norma normata*，即“一种经过评判的准则”，而不仅仅是“准则”而已。释经的不可或缺性意味着，圣经在任何时候都是应该进行解释的。从某种程度上来说，基本信仰代表着一种对先辈之“核心信仰”的记录，这种信仰应该在教会当中得到广泛的运用。个人那种探索性的释经虽然很重要，但却并非没有风险，有些时候可能会对基本信仰作出十分轻率的解释。我们需要意识到，有些反对基本信仰的声音之所以存在，可能就是因为对圣经的权威或圣经默示的独特性丧失了信心。同样，这种立场也可能是对人类理解“真理”的能力丧失了信心。

另一方面，基本信仰必须保持其是一种经过评判之准则的状态。维持这一原则的渴望一直都是基督复临安息日会对信条之理解的基石。无论基本信仰多么接近圣经的教导，唯独圣经的原则是必须一直坚守下去的，在教义方面的争端中，那默

17 Edward Farley, "The Modernist Element in Protestantism," *TT* 47 (1990): 141.

18 同上。

19 Bruce A. Demarest, "Christendom's Creeds: Their Relevance in the Modern World," *JETS* 21/4 (1978): 355.

示的圣经乃是最终的评判标准。显然，在任何评判的过程中，这类至关重要的问题都会最终成为释经学领域的科学问题。正因如此，一个涉猎面广泛的团体努力预先将释经学的原则建立起来，这对于整个团体的神学健康和对团体之存在的维系来说，都是必不可少的。²⁰

“评判”工作的辅助

与基本信仰所具有的释经学专注点指向标的作用紧密相连的是，基本信仰也会在教义问题的抉择上有所助益。从传统上来说，异端的兴起是需要提出信仰准则的原因之一。基本信仰作为一种对圣经真理的忠心总结，可以作为教会中产生之新教导的评判标准。这不仅仅是一种对圣经真理的描述，更是一种规范。在基本信仰发挥的所有作用之中，这一点引发了最大的恐惧和担忧。基督教会的历史中充满了因着信条的繁文细节而导致的异端裁判和迫害。因此，对基本信仰可能遭到滥用存有忧虑并非空穴来风。

不过，在对基本信仰的这一层面进行研究时，一个更加接近核心的问题是：异端如今还算是问题吗？²¹ 如果答案是肯定的，那么我们面临的状况就是，即使存在被滥用的可能，基本信仰具有的这种关键作用依然是一种必须去面对的问题。圣经的观点是明确的，保守真正福音的纯正内容，维护正确的教导，避免异端侵袭，这一切被赋予了一种非常高的优先地位。（提前 1: 3; 6: 3; 提后 1: 13; 林前 11: 2; 加 1: 8）。

试图否定圣经教义所具有的规范性作用往往会带来某种程度的矛盾。虽然在神学方面明确自己的观点是一种应该予以肯定的行为，但对于那些在神学观念上并未与普遍共识达成一致的人来说，为由此可能会产生的后果心存疑虑也是可以理解的。有些人发现了这种颇具讽刺意味的情况。必须承认，基本信仰“在某种意义上来说，可以代表整个教会大家庭所应具有的‘权威性’，并表达其在神学上的共识。教会需要在神学上明确自己的观点；这并不仅仅是一种身份认同的问题，也是一种‘实际意义的自我宣示’……然而具有讽刺意味的是，……一旦我们将基本信仰宣告出来……有些人就会利用基本信仰去论断他人，并会试图将那些在团体中不符合标准的人驱逐出去……”²²

20 基督复临安息日会执委会于 1986 年在巴西里约热内卢的年度会议上表决通过了关于“圣经研究方法”的文件。相关内容参见 *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, ed. George W. Reid (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 329–337.

21 S. W. Sykes, “Heresy,” *Westminster Dictionary*, 249. 塞克斯认为：“在对异端的存在进行激进否定时，即使异端确实存在，也会被认为是一种基于社会学的误解。事实上，一种宗教的边界是很难精准确定的，但这并不意味着宗教没有边界。对宗教的献身同时取决于对事物的肯定和否定。”

22 Fritz Guy, “Uncovering the Origins of the Statement of Twenty-seven Fundamental Beliefs,” *Spectrum* 32.3 (2004), 28.

信息、使命与教会的合一

以编纂基本信仰的方式在神学上明确自身的观点，必然会带来对那些不接受这种观点之人的论断和驱逐吗？从历史上来说，就信条的情况而言，答案是肯定的。“信条的任务就是保护教会免受异端的侵扰。从防御的角度来说，信条的作用就是将异端拒之门外，并为真正的基督教神学和生活划定界限。”²³ 当我们从基督复临安息日会基本信仰的角度出发去探讨这个问题的时候，强调的重点并不一定要被限制在上述范畴之内，而是应该着眼于人类需要听闻的真理，即我们正在接近善恶之争尾声。因此，这样一种强调重点并不会使基本信仰包含排他的歧视性或论断性。这是为什么呢？如果基本信仰是对圣经的忠实表达，那么就应该被用来作为鉴别真伪的工具。从圣经中关于善恶之争的概念这种角度出发，此类鉴别工作极其重要。在这项工作中使用的评判标准即是在圣经中的上帝启示。

在这里需要说明的一点是，基本信仰可以在涉及教义的争端之中发挥审判标准的作用，虽然应该避免使用这样的字眼，但却因为词穷而找不到更好的表达方式。基本信仰的这种作用是否会导致对教友的驱逐，这个问题超出了我们讨论的基本要点。但无论如何，我们应该专注的是个人自行离开教会的情况，因为就本质而言，教会不应对人进行驱逐，而是应该去包容。融入集体或离开集体的决定取决于个人意愿。虽然如此，基本信仰具有的审判意义还需要进行强调的。也许这个问题很简单：在我们后现代的背景之下，教会依然认同对真理的信仰吗？另外，这种问题依然属于审判的范畴吗？就此而言，这个问题与我们在基本信仰中表达的教义关系并不大，其所涉及的是关于异端的另外一个层面。关于这个问题，答案是肯定的——教会秉承着开放的态度，认为在未来将会存在对真理进行重新定义与澄清的情况，并不意味着教会无法在某一时刻围绕圣经真理的问题去清晰明确地表达自己的立场。若认为教会无法表达自己的立场，事实上就等同于“不可知论”，²⁴ 这将会破坏教会存在的基础。

促进教会的合一与使命

基本信仰具有的鉴别异端的作用突显了其在促进合一的方面所蕴含的积极作用。异端与合一之间的关系是清晰明确的，因为异端的标志就是分裂和派系之争（林前 11：19；加 5：20），保罗使用的形容词 *hairetikos*（多 3：10）指明异端分子的特征就是制造分裂和派系之争。基本信仰就是要肃清异端，会促进教会的合一。从积极的层面来说，基本信仰是所有对真理具有相同信仰之人的集结号。

23 John Leith, ed., *Creeds of the Churches* (Atlanta, GA: John Know, 1982), 9.

24 正如有人指出的，不可知论并不仅仅意味着否定信仰，同样也包括“基于否定神学去理解前人公认的基督教立场，或认为贯穿整个一神论的历史，上帝乃是超然而神秘的。”(Steward Sutherland, “Agnosticism,” *Westminster Dictionary*, 10.)

教会的完全合一会超越神学方面的分歧，更加具体来说就是会超越那些教会论、文化和社会学方面的问题。然而，教会合一的基础乃是圣经的教义，这一点是无法否认的，因为神学问题往往会直接造成教会的分裂。这就突显了基本信仰的重要性。基本信仰乃是教会合一的有力证据之一。由于基本信仰乃是建立在明确的历史、释经学、和方法论的基础前提之上，对其予以肯定，不仅标志着一个信仰团体在自身的历史和圣经基础这类问题上达成了合一，也标志着整个团体在当下的神学与宣教目标上同样达成了合一。

虽然神学上的合一十分重要，但这并非是最最终的目标。在前文对基本信仰的本质进行的论述中，圣经的“教导”与伦理观的概念被联系在了一起。有人指出，圣经教义 / 教导的伦理层面与传道相关，乃是一种引导人相信耶稣的途径，旨在将基督徒生活的伦理原则和义务教导他们。所以，基本信仰在维系教会神学合一的方面意义重大，而合一则有助于教会完成自己的使命。很明显，当整个团体都有着相同的信仰时，这个团体付出的努力就会事半功倍。怀爱伦显然看到了“真理——合一——使命”之间的关联：

上帝正在引导一班人在永恒真理的立场上联合一致。基督曾为世人舍己，“要赎我们脱离一切的罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善”（多 2：14）。这种提炼的过程，是要清除教会里一切的不义和纷争不和的精神，使他们建造而不是拆毁，把精力集中在当前的大工上。²⁵

基本信仰不仅会使教会在使命中合一，同样也是对教会之外的人作出的见证。基本信仰，作为一份文献，在下列方面发挥着自身的作用：清晰地概述并阐释了在信仰方面的基本主张、见证着信仰的统一性与系统性、展现了整个团体所相信的理性、客观、以圣经为基础的真理。基本信仰用系统而简洁的方式将上述所有内容都化为现实，使那些在信仰团体之外的人可以清楚了解该团体所相信的是什么。通过这种方式，基本信仰发挥了一种非常可贵的护教功能。

神学 / 圣经教导的辅助

基本信仰明确了信仰团体旨在解释并践行圣经信息的目标。对于当代神学家来说，理解基本信仰在释经层面上的趋势，有助于从中汲取有用的观点，以知晓如何在当下和未来去保守这份信仰。²⁶ 就信仰团体中的大众层面而言，基本信仰对于信

25 怀爱伦，《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 4:16, emphasis mine.

26 2010年在密苏里州圣路易斯召开的全球总会大会上，围绕基本信仰第11条的措辞展开的讨论就突显了这一点。在关于应该如何正确表述该基本信仰的争论中，至关重要的原则就是要在理论与使命之间寻得一种负责任的平衡。而整个围绕措辞进行的讨论实际上就是处理阐释这条基本信仰的宗旨时在表述方面的差异，因为这种差异指向了观念上的不同，

信息、使命与教会的合一

徒来说是一种宝贵的教导辅助。通过对诸多主题之下的圣经教导进行收集、整理和总结，可以使教会更加容易地在信仰团体的内部尽到其在教导方面的责任。²⁷ 基本信仰在促进圣经教导方面的价值基于这样一种事实，即对圣经理解的成长源于对圣经的阅读、总结和引述。基本信仰作为一种对圣经主题的精炼论述，促进了在圣经方面的教导。但完成这一切也需要从作为总结性陈述的基本信仰回到圣经的经文之中，这样才能完全呈现基本信仰的圣经基础。

信仰入门的工具

基本信仰在对初信者的教导中起到的作用需要进一步展开论述。根据罗马书 10: 9-10，基本信仰与那些刚刚缔结圣约进入上帝家中的初信者之间是有所关联的。迈向基督教的第一步必然会包含某种形式的承认，但这仅仅是一个开始。谈到承认信仰的问题时，格伦·辛森得出了这样的结论，口中承认耶稣为主，并在心中相信上帝让他从死里复活（罗 10: 9），“代表着在一种外在的、有形的方式之下订立了内在的圣约：‘那在心里相信并称义的人，只要口中承认，便可得救。’”²⁸ 在辛森的观点中，正是这种承认与个人立约之过程的关联使基本信仰成为在早期教会举行的新信徒加入教会之仪式中的一种 *sine qua non*（基本要素 / 必要条件）。²⁹ 通过这种方式，虽然基本信仰仅仅是加入教会之过程的一部分，但却成为皈依者在任何情况下都能对信仰具有认识并保持忠心的关键要素。

关于这种作用的重要性，可以回溯至我们对基本信仰作为一种“教导”的分析之中。那个分析的一项结论是，进本信仰的本质在于其所包含的“内容”。将基本信仰作为融入基督身体的一种途径，表达着基督复临安息日会对基督徒的生活与经历所具有之本质的理解。基督徒的生命乃是因着上帝话语的喂养而兴旺，并非是藉着圣礼。对基本信仰的正确使用可以成为一种有力的途径，使每一个人都能融入并切身理解信仰团体的精神所在。

基督复临安息日会要求那些新受洗的人，也就是加入教会的人，公开申明自己接受基督复临安息日会的基本信仰。虽然融入基督身体的方式不尽相同，但在原则上，信仰与融入基督的身体之间存在的联系是公认的。³⁰ 需要指出的是，只有在新

即基本信仰究竟应该在多大程度上以正确反映圣经的教导为优先，基本信仰的正确宗旨是否应该以其在使命中发挥的“实际意义”为导向。

27 这是信条的作用之一。针对儿童和新信徒，菲利普·沙夫评论道：“就教义问答的形式而言，这尤其适用于对儿童的教导，有助于建立起坚实而牢固的宗教教育，与那种一时兴起又流于形式的感性触动截然不同。”(Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* [Grand Rapids, MI: Baker], 1:8).

28 E. Glenn Hinson, “Confessions or Creeds in Early Christian Tradition,” *RE* 76 (1979): 6.

29 同上。

30 教会规程在“洗礼誓言和洗礼”这个部分，针对教会的行政管理引入了一定程度的灵活性（见 46-49 页）。是否需要受洗时对基本信仰的所有内容进行公开的、细节性的、口头的承认，这一点仍然需要在神学方面继续探讨。一方面，

信徒完成对圣经的学习之后，才会对信仰进行公开的宣告。这样做是为了将信仰建立在圣经的基础之上，而不是建立在那份包含着对圣经教导进行之总结的基本信仰之上。

基本信仰的其它用途

还有一些其它从基本信仰中衍生出的用途。例如，在布道和仪式中的用途。因此，基督复临安息日会的牧师可以根据教会基本信仰的内容制定布道计划。这样的布道往往都聚焦于在教会中将真理阐明，将团体中的人凝聚在一起，将上帝的百姓建立在真理之上。同样，基本信仰的部分内容也可以用在敬拜之中，作为一种“对信仰的肯定”。

结论

我们对基本信仰这种“现象”进行了分析，旨在了解基督复临安息日会的基本信仰在整个信仰团体中所应发挥的合理作用是什么。基本信仰显然发挥了十分有价值的作用，这一点在上文中已经进行了简略的概述。在一个不完美的世界中，教会为了完成自身的使命，基本信仰乃是不可或缺的工具。基督复临安息日会所持守的乃是不可撼动之圣经真理的航标，但同时也为对这些基本信仰的表述进行修正留下了空间。圣经真理的全备显然无法被总结在一份基本信仰之中。对真理永远保持开放的态度乃是上帝末世余民的特征所在。

虽然最近的表决结果并未要求在誓言中对基本信仰的内容进行明确而具体的阐述，但接受洗礼的人确实需要完整、正式、公开肯定“基督复临安息日会基本信仰中所表述的圣经教导。”另一方面，虽然现行的誓言中包含了表述基本信仰之具体教导的要求，但并没有列举出基本信仰中的所有内容。之前的誓言有建立信仰等级制度之嫌，新修改的誓言则缺少了细节性。可能所做的一切都是为了在加入教会的仪式中同时将理性认知与感性认知的要素保留下来，并将二者进行合理的平衡。

第十四章

圣灵与教会

丹尼斯·福廷

本文将研究圣灵在早期基督教中的角色，并了解其在今日教会中的角色和引领。本文的重点将聚焦于教会论而非救赎论和末世论。即使是粗略范读新约圣经，也可以看到圣灵在早期教会中的重要性。在基督离世和即将升天之前，他向自己的门徒应许了一位保惠师，也就是圣灵（约 14: 16-17），将会引领（约 14: 26; 15: 26; 16: 13）并赋予他们能力去将着救恩的福音传扬到世界的每一个角落（徒 1: 8）。圣灵的临格在早期教会的发展和成长中至关重要。在耶稣升天之后，他的使徒是一群组织松散的人，需要圣灵的引领去完成这项伟大的使命（太 28: 19-20）。圣灵不仅影响着成千上万人的归主，圣灵的临格同样也会在教会的组织不断构建发展的过程中感受得到。

圣灵在旧约圣经中的工作

圣经在开篇就向我们介绍了圣灵。当上帝开始他的创造工作时，对圣灵的描述是，“运行在水面上”（创 1: 2）。¹当上帝造人时，乃是“用地上的尘土”（创 2: 7），圣灵也参与其中（伯 33: 4）。诗篇 104 篇称颂了上帝对世界的创造，赋予生命的工作被归功于圣灵。在提及对所有动物的创造时，经文中说：“你发出你的灵，它们便受造；你使地面更换为新”（诗 104: 30）。诗人不仅将对生命的创造归功于上帝的灵，对生命的维持亦是如此。

在旧约圣经中，圣灵积极参与了对上帝百姓的拯救。在洪水之前，他为人类竭尽全力（创 6: 3）。圣灵也使用士师和先知将上帝的旨意传达给他的百姓。圣灵曾临到俄陀聂（士 3: 10）、基甸（士 6: 34）、耶弗他（士 11: 29）和参孙（士 13: 25）。上帝用他的灵充满了约书亚（出 31: 3）和以西结（结 11: 5），他也曾降临在七十位长老的身上（民 11: 25）。圣灵亦曾使用君王去拯救以色列。在撒

¹ 若无特别标注，本文使用的所有经文皆引自和合本。

母耳膏大卫之后，“从这日起，耶和华的灵就大大感动大卫”（撒上 16: 13）。因此，在旧约圣经中，圣灵不仅在整个世界施展作为，在上帝的百姓中亦是如此。在新约圣经中也可以见到同样的影响力，这一切以耶稣为始，而他那在圣灵引领之下的传道事工早已被先知以赛亚预言（赛 61: 1-2）。

保惠师的应许

圣灵在基督的生活与事工中施展了无与伦比的作为。世界的救主因圣灵而孕育（路 1: 35），藉圣灵受洗（约 1: 32-33），蒙圣灵引导（路 4: 1），受圣灵恩膏（路 4: 18），并被圣灵赋予能力（太 12: 27-28）。后来，使徒保罗也勉励所有的基督徒要让圣灵来引领自己的生活（加 5: 16, 18），正如圣灵曾引领耶稣一样。当他离世的时候临近时，耶稣应许他的门徒，圣灵将会接续他的工作（约 14: 16-17）。在他的应许中包含了关于圣灵之角色的细节：“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话”（约 14: 26）。圣灵也会为耶稣作见证（约 15: 26），“要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（约 16: 8）。圣灵将会引领门徒“明白一切的真理；因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们”（约 16: 13）。

这些经文将圣灵描绘为基督的代表。就如耶稣所说所行的一切并非凭着自己，而是反映了天父的旨意（约 5: 19, 30; 8: 28; 12: 49），圣灵也不会凭着自己说什么，乃是因着天父的差遣为耶稣的话语和使命作见证。在这样的背景下，上帝三位一体中所有位格之间在目的方面的和谐是显而易见的。约翰也告诉我们，圣灵的工作，无论是外在还是内在，都与教会的工作相关。圣灵这种双重维度的工作将会一直延续到世界的末了。圣灵会在世界中临格，并会积极在那些不属于教会，并非基督门徒之人的生活中施展作为。

哥尼流的经历（徒 10: 1-48）和保罗的归主（徒 9: 1-19）彰显了圣灵有能力在教会以外展开工作，引人归向基督。耶稣说圣灵到来，“要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（约 16: 8）。圣灵的这种工作在基督升天之后变得更加明显。与耶稣的工作相互关联，圣灵积极地引人去承认罪，催促男女去接受基督的义，并警告他们那将要到来的审判。“因此圣灵使人知罪，向他们指出在耶稣里的救恩和公义，并警告他们继续犯罪以及忽略白白供给之救恩的结果。”²

2 *AdvBibComm*, 5: 1048. 关于圣灵在约翰福音 16:9-11 中所具有的“检察官”的角色，具体讨论参见 Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 2:1030-1035.

信息、使命与教会的合一

耶稣对保惠师的应许强调了圣灵同样也将在教会中施展作为。他对门徒直接地讲道：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵”（约 14：16-17）。对保惠师的应许指向了圣灵在教会中那持续不断的工作（约 14：26）。圣灵被赐给教会，乃是要教导并引领教会对耶稣的教导有更加全面的认识。“他要引导你们明白一切的真理”，正如耶稣曾经启示的（约 16：13）。耶稣补充说：“他来了，就要为我作见证”（约 15：26）。可以说，“那伴随着耶稣的降生，藉着他的话语和工作，为上帝的恩典所作的见证并不会因为他不在世界之上就消逝不见。圣灵将会承接起这项作见证的工作，并一直继续下去，但在成就这项工作时，并不会仅仅通过门徒。”³从某种意义上来说，这些应许表明，圣灵将会在以基督为中心的教导和将这教导传给世界的工作中，监督教会的方向。圣灵将会使耶稣的生平与事工所具有的意义深深印刻在门徒的思想之中。然后，这些门徒就会将自己的信仰见证给世界。在这些应许中，我们也可以间接地看到圣灵会在门徒写作耶稣的事迹时将启示赋予他们。

圣灵的降临

关于圣灵的应许在曾耶稣升天之前被反复强调（徒 1：5，8），并在五旬节的时候立刻得到了应验（徒 2：33）。正如所应许的，圣灵带着能力降临到门徒身上，他们便放胆宣讲耶稣基督的复活和那在他里面的救恩。成千上万的人因这福音的信息而折服。圣灵在五旬节的降临乃是对上帝在旧约圣经中之应许的应验（珥 2：28-32；徒 2：16）。在五旬节时，万族都因圣灵合而为一（徒 2：7-11）。在基督里的信心打破了分裂的墙垣，创造了一群新生的百姓，就是上帝的百姓（弗 2：11-22）。基督的跟从者乃是圣灵之殿的活石（彼前 2：5；弗 2：21-22；林前 6：19-20）。圣灵在教会中的核心工作是十分清晰的。藉着圣灵，人们成为上帝的儿女（罗 8：14-15；加 4：5-7），有了永生的盼望（林后 1：22；弗 1：14），与基督联合（林前 12：3），并领受了一颗新心（结 36：25-28）。正是由于圣灵在教会中那不可或缺的临格，所以书信的描写才会提到圣灵的感动 [常与你们众人同在]（林后 13：14；腓 2：1）。

圣灵的临格和上帝的话语

正如耶稣是真理（约 14：6），保惠师也被描绘为真理的圣灵（约 14：17），

3 F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 315. 我们并不是说，因为由耶稣带来的关于上帝的启示是不完整的，所以需要圣灵对这项启示的工作进行补充。圣灵的工作本身就是将启示带给教会，并使教会与启示相连，且能够理解启示的意义，进而通过教会将启示传给世界。

乃是他为耶稣作见证（约 15：26）。圣灵的角色并非是带来新的真理，而是指明真理并使人回想起耶稣的教导。因此，圣灵的工作与圣经中的真理是紧密相连的。怀爱伦评论道：“圣灵却藉着圣经向人心说话，揭露谬论，驱除谬误，将真理铭刻心中。由于真理的圣灵用上帝的话所作的善工，基督使他的选民顺服自己。”⁴

根据彼得的观点，乃是圣灵默示了旧约圣经中的上帝话语（彼前 1：10-12）。保罗主张乃是圣灵让使徒对耶稣的言行记忆犹新（林前 2：10-16；弗 3：3-5）。那位默示了圣经的圣灵会启迪信徒的思想，让他们明白圣经的话语（弗 6：17；来 4：12）。很明显，对于彼得和保罗来说，乃是圣灵透过圣经说话。圣灵、圣经和教会之间的关系是至关重要的。我们要如何知晓圣灵会在何时何处向教会说话的呢？事实上，教会乃是由圣灵在管理，但为了使其引导不至于显得含糊不清或变化无定，圣灵就会通过上帝的话语去施展作为，指明亮光与方向。

圣灵在早期教会中的角色

使徒行传阐释了圣灵在塑造生命与早期教会的事工中所扮演的角色。⁵当耶稣升天的时候，许多事情尚未为被有效组织。在从耶稣升天到五旬节的这段时间里，120 名门徒聚集于耶路撒冷，他们在预备自己的心接受那应许中的圣灵（徒 1：14-15）。这一群人将在几年之内增加数千之众。这都是在圣灵的运行之下成就的工作。在教会成长的过程中，乃是圣灵提供了指引和方向，新的组织架构被建立起来，新的事工得以开展，新的领袖角色得以出现。圣灵并非是单独运行，而是在圣经教导的背景之下和与信徒团体的关系之中展开工作。圣灵引导整个团体，并使其领袖作出正确的决定。使徒行传的叙述中展现了一些关于上帝如何在早期教会中施展之作为的值得留意的见解。在这些叙述中教会作出决定的过程对于我们围绕圣灵在今日教会中所具有之角色的神学思考是非常重要的。

遴选马提亚（徒 1：15-16）

圣灵在使徒行传中的第一次登场与寻找犹大的替代者有关。犹大背叛之后，他在十二使徒之中的位置需要寻找一位门徒来填补，“就是从约翰施洗起，直到主离开我们被接上升的日子为止，必须从那常与我们作伴的人中立一位与我们同作耶稣复活的见证”（徒 1：22）。对于彼得和其他使徒而言，十二使徒的重建与完整性乃是至关重要的。事实上，根据彼得的话，这乃是圣灵藉着大卫在圣经中预言的。“圣

4 怀爱伦，《历代愿望》，(Mountain View, CA: Pacific Press, 1898), 671. 在《使徒行述》中 (Mountain view, CA: Pacific Press, 1911), 284, 怀爱伦同样说道：“圣灵的运行……常是与上帝的圣言相符的。”

5 见 Luke Timothy Johnson, *Scripture and Discernment: Decision-Making in the Church* (Nashville, TN: Abingdon, 1996), 82-108.

信息、使命与教会的合一

经……是必须应验的”（徒 1: 16），这次集会的主要目标就是促成这段预言的应验。彼得的观点十分明确：犹大曾经是十二使徒的一员，他的位置是空缺的，因此需要有人来填补。但为什么在耶稣升天之后，就一定要这样急于去填补空缺呢？

大多数早期基督徒都是犹太人，早期基督教会最初的组织架构也是模仿了一世纪犹太教中常见的会堂聚会组织模式（徒 2: 46; 3: 1; 9: 2, 20）。最初，使徒是主要的领导集体（徒 1: 13-14）。这个领导集体通常居住在耶路撒冷，到耶路撒冷会议的时候，长老也被吸纳进入其中（徒 15: 2, 6）。长老是犹太会堂中的领袖。在诸如旁非利亚和彼西底这样的城市中，保罗和巴拿巴为他们在当地建立的教会任命长老（徒 14: 23）。在使徒行传中有确凿的证据表明，早期教会和犹太会堂在组织架构方面有着紧密的联系。

新约圣经中使用的许多象征也都表明在教会与犹太会堂之间有着紧密的联系。由十二人组成的使徒会使人联想到以色列的十二支派。在楼上的房间中聚集的 120 名门徒（徒 1: 15）正好符合拉比传统中对组建十二地方公会的最低人数要求。⁶ 在这种背景之下，彼得呼吁去确定接替犹大的人选，是一种合理诉求，他相信此事有圣经可以作为依据。根据路加提摩太约翰逊的观点，“犹大必须在五旬节之前被取代，因为十二使徒的完整性象征着对上帝百姓的重建。”⁷

彼得划定了新使徒的资格。遴选标准包括：1）从施洗约翰的时候起直到耶稣升天的整个时期中一直都是门徒、2）为耶稣的复活作见证（徒 1: 21-22）。基于这段经文，我们可以对使徒的角色有一种基本的理解。他们主要的职责是为耶稣的生平、教导、传道和复活作见证。因此，使徒的角色仅限于这十二人。这样的话，为什么只有犹大被人接替，而之后的其他使徒则无人接替呢？事实上，之所以没有人在其他的使徒死后去接替其职分，乃是因为在雅各殉道之后，就没有这样做的必要了（徒 12: 2）。这只能说明，使徒的职分并非是一种教会的职衔或教会组织架构中的永久性职分，并不需要在其中一位成员离开之后，就立刻设立其他人去进行接替。使徒作为一个重要的团体，其本质非常与众不同。⁸ 其他人不会在教会中取代他们的地位。有人明确指出，十二使徒的职任乃是“独一无二，不可替代的（弗 2: 20; 启 21: 14）。不可能存在对使徒的继承，因为在他们之后就再无 [对耶稣基督

6 John B. Pohill, *Acts* (Nashville, TN: Broadman Press, 1992), 91. 另参 William Neil, *Acts* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973), 68-69.

7 Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 39.

8 Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Peabody, MA: Hendrickson, 1969, 1997), 16. 坎普豪森继续补充说：“作为耶稣的见证人，这十二个人成为教会的‘根基’，这件事对于初代基督徒来说所具有的重要意义将会被永远保存下去，并为整个组织架构提供一种坚实而稳固的根基。”同上，17。

之复活的]目击见证者。”⁹

彼得带领会众从两位候选人中选择一位接替犹大：约瑟和马提亚。遴选的过程伴随着祷告：“当会众祷告祈求上帝引领他们遴选第十二位使徒的时候，乃是遵循耶稣之前的先例，耶稣也曾在选择最初的十二使徒之前献上祷告（路 6：12）。”¹⁰之后摇签的结果是马提亚，他便与其他十一位使徒同列（徒 1：26）。摇签（拈阄）在旧约圣经中是一种惯例，分配迦南的土地时（民 26：55；33：54）和决定由谁来肩负某项具体的职责时都是如此（代上 24：5；25：8；26：13）。这种惯例的基础性预设前提是，决定乃是由上帝作出的，不受人类的操纵。在这个案例中，也应该存在着相同的预设前提。摇签的结果是马提亚，他就成为上帝拣选的接替犹大的人，正如圣灵藉着大卫所说的预言。

没有记载表明马提亚是通过按手礼被“授予”了这份职任。很明显，那聚集的120名信徒知道，圣灵已经显出了他对这份选择的悦纳。“在选举马提亚的事上，我们可以找到关于初期教会组织的重要证据：（1）信徒们有正式的聚会，（2）围绕重要的教会事务进行商讨，（3）他们作出决定并予以实施。教会已经被组织起来，之后只需要等待神圣能力的沛降。”¹¹

遴选七“执事”（徒 6：1-6）

在使徒行传 4：32-5：11 中，我们读到了一项公共支持计划，旨在帮助那些需要食物和其它必需品的信徒。基督徒将自己的资财捐献给使徒，使徒再把钱分给有需要的人。使徒行传 6 章，在那些身为犹太后裔的讲希腊语的基督徒中，有人抱怨说他们的寡妇在分发日用饮食的时候常常被忽视。这里颇有些种族和文化歧视的意味，此类抱怨催促着使徒去建立一个更好的制度。使徒们将所有的信徒都召聚到一起，并解释说他们更应该去教导上帝的话语，而不是提供食物，这样的工作由他们承担似乎并不妥当（徒 6：2）。十二使徒建议任命七人去从事分配食物的工作，以将使徒从这项工作中解放出来。从事这项事工的资格被明确给出，其中就包括“被圣灵充满、智慧充足”。这七人负责食物分配的事工，十二使徒则专心进行祷告和传道的事工（徒 6：3-4）。这是在早期信徒中进行事工角色分配的开始。我们可以看到十二使徒、七“执事”和其他门徒。这并不一定意味着等级制度之下的官员和平民，而仅仅是根据耶稣赋予每一个人的责任来区分各自的职能（对于十二使徒来说尤为如此）。

9 Pohill, *Acts*, 93. 这些关于使徒身份的条件与基本理解应该就是保罗很难被接受为真正使徒的原因所在。虽然他见证了耶稣的复活，但他最初并非是耶稣的门徒。

10 同上，94。

11 *AdvBibComm*, 6:131.

信息、使命与教会的合一

“执事”一词（仆人或牧师，*diakonos*）并非直接被用来代指这七人，而是反映了他们的职能——他们负责服务（*diakonos*）餐桌。然而同样值得注意的是，该词的一种形式（*diakonia*）被用来代指使徒进行的传道事工。所以，使徒和执事二者都属于仆人或牧师。一类职务负责分配食物的事工，另一类职务负责上帝之道的事工。全会众都喜悦这话，七个人被选出来。他们“站在使徒面前。使徒祷告了，就接手在他们头上”（徒 6: 6）。

在耶路撒冷聚集到一起的早期基督徒团体曾经面临着一个可能会导致他们分裂的问题，而使徒则在第一时间提出了解决方案。他们的计划是：七执事负责向寡妇分配食物的事工，十二使徒则负责祷告和传道的事工。整个团体认同了这个想法。他们选出了七人，使徒为他们接手。虽然这算不上是真正的民主，但依然是一种可以共同参与其中的解决问题的方式。在这段叙述中所影射的乃是圣灵赋予早期教会的洞察力，帮助他们寻找到了一种可行的解决问题的方式。

在对这段记载的评述中，怀爱伦强调了圣灵在这次冲突解决的过程中扮演的角色。

耶稣的门徒这时已临到他们经验上的一个危机。在众使徒贤明的领导之下，并由于他们靠着圣灵的能力同心地作工，那交托与福音使者的工作迅速地发展开来。教会不断地扩大，由于教友人数的增加，致使那些负责人的负担日见繁重。没有哪一个人，甚或哪一班人，能继续单独负起这些责任，而不致危及教会将来的兴盛。因此，那在教会初期由少数所竭忠担负的各种责任，实有重行分配的必要。这时使徒们必须采取一个重要的步骤，将他们自己过去所负的一些责任放在别人身上，使教会中合乎福音的秩序得以健全起来。使徒们召集众信徒举行会议，由于圣灵的指引而拟订一个计划，以使教会所有的工作人员得有更良好的组织。¹²

在使徒行传接下来的章节中，令人感兴趣的是教会指派的这七人之中有两人在进行传道的工作。我们没有读到关于分配食物工作的进一步记载，但我们却读到了司提反“满得恩惠、能力，在民间行了大奇事和神迹”（徒 6: 8）。司提反放胆为那复活的耶稣作见证，并成了为福音殉道的第一人。有人不禁会问，如果司提反是被选出的七执事之一，那么基于他被圣灵充满、智慧充足的事实，他完全具备从事任何福音事工服务的资格。在使徒行传 8 章，我们看到了七执事中的另外一人——腓利，他被圣灵带领到了撒玛利亚宣讲福音，之后又去到埃塞俄比亚的太监那里（徒 8: 4-40）。他不仅宣讲上帝的道（徒 8: 4）——分配给使徒的职能（徒 6: 4），

12 Johnson, *Acts of the Apostles*, 88-89.

还将福音传遍了撒玛利亚和凯撒利亚（徒 8：5，40），行神迹奇事（徒 8：6-7）并且为太监施洗（徒 8：38）。显然，腓利的事工已经变得与十二使徒的事工相差无几了。

圣灵在司提反和腓利的生命中都扮演重要的角色。“腓利对圣灵引领的开放态度使基督向全世界传福音的使命取得了重大进展。”¹³ 在早期教会中，各种事工与服务职能之间的界限并不是固定的，似乎在这方面并没有进行明确划分。甚至在使徒行传 1 章，犹太空缺的职任也被形容为服务的事工（*diakonia*，徒 1：17）和监督（*episkopē*，徒 1：20），说明二者乃是同义术语。在提多书 1：5，7 和使徒行传 20：17，28 中，长老（*presbyteros*）和监督（*episkopos*）也被视为同义词。事工职能之间的区分（*diakonos*、*presbyteros* 和 *episkopos*）是后来才在教会的历史中出现的。

保罗的归主（徒 9：1-30）

保罗在前往大马士革的路上预见复活的基督是早期教会的转折点。他的归主为早期教会的组织引入了一些有趣的视角。与基督的相遇使保罗眼盲并陷入了困惑。而基督的吩咐则是：“起来！进城去，你所当做的事，必有人告诉你”（徒 9：6）。但这却使他陷入了更大的困惑。奇怪的是，对于这个将会成为教会柱石的人来说，基督的吩咐相当间接，并且晦涩到了令人难以捉摸的程度。三天之后，亚拿尼亚见了异象，基督告诉他说：“起来！往直街去，在犹太的家里，访问一个大数人，名叫扫罗。他正祷告，又看见了一个人，名叫亚拿尼亚，进来按手在他身上，叫他能看见”（徒 9：11-12）。亚拿尼亚曾经听说过扫罗的事，不打算服从这命令。而基督继续说：“你只管去！他是我所拣选的器皿，要在外邦人和君王，并以色列人面前宣扬我的名。我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难”（徒 9：15-16）。在使徒行传 22 章，路加向我们描述了亚拿尼亚与保罗会面的第二个版本，在其中亚拿尼亚解释了保罗的新使命。“我们祖宗的上帝拣选了你，叫你明白他的旨意，又得见那义者，听他口中所出的声音。因为你要将所看见的，所听见的，对着万人为他作见证”（徒 22：13-15）。

基督呼召亚拿尼亚，一位在大马士革默默无闻的门徒，正式邀请保罗加入教会，为他施洗，并为他终身的使命赋予了意义。基督原本可以在大马士革城外会面的时候讲说更多的话语，但是他没有这样做。在此过程中并未讲明上述内容的原因在于，这样可以突显大马士革当地的教会和教会领袖所扮演之角色的重要性。当地的基督徒团体是上帝用来正式将保罗引入整个团体并赋予他使命的媒介。

怀爱伦本人曾与其他复临教会的领袖陷入挣扎，本着他们的个人判断，他们觉

13 Pohill, *Acts*, 227.

信息、使命与教会的合一

得应该将工作继续下去，在这种背景下，怀爱伦评论认为，基督并“没有给他一种与其新近成立在地之教会独立无关的经验。”¹⁴ 基督已经完成了启示和使保罗知罪的工作，接下来他让保罗与教会接触，去将整个过程走完。基督可以直接将所有的吩咐传达给保罗，“但他也尊重他所命定为使人得蒙光照与拯救的媒介。”怀爱伦相信：

在保罗的悔改上，主给我们一些应当铭记不忘的重要原则。在已有教会之处，人若在宗教事项上作独立的行动，脱离主所设立及承认的教会，这种经验与作风，世界的救赎主是不允许的。许多人认为他们乃要单独为自己所得到的亮光和经验直接向基督负责，而不必倚赖他在地上所承认的信徒。¹⁵

亚拿尼亚听从了主的命令，找到保罗，保罗则接受了医治并受了洗（徒 9：17-18）。在救赎保罗并使他终身致力于传道的事上，基督、大马士革的亚拿尼亚和圣灵联合到了一起。

差遣巴拿巴和保罗（徒 13：1-2）

归主之后，保罗开始了为主传道的生涯。在他归主几年之后，我们看到保罗和巴拿巴在安提阿，“他们侍奉主、禁食的时候，圣灵说：‘要为我分派巴拿巴和扫罗，去做我召他们所做的工。’于是禁食祷告，按手在他们头上，就打发他们去了”（徒 13：2-3）。我们并没有被告知圣灵是通过何种方式与安提阿教会进行沟通，但是我们清楚那一定是在会众敬拜和祷告的时候。我们可以得到一种非常直观的印象，敬拜与对宣教的呼召是紧密相连的；有些时候敬拜的下一步就是对宣教的呼召；通过敬拜，上帝会将新的宣教机会启示出来。在这里，就像我们看到的其它情况一样，那些蒙召展开新的特别宣教使命的人，乃是那些一直以来都积极参与集体活动并从上帝那里领受了宣教恩赐的人。¹⁶

这项使命需要从教会那里获得新的委任和祝福：“于是禁食祷告，按手在他们头上，就打发他们去了”（徒 13：3）。这里的按手礼是教会对他们将要为福音的缘故所作之工作的一种授权和祝福。谁为巴拿巴和保罗行了按手礼呢？从某种意义上来说，圣灵已经呼召他们去完成这一使命，并且在他们的生命中也已经显出这乃是

14 怀爱伦，《教会证言》，3:430. 关于这段记载的更多观点，参见整个段落，428-434。

15 同上，433。另参《使徒行述》，120-122。

16 巴拿巴在耶路撒冷表现积极，他也是那些将自己的产业捐助给穷人的人之一（徒 4:36-37），在基督教信仰最初在安提阿建立的时候，他被耶路撒冷教会差遣到了那里（徒 11:19-26）。保罗同样积极参与传道工作。在大马士革归主之后，他停留了数日并为自己的信仰作见证（徒 9:19-22）。之后，他前往耶路撒冷，“奉主名放胆传道”（徒 9:29）。巴拿巴是第一个真正相信保罗的门徒，并将他介绍了给耶路撒冷的使徒（徒 9:27），之后又带着他前往安提阿，一起同工侍奉（徒 11:25-26）。当他们二人在安提阿积极从事传道工作的时候，圣灵向他们启示了新的使命。他们在地方教会是宣教中的同工，此时他们又要作为同工前往遥远的地区展开宣教工作。

上帝赐下的呼召。更具体一点说就是，我们并没有被告知究竟是谁为他们行了按手礼。可能全体会众都参与了这件事，或者至少是教会的领袖们为他们行了按手礼。

在这段记载中，我们清楚地知道，宣教和对宣教的呼召乃是在地方教会的团体中完成，并在圣灵的引领之下进行的。教会团体中那些为福音工作的仆人和牧者并非独立于教会之外，而是处于教会之中。离开社会与公共的领域专门从事宣教是非常重要的。“在通过按手礼对巴拿巴和扫罗进行的授权中，教会领袖代表安提阿的基督教团体将权柄赋予他们，并象征性地将整个团体与他们从事的工作关联到了一起。”¹⁷ 圣灵在其中的角色同样十分重要。“他们的使命因着圣灵的直接介入而得到了印证。……而在这里，我们遗漏了重点，路加乃是反复提及他们‘被圣灵差遣’（徒 13：4）。”¹⁸

圣灵将保罗和巴拿巴分别为圣担任确定工作的经过情形，清楚地说明主要是通过他已组织的教会中的指定代理人办事。……上帝已使他地上的教会作传光的媒介，他也借着它传达他的目的与旨意。他决不至使他的任何一个仆人得到一种独特的，而与教会本身经验相抵触的经验。他也决不至将他对于全教会的旨意仅仅指示一个人，而任凭教会——基督的身体——留在蒙昧无知之中。他却依照自己的美意使他的仆人们与他的教会有密切的联系，俾使他们可以少信任自己，而多信任其它蒙他引导而推进圣工的人。¹⁹

耶路撒冷会议（徒 15 章）

耶路撒冷会议应该是在使徒时代的教会中发生的最为重要的教会事件。²⁰ 举行这次会议主要有两个原因：1)厘清教会领袖在神学观点之上的分歧、2)使教会合一。在路加按照时间顺序记载的事件中，外邦人归主以及他们被接纳进入上帝的百姓之中，乃是导致这次会议召开的原因，这为我们留下了一种不容置疑的印象，即乃是圣灵促成了这次会议的召开。

17 Neil, *Acts*, 154.

18 Johnson, *Acts of the Apostles*, 226.

19 怀爱伦，《使徒行述》，162-163. 沿着这条主线，怀爱伦继续着自己反对在事工中以个人见解为至上的论述。“那些好以自己的见解为至上的人乃处于严重的危险之中。撒但所蓄意努力的，乃是使这样的人脱离那些作为传投真光之媒介，就是上帝所用以建设并推展他在地上圣工的人。轻看或藐视上帝所分派在促进真理工作上担负领导责任的人，那就等于弃绝他所命定用以帮助、勉励并加强他百姓的方法。任何参加圣工的人若越过这一切，妄想自己的亮光必须直接从上帝领受，而不能通过任何媒介，他就置身于易受仇敌迷惑的地位，并因而跌倒。上帝本乎他的智慧安排使一切的信徒都保持亲密的关系，借以使基督徒与基督徒，教会与教会都互相联合。这样，我们这血肉之体的器皿才能与神合作。每一个机能都必须顺服圣灵，而所有的信徒都必须联合从事有组织、有纪律的努力，将上帝恩典的喜信传给全世界。”（同上，164。）

20 约翰逊评论道：“任何读者都不会忽略路加赋予这次耶路撒冷会议那种显而易见的重要性。为这次会议的召开进行的准备在使徒行传 10-11 章就已经开始了，那就是哥尼流及其家人的皈依。保罗和巴拿巴在外邦人中的第一次宣教继续着这种预备，路加强调信心乃是救恩的基础。路加在这段叙述中体现出的创作能力最令人印象深刻之处莫过于他在前几章就已经将这些主题线索编织在了一起。”（Johnson, *Acts*, 267-268）。

信息、使命与教会的合一

继彼得（徒 10：19）、保罗和巴拿巴（徒 13：2，4）向外邦人宣讲福音之后，在早期基督徒之间出现了一场争论，外邦人是否需要接受割礼才能得救，并以此加入上帝所应许的圣约之中，成为他的百姓——就这一点而言，若是如此，基督教俨然成了犹太教的一个分支，而彼得、保罗和巴拿巴似乎并没有要求那些归主的外邦人接受割礼。而且，同样明显的是，在这三位使徒的事工之中，有着圣灵十分积极的运行。但正如约翰逊所解释的，有许多围绕这种发展而来的关键问题需要去解决。

是否应该向外邦人传道，甚至是否应该让他们受洗的问题很快就解决了。但是，在犹太信徒与外邦信徒之间关于团契的更加深层次的人与人之间的问题却远远没有那么容易解决。若是犹太人和外邦人都被视为“上帝的百姓”，这算公平还是不公平呢？外邦人要在什么基础上去进行认定和接纳呢？是基于他们对弥赛亚的信仰和圣灵的恩赐，还是基于接受割礼并遵守摩西律法呢？教会难道会因此分裂成在种族与仪式方面截然不同的两个团体吗？耶和華是一个部落的神，还是全体人类的主？团契的关系取决于信仰，还是取决于已有的先例；取决于对上帝的经历，还是取决于团体的规则？这关系到作为上帝之见证人的教会所具有的身份。教会是要去决定认可并接受上帝那些超越自身当下理解的作为，还是要去限制上帝只能在自身的范围之内进行工作？²¹

经文中说，“有几个人从犹太下来，教训弟兄们说：‘你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救。’”这种分歧在保罗、巴拿巴和那些从犹太来的人之间引发了争论，²²这场争论是如此激烈，以至于他们决定要诉诸耶路撒冷的教会去寻求解决。保罗和巴拿巴被安提阿的教会指派前往耶路撒冷，与使徒和长老讨论这个问题。

代表团受到了教会、使徒和长老的欢迎，并向全会众作了报告。于是大家聚集在一起要解决这个问题（徒 15：5-6）。解决方案基于两项证据。第一项证据，彼得、保罗和巴拿巴为圣灵在外邦人的归主过程中所扮演的角色作了见证，外邦人并不需要预先接受割礼。这属于实际经历方面的证据。第二项证据源自上帝的话语，先知阿摩斯曾预言外邦人的归主（摩 9：11-12，雅各在徒 15：16-18 引述了这段经文）。信仰的经历、事工和上帝的话语都肯定了这种事的发生乃是对预言的应验，并且也与上帝的旨意相合。

21 Johnson, *Discernment*, 90-91.

22 如果路加在使徒行传 15:1-2 中提到的冲突就是保罗在加拉太书 2:11-14 中提到的冲突，那么保罗若是树立了妥协的榜样，就定然会对其他犹太基督徒带来灾难性的影响，比如巴拿巴。“保罗清楚地看到，从长远的角度出发，在涉及团契的问题上让步，会损害依靠恩典得救的基本原则。最终，除非割礼是得救所必须的，否则就没有合适的理由将割礼作为加入教会的条件。彼得的妥协只能是因小失大；拒绝与未受割礼的信徒同桌吃饭，用不了多久就会导致拒绝他们加入教会的团契，或质疑他们是否真的能够得救。”(Bruce, *Acts*, 288).

参加耶路撒冷会议的成员在决议上达成了一致。他们因这些证据而折服。整个过程总结如下：“所以，我们同心定意……”（徒 15：25）。这是在圣灵引领之下达成的一致。“因为圣灵和我们定意不将别的重担放在你们身上，”之后雅各在书信中陈述了决议的内容（徒 15：28）。雅各提到的那些最为基本的内容源自利未记中的摩西律法，上帝禁止居住在以色列人中间的外国人吃带血的肉（利 17：8-16）。在利未记与这段经文紧邻的内容中，上帝也禁止了用牲畜献祭于偶像的行为（利 17：7）和所有形式的淫乱（利 18 章）。“因为从古以来，摩西的书在各城有人传讲，每逢安息日，在会堂里诵读”（徒 15：21）。外邦基督徒应该早已了解此类禁忌，换换句话说，这对于他们并非是什么新鲜事。这些禁忌的宗旨是将两群不同的人团结在一起。²³

这并不是一种非此即彼的解决方案：一个人的得救并不取决于是否接受割礼。这种解决方案是二者兼顾的：一个人无论是否接受割礼，都可以得救。这一决议是在圣灵的引领之下达成的共识。人们没有必要在摩西的律法（圣经）和圣灵（经历）之间去抉择究竟哪一个要更加优先。根据彼得的话，得救的唯一途径就是：“我们 [犹太人] 得救乃是因主耶稣的恩，和他们 [外邦人] 一样，这是我们所信的”（徒 15：11）。

使徒、长老和教会选出的官方代表——保罗、巴拿巴、称呼巴撒巴的犹大和西拉一同带着这项决议前往安提阿。这封信乃是来自耶路撒冷的“使徒和长老”，而这封信或决议也并非仅仅以一项倡议那么简单。过了不久，保罗和西拉在第二次传道旅行前往弗吕家和加拉太地区的路上经过了许多城市（徒 16：6），“把耶路撒冷使徒和长老所定的条规交给门徒遵守”（徒 16：4）。显然，这项决议被认定为具有普世性的约束力，适用于所有的基督徒。

圣灵与属灵恩赐

正如我们所看到的，圣灵引领并运行在教会及其领袖之中，帮助其作出了妥善的决定，以完成教会的使命。无论是在耶路撒冷会议之上给予教会领袖指引（徒 15：28）、激励宣教士展开事工（徒 18：25），还是指派教会领袖所应肩负起的职责（徒 13：2，4；20：28），使命乃是由圣灵所赋予的（约 16：13），圣灵就是带领教会的属天使者。²⁴

23 见 Johnson, Acts, 273; Ernst Haenchen, *The Acts of Apostles: A Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1971), 468-470.

24 汉斯·库恩评论道：“圣灵赐下了能力、权柄与正统性。圣灵作为一份属天的权威与教会相连，并常与教会同在；圣灵引领着早期教会和教会中的宣教士，并设立教会中的领袖（徒 20:28）；通过教会去宣告耶路撒冷会议的决议（徒

信息、使命与教会的合一

圣经清楚地表明，圣灵乃是赐给了所有团体中的成员，而并非仅仅是领袖或牧者。圣灵的恩赐是一种相信耶稣为救主并 / 或受洗的自然结果（徒 2：38；9：17；10：44；19：6）。圣灵的浇灌亦是临到了整个信徒团体。我们要如何理解个人成员所领受之属灵恩赐的角色呢？在教会团体的背景之下，这些恩赐是如何发挥作用的呢？属灵方面的个人主义和分离主义合理吗？哥林多前书 12 章和以弗所书 4 章所描述的关于属灵恩赐的正确教导可以帮助我们意识到，圣灵乃是通过多人或一群人展开工作。与此同时，圣灵的运行也总是与上帝的话语和谐一致，旨在促进教义、目标和使命方面的合一。

除了像“上帝的百姓”和“基督的身体”这类众所周知的比喻，教会也被描述为“圣灵的殿”、“上帝藉着圣灵居住的所在”或“灵宫”（林前 3：16；弗 2：21-22；彼前 2：5）。藉着在基督里领受的上帝恩典的赏赐，基督徒本着同一个灵得以进到父的面前，成为上帝家中的人（弗 2：18-19）。来自教会中的上帝儿女在一起，被建立在使徒与先知的根基之上，并有基督耶稣亲自作为房角石（弗 2：19-20）。正是在这个团体当中，基督徒领受了圣灵的恩赐，装备他们去展开服务的工作并建立基督的身体（弗 4：12）。圣灵的恩赐乃是为了共同的福祉与提升整个团体的信心而降下（林前 12：7）。任何恩赐都不应该在团体中制造一种优越感（林前 12：14-16），因为从赐给所有人的恩典这个来说，每个人的恩赐本来就各有不同（罗 12：6；弗 4：7）。

在保罗的作品中有三份属灵恩赐的清单（罗 12：6-8；林前 12：6-8, 28-30；弗 4：11）。保罗并没有将这些恩赐分门别类，也没有指定哪一类恩赐是绝对完美的。虽然如此，还是可以将恩赐分为三个基本的类别：职能性的恩赐（使徒、先知、传道人、牧师、教师、服务、管理和领导）、属灵眼光的恩赐（爱、智慧、知识、信心、洞察力、劝勉、怜悯）和神迹的恩赐（医治、行奇事、说方言、翻方言）。这些恩赐是圣灵临格于教会生活之中的明显证据。将圣灵的恩赐进行分类有助于我们理解其在教会中的角色，虽然并不是所有的恩赐都同等重要。在哥林多前书 13 章和 14 章之中，保罗承认有些恩赐要比其它恩赐更具价值，对教会更有益处。他鼓励哥林多人去渴望更美好的恩赐，具体来说就是爱的恩赐，他将其描述为“更大的恩赐”（林前 13：13）。爱被认为是比预言的恩赐、说方言的恩赐和知识的恩赐更加优越、意义更为深远的恩赐（林前 13：8）。而说方言的恩赐亦不如预言、教导或知识的恩赐（林前 14：6）。事实上，说方言的恩赐对于个人的属灵益处和个人所受的勉勵是至关重要的（除非有翻方言的恩赐一同出现，才能够惠及他人），而预言的恩

15:28)；通过按手礼施展作为(徒 6:6; 13:2)将权威性赋予在教会的见证之上(徒 5:32)。”(Hans Küng, *The Church* [New York: Sheed and Ward, 1967], 165).

赐、知识的恩赐和教导的恩赐则会使整个信徒团体受益（林前 14：4，6，28）。保罗的劝勉是明确的：所有的恩赐都旨在用各种各样的方式去建立教会（林前 14：4，12，26）。

在以弗所书 4 章，保罗只列举了职能性的恩赐，具体来说就是“为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体”所需要的（弗 4：12）。“他所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师”（弗 4：11）。根据路加的记载，保罗同样也将监督或长老列入了恩赐之中（徒 20：28）。这是否意味着在使徒行传和以弗所书的写作过程中，所强调的乃是教会的制度化？有可能是这样。在这里提到制度化并不是什么不合常理的事情，而是一种在教会中进行的由圣灵引导的正常过程。归根结底，职能性的圣灵恩赐对于教会团体的生存来说乃是至关重要的。若没有这些恩赐，信徒们就会很容易“中了人的诡计和欺骗的魔术”（弗 4：14）。

圣灵与教会的领导

对于许多复临信徒和大部分新教徒来说，很难理解圣灵与教会的制度和组织特征之间存在着什么样的关系。教会具有组织特征被认为是一种为了适应现代世界而采取的措施。事实上，很多人都相信一个人真正的需要仅仅是让圣灵临格于自己的内心之中。教会有些时候会被认为是个人取得成就或成功的瓶颈和障碍。许多人对圣灵和属灵恩赐的角色有一种个人主义的理解。然而他们并不明白，乃是上帝创立了教会的组织，在救赎的工作之中，上帝同时关注着人与教会的组织，以使其为上帝的旨意服务。新约圣经毫不避讳地指出，圣灵与各种各样的事工都有所关联，包括指派人为会众服务和展开宣教的工作，以及组织教会去推进服务。在为人举行的洗礼中，在为福音的仆人举行的按手礼中，在向新的国家宣讲福音的时候，在涉及教会的权柄与规程的问题和各种事工之上，圣灵都扮演着重要的角色。圣灵建立教会并与教会同工，旨在确保福音使命的完成。没有圣灵，教会就会陷入属灵的死亡。“圣灵的恩赐并非针对身为个人的信徒，而是旨在建立信徒之间的团契，建立教会并不断地赐予新的生命。”²⁵

新约圣经教导我们，圣灵的工作就是通过将人引向基督去塑造一个新的信徒团体。圣灵通过基督与信徒相连，并在团体中运行，以成就教会的使命。众领袖，无论是使徒还是长老，虽然都在圣灵的引领之下，但却从未远离信徒的团体。圣灵会引导领袖与整个团体作出正确的决定。在之后的基督教会历史中，情况发生了所谓的改变，他们认为圣灵的工作仅仅与诸如主教或教宗这样的事工领袖相关，而不再

25 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 3:12.

信息、使命与教会的合一

涉及整个信徒团体。然而，圣灵的工作仅限神职人员的情况在新约圣经中是不存在的。若干世纪以来，关于教会权柄的问题一直都是争论的焦点。耶稣将人类的权柄和在他的百姓中应该施行的权柄进行了对比：“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，倒要像年幼的；为首领的，倒要像服事人的”（路 22：25-26）。本着对耶稣的死亡与复活的信心，本着洗礼，所有信徒都在基督里面；凭着圣灵的能力、基于真诚服务彼此和全人类的精神，他们融入了信徒的团契之中。

教会领袖之间妥善与和谐的关系也是新约圣经关注的问题。在评论亚波罗和保罗在哥林多的工作时，怀爱伦强调了他们对教会增长的贡献和他们对圣灵之影响的仰赖。在哥林多，围绕哪些传福音的仆人应该具备更加显赫的地位而起争执。这种并不妥善的讨论在信徒之间造成了分歧。保罗在他写给哥林多人的第一封书信中提及了此事，并呼吁应该在基督里合一（林前 1：10-13；3：21-23）。怀爱伦说：“上帝的仆人并不都是赋有相同的恩赐，但他们都是他的工人。”“恩赐固然各有不同，但所有的工人必须通力合作，都受圣灵那使人成圣的能力所控制。”²⁶“上帝已经在教会中任命赋有不同才干的人作他所指定的助手，以便借着多数人的集体智慧可以迎合圣灵的意思。”²⁷

结论

使徒行传中记载的事迹展现了圣灵那一直以来都十分活跃的角色和所成就的一切。就教会而言，圣灵的主要任务既涵盖教会的范畴之内——他在教会之内所成就的事；也涉及教会的范畴之外——他在通过教会去完成使命的过程中所成就的事和他在教会之外直接成就，进而最终将人引向教会的事（例如，保罗的归主）。圣灵的工作和活动并不完全受限于教会的活动与存在。圣灵会在那些实体的教会并不存在的地方展开工作（例如，哥尼流的经历），而他的目标乃是建立信仰的团体，并将人引入基督的团契。

在教会内部，圣经显明了圣灵是如何在早期教会的决策过程中进行了引领。成就此事至少有三种彼此紧密相连的途径：启示（例如，圣灵告诉人们应该去做什么：哥尼流、亚拿尼亚、腓利，也可以将摇签包含在内）、圣经（教会在对圣经的使用问题上达成一致）和共识（圣灵在团体内部展开工作，以几乎不被察觉的方式通过对话与研究最终达成共识，并使教会意识到圣灵在其中的工作）。当信徒的团体之

26 怀爱伦，《使徒行述》，274-275。

27 同上，279。

内出现文化、教义和神学方面的争论时，圣灵就会通过在决策过程中展开工作，进而引向共识。在这个过程中，我们看到扮演着活跃角色的人不仅仅是教会的领袖，也包括团体中的信徒，同时在慎思明辨的问题上，祷告也发挥着重要的作用。通过整个团体对上帝话语的理解，基于整个团体的经历和需要，以及作为牧者的领袖所经历的一切，圣灵的引领是可以被感知到的。教会的许多决策都是在圣灵的引领之下作出的，在这个过程中，圣经、祷告和经历都是神学反思的要素。

另外，圣灵在教会范畴之内的工作亦是通过赐予属灵恩赐和赋予领袖能力以指导教会的方式成就的。圣灵这种在教会范畴之内的至关重要的工作同样是为了建立教会并赋予教会能力去完成自身的使命。乃是圣灵用自己的临格和智慧将人充满，引领早期教会指派不同的人从事各种各样的事工。圣灵引领早期的基督徒觉察到教会的需要，并寻找到满足这些需要的最佳方案。地方的信徒团体积极参与了遴选领袖的过程，而领袖则被赋予能力去作出正确的决定，或举荐正确的人选。在圣灵、信徒团体和教会领袖之间的这种协同配合树立了一种关于应该如何作出决策的重要教会管理典范。

第十五章

教会在释经中发挥的作用

理查德·戴维森

大多数关于释经学的学术研究主要涉及的是个人对圣经的解释。除了罗马天主教的观点之外（教权起到了支配性的作用），在已经发表的作品中，专门针对教会作为一个团体在释经的过程中所发挥之作用展开的研究寥寥无几。在本研究中，笔者希望解决的问题是：我们应该如何从集体的角度出发去看待并解释圣经？或者换一种说法就是：教会与圣经之间的关系是什么？在教会的角色与释经之间，有许多问题是互相关联的。我们所探究的即是教会在释经中发挥的作用。

基本概念

教会与 *sola Scriptura*（唯独圣经）

关于圣经的一项基本原则是，在所有涉及教义与实践的领域中，唯独圣经是真理的终极标准，是权威基石般的绝对来源，是评判的最终准则。表达这项基本前提的经典经文是以赛亚书 8: 20：“人当以训诲和法度为标准；他们所说的若不与此相符，必不得见晨光。”¹ 希伯来语词汇 *tōrāh*（“律法 / 训诲”）和 *tec'ūdāh*（“见证 / 法度”）指向了以赛亚时代构成权威的两大基准，如今二者即是构成圣经的基本要素：摩西五经（妥拉或摩西的律法）和众先知为那预先在妥拉中启示之上帝旨意所作的见证（先知书）。耶稣在谈及旧约圣经的这两个组成部分时使用了类似的方式，他所说的是“律法和先知”（太 5: 17; 11: 13; 22: 40）。新约圣经在此基础上添加的则是由耶稣赐下的权威启示和他的使徒作出的见证（见弗 2: 20; 3: 5）。

以赛亚警告背道的以色列人，不要偏离律法和先知的权威，去求问交鬼之人（赛 8: 19）。在圣经的时代，其它的权威来源威胁到了圣经启示的终极权威。这些来源包括人类的哲学和科学 / 知识（西 2: 8; 提前 6: 20）、自然界（罗 1: 20-23;

¹ 若无特别说明，本研究使用的所有经文皆引自和合本。

2: 14-16; 3: 1-2)、理性(箴 14: 12)和经验(创 3: 1-6)。不过在本研究中,我们的专注点是教会传统的权威。耶稣和保罗清楚肯定了圣经乃是高于传统的权威,包括宗教传统的权威在内(太 15: 3, 6; 西 2: 8)。这并非是在否认犹太-基督教传统的价值,就像有些人对唯独圣经所误解的那样,²而是要高举圣经的权威超过所有的传统,将其作为最终的真理。传统,甚至是教会的传统,都必须接受圣经的评判。

圣经是真理唯一无误的向导;完全可以让人拥有得救的智慧(提后 3: 15)。所有的教义和经验都必须以此作为检验标准(提后 3: 16-17; 诗 119: 105; 箴 30: 5, 6; 赛 8: 20; 约 17: 17; 徒 17: 11; 帖后 3: 14; 来 4: 12)。因此,圣经为知识和经验的每一个分支提供了架构、属上帝的视角和基本原则。其它所有的知识、经验或启示,都必须建立在圣经的基础之上,并且必须忠于这份圣经中的基础。人类应该作出的正确回应是,坚决完全降服于上帝话语的终极权威(赛 66: 2)。怀爱伦简洁地阐述了这一原则:

但是上帝必要有一等人在世上维护圣经,并专以圣经为一切教义的标准和一切改革的基础。学者的见解、科学家的推理、宗教会议的信条或议案、以及多数人的意见,这一切都不应该作为证据,来确定或反对任何一项宗教的信仰,何况宗派繁多,而各派所议定的教义更是五花八门呢。在接受任何道理或教训之前,我们应当查问明白,它是否以“耶和華如此说”为根据。³

教会与圣经正典

基督复临安息日会与其他许多新教徒一样,认为圣经书卷的正典化并非是教会或其它人类机构的成果,而是由圣灵主导,在其所具有的不言自明的权威性和不言自明的可信性被信仰团体认可之后,衍生出的产物。⁴关于旧约圣经,基督复临安息日会与其他新教徒一样,只接受 39 部正典书卷,并不接受被称为经外书的次经。后来的这些书卷虽然包含了一些有用的历史信息,但并不是由蒙启示之先知写作的,而是在旧约的预言时期结束(约公元前 400 年)之后产生的作品。⁵基督复临安息日会接受但以理书写于公元前六世纪的成书年代(与书卷本身的信息吻合),并将旧约圣经的正典化指向了先知以斯拉和尼希米的时代(约公元前 400 年),二者在确定这些正典书卷并使其流传于犹太人之中的事上都扮演了重要的角色(拉 7: 10;

2 宗教改革所仰赖的 *sola Scriptura* (唯独圣经)应该被翻译为“单单藉着圣经”(夺格语态),而不能简单地翻译为与另外两个宗教改革的口号 *sola fide* (“唯独信心”)和 *sola gratia* (“唯独恩典”)相对应的“唯独圣经”(主格语态)。

3 怀爱伦,《善恶之争》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 595.

4 见 Gerhard F. Hasel, “Divine Inspiration and the Canon of the Bible,” *JATS* 5.1 (1994): 68–105.

5 关于新教徒(包括基督复临安息日会在内)不接受经外书正典性的原因,具体讨论参见 Norman L. Geisler and Ralph E. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences* (Grand Rapids, MI: Baker, 1995), 157–175; Hasel, “Inspiration,” 74–75.

信息、使命与教会的合一

尼 8: 2-8)。耶稣亦亲自认可了希伯来圣经正典的三大部分（路 24: 44），这一点在后来的雅麦尼亚会议中得以重申（约公元 90 年）。⁶

关于新约圣经，我们已经在上文中指出，所有这些作品都包含了使徒的见证，所有书卷都是由蒙启示之使徒或蒙启示之使徒的亲传门徒所写——因此新约圣经的正典在公元一世纪末最后一部由蒙启示之使徒撰写的书卷问世以后就定稿了。这些蒙启示的具有使徒权威/正典权威的书卷最终被新约时代的信仰团体认可。教会“认可、接受并肯定这些具有不言自明之权威的书卷，旨在用其坚固教会。”⁷总而言之，并不是教会确定了正典，而是发现了正典；教会并没有规定哪些书卷为正典，而是认可某些书卷为正典；教会并不是正典之母，而是正典的儿女；教会不是正典的执掌者，而是正典的管理者；教会不是裁定正典的审判官；而是正典的见证人；教会不是正典的主人，而是正典的仆人。⁸

教会的正统权威

基于教会作为上帝圣言之宝库的地位

保罗对犹太人的描述为，上帝的圣言被“交托”给了他们（罗 3: 2），这里说的即是旧约圣经。对于使徒时代的教会来说，“圣经”或“上帝的圣言”既包括旧约圣经（见路 24: 17, 32, 44-45；罗 1: 2；3: 2；彼后 1: 21，等等），也包括那些后来被称为新约圣经的书卷。保罗在他写给提摩太的第一封书信中（提前 5: 18）使用了“圣经”（*graphē*，“作品”）一词，所指的就是这个方向。保罗用“经上说”引述了两段经文，一段是申命记 25: 4，另一段是记录在路加福音 10: 7 中的耶稣的话语。因此，“圣经”一词在使用中涉猎的范围同时涵盖了旧约圣经和那些关于福音的记载，从技术层面来说就是那些“蒙启示的、神圣的、具有权威性的作品。”

福音书明确阐述其所具有的权威与旧约圣经乃是同等的（例如，约 1: 1-3 和与之平行的创 1: 1；约 14: 26；16: 13；19: 35；21: 24；路 1: 2-4；马太福音 1 章和与之平行的创世记 5 章；太 23: 34）。彼得用“圣经[经书]”一词代指保罗的作品，即是对这种结论的支持（彼后 3: 15-16）。通过将保罗的书信与“别的经书”进行类比，彼得以此暗示保罗的书信乃是圣经的一部分。

6 新的学术共识否认了关于旧约正典直到雅麦尼亚会议才确定下来的原有理论，具体讨论参见 Hasel, “Inspiration,” 90-96; and Jack P. Lewis, “Jamnia Revisited,” *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 146-162.

7 Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 287.

8 参考自 Geisler and MacKenzie, *Catholics and Evangelicals*, 173.

新约圣经是使徒为耶稣及其对旧约预言之应验所作的见证。耶稣向二十门徒应许，圣灵将会帮助他们牢记他的教导（约 14：26）。保罗说“基督的奥秘”乃是“藉着圣灵启示他的圣使徒和先知”（弗 3：4-5）。十二使徒在历史中具有一种独特而唯一的地位（弗 2：20），他们乃是降世为神之基督的直接见证人（路 1：2；加 1：11-17；彼后 1：16；约一 1：1-4）。这毫无疑问肯定了像彼得、约翰和马太这样的使徒所著之作品的真实性。保罗同样被称为使徒（见罗 1：1，林前 1：1），他指出自己的作品乃是在圣灵的引领之下撰写的，具有完全意义的使徒权威（林前 7：40；1：13；14：37；林后 3：5-6；4：13；加 1：11-12；帖前 5：27；帖后 3：6-15）。新约圣经所体现的是使徒的见证，包括使徒传达的直接见证，也包括通过使徒的亲密伙伴和像马可、路加、雅各、犹大这样的目击者所传达的间接见证（见路 1：1-3；徒 12：12，25；15：37；16：11；西 4：10，14；2 提后 4：11；门 24）。因此，教会充当的乃是“上帝圣言之宝库”。跨越了新约圣经的时代，教会作为“上帝圣言之宝库”的职能仍旧在延续，教会的角色就是上帝话语的保管者。正如 L·伯克霍夫所说的：

通过将他的话语赐给教会，上帝使教会成为真理宝藏的保管者。虽然有仇敌的势力不住抵挡，错谬的力量也无处不在，但教会定然会保护真理，使其不至于从地上消失，这蒙启示的书卷定然会纯洁无瑕，在忠心之人的手中代代相传。⁹

保管上帝之话语的责任不仅包括建立起一种对圣经的合理解释，还包括要保证可以让所有人在研究时都能读到忠于原文且清晰准确的现代译本，也要保证圣经的印刷本供应充足并且价格能够负担得起。不过，圣经究竟是由哪些内容组成的呢？是谁“授权”不同的圣经书卷成为正典呢？教会在这个过程中又扮演着什么样的角色呢？

基于新约圣经中的范例

新约圣经中包含了许多耶稣和使徒解释旧约圣经的例子。在其它作品中，笔者对某些人的主张进行了研究，他们认为耶稣和新约圣经的作者常常对旧约圣经的章节进行断章取义的解释，用这些经文指向与基督相关的事件，进而将新约圣经维度之下的意义强加在旧约圣经之上，完全背离了其原本的含义。他们声称新约圣经并没有忠于旧约圣经原本语境中的含义，在对新约圣经引用旧约圣经的主要案例进行研究之后，笔者与其他一些圣经学者一道，得出的结论是，新约圣经的作者在引述时并没有对旧约圣经的经文断章取义。他们并没有凭空臆测原本并不存在的含义，

9 L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1939), 595.

信息、使命与教会的合一

不仅始终如一地忠于旧约圣经原本的主旨，也同样始终如一地使用经得起考验的释经学原则去对旧约圣经的段落展开了合理稳妥的解经。¹⁰

既然本研究的专注点是将会教视为一个整体，审视其在释经过程中扮演的角色。那么使徒行传 15 章对耶路撒冷会议的描述对我们来说，就是一个使徒时代在教会内部涉及教会权威问题的范例：来自各个地方教会的代表（徒 15: 3）在教会领袖（“使徒和长老”，[徒 15: 2, 6]）的指示下召开全体会议，去探讨一个对于世界教会来说至关重要的问题（徒 5: 5-6）。

有人认为，这是教会权威的范例，教会被圣灵赋予了自由权，可以回溯旧约圣经，选择那些与当下状况相关的段落，本着与圣灵相同的权威，超越旧约圣经中不再适用的部分，甚至可以将旧约圣经中并未包含的新内容添加进去。¹¹ 换句话说，他们认为新约时代的教会，也就是暗指今日的教会，在圣灵圣化的引领之下，有权柄可以通过否定某些旧约圣经中的教导，并将一些新的教导添加进来的方式，决定什么是通向合一的最佳途径。

然而，这样的立场与使徒行传 15 章的信息并不相符。事实上，耶路撒冷会议允许围绕问题展开激烈的辩论（徒 15: 7）。这里涉及的基本问题是：外邦人为了成为基督徒，是否需要首先成为犹太人，以及这些成为基督徒的外邦人是否需要遵守作为道德律法之十诫以外的犹太传统。在会议中进行了激烈的讨论（徒 15: 7a），并且也作出了个人的见证（徒 15: 7b-12）。然而归根结底，最终的决定性要素乃是圣经的权威证言。雅各的结论，其本质乃是基于对重要旧约章节的解经。在阿摩司书 9: 11-12 中，他们寻找到了关于外邦人是否需要首先成为犹太人才能作基督徒的答案：他们不需要。

在利未记 17-18 章，我们可以找到圣经的基础，来判定犹太仪文律法有哪些适用于外邦人。使徒行传 15 章列举了耶路撒冷会议为外邦人规定的四项禁忌：“就是禁戒祭偶像的物和血，并勒死的牲畜 [血液凝固并没有流出去]¹² 和奸淫 [porneia]（徒 15: 29）。”特别引人注目的是在利未记 17-18 章包含了一份适用于寄居者 / 外国人和以色列本地人的四项主要司法禁令，这是一份以相同顺序列出的内容相

10 关于其他得出类似结论的学者的进一步讨论和例证，参见 Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament,” *JATS* 5.1 (1994): 14–39.

11 见 Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1991), 147–150.

12 希腊语形容词 *pniktos* 通常被翻译为“勒死”或“窒息”，事实上是指在利未记 17:13-16 中所描述的情况。见 H. Bietenhard, “*Pniktos* Strangled,” *NIDNTT*, 1:226: “这项吩咐（徒 15:20, 29）可以追溯至利未记 17:13f 和申命记 12:16,23。在动物被宰杀之后，那象征着其生命的血需要流出去。如果动物是以其它方式被杀死的，都属于被‘勒死’。”参 *idem.*, “*Pnigō*,” *TDNT* 6:457: “在利未记 17:13f 和申命记 12:16,23 中包含的条例要求动物被宰杀时需要将血放出来。如果动物是因其它方式死亡，那么就是‘窒息’而死，因为那象征着生命的血依然在尸体之内。”

同的清单。在旧约圣经的章节中，我们可以看到的是：1) 向魔鬼 / 偶像献祭 (利 17: 7-9)、2) 吃血 (利 17: 10-12)、3) 吃任何没有立刻将血放出来的动物 (利 17: 13-16)、4) 各种有违贞洁的行为 (利 18 章)。许多学者都意识到了这种文本之间的关联。¹³ 在这个文本关联明显的案例中，耶路撒冷会议得出的结论毫无疑问就是利未记 17-18 中禁止寄居者 / 外国人去做的行为，这些应该成为教会中外邦基督徒的禁忌。圣经就是教会决策的最终基础。

耶路撒冷会议包含了一种多维的过程，可以成为教会在今天处理关键问题时应该如何展开工作的借鉴。这其中包含了激烈的辩论、个人的见证、以圣经为准对观点和经历进行的检验。在对圣经进行研究和运用的过程中，共识开始渐渐在圣灵的引领和使徒的领导之下浮现出来。从耶路撒冷会议的决议就可以看出，这乃是在圣灵引导之下的共识：“使徒和作长老的弟兄” (徒 15: 23)；“我们同心定意” (徒 15: 25)；“因为圣灵和我们定意” (徒 15: 28)。这一共识是由耶稣的兄弟雅各总结提出的 (徒 15: 19)，以书面形式 (徒 15: 23-29) 通过代表在各个教会之间传扬 (徒 15: 22, 30; 16: 4)。¹⁴

使徒行传 15 章表明，教会在代表会议之上不仅可以提出建议，也可以行使对整个教会都具有约束力的权威，这乃是基于书面形式的上帝话语所具有的权威。¹⁵

基于圣经所强调的集体研经

与罗马天主教那种使徒统绪的教义 (通过主教延续的对源自使徒的属灵权柄从未间断的传承) 和教权的教义不同，圣经的原则是：圣经清晰而明确，不需要任何人类的教权去宣告其意义。圣经的证言支持所有信徒皆祭司 (彼前 2: 9; 启 1: 6) 并鼓励他们研究圣经，以使自己明白上帝的信息 (例如，申 30: 11-14; 路 1: 3, 4;

13 关于学术方面的共识和更加深入的讨论，参见 Richard M. Davidson, “Which Torah Laws Should Gentile Christians Obey? The Relationship Between Leviticus 17-18 and Acts 15,” paper presented at the Evangelical Theological Society 59th Annual Meeting, San Diego, CA, 15 November 2007. Cf. the articles by H. Reisser, “*Porneūō* Practice Prostitution,” *NIDNTT* 1:497-501; and F. Hauck and S. Schulz, “*Pornē, Pornos*,” *TDNT* 6:579-595.

14 一些人主张耶路撒冷会议的决议仅仅是一种建议，并不具有约束力，因为保罗被认为在处理祭过偶像之食物时，并没有将这项决议视为准则 (林前 10:19-33; 见 Thompson, *Inspiration*, 150)。然而，这种解读同样忽略了应该在更加广泛的新约圣经信息和旧约圣经的基础之上去看待耶路撒冷会议的裁决。根据使徒行传 16:4，在耶路撒冷会议之后保罗的旅程中，西拉和他高举了会议的决议，将其视为对教会具有约束力的规定。保罗在对哥林多人的建议中，并没有改变自己的基本立场。相应地，他显然知晓在利未记 17:7-9 中的不能吃祭过偶像之食物的旧约圣经基础，其中将献祭于魔鬼 / 偶像的食物列为禁忌。保罗理解这段构成耶路撒冷会议决议基础的旧约圣经章节所包含的主旨，因此他明确地坚守了禁止吃祭过偶像 / 魔鬼之食物的要求 (林前 10:20-21)。与此同时，他似乎也意识到外邦基督徒并不会亲自将食物献给偶像，如果他吃了其他人祭过偶像的食物，自己并不知情，这不会违反旧约圣经中的禁令 [耶路撒冷会议的决议乃是基于旧约圣经中的禁令] (徒 15:25-29)。

15 使徒行传 15 章所呈现的就是耶稣在马太福音 16:19 中为教会设立的权威：“我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”正如在新美国标准版的译文中，使用了动词“捆绑”与“释放”的完成时态被动分词，教会的决定并非出于自己或武断为之，其“捆绑”和“释放”要基于对天上“已经捆绑”和“已经释放”的了解，正如圣经通过圣灵所启示的。

信息、使命与教会的合一

约 20: 30-31; 徒 17: 11; 罗 10: 17; 启 1: 3)。

同样，怀爱伦也不断地鼓励人研究圣经。例如，她写道：“圣经是最伟大的教育者——人人都必需要学习的那一本书乃是圣经。要存虔诚敬畏的心学习，它是最伟大的教育家。在它里面毫无诡辩。它的篇章充满了真理。你愿意获得认识上帝和他所差到世上来为罪人生为罪人死的基督的知识吗？为了获得这种知识，就必须恳切殷勤地研究圣经。”¹⁶ 在另一处，怀爱伦敦促道：

愿每一个蒙福享有理性思考能力的人都拿起圣经去研究其中的篇章，他就会明白上帝关于他的旨意。在这本书中，上帝的教导乃是赐给所有人的。圣经是写给每一个人的——写给社会上的每一个阶层，写给每一个地区和每一个年龄段的人。每一个人都应该自己亲自去读圣经。不要指望牧师可以替你去读。圣经是上帝给你的话语。基督已经使这话语如此简单，在阅读的时候，无人会陷入误解。¹⁷

怀爱伦警告人们不要让任何其它权威来源凌驾于圣经之上。虽然圣经和怀爱伦都强调了个人研经的重要性，但意识到集体研经所具有的有效性也是十分必要的。上文引述的内容对个人研究的鼓励几乎都是在信仰团体的集体研经背景之下。摩西呼吁他的听众要将圣经存记于心（申 30: 11-14），这定然是在整个团体的领袖公开教导妥拉的背景之下（申 33: 10）。耶稣应许教会，圣灵“要引导你们明白一切的真理”（约 16: 13; 14: 26），这里的“你们”是复数形式；圣灵乃是在教会的团契关系之内引领解经者聚集在一起，使他们可以在与其他信徒的交流之中受益。同样，约翰在呼吁人去研究他的福音书时，使用的“你们”也是复数形式（约 20: 30-31）。那更加贤德的庇哩亚人乃是在会堂中聚集听道的背景之下因着对圣经的研究（徒 17: 11）而获得赞扬（徒 17: 10）。保罗发出的关于“听道”（罗 10: 17）的呼召亦是在集体听道的背景之下（罗 10: 14）。蒙启示的约翰祝福那些听见并阅读启示录的人（启 1: 3），依然是在七教会公开阅读他所写之书卷的背景之下（启 1: 4）。

许多其它章节同样支持在研究和解释圣经之中存在的集体要素。诗人向上帝宣告说，“凡敬畏你、守你训词的人，我都与他作伴”（诗 119: 63）。使徒行传对早期教会的描述是“恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷”（徒 2: 42）。关于教会之内属灵恩赐的若干清单（罗 12: 4-8; 哥林多前书 12 章; 弗 4: 3-13）所强调的乃是这些恩赐在实践中与研究侍奉上帝的圣道之间的关联。所有这些经文

16 “God’s Word: Our Guide,” *Signs of the Times*, March 21, 1906, par. 1.

17 “A Sure Guide,” *Signs of the Times*, July 11, 1906, par. 6.

段落都处于一种强调集体团结的圣经世界观之下。¹⁸

圣经呼召教会要“在真道上同归于一”（弗 4: 13）。基督的身体必须在解释基督教信仰之根基的立场长采取明确而统一的态度，承认“身体只有一个，圣灵只有一个……一主，一信，一洗”（弗 4: 4-5）。那赐给作为集体之教会的属灵恩赐（使徒、先知、传福音的、牧师和教师，弗 4: 11），旨在使所有的教会都“在真道上同归于一，认识上帝的儿子，……使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端”（弗 4: 13-14）。¹⁹ 在基督徒的个人权利、为上帝的话语独自挺身而出（如果有必要，即使面对建立完善的教义体系，也要像马丁·路德和威廉·米勒尔那样去做），以及个人对教会权威的忠诚和顺服之间，必须要保持一种以圣经为基础的平衡。

即使是在教义的领域，我们也需要不断地加深对圣经的理解。另外，还需要达成一种集体的信仰共识，这种关于真理的集体信仰共识可以为整个集体划定身份与使命的方向。唯独圣经必须是教会合一始终如一的基础。当面对有些人声称的“新亮光”时，在释经领域中的集体合一就显得尤为重要，这就是我们接下来要讨论的内容。

教会对圣经解读的表达

基本信仰

基督复临安息日会对基本信仰与圣经之间的关系所秉承的基本理解，在基督复临安息日会基本信仰的序言中阐述如下：

基督复临安息日会的信徒接受圣经为信仰的唯一依据，并确认一些基本要道乃是圣经的教训。以下列述的各项信仰宣告构成了本会对圣经教训的理解和表白。当

18 见 Joel S. Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); Gerald A. Klingbeil, “Entre el individualismo y el colectivismo: hacia una perspectiva biblica de la naturaleza de la iglesia,” *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista*, ed. Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil, and Miguel Nunez (Entre Rios, Argentina: Editorial Universitaria Adventista, 2002), 3–23; 参 Richard Davidson, “Corporate Solidarity in the Old Testament,” Unpublished paper, 44, December 2004.

19 怀爱伦写道：“上帝正在带领一班百姓从世界中出来，使他们站在永恒真理的崇高立场上，就是上帝的谕命和耶稣的真道。上帝要训练并装备他的百姓。他们中间将不再有分歧，一个人信一件事，另一个人的信心和看法却完全相反，各人都独立于团体行事。藉着上帝放在教会中的各样恩赐和权柄，他们都要在真道上同归于一。如果一个人不顾弟兄们的观点，坚持自己对于圣经真理的看法，并且自以为是，扬言有权标新立异，勉强别人接受他的看法，他怎么能实现基督的祷告呢？如果一个又一个人起来，各自声称有权相信和讲说自己所喜欢的东西，而不顾教会团体的信仰，基督所求存在于他和他父之间的合一，又如何能在他弟兄们中间实现呢？虽然我们各人在上帝面前都有自己的工作和责任，但我们不可单随自己的独立判断，而不顾弟兄们的意见与感情；因为这样行，势必在教会中引起混乱。传道人有责任尊重弟兄们的意见；但他们所教导的道理，以及他们彼此间的关系，却应受训诲和法度的试验。这样，只要大家都有受教的心，我们当中就不会有分裂了。有一些人是倾向无秩序的，并且正在偏离信仰的伟大路标；但上帝却在感动他的传道人在道理与精神上合而为一。”（《给传道人的证言》[Mountain View, CA: Pacific Press, 1923], 29–30）。

信息、使命与教会的合一

教会被圣灵引导，对于圣经真理获得更充分的理解，或找到更妥善的言语来表达上帝圣言中的教训时，则此信仰宣告可于全球总会代表大会中作出修改。²⁰

基督复临安息日会认识到，即使在新教的教会中，教会的信条往往也发挥着与罗马天主教会的传统一样的功能，将教会的权威置于圣经之上。怀爱伦警告说：

虽然宗教改革运动已经把圣经提供给众人，但罗马教所主张的同一个原则还是影响了许多基督教徒，使他们不去自行查考圣经。他们所受的教训叫他们根据教会的解释去相信圣经，所以有千万人对于圣经中的教训，无论是多么清楚明显，只因与自己的信条不合，或与教会素常所守的教训不同，他们就不敢接受。²¹

基督复临安息日会基本信仰代表了教会目前对圣经真理的共识，是一种完全基于圣经的集体信仰共识。这份基本信仰反映了教会和圣经之间存在的不断发展的关系，在未来教会对基本信仰之表述的修订中，圣经被赋予了终极的权威。²² 因此，基本信仰的权威性在一定程度上取决于其对圣经信息之表述的准确性。基本信仰之所以具有权威性，是因为整个信仰团体将其视为一种在圣灵引领之下达成的共识，乃是对耶稣应许圣灵会引导我们明白一切真理的应验（约 16: 13）。基本信仰构成了一种衍生性的权威，属于 *norma normata*，即“一种经过评判的准则”，并且在因着圣灵的引领而对圣经真理有更深认识时展开进一步的修改留下了空间。基督复临安息日会的基本信仰虽然是一种临时性的文件，但依然具有衍生性的权威，在上帝的言语之下，其权威性被上帝的百姓接受。基督复临安息日会的基本信仰是在全球总会大会上表决通过的，遵循了使徒行传 15 章的先例，致力于在圣灵的引领之下去阐明对圣经的解释。

根据使徒行传 15 章的模式，基督复临安息日会在上帝的话语之下，将最高权力赋予了全球总会的会议。1877 年，全球总会的决议如下：

在安息日复临信徒中间，在上帝之下的最高权威见于总会在其适当的权限内达成的决议中所表达的这班人整体的意志。所有人都应该毫无例外地顺服这决议，除非这些决议与上帝的话语和个人的良心享有的权利相冲突。²³

怀爱伦曾在全球总会的会议中讨论过权威的问题，在 1909 年写下的一份劝勉如下：

20 *Seventh-day Adventist Church Manual* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2010), 156.

21 怀爱伦,《善恶之争》,596.

22 见参见本书由夸贝纳·敦克尔撰写的“基本信仰在教会中的作用”。

23 *Review and Herald*, 50.14, 1877, 106.

我屡蒙上帝的指示，无论何人的见解，都不应屈服于任何其他一人的见解之下。决不可将一个人或少数人的意见算为具有充分的智慧和权能，足以管理工作，决定应行的方针。但是在全球总会会谈的时候，从各地出席之弟兄的意见，一经议定，则私人的见解和自恃的观念便应放弃，而决不可固执坚持。一个工人决不可以为反对大众的决议而刚愎自用有何可嘉之处。

过去曾有几回，少数受委托综理圣工的人，利用全球总会的名义，企图行使不智的计划以限制上帝的工作，那时我曾说，我不再将这几个人所代表的全球总会的主张视为上帝的声音。然而这并不是说，经各地正式选派代表出席的全球总会大会所作的决断，是不必尊重的。上帝已命定从各地教会派遣出席全球总会大会的代表具有权柄。不过一些人有危险犯的错误，便是将上帝所赋与教会为谋他工作的兴旺与进展而召集的全球总会之决议与发言的全部权力，转授给一个人或少数人，而听由一人或少数人的思想与见解来操纵。

上帝交给教会的这种权柄一旦全部落在一个人的手中，以致有权可判断别人的思想，圣经的真制度就被改变了。撒但在这样人的心思上所施的作用必是最好巧，有时甚或是不可抗拒的；因为仇敌甚望借着他一人的思想影响许多别人的思想。但愿我们要将那易于交给一个人或少数人的权威，交给教会的最高组织。²⁴

教会规程将全球总会之权威的性质和内容总结如下：

在代表大会举行期间的全球总会、及其休会期间的执行委员会，是本会普世圣工的最高行政机构；根据规章，它也有权设置其下属机构，以推进世界各地区的特殊事工；因此，本会遍设于全球的各种组织与机构均一致公认，全球总会乃是上帝领导下的本会最高当局。一旦各组织或机构内部或相互间产生分歧，则应诉诸于上级组织，直至全总代表大会或其执行委员会的年会中作最后裁决。在上述大会和年会休会期间，执行委员会应作为所有可能产生分歧的问题的最后裁决机构；其所作之决议，得交全总代表大会或执行委员会年会中予以复核。²⁵

由全球总会在会议召开期间和表决基本信仰时行使的教会权威就像在其它决议中行使的权威一样，属于一种衍生性的权威，定然从属于耶稣基督在圣经中表述之真理的权威。但这并不等同于否定个人在释经方面的义务和特权，以及个人对上帝的应尽职责。

24 怀爱伦，《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1909), 9: 260-261.

25 *Church Manual*, 31.

处理“新亮光”和异端的程序

圣经和怀爱伦都鼓励人们应该孜孜以求地去研究圣经。“地球本身所埋藏的金银宝藏，远不及圣经中所蕴含的财富。”²⁶

我们所看见到的，只是上帝的荣耀和无限智慧知识的一点微光。我们似乎只是在矿床的表面挖掘，而丰富的金矿仍深埋在地下，等待着酬劳愿意开采的人。必须把矿井深而又深地往下挖掘，结果就能获得灿烂的宝藏。藉着正确的信心，上帝的知识就会成为人的知识。²⁷

在另一处，怀爱伦强调：

凡与公义的日头保持活泼联络的人，永远会有圣经的新亮光向他们显示。别下结论说，不会有更多的真理显示了。殷切虔诚地寻求真理的人必要发现从上帝的圣言中照耀出来的宝贵光线。有许多宝石散落在地上，应该收集起来作为上帝余民的财富。²⁸

然而有些时候，个人在研究圣经时会发现他们所认为的“新亮光”与基督复临安息日会的既定立场是相左的。基于圣经原则的教会规程，鼓励那些认为自己发现了与基督复临安息日会在教义或仪式方面的既定立场相左之“新亮光”的人，应该向可靠的领袖寻求建议。箴言三次重复了这样的原则：“谋士众多，人便得胜”（箴 24：6；参箴 11：14；15：22）。怀爱伦解释说：

成千的试探在伪装等待着那些已有真理之光的人；我们无论何人，唯一安全之道，就是对于一切新的道理和新的经文诠释，若未先经富有经验的弟兄们鉴定，就不要接受。应当恳切祈祷，并存谦卑领教的精神，将其摆在这些弟兄们面前；他们若看不见其中有光，就当顺服他们的判断，因为“谋士多，人便安居”（箴 11：14）。²⁹

在早期教会，当围绕一个重要的问题产生不同意见的时候，信徒就会派代表前往耶路撒冷，将问题呈递给使徒和长老商议。会议作出的决议，被安提阿的信徒接受，教会的合一得以保全。

这种来自蒙启示之源头的会议和先例不应该被视为是对勤勉研究圣经的阻遏，

26 怀爱伦，《基督比喻实训》(Washington, DC: Review and Herald, 1900), 104.

27 怀爱伦，《基督比喻实训》，113.

28 怀爱伦，《Counsels on Sabbath School Work》(Washington, DC: Review and Herald, 1938), 34.

29 怀爱伦，《证言》，5:293.

而应该被视为是避免错误理论和教义进入教会的一种保护。上帝鼓励每一个人都去研究圣道，以寻求真理的宝藏，但也不希望有人会被错误的教导引入歧途。源自上帝话语的新亮光并不会与上帝之道的某一教导相左。与之相对，新亮光与旧亮光之间保持着和谐，使原有的亮光更加熠熠生辉。正如那蒙启示的智者所说的：“但义人的路好像黎明的光，越照越明，直到日午”（箴 4：18）。

“渐进式的启示”并不是指新的亮光会与旧的亮光相左，而是意味着一种对真理的渐进式理解，并且新的亮光与过去已经启示的内容乃是和谐一致的。虽然身为个人的圣经研究者必须做好接受渐进式理解上帝话语的准备，但这样的理解并不会与之前的亮光产生矛盾。这一立场得到了以赛亚书 8：20 主张的基本圣经原则的支持：“人当以训诲和法度为标准；他们所说的，若不与此相符，必不得见晨光。”虽然这项原则主要论述的是对其它权威来源进行的验证，但该原则同样也适用于那些与原有亮光并不矛盾的新亮光。上帝在基督复临安息日会最初形成的那些年中赐下了特别的亮光，并构建起了具有独特教义基础的真理体系（“古老的界标”），并不会被未来对圣经的进一步探索推翻。³⁰

教会有各种各样的机会可以让发现了潜在新亮光的人去检验那些想法，并得到基于圣经的回应：牧师、教师或同事进行的个人访谈，与学术领域的同行展开正式的小组讨论或将论文提交给神学团体，与诸如圣经研究所或其它学术机构这类的教会组织展开交流。那些提出自己研究成果的人应该受到礼遇，而不是向其投去怀疑的目光。

这种方针允许那些声称拥有新亮光的人遵循一种程序，而在这个程序中他们的观点可以由那些经验丰富的人进行检验，以地方（区会 / 机构）层级的组织为初级受理单位，并可以向联合会或分会级别的委员会提出申诉。³¹ 在这个由“众多顾问”参与调查程序中，应该敦促那些声称拥有新亮光的人不要将任何与现有体系无法作到完全和谐的观点公之于众，旨在“竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（弗 4：3）。教会的讲坛和课堂的讲台并不适合作为牧师或教师处理他 / 她对圣经的教导所怀存之疑惑的地方，也不适合作为推广那些与教会基本信仰相左之新观点的场所。

对于那些试图将虚假的教义带入教会，不接受“众多顾问”之忠告的人，教会

30 怀爱伦给出了如下的警告：“不要接受那些带来一道与我们信仰的特殊要点相矛盾的信息之人的话。他们收集了一大堆经文，堆砌为他们所倡导之学说的证据。在过去五十年里，一再有这样的事发生。圣经是上帝的话，应该得到尊重。但是滥用经文，从上帝在五十年里所奠定的根基上挪移柱石，乃是严重的错误。这样滥用圣经的人根本不明白圣灵的奇妙显现如何给过去赐予上帝子民的信息带来能力。”（*Counsels to Writers and Editors* [Nashville, TN: Southern Publishing, 1946], 32）。

31 参见表决通过的文件《关于神学与学术自由和责任机制的声明》，具体请参考“分歧观点评估指南”。相关内容请访问基督复临安息日会官方网站（www.adventist.org）中的“基督复临安息日会的信仰官方声明”。

信息、使命与教会的合一

应肩负起一种集体责任，去保护其教义的纯净。在圣经中，保护正确的教导与避免异端的侵袭是优先考量的事项（提前 1: 3; 6: 3; 提后 1: 13; 林前 11: 2; 加 1: 8-9; 约二 7-11）。教会在使徒的吩咐之下，要去“试验那些灵是出于上帝的不是”（约一 4: 1），按照保罗的话说就是，“要凡事察验”和“善美的要持守”（帖前 5: 21）。这一点在教会的纪律方面也是如此（太 18: 15-17），从私下里的劝告（参太 18: 16; 加 6: 1）到开除教籍（太 18: 18; 林前 5: 11, 13; 林后 2: 5-11）。教会作为一个团体，已经建立起了明确的以圣经为基础的原则和程序去解决涉及教会纪律的问题。然而，在实践中，具体的操作方式却存在着相当大的差异，在涉及到各个教会的纪律和 / 或会籍的具体问题时，最终都会交由地方的会众进行处理。根据圣经的原则，教会拥有处理教会纪律问题的权柄。³² 根据圣经，教会同样拥有建立各种工作制度的权柄，这就是我们接下来要讨论的问题。

教会制度的建立

圣经给出了基本的指导，使教会可以制定计划，“凡事都要规规矩矩地按着次序行”（林前 14: 40）。在复临运动的形成时期中，怀爱伦就曾经始终不渝地倡导使用这样的圣经原则。在 1875 年，她写道：“基督的教会时常处于危险之中。撒但力图毁灭上帝的百姓，一个人的思想和判断是不足倚靠的。基督愿意让他的信徒在教会大家庭里团结一致，遵守秩序、规则和纪律，彼此顺服，看别人比自己强。”³³

正如上文所描述，在上帝的话语之下，遵循使徒行传 15 章的模式，全球总会的角色即是地上的“最高权威”，有权决定加入会籍的条件并管理教会。全球总会拥有衍生自圣经原则的清晰明确的规则和各种不同的制度。教会规程中包含的各种表决通过的制度既是“基督复临安息日会对基督徒生活的理解，以及根据圣经原则所订的教会管理纪律。”³⁴ 这里强调的乃是全球总会所具备的合理权威。

这些教会制度，包括在教会规程中和更广范围之内的工作制度，代表的是教会所能企及的最佳构想，并非是一成不变的。1946 年的全球总会大会表决通过，所有对教会规程和教会工作制度进行的“修改或完善”，都“需要得到全球总会的授权”。³⁵ 事实上，接下来的历届全球总会都进行了若干处修改，这些修改都是基于在圣经亮

32 怀爱伦评论道：“世界的救贖主已赋予他的教会极大的权能。他提出一些可用以审断其成员的规则。他在赐下明白指导，显示其所当行之道后，说：‘我实在告诉你们，凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上（教会的纪律方面）所释放的，在天上也要释放’。这样，如果教会按圣经的条例，对其成员实行纪律制裁之时，天庭掌权的就会批准。上帝的话并没有允许人倡立自己的判断，来反对教会的判断，也没有让人坚持自己的意见，来对抗教会的意见。教会中若是没有纪律和管理，就要瓦解而不能聚成一体了”（*Testimonies*, 3:428）。

33 *Testimonies*, 3:445.

34 *Church Manual*, 18.

35 同上，19。

光之下的重新评估和全球教会的需要作出的。

教导圣经

在旧约时代的教会中，祭司阶层被赋予了将上帝的话语教导给百姓的职责（利 10: 11；申 24: 8；33: 10；玛 2: 7），指示他们如何区分圣俗和洁净与不洁净，并针对个人具体的情况解释上帝的律法（结 44: 23-24；申 17: 8-11）。在撒母耳的时代，特别的先知学校被建立起来，“这些学校是以色列人的一个大福气，发扬那种使民族得高升的公义，供给国家一些存有敬畏上帝之心的领袖和谋士。……这些学校中主要的功课乃是上帝的律法，和他所给摩西的教训，以及圣史、圣乐与诗歌。……他们的才能既因真理而成圣，就从上帝的宝库中“取出新旧的东西来。”³⁶在以斯拉和尼希米的时代，有利未人“念上帝的律法书，讲明意思，使百姓明白所念的”（尼 8: 8）。³⁷

耶稣基于他那个时代对真理的误解，指出了释经的必要性。耶稣复活之后，他与两个门徒在前往以马忤斯的路上同行，“凡经上所指着的话都给他们讲解 [diermēneuō] 明白了”（路 24: 27）。在那一天夜间，耶稣去见了其他的门徒，并“开他们的心窍，使他们能明白圣经”（路 24: 25）。耶稣为早期教会讲授了第一堂释经课程。使徒行传中关于讲道的记载说明，耶稣的释经学教导已经由使徒传讲给了在以色列内外的范围更加广大的信仰团体。

新约圣经清楚表明，解释和运用圣经是整个教会的责任，并不限于某种精英类的圣经专家（见徒 17: 11；弗 3: 18-19；4: 13-14；5: 10, 17）。我们可以看到腓利向埃塞俄比亚的太监解释以赛亚书 53 章的例子（徒 8: 30-31）。使徒保罗吩咐提摩太要“按照正意分解”（和合本）、“正确地阐释”（当代本）、“正确地讲解”（新译本）[orthotomeō, 直译为“直接切入”]上帝的话语。在哥林多后书 2: 17, 保罗强调他不像许多其他人“混乱”上帝的道。在这里使用的希腊语词汇是 *kapēleuō*, 直译为“兜售”，影射了当时的小贩常常使用的欺骗手段，“兜售”成了“混乱（掺假）”的代名词。那些混乱或败坏圣道之人的存在表明，无论是教会成员还是教会领袖，都需要对圣经进行谨慎的解释和运用。

时至今日，教会的领袖依然有责任去教导教会的成员、牧师、教授、行政人员如何正确解读圣经。³⁸ 在诸如学术机构、医院和行政机构这类的教会组织中，圣经

36 怀爱伦，《基督教育原理》(Nashville, TN: Southern Publishing, 1923), 96-97.

37 这里既包括将希伯来语翻译为他们熟悉的亚兰语，也包括向那些刚刚从巴比伦的流放中回归的犹太人讲解其中的含义。

38 教会首先阐明合理的释经方法，以此为表率去抵挡不符合圣经的方法。在 1974 年召开了一次具有划时代意义的圣经会议，并于同年出版了一部基础性的释经学著作 (Gordon M. Hyde, ed., A Symposium on Biblical Hermeneutics [Washington,

信息、使命与教会的合一

应该是一切立场的中心。关于圣经研究中的正确释经学原则，这一重要主题应该在研讨会和出版物中有所体现。每一间教会都应该成为救恩信息被清楚宣讲的地方，而教会的教友也应该得到指导，了解基督徒生活的本质，并积极参与到自己的使命之中。

圣灵与释经的合一

在现代的释经学理论中，特别是在自由主义 / 批判主义的学者中，有些时候也会包括一些保守派 / 福音派的学者，人们会假设圣经作者的原意可以通过严格按照释经学原则和解经学方法展开的分析去确定，而并不需要圣灵的帮助。这种假设的目的是为了在解释圣经文本的过程中保持一定程度的客观。³⁹ 然而，圣经中的信息却指向了一种完全不同的结论。保罗明确指出：“除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了上帝的灵，也没有人知道上帝的事。……然而，属血气的人不领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透”（林前 2：11，14）。⁴⁰

“属灵的人才能看透”意味着，由于圣经归根结底乃是通过圣灵启示之上帝思想的产物（参林前 2：12-13），那么（在没有圣灵帮助的情况下展开研究）去将“圣经对于人类作者而言所具有的意义”从（在圣灵帮助之下进行运用时）“圣经所具有的意义”中剥离出来，本身就是不可能的。无论是圣经原本的含义，还是圣经在运用时所体现出的意义，其中都包含着上帝的思想，只有在上帝之灵的帮助下才能理解参透（参约 6：45；16：13；林后 2：13-14；林后 3：14-18）。那曾经将启示赋予众先知的就是这位圣灵（提后 3：15，16；彼后 1：19-21），而所发的应许乃是，圣灵将会照亮那些寻求明白上帝启示意义之人的思想。

事实上，“灵意解经”本身就是一种（所谓的）完全仰赖圣灵，不在主观意识上使用基于圣经的解经学和释经学原则的尝试，这将会导致主观主义。然而，以合理的释经学框架为基础，将对圣灵的仰赖和严谨的解经相结合，才是避免主观性的唯一方法。现代的学者越来越倾向于承认，所有人都是带着自己的立场和偏见来解读圣经的。这一点不可能通过不带“信仰偏见”地去对经文展开“科学”的研究而

DC: Review and Herald, 1974），由圣经研究所主导了整个过程。1986年由当时的执委会表决通过了关于“研经方法”的文件，进而推动了这项计划（刊载于《评阅宣报》1987年1月22日）。圣经研究所而也在圣经研究所委员会的指导之下出版了两部的释经学著作（George W. Reid, ed., *Understanding Scripture: An Adventist Approach* [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2006] and Gerhard Pfandl, ed., *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers* [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010].）

39 关于这一立场的经典表述，参见 Krister Stendahl, “Biblical Theology, Contemporary,” *IDB* 1: 418-432.

40 另参林后 3:8，这里提到了“属灵的职事”，诗 36:9 也说：“在你的光中，我们必得见光。”

得到补救。事实上，由于圣经本身所要求的即是对信心的回应，试图确立一种“中立”的立场，本身就与圣经背道而驰（参太 13：11-17；约 6：69；徒 2：38）。

在圣灵引导之下的释经者可能也会带有自己的偏见，并非不会受到错谬的影响（参徒 11：15）。但对于那些相信圣经之应许的基督徒来说，是可以祈求上帝来转变他们的思想，使他们越来越多地采纳和吸收圣经中的预设前提，而不是秉承自己的观点（见罗 12：1）。真理之圣灵的应许乃是赐给门徒和我们众人的（约 16：13；14：26）。在教会中的释经者必须进行集体决策，以确保他们对问题的理解源自圣经本身并在圣经本身的节制之下，而且还要始终保持一种开放的思想去进行基于圣经的修改和扩充。他们必须有意识地去拒绝任何强加在圣经之上的外部理论或体系，包括自然主义（因果关系的封闭体系，毫无超自然领域存在的空间）、进化论（万有演化的定理）、人文主义（人为万物的终极标准）和相对主义（否定绝对真理的存在）。他们必须寻求那启示了上帝之道的圣灵来光照、塑造并限定自己的预设思想，保守他们的观点忠于上帝之道。

“属灵的人才能看透”意味着圣灵不仅会照亮人的思想，也会改变释经者的心灵。若我们渴望理解圣经的含义，释经者所使用的方法，无论是在集体的背景之下还是在个人的背景之下，都必须秉承一种心态或意愿，去遵循圣经的教导（约 7：17）。人们应该效法大卫的榜样，必须殷勤而恳切地为理解圣经的含义献上祷告，集体和个人都是如此：“耶和華啊，求你将你的律例指教我，我必遵守到底”（诗 119：33；参诗 119：34-340；箴 2：3-7）。必须要凭着信心去接受先知所说的话语（代下 20：20；参约 5：46-47）。

结论

教会有上帝赋予的在圣灵引领之下去解释圣经的责任。这种解释的价值取决于其忠于圣经本身之教导的程度。人们必须要牢记的是，圣经不能按照其它书籍的方式去研究，仅仅用“源自下面”的那些粗糙的解经方法和挫去锋芒的释经原则展开剖析。在释经的每一个阶段，无论是个人释经者还是在教会机构中的释经团体，这部由圣灵启示的书卷只能在圣灵的光照和转变更新之下，根据“源自上面”的原则正确理解。在圣经面前，关于释经者应该怀有的立场和教会应该秉承的集体态度，最佳的总结就是以赛亚书记载的那句源自上帝的话：“但我所看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人”（赛 66：2）。

第十六章

怀爱伦在基督复临安息日会 生活中的角色

阿尔贝托·R·蒂姆

基督复临安息日会承认怀爱伦为真正的非正典女先知，蒙上帝呼召在末世中帮助完成真理最后的复兴。在基督复临安息日会的建立，以及教会对向世界宣教之使命的理解中，怀爱伦都扮演了至关重要的角色。她在教会论方面的贡献极其重要，有人认为“怀爱伦的事工与基督复临安息日会的兴起是不可分割的。尝试仅仅理解其中的一者，却对另外一者置之不理，结果就会使二者都显得晦涩难懂又不知所云。”¹然而，她在教会中的领导地位“乃是由上帝赋予，而并非是行政性质的。”²

怀爱伦在教会论领域涉及的不同层面主要源于她在作为先知的事工中留下的若干重要作品。³在其它一些旨在建立基督复临安息日会之教会论的研究⁴和一些旨在构建基督复临安息日会之教义、⁵组织架构、⁶和宣教思想⁷的作品中也可以看到一些

1 Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White* (Nampa, ID: Pacific Press, 1998), 182.

2 George R. Knight, *Meeting Ellen White: A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes* (Hagerstown, MD: Pacific Press, 1996), 61.

3 见 Roy E. Graham, *怀爱伦, Co-Founder of the Seventh-day Adventist Church* (New York: Peter Lang, 1985), 69–139, 223–354, 410–435; Knight, *Meeting Ellen White*, 13–87; Douglass, *Messenger of the Lord*, 133–370.

4 见 Johannes Mager, ed., *Die Gemeinde und ihr Auftrag, Studien zur adventistischen Ekklesiologie*, vol. 2 (Lüneburg: Saatkorn-Verlag, 1994); Raoul Dederen, “The Church,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 538–581; Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil, and Miguel Ángel Núñez, ed., *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista* (Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002); Carmelo Martínez, “El concepto de remanente en la Iglesia Adventista del Séptimo Día: razones subyacentes en el debate contemporáneo” (Th.D. diss., Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina, 2002).

5 见 LeRoy E. Froom, *Movement of Destiny* (Washington, DC: Review and Herald, 1971); P. Gerard Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977); Alberto R. Timm, *The Sanctuary and the Three Angels' Messages: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines* (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 1995); Rolf J. Pöhler, *Continuity and Change in Adventist Teaching* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000); George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000).

6 见 Andrew G. Mustard, *James White and SDA Organization: Historical Development, 1844–1881* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987); Barry D. Oliver, *SDA Organizational Structure: Past, Present and Future* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1989); George R. Knight, *Organizing to Beat the Devil: The Development of Adventist Church Structure* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2001).

7 见 *Historical Sketches of the Foreign Missions of the Seventh-day Adventists* (Basle: Imprimerie Polyglotte, 1886); Damsteegt,

关于这项主题的非常有帮助的观点。但就这项具体的主题来说，仍有继续深入思考的空间。

本研究将从下列方面对怀爱伦的角色展开探讨：1) 基督复临安息日会之教义与生活方式的形成；2) 基督复临安息日会的建立与教会组织的形成；3) 基督复临安息日会宣教学的发展；4) 怀爱伦的作品在今日教会中扮演的角色。

基督复临安息日会之教义与生活方式的形成

1844年10月22日的米勒尔派大失望使许多米勒尔主义者都去寻找基督并没有在他们所期待的那一天复临的原因。通过对圣经的研究，基督复临安息日会的创建者们不仅发现了大失望在圣经中的答案，也发现了许多被基督教传统忽视的圣经教训。若干真理得以复兴并整合进入被称为“现代真理”的体系之中。一旦新兴运动的神学基础（教义）被确立之后，剩下的努力就集中在了信仰在实践维度的发展之上（生活方式）。在整个过程中起到至关重要作用的就是怀爱伦那预言恩赐的辅助。

在教会的教义——生活方式领域中，怀爱伦做出的贡献至少有四项基本要素是值得特别进行思考的。第一，她帮助教会建立了一种坚实的教义——生活方式基础，其原则即是“圣经，并专以圣经为一切教义的标准和一切改革的基础。”⁸ 怀爱伦意识到了自己作为先知的使命乃是肯定圣经的真理并对错误进行纠正，她在1851年时写道：

亲爱的读者，我向你推荐上帝的圣经作为你信仰和实践的准则。我们将要根据这圣经受审判。在圣经中，上帝已应许在‘末后的日子’使人看到异象；不是作新的信仰准则，而是为要安慰他的百姓并纠正那些偏离了圣经真理的人。⁹

在这种教义——生活方式形成的过程中，基督复临安息日会的先驱者们致力于对圣经展开敬虔的研究，直到他们对探索的主题达成普遍共识为止。有些时候，怀爱伦会得到一个关于某项主题的异象，对“共识予以肯定”并“帮助那些未与主流观点达成和谐一致见解的人接受整个团体从圣经中发掘出之结论的正确性。”因此，

Foundations; Werner Vyhmeister, *Mision de la Iglesia Adventista* (Brasilia: Seminario Adventista Latinoamericano, 1981); Borge Schantz, "The Development of Seventh-day Adventist Missionary Thought: Contemporary Appraisal" (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 1983); George R. Knight, "From Shut Door to Worldwide Mission: The Dynamic Context of Early German Adventism," *Die Adventisten und Hamburg: Von der Ortsgemeinde zur internationalen Bewegung*, ed. Baldur Ed. Pfeiffer, Lothar E. Träder, and George R. Knight (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992), 46–69.

8 怀爱伦，《善恶之争》(Washington, DC: Review and Herald, 1888), 595.

9 怀爱伦，《基督徒经验谈》(Saratoga Springs, NY: James White, 1851), 64.

信息、使命与教会的合一

“我们最好是将怀爱伦女士在教义发展中扮演的角色视为证明者，而不是启蒙者。”¹⁰

当诸多教义——生活方式要素均已就位时，基于涵盖普世范畴的善恶之争主题，怀爱伦帮助教会建立起了一种神学的主体框架（见启 12 章）。毫无疑问，朝着这个方向迈出的第一步就是她在 1858 年见到的关于善恶之争的异象。¹¹ 与之前那些对善（真理）与恶（错谬）之间的属灵斗争进行的描述不同，¹² 怀爱伦的异象将对上帝律法和第七日之安息日的接受置于善恶之争的核心（参启 12: 17; 14: 6-12）。撒但引诱人类远离上帝那不间断的努力在以色列人的偶像崇拜、犹太人的律法主义和基督徒的唯信仰论之上皆有清楚的体现。

善恶之争的主题可以被视为“怀爱伦的统一原则”，“为她的神学思想提供了清晰统一的框架，包括她在教育、健康、宣教学、社会问题和环境问题上的原则。”¹³ 她从上帝那里领受的预言恩赐使她可以展现许多从人类的视角出发无法清晰理解的历史事件。在这一幕幕的背后，她看到有两大超自然的力量在争夺全地。一方面，上帝藉着他那慈爱的恩典，尽可能多地拯救人类脱离撒但的束缚。另一方面，撒但则使用各种各样的策略去误导，将绝大部分人类都掌控在罪的枷锁之下。这场斗争同时在普世性的维度、历史性的维度和个人的维度之中展开，贯穿所有讨论涉及的教义——生活方式领域。

怀爱伦同样鼓励从解经学的系统性视角去对圣经展开研究。解经研究在尝试了解圣经章节所具有之意义方面的重要性在她笔下的这段话中得到了着重强调：

浮光掠影地阅读圣经是没有益处的。一个人可以通读全部圣经而看不出它的美妙，不领会它深奥的意义。阅读一段，直到明白其意义以及它与救恩计划的关系，这样做的价值远胜过毫无目的地阅读多章，而没有获得积极的教训。¹⁴

对圣经进行系统性的研究在怀爱伦的眼中被视为发现真理之“美与和谐”的关键，她写道：

你若切心学习真理，查究圣经，上帝就要将他的灵吹进你的心中，用他圣言的光感动你的心思。圣经就是其本身的解释者，各段互相说明。你若认定一个题旨，

10 George R. Knight, *A Brief History of Seventh-day Adventists* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1999), 37.

11 见怀爱伦, *Spiritual Gifts*, vol. 1 (Battle Creek, MI: James White, 1858).

12 关于十九世纪非安息日会基督徒对善恶之争的典型观点, 参见 H. L. Hastings, 《善恶之争》 *Between God and Man: Its Origin, Progress, and End* (Rochester, NY: H. L. Hastings, 1858). 这部作品在如下著作中遭到了严厉的批判: “Book Notice,” *Advent Review and Sabbath Herald*, Mar. 18, 1858, 144.

13 Douglass, *Messenger of the Lord*, 256.

14 怀爱伦, 《喜乐的泉源》(Mountain View, CA: Pacific Press, n.d.), 90.

将经文进行比较，就必发现其美妙与和谐，是你决不能梦想到的。人间没有别的什么书，能象这本书中之书那样，使人熟读之后，能加强，扩大，提高和纯炼人的思想。研究圣经会给人的心灵带来新的生机，使人与那些需经恳切思考的题目接触，祈求上帝赐下能力，以便了解主所启示的真理。人的思想若只接触平凡的题目，不追究艰深的难题，就必日见偏狭，沦落于所想事物的标准，最终会丧失其扩展的能力。¹⁵

怀爱伦对基督复临安息日会的教义和生活方式作出的第四大贡献就是，神学主题具有的共同核心。在怀爱伦对真理的整个理解中，她认为各种神学主题并不是彼此孤立或互相排斥的，基于这些主题的神学视角涵盖的范畴，它们在复杂的关系之下拥有一种共同的核心。人们可以将善恶之争视为“圣经的宏大主题”，而圣所则是“圣经真理体系的窗户。”人们可以依据视角涵盖的范畴，按照从小到大的顺序将这些拥有相同核心主题整归纳：1) 十字架、2) 替我们献上的赎罪、3) 基督、4) 救赎计划——这些都属于拥有共同神学核心的不同神学主题。¹⁶

怀爱伦肯定了她对真理所具有的这种系统综合性视角。例如，她提到“现代真理广泛而深远，包含着许多道理。但这些道理不是互不相干，无关紧要的，而是用一根根金线相联，以基督为活中心，构成一个整体。”¹⁷“基督，他的品格和工作，是一切真理的圆心和圆周。他是连结真理珍宝的链环。在他里面可以找到完美的真理体系。”¹⁸

因此，怀爱伦对基督复临安息日会的帮助是：1) 建立了稳固的教义——生活方式圣经体系、2) 发现了一种基于善恶之争主题的神学架构、3) 从解经学的系统性角度去对圣经展开研究、4) 发现不同神学主题的共同神学核心。这四项贡献不仅在怀爱伦在世的时候巩固并凝聚了基督复临安息日会的信息，也为日后对这些信息进行完善时提供了有益的指导方针。

基督复临安息日会的建立与教会组织的形成

怀爱伦在基督复临安息日会的建立于教会组织的形成当中扮演了至关重要的角色。她并没有自私地唤起人们对自己的注意，而是利用其先知的影响力，将在日益增长的基督复临安息日会中的信徒团结在上帝话语的周围。从怀爱伦作为先知展开

15 怀爱伦，《教会证言》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1948), 4:499. 另参，《基督教育原理》(Nashville, TN: Southern Publishing, 1923), 126-127.

16 见 R. M. Davidson, “The Grand Central Theme of Scripture” (unpublished class handout, 1996).

17 怀爱伦，《信息选粹》(Washington, DC: Review and Herald, 1958), 2:87.

18 怀爱伦, “Contemplate Christ’s Perfection, Not Man’s Imperfection,” *RH*, Aug. 15, 1893, 513; reprinted in *idem*, 《崇高的恩召》(Washington, DC: Review and Herald, 1961), 16.

信息、使命与教会的合一

侍奉的生涯开始，上帝的信息一直以来都远远比这位身为人类的信使本身更加重要，她竭力地将尽可能多的陷入失望的米勒尔主义者带领进入安息日的真理之中。

早期遵守安息日的复临信徒主要是依靠贝约瑟、怀雅各和怀爱伦的领导团结在一起的，那些包含他们信息的出版物也功不可没。1854年，怀爱伦女士在一份名为《基督徒的经历与观点之补充》的小册子中，撰写了一个标题为“福音之秩序”的章节。她并没有主张加入某一个教会组织，而是号召与自己在一起的教友去建立一个有组织的机构。她说道：

主指示我说，我们一直过于害怕和疏忽福音的秩序我们固然应当避免形式主义，但在这样作的时候，我们也不应该疏忽秩序。天国是有秩序的。当基督在地上的时候，教会中也是有秩序的。他离开之后，在他的使徒们中间也严格地遵守了秩序。际此末日，当上帝正在将他的儿女团结在一致的信仰之下时，就比以前更真实地需要保持秩序了。当上帝正在使他的儿女合一时，撒但和他的恶天使则在极力妨碍这种合一，并试图将其摧毁。¹⁹

在怀爱伦先知恩赐的指导下，1850年代末至1860年代初，人们朝着组织的建立迈出了重要的一步。当定期捐款的计划于1859年被建立起来，旨在为遵守安息日之教会的发展提供经济支持时，她说：“在定期捐款的计划中，上帝正在带领他的子民，这也是上帝正把他的子民带到许多重要地步之一，这会砍断某些人最亲密的东西。”²⁰当“基督复临安息日会”这一名称在1860年被采纳时，她宣告说：“我们所能取的名称，必须是适合于我们的立场，能表明我们的信仰，及显出我们是一种特别的子民。”²¹她毫不费力的驳斥了那些反对建立组织的人。在1861年8月，她说由于缺乏组织，“那些在纽约中部的人已经完全是巴比伦了，非常混乱。现在各教会若不组织起来建立秩序，就没什么指望了。”²²虽然有各种各样的挑战，但建立组织的过程还是继续了下去，并在1863年5月以全球总会的成立而告终。

怀爱伦在这段时间并没有写太多关于教会组织的文章，但这并不意味着她没有在这一过程中扮演主要角色。基于她后来的回忆，她在这一过程中发挥的影响主要是通过个人接触和口头表达，而不是使用文字的方式。在1892年，她解释道：

在成立组织的过程中，我们经历了一场艰苦的斗争。虽然主要针对这个问题曾赐下多次证言，但反对的势力还是很强大，所以必须一再应付。但我们知道耶和

19 怀爱伦，《基督徒经验谈补编》(Rochester, NY: James White, 1854), 15.

20 怀爱伦，《教会证言》，1:191.

21 怀爱伦，《教会证言》，1:223.

22 怀爱伦，“Communication from Sister White,” *RH*, Aug. 27, 1861, 101.

以色列的上帝在引领我们，本着他的美意指导我们。我们进行组织教会的工作，这个进步的举措取得了显著的成功。……组织体系证明是完全成功的。根据圣经的计划，实施了长期慈善捐献。……随着我们的进步，我们的组织体系依然证明是有效的。……任何人都不应以为我们可以取消组织。我们经过大量的研究和许多次祈求智慧，知道上帝已经回答，才将这个组织建立起来。这个组织是在上帝指导之下，经过重大牺牲与奋斗才建立起来的。但愿我们的弟兄中没有人受骗试图将它拆毁。因为你若这样作，就必造成一种你所想象不到的局面。我奉主的名向你们声明，这个组织是一定要成立、加强、坚定、巩固的。²³

然而，在同一部作品中，她也指出有些部分的工作在机构之中被设置得太过复杂。特别是在小册子和宣教的工作中，繁琐的规章制度变成了累赘。应该设法使工作简化，以避免不必要的工作和麻烦。我们的区会会议事务有时被根本不重要的提案和决议所烦扰，上帝的儿女若谨慎、虔诚地行在他面前，就决不会提出这样的提案和决议。我们制定的规章制度越少，最后的效果就会越好。²⁴

在 1890 年代，她更加公开地谈到教会组织架构需要进行重大改革。她本人在澳大利亚和南太平洋的宣教经历帮助她理解了在宣教领域所面临的挑战，并预见到了可以通过机构改革来解决这些问题。1901 年全球总会大会召开之前，在巴特里克学院图书馆举行的特别会议中，她向教会的领袖们说，“新的血液”需要被带入“常规路线”，所需要的乃是“完全改变，重新组织。”²⁵在那次会议上进行的重组包括，建立联合会和联差会、全球总会会长的权力下放、复数组织改组为教会的机构部门、以及共享基金计划，“旨在为教会的宣教事工提供更加坚实的经济基础。”²⁶

回想起 1901 年全球总会的机构改革时，怀爱伦女士说：“在我一生中绝没有比这次会议所取得的事态的转变更让我惊讶的了。这不是我们的作为。是上帝带来的。我得到有关此事的指示，但是直到这次会议的要点解决了，我才理解这个指示。”²⁷然而，无论是在 1850 年代末到 1860 年代初²⁸的建立组织的过程，还是在 1888 年至 1903 年²⁹的机构重组之中，怀爱伦并没有给出关于具体组织模式的建议。她仅仅提到了一些基本原则，当这些原则付诸实施的时候，就可以帮助教会更有效地完成保

23 怀爱伦，摘自 *General Conference Daily Bulletin*, Jan. 29, 1893, 24.

24 同上。

25 怀爱伦，“Kingly Power,” *Spalding & Magan's Unpublished Manuscript Testimonies of Ellen G. White* (Payson, AZ: Leaves-of-Autumn Books, 1975), 163.

26 Oliver, 175; 另参 pp. 173–175.

27 怀爱伦，*General Conference Bulletin*, Apr. 25, 1901, 464.

28 Mustard, 129, n. 1: “……在 1863 年之前，怀爱伦并没有明确表达过要选择何种组织形式。”

29 Oliver, *Structure*, 166, 169: “虽然她 [怀爱伦] 常常提到广义上的原则或组织，但从未对具体架构进行划定。”“一直以来，她的主张是，她的角色是提供原则，而不是提供具体的形式。组织架构需要的乃是基于原则的职能，在任何情况下，这一点是不会改变的。”

信息、使命与教会的合一

持信仰合一与向世界传讲复临信息的双重使命。

除了对教会的组织建立与机构改革作出的贡献以外，怀爱伦也曾在那些年间去劝勉教会领袖。³⁰但并不是每个人都欣然接受她的建议，有些时候最终的结果往往是不幸的。这一点从全球总会会长乔治·I·巴特勒和亚瑟·G·但以理那里就可以得知。巴特勒并没有出席 1888 年在明尼阿波利斯举行的全球总会大会，而他对因信称义之教导的反对则帮助我们了解到了那次会议的争论与分裂的精神。另一方面，但以理则接受并实施了怀爱伦女士的建议，这为 1901 年在巴特利克里克召开的全球总会大会带来了合一与革新的总体基调。这两个例子之间的区别不在于他们对个人观点的态度，而是在于他们是接受还是拒绝那藉着先知的声音传达的上帝劝勉（参代下 20: 20；路 10: 16）。虽然这些劝勉是传达给那些与我们生活时代不同之人的，但这些劝勉乃是基于普世性的原则，同样适用于所有后世的教会领袖。

怀爱伦向她的教友保证，虽然基督复临安息日会存在一些矫枉过正和犯错的时候，但教会绝对不会背道堕落至必须有某些其它“更加圣洁的”教会或独立运动将其取代的地步。他在 1890 年代的时候说：“上帝在地上有一教会。他们是他的选民，是遵守他诫命的。他所引领的是一班整体的百姓，不是分支别流，这里一个，那里一个。”³¹

无须疑虑恐惧他的工作不会成功。上帝正在领导着这工作，他必为一切事项作完善的安排。若在工作的领导方面有应改善之处，上帝必亲自妥予处理，纠正一切错误。但愿我们坚信上帝必导引，载运他子民的高贵的船只，平安的驶入港口。³²

因此，基督复临安息日会在信息与组织架构方面的建立与巩固，给了教会向外进行发展的条件。怀爱伦在基督复临安息日会的兴起中扮演了至关重要的角色，使其从一个在新英格兰和纽约的运动，发展为一个在世界范围内展开宣教的宗派。

基督复临安息日会宣教学的发展

基督复临安息日会的宣教使命在很大程度上是由怀爱伦在神学和实践方面的贡献所塑造的。在神学层面上，她的宣教思想是三种基本概念互相交融互相影响的产

30 若干怀爱伦关于教会组织与地方教会领导的最为重要的劝勉参见她的作品：*Gospel Workers* (Washington, DC: Review & Herald, 1915); *Testimonies for Ministers and Gospel Workers* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1923); *Christian Leadership* (Washington, DC: 怀爱伦 Estate, 1985); *Pastoral Ministry* (Silver Spring, MD: Ministerial Association of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1995).

31 怀爱伦，《给传道人与福音工人的证言》，61.

32 怀爱伦，“Walk Not in Darkness,” *RH*, Sept. 20, 1892, 594.

物。第一种是上帝拯救的恩典乃是普世性的，所有敬虔的基督徒，甚至是那些按照自己所得亮光生活的非基督徒，都可以得到（见罗 2：14）。³³ 她解释说：

我们在上帝面前的地位，不取决于领受了多少亮光，而在于如何运用已有的亮光。如此看来，凡不认识上帝的人，若根据自己分辨是非的能力，选择正道而行，他们的景况倒胜过那些充分明白真理、自称侍奉上帝，却言行不一、无视真光的人。³⁴

在审判的日子，那些为基督所称赞的人可能没有多少神学知识，但他们心中怀有基督的生活原则。由于圣灵的感化，他们常给周围的人造福。即使在异教徒中，也有仁慈为怀的人，在生命之道还没有进入他们耳中之前，就已善待所遇到的传教士，甚至冒生命危险去帮助他们。还有一些外邦人，他们在蒙昧无知之中敬拜上帝。从来没有人把真光传给他们，但他们也不至灭亡。他们虽然不知晓上帝明文的律法，却听见上帝在大自然中向他们说话，而且照着律法的要求行事。他们的行为证明，圣灵已经感动他们的心，他们也就被承认为上帝的儿女。³⁵

另一个神学与宣教学方面的基本概念就是，所有上帝的儿女都有责任去将自己领受到的亮光与他人分享。在探讨撒玛利亚妇人的经历时（约 4：1-42），怀爱伦论述道：

这个妇人代表着一个在基督里有实际信心而作工的人。每一个真基督徒都是在上帝的国里出生的传道人。凡饮过活水的人，自己便成了生命的泉源。受者变为施者。基督的恩典在人心，像沙漠中的甘泉，涌出滋润万人，使一切将要沉沦的人都渴望喝到。³⁶

第三种基本概念是，基督复临安息日会是上帝在末世的余民教会，其所肩负的预言中的使命就是，复兴并向整个世界宣讲圣经中的全备真理（见太 4：4；24：14；28：18-20；约 16：13；启 14：6-12）。她说：

就特别的意义而言，基督复临安息日会的人被安置在世上，乃是作守望者和擎光者。那给将亡之世界的最后警告，已经托付了他们。从上帝的道中有奇妙的光照在他们身上。那所托付他们的乃是传扬第一、第二、和第三位天使的信息——这是

33 关于怀爱伦提过的涉及那些从未听过福音之外邦人得救问题的最为重要的论述，参见的她的作品：《历代愿望》（Mountain View, CA: Pacific Press, 1898），238-239, 638；《基督比喻实训》（Battle Creek, MI: Review and Herald, 1900），385-386；《教育论》（Mountain View, CA: Pacific Press, 1903），28-29, 262-263；以及《先知与君王》（Mountain View, CA: Pacific Press, 1917），376-378。见本书由安格尔·M 罗格里格斯撰写的部分。

34 怀爱伦，《历代愿望》，239。

35 同上，638。

36 同上，195。

信息、使命与教会的合一

一种极其严重的工作，是再重要也没有的。他们不可让任何其它事物引离他们的注意。

那历来交托给人之最严重的真理已托付了我们，要我们去传给世人。传扬这些真理乃是我们的任务。这个世界要受警告，所以上帝的子民应该忠于所托。³⁷

将这些基本概念关联起来，人们可以得出这样的结论，虽然上帝拯救的恩典是面向全人类的，但只有那些真正全心遵行自己所领受之亮光的人才能得到。然而，上帝对人类的旨意并非是他们陷于蒙昧无知，而是“认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般”（赛 11：9）。虽然其他基督徒可以帮助复兴部分的圣经真理，但基督复临安息日会乃是被上帝呼召在末世兴起的一场预言中的运动，使命就是在整个世界中去复兴圣经的真理，为基督复临做好预备。这种特定的神学信念使怀爱伦在那些年间鼓励教会领袖从实践的层面去扩展对外宣教计划。

在 1844 年 10 米勒尔派大失望之后，许多“关门论”复临信徒（参太 25：10-12），包括怀爱伦在内，都相信他们向世界宣教的使命已经完成了，不再有任何理由去向那些前米勒尔主义者以外的人宣讲基督即将降临的信息。在这种背景下，她见到了若干异象，所描述的即是在世界范围内宣讲基督复临安息日会的信息。例如，1848 年 11 月 18 日，她看到基督复临安息日会的出版物，“这微小的开始必成为束束真光照亮全世界。”³⁸1850 年 7 月 29 日，她见了一个异象，看到“那些还没有听见和拒绝复临道理的人，将会接受真理。”³⁹

不过，基督复临安息日会不仅在北美地区扩展，怀爱伦还预见到并鼓励增加派遣海外宣教士。教会领袖们未能支持波兰宣教士 M·B·切霍夫斯基于 1864 年返回欧洲时展开的宣教工作，但怀爱伦女士并没有责备他们，因为她知道切霍夫斯基在经济方面的问题和此人性情的反复无常。⁴⁰1866 年，教会的领导层拒绝派遣新归信的汉娜·莫尔作为宣教士前往非洲。1875 年，在莫尔去世 9 年之后，怀爱伦女士表达了深挚的悲痛。

许多光阴浪费了；天使将我们疏忽的记录带到天上。上帝已赐下一些有能力帮助我们应付目前需要的人才，但我们昏睡和不献身的状况，错失了这些宝贵的机会。在这个要把圣工扩展至国外的时候，我们多么需要汉娜·莫尔的帮助啊！她在国外

37 怀爱伦，《教会证言》，9:19.

38 怀爱伦，《基督徒经验与怀爱伦的教训》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1922), 128.

39 怀爱伦，“A Vision the Lord Gave Me at Oswego [N.Y.],” Ms 5, 1850, published in *Manuscript Releases* (Silver Spring, MD: 怀爱伦 Estate, 1993), 18:13.

40 见 K. F. Mueller, “Ellen G. White and M. B. Czechowski,” *Michael Belina Czechowski, 1818–1876*, ed. Rajmund L. Dabrowski (Warsaw, Poland: Znaki Czasu, 1979), 360–405 (even pages in English).

布道的丰富经验，足使我们接近那我们现今所不能接近的操别种语言的人。上帝给我们这一恩赐，来应付我们眼前的需要；然而我们却不重视这份恩赐，所以他就从我们收回去了。她现在歇下了自己的劳苦，但她克己的行为却要随着她。现今我们的传道工作耽搁了，因为缺乏如何接近这个大田地中各国各地的知识，这实在很可惜。⁴¹

最终，在 1874 年，教会派遣约翰·N·安德烈前往欧洲，作为首位官方的海外宣教士。在写给起初并不支持这次布道旅程的瑞士弟兄的书信中，怀爱伦说：“我们便给你们派去了我们所有队伍中最能干的人；但你们却没有赏识我们这么做所付出的牺牲。我们这里需要安德鲁斯长老。但我们认为他的十分谨慎、他的经验、他在讲台上敬畏上帝的尊严，会正是你们所需要的。”⁴² 这反映了怀爱伦在对外宣教方面的坚定信念。她深切地感受到了这一点，因此她树立了一个榜样，离开自己的祖国前往欧洲服务了两年时间（1885 年 -1887 年），之后在澳大利亚和南太平洋几乎停留了十年之久（1891 年 -1900 年）。

到了十九世纪末的时候，基督复临安息日会几乎在世界的各大洲都已经落地生根。而对于怀爱伦来说，教会的领袖们依然太过狭隘，在宣教计划上斤斤计较。所以，在 1901 年巴特尔克里克举行的全球总会大会上，她发表了一篇名为“在遥远之处”的强有力的演说，她在演说中直接指出：

我告诉过上帝，当我这次来到巴特尔克里克时，我会问你为什么撤回澳大利亚工作的资金。我们在那里的的工作，本应当用十倍的力量推进。我们在左边，在右边，都受了拦阻。……我为什么要告诉你们这些？因为我们希望在这次会议上，圣工将得到确立，这样的事情不再发生。两三个从来没有见过贫瘠的土地，了解教牧人员为了前进一英寸都得使出全力的人，不应该控制局面……

在美国有许多贫瘠的土地，有许多工作尚未展开之处。教会在这里出现了什么问题？问题就是太过集中。这就是为什么上帝圣灵的感动如此之少的原因。世界行将在罪中沦亡，这项信息一次又一次地传到巴特尔克里克，上帝希望你们前往可以为救灵展开工作的地方……

巴特尔克里克的人因无所作为而行将沦亡。他们需要去传扬自己相信的真理。每一个愿意去传扬的人都可以从上帝那里获得更多的能力。这就是我们生存于这个世界之间的目的所在……让人认识那在耶稣里面的真理。在道路被封住之前，每一

41 怀爱伦，《教会证言》，3:407-408。

42 怀爱伦，To “Dear Brethren in Switzerland,” Aug. 29, 1878, published in *Manuscript Releases*, 16:324.

信息、使命与教会的合一

个人都应该意识到上帝所赋予的宣讲这信息的责任……这项工作乃是一个整体。不要认为你在巴特克里克，上帝就不会去监督其它田地中的工作。这个世界就是田地，这个世界就是葡萄园，每一个地方都需要将工作完成。上帝希望每一个人都肩负起自己的责任。⁴³

除了在基督复临安息日会的教义——生活方式的形成和教会组织的建立与改革中扮演的角色以外，怀爱伦还是一位具有强大影响力的思想家和世界宣教工作的倡导者。那么，她在这些方面的建议与今日的教会有什么关联呢？

怀爱伦的作品在今日教会中扮演的角色

怀爱伦的先知事工在今日教会中的重要程度并不亚于教会最初建立的那些年。她在长期的先知事工中为基督复临安息日会带来了教义、行政和生活方式层面的极大坚固。在怀爱伦1915年去世之后，她的作品依然继续坚固着教会。在1907年，她说：

丰盛的亮光已赐给我们生活在这末世的人。不论我是否活在世上，我的著作都会不断发言，其功效要延续到世界的末了。我的著作已在出版社存档。即便我去世了，上帝所赐给我的这些话语，仍会具有生命力，继续向人传讲。⁴⁴

在基督复临安息日会的早期，她在预言信息方面提供了重要的帮助，成就了圣经真理在末世的复兴。今日，我们依然需要她的作品去帮助当下的信徒保守那已然复兴的圣经真理。在复兴与保守的背景之下，怀爱伦的作品发挥着“三项基本作用：1) 将人引向圣经、2) 帮助人们理解圣经、3) 帮助人们在生活中应用圣经的原则。”⁴⁵ 无论如何，这些作品并非旨在取代圣经，而是要将圣经从数个世纪以来积累的大量反圣经传统中解放出来。

我们之所以需要预言信息的帮助去保守信仰，就是因为所有宗教运动往往都会在多年之后失去其早期复兴主义者所秉承的目标。此类运动通常在发起时的目标都是要去对文化进行改革。然而在这些运动延伸到第二个世纪的时候，在那些最初的前驱者纷纷离世之后，运动往往会丧失其所具有的身份特质，被那些他们原本渴望去改革的文化同化。⁴⁶ 运动原本的信息与生活方式会被放在一种新的文化背景中进行重新解读，进而使其所具有的预言意义丧失殆尽。这种文化上的侵蚀渐渐使区分圣俗的能力变得模糊不清。

43 怀爱伦，“In the Regions Beyond,” *General Conference Bulletin*, Apr. 5, 1901, 84–86.

44 怀爱伦，《信息选粹》，1:55.

45 T. Housel Jemison, *A Prophet Among You* (Boise, ID: Pacific Press, 1955), 371.

46 Alberto R. Timm, “Podemos ainda ser considerados o ‘povo da Bíblia?’” *Revista Adventista* (Brazil), June 2001, 14.

基督复临安息日会是作为一场末世复兴主义运动而登上历史舞台的，然而其并不会受到丧失身份特质的威胁。这种风险可以通过无条件遵循那成就了这场运动兴起和早期发展的源自预言信息的帮助而被最小化，甚至是被克服。箴言 29：18 警告说：“没有异象，民就放肆。”在这里的“异象”在希伯来语中是 *chazon*，其意义为“先知的异象”。这句话的背后是一项基本原则，当上帝的百姓无视真先知的启示时，他们就会很容易受到那些非圣经意识形态的当代文化的影响（参代下 36：11-16）。与之相对，接受上帝真先知的帮助，信徒就会克服那些反圣经文化的试探（见代下 20：20）。

关于怀爱伦的作品所成就的那种坚固，若是解释者无法在普世性原则和当时对那些原则的应用之间作出清楚的区分，那么这些作品也是会被曲解的。这其中的困难在很大程度上是因为，怀爱伦的作品往往只能从其本身撰写时的背景和写作对象的角度进行解释，这就使得解释者太过容易受到主观意识的影响。怀爱伦的作品不仅应该被严谨地置于其背景之下进行解释，同时也要考虑到其与整个圣经内容之间的关系。相关的背景知识有助于人们更好地理解怀爱伦的作品在当时的应用，而这些内容与圣经之间的关系则有助于更加精准地把握贯穿怀爱伦作品始终的普世性原则。

结论

基督复临安息日会在怀爱伦先知信息的引领之下发展而来。在教会信息的形成过程中，她曾帮助教会建立起了一个稳固的教义——生活方式的圣经真理体系，发展出了基于善恶之争主题的神学架构，从解经学的系统性角度对圣经展开研究，并发现了若干神学主题所聚焦的神学核心。通过对其作品的全面研究，就可以对这种神学核心所具有的意义有一个更好的了解。

基督复临安息日会的形成与组织构建都得益于怀爱伦个人杰出的领导能力；她努力说服了那些与自己在一起的教友去建立一个教会组织；之后，在早期教会组织的改革中，她也提出了呼吁和建议；并且教会的领导层也都一直都得益于她的劝勉。

带着明确的宣讲信息和组织对使命的助力，基督复临安息日会开始了对外宣教计划。怀爱伦在这个过程中扮演着重要的角色。她帮助建立起了一种宣教意识，并致力于去说服教会领袖向海外派遣宣教士。在付诸努力的过程中，她作为宣教士前往了欧洲和南太平洋。她始终不渝地向整个世界宣讲复临教会的信息。

怀爱伦在这些领域中留下的预言遗产对于那些能够在她的作品中明确区分普世

信息、使命与教会的合一

性原则和这些原则在具体文化中之应用的人来说将是一种更加有力的帮助。虽然文化背景会各有不同，但其中涉及的原则却可以适用于所有的时代和所有的文化，对于今日的教会亦是如此。可以更进一步地说，基督复临安息日会只有持守住这份在本会历史最初的 70 年中一直给予个人引领之先知的声音，才能持守住自己在预言中的身份特质。

第十七章

基督复临安息日会在世界性宗教中的 宣教使命：论相关神学基础

加努内·迪奥普

在我们与其他世界性宗教的互动中，需要的乃是以圣经为基础的宣教使命。这超越了跨信仰对话、社区服务或人道主义援助的范畴。对各种各样的方式都可以就近上帝这种观点的普遍认可越来越多地出现在了大众的交流之中。为了澄清这一点，我们迫切需要圣经的启示，尽可能地去描绘各种世界性宗教的基本原理。在这个过程中，原初论、救赎论和末世论都具有重要的意义。（译者释：原初论即 *Protology*，在神学领域中，这是一个与末世论相对的概念，与创造论的部分内容重合，但其涵盖范畴要比创造更加广泛，包括世界与人类的起源和人类的堕落等诸多层面。）

基督复临安息日会的信息向前可以追溯至创造，向后可以延伸至基督复临，就是那个世界在公平、正义与和平之中被再次创造的时刻。创造的故事提供了一种基本框架，使我们能够以此为基础去审视由各个世界性宗教发展出的不同宇宙起源论。圣经的末世论也可以被用来对他们所秉承的末日观念进行衡量。在伦理学的领域，信仰其他宗教的人有许多值得称道的地方。然而，在原初论、救赎论和神学方面，各个宗教之间的差异却大到了让人无法忽视的地步。

尊重并去爱那些其他宗教的人和认可或赞成那些与圣经真理相悖的信仰、价值观以及行为是完全不同的。探究其他世界性宗教的宇宙起源论和宇宙观，以及他们的末世论和终极目标，将会使我们有机会去瞥见他们所秉承的世界观。这有助于我们去了解那些在他们的问题、价值观、禁忌、目标与文化之下的内在逻辑。爱、尊重、明辨是非与懂得欣赏在与其他宗教的信徒展开互动时，乃是最为至关重要的。不同信仰之间的关系和宣教使命的结果皆取决于这种意识。

圣经叙事的独特性

复临信徒的三天使信息所具有的与众不同之处在其中包含的若干圣经信息的要素(启 14: 6-12)。这些信息将原初论与末世论以一种非常明显的方式关联在了一起。审判的时候所呼召的乃是我们要去敬拜那创造天与地的创造主。善恶之争、因信耶稣基督而称义和基督复临都被包含在了这些信息之中。这些信息构成了上帝在末世最后的旨在唤起始终不渝之忠贞的呼召。

原初论、救赎论和末世论

圣经中的创造故事只有在上帝与人类之间和上帝与以色列之间所立之约的背景下才能得到正确的理解。这种约，及其背后影射的那位本着自由意志去选择彰显并应许自己所怀存之信实的个人的上帝，乃是圣经记载中一种独一无二的存在。与圣经那种向外彰显上帝的目标一致，圣经中的创造故事与父、子、圣灵之三位一体上帝的启示乃是不可分割的。父、道和圣灵在创造中施展作为，在救赎之中亦是如此。圣经的这种视角是独一无二的。“起初，上帝创造天地”(创 1: 1)与“太初有道”和“万物是藉着他造的”(约 1: 1a, 3a)这样的启示遥相呼应。圣灵带来了新的生命、上帝的生命、上帝的爱和上帝在创造中施展作为时所秉承的团契(创 1: 2)。圣灵同样会在重生时施展作为。新的属灵生命诞生，若无圣灵，就圣经而言，乃是不可想象的(约 3: 5)。

对罪进入世界、罪的本质和善恶之争的记载，都影射了人类之困境的范畴所在——人类面临的问题和对人类的拯救。这些就本质而言是恶，是罪，是咒诅和死亡。这一切的实际体现即是在圣经开篇的章节中所列举种种的问题：恐惧、躲藏、羞耻、罪恶、痛苦、暴力、凶杀、放逐和与上帝分离。赎罪，作为与上帝和好并恢复上帝对宇宙之主权不可或缺的部分，彰显了圣经信仰所蕴含的独特轨迹。通过基督在十字架上那赎罪的牺牲和基督在天上圣所中的侍奉，就可以从罪、咒诅、死亡、撒但和邪恶中获得救赎，这种视角只能够在圣经当中找得到。

基督在十字架上的赎罪和替我们附上的牺牲，并不仅是为世界献上生命，也是宣告这个失落世界之终结的开始。标志着世界历史之末日行将来临的时兆和作为救赎历史之高峰的基督复临乃是不可分割的，这些全部都融入了基督复临安息日会的身份、信息与使命之中。

宏大的故事主线

圣经描绘了一场宇宙中之宏大史诗的开篇和结束，以人类为上帝创造的高峰。

这个故事从完美、和谐与合一滑向了分离、放逐与流亡的灾难深渊。之后我们看到了重新的合一与在耶稣基督复临之时的世界历史的终局。除了完全否定世界有始有终之概念并认同永恒轮回的佛教以外，¹关于世界的开始与结束的故事，在其他世界性宗教中的描述与圣经的记载有着本质的不同。我们关注的重点是伊斯兰教对原初论、末世论和善恶之争的阐述，因为这些观念同时对圣经和伊斯兰教的信仰、敬拜、目标与盼望产生了影响。

我们的研究将遵循如下假设：每一种宗教都具有一种独特的思想世界，与其他宗教或哲学不存在共同的基础。在构筑理解的桥梁时，明智的做法就是去建立彼此的良好关系，并按照人类所应享有的高贵地位而对其予以尊重和礼遇。然而，也应该避免不加批判地将各个世界性宗教与哲学之间的共性同质化，因为这样做往往会使耶稣基督的主张遭到贬低。另外，人们在面对各个世界性宗教与哲学的时候，往往也并不会做到公允。

叙事主线的本质差异

关于圣经之下的基督教和其他世界性宗教之间在思想轨迹方面的不可调和，培养一种批判意识是非常重要的。即使是在可以寻得许多共同点的伦理领域，圣经伦理原则的基础与合理性也是植根于不同的价值观之上。圣经伦理的基础就是上帝本身：他的品格和公义。这是独一无二的。每一个人的生命之所神圣，就是因为人类乃是按照上帝的形象被创造的，在创造的秩序中被赋予了无与伦比的尊严。爱每一个人，即使是仇敌也要如此，对安息日的纪念，所有这一切都建立在上帝的存在与品格之上。基督徒所蒙的呼召乃是要让每一个思想都顺服于耶稣基督。因此，每一件事都需要根据是否符合耶稣基督所立之榜样为标准去进行衡量。

由于不同宗教的伦理与世界观基础存有区别，我们必须对不同宗教之间存在共性这种流行观点或假设进行解构。例如，如果我们假设亚伯拉罕是一位在一神论宗教中存在的共有角色，那么这样一种走捷径的方式就会使每一个一神论宗教的传统都丧失其本身具有的独特视角。对于每一个具体的一神论宗教来说，就原因和目的而言，亚伯拉罕的形象和职能在细节上均有不同。将所有的一神论宗教都定义为圣典（圣经）宗教同样也没有太大的帮助，因为每一种宗教都是从不同的角度去定义神圣的启示和启示的内容。严格来说，基督教算不上是一种圣典宗教，而是一种聚焦于一个人——耶稣基督的宗教。基督教颠覆了宗教乃是人类就近神明之手段的思

1 根据佛教的观点，我们当下的存在是一种形成、演变、崩解、毁灭的轮回。从另外一个角度来说就是，不存在所谓的开始，因为结束就是另一个轮回的开始。这就是永恒的轮回。

信息、使命与教会的合一

想。因为就近上帝可以在耶稣基督里成为现实。上帝降临并住在人的中间。不但如此，上帝还会藉着圣灵使信徒住在耶稣基督里面。

即使假设耶稣基督是在基督徒和穆斯林所共有的一位角色，这也会造成解释方面的难题。对敬拜耶稣的基督徒来说，其他信仰中的人一方面声称自己尊重耶稣，但同时又小心翼翼地将所有关于耶稣具有之神性的隐喻都剥离出去，他们这种做法本身的合理性都是值得怀疑的。甚至假设神学或教会论的某些概念可以在不加批判的情况下被其他宗教的人使用和付诸实践，这其中依然可能存在许多陷阱。当上帝的道从原本在圣经中的根基和背景之内移植进入一种新的环境中时，可以创造出一种新的语义轨迹，可能会背离其本来的含义。这样就无法构建起一种明智的跨宗教关系的基础。

虽然细致的背景研究可以防止对语义和意义的曲解。但将信仰体系混合在一起本身就会创造出一种全新的体系，将原本在每一种体系中存在的独特性和一致性都剥夺殆尽。另外，关于跨信仰关系的融合模式，事实上这些主张都具有排他性。从本质上来讲，此类主张的核心都背离了对耶稣基督的信仰，任何宗教的皮带都无法装下这样的酒。

因此，若要真正尊重其他宗教的信徒，就必须允许他们使用自己的术语去定义自己的宗教。真正的对话只可能发生在开放性的平台之上。源自犹太思想世界的重大贡献极大地丰富了这种对话。² 在与其他信仰传统的人进行交流时，诚实乃是进行真正接触的最佳平台。而忠于圣经启示的内容，乃是避免与异教联盟的保障。

本研究探讨范围之内世界性宗教所包含的关于创造和世界末日的记载与圣经并不一致。虽然有些时候会在词汇方面存在一些相似之处，但这些叙述的线索都是孤立存在的，并且其中涉及的内容也有所不同。当这些故事彼此冲突的时候，比如在伊斯兰教的范畴内对耶稣基督的神性、道成肉身、死亡和复活予以了否定，人们就会不假思索地假设先前的书卷被侵蚀腐化了，是应该废弃的。首先，这显然是一种应对差异性内容的便利方式。大多数穆斯林都质疑圣经所具有的真实性和准确性。举例来说，他们相信犹太人和基督徒都误解了自己的先知和圣经。穆斯林的传统认为，耶稣的降临乃是为了审判并纠正人们对其本质与教导的误解。

由于造成人类困境的原因是多种多样的，所以解决问题的方式也应该是多种多样的。然而在对抗邪恶的斗争中，基督教却只有一种回应：对上帝的需要，就是那位唯一的主宰和救主。基督教信仰的逻辑完全建立在将上帝奉为救赎主的基础之上。

2 Jonathan Sacks, *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility* (New York: Continuum, 2005), 32.

只有上帝，在其无与伦比的主权之中，拥有着本质性的不朽并掌管着时间、空间、物质和能量。只有上帝才能触及到万有的终极本质。因为没有任何事物可以阻碍或限制上帝的统治，他有能力将人类从因着人类自身罪恶本质而造成的困窘之中拯救出来。

各个宗教的总体观点

贯穿整个历史，圣经的真理日行渐衰。上帝逆转这种宗教与属灵之“熵”的良方即是特殊启示。（译者释：“熵”是一种化学与物理学中的概念，在这里可以粗略地理解为万事万物的衰退、瓦解或堕落。）上帝曾通过他所拣选的先知来纠正和改变宗教的轨迹。正如圣经与上帝的真理保持着一致，耶稣亦是上帝旨意与品格的绝对典范。创造的真理为创造主的复临提供了坚实的真理基础。他来，乃是要使他的创造复兴。

关于救恩，存在的选择如下：是毁灭还是生存，是降服恭顺还是万有大同？这就是问题所在。世界性宗教都拥有着自己关于世界起源与终结的故事。这些叙述都直接反映了各个世界性宗教的所具有的不同特征、主张和目标。这些故事有着明显的不同，分别基于各自信宗教的核心信仰与需要。

印度教专注于释放解脱、万有大同和无限极乐。在这种宗教传统中，对救恩和救世主的需要为与善恶之争相连的道成肉身思想留下了空间。³

佛教的基本框架是慈悲为怀、与世无争和从虚幻中觉醒而进入涅槃。

伊斯兰教的故事围绕着上帝主权的力量与伟大和顺服展开。我们在这里会更加具体地对伊斯兰教的元叙事展开研究，探讨其中包含的原初论、末世论和那因着罪恶的存在而绵延不断的斗争。

3 在《薄伽梵歌》4:7-8 中，奎师那说：“当公义衰落并沦丧，虚伪的宗教在骄傲中升高，我就会降临到地上。为要拯救那些义人，为要消灭人类之中的邪恶，为要成就那公义的国度，我在那过去的世代中曾降临到这个世界之上。”道成肉身与善恶之争的主题和保守公义与救赎的需要，在这段经文中皆有所涉及，这乃是印度教的核心信仰。奎师那被尊为毗湿奴的化身或毗湿奴下凡，曾经“道成肉身”9次：“前3次以动物的形象降临，并拯救了世界，之后分别以半狮、半人和侏儒的形象降临。剩下的3次分别是摩罗、奎师那和佛陀。还有一个就是那将要到来的迎乐季。”作者总结道：“这种关于神明以生命形式降临，在危急时刻拯救世界的教导，从表面上来说与基督教的道成肉身的教义相似，但这其中的差异要比类同更加重要。很容易就可以看出，若是耶稣被纳入这样的一种主题之中，就会被误解。”

案例研究：伊斯兰教

伊斯兰教中的原初论：史前之约

关于原初论，《古兰经》对创造的叙述所具有的主要功能是强调伊斯兰教才是全人类应该信仰的宗教。关于世界起源的故事并没有将强调重点放在人性的堕落之上，而是强调人性的完美，这种完美被遗忘了，因着种种的疏忽而被埋藏。这就解释了伊斯兰教在敬拜中所需要的两种核心价值观——纪念和勤勉。

能够帮助我们理解伊斯兰教信仰的原初论的一个主要层面是上帝与人类订立的史前之约，在这个约中，亚当未来的后裔将本着所立之誓成为穆斯林。这个约事实上在创世之前就已订立。传统信仰认为，在创世之前的永恒中（*azal*），在尚未创造人类躯体的时候，上帝就使人类成为上帝之主权的见证。⁴ 在艾耳拉弗 7: 172 中写道（古兰经第 7 章 172 节，中文译文选自马坚译本，下同）：

当时，你的主从阿丹（亚当）的子孙的背脊中取出他们的后裔，并使他们招认。主说：“难道我不是你们的主吗？”他们说：“怎么不是呢？我们已作证了。”（我所以要使他们招认），是因为不愿你们在复活日说，“我们生前确实忽视了这件事。”

在伊斯兰教中，对“呼召”（*al-da'wa*）的领受和承认，其根本目的在于唤起对 *mithaq*（约）的记忆。“念功”的核心概念所表达的是伊斯兰教的最重要的支柱，与这种史前的原初见证有关。

关于《古兰经》涉及原初论的经文，其论述中包含的特征是：尝试为全人类都应该归向伊斯兰教去进行辩护。这种在上帝与人类之间订立的史前之约是在神义论的框架之下构建起来的。其目的在于证明，若人类不成为穆斯林，那么他们就是不可原谅的。伊斯兰即是他们的真实本质，是他们的“菲特拉”，即人类在创造时被赋予的真实本质（《古兰经》30: 30）。

人类的哈里发国始于第一对夫妇和那顺服的镇尼降临到地上的时候。（译者释：“镇尼”为伊斯兰教对超自然存在的统称。）亚当和他妻子之儿女的灵魂，也就是所有后世的人，在他们出生之前，就会被上帝询问，他们是否承认上帝为那赐给他们生命的主。这些灵魂显然不约而同地承认了这一点，进而加入了与自己创造主所立的普世性的约：“当时，你的主从阿丹（亚当）的子孙的背脊中取出他们的后裔，并使他们招认。主说：‘难道我不是你们的主吗？’他们说：‘怎么不是呢？我们

4 Louis Gardet, *L'Islam: Religion et communauté* (Paris: Desclée de Brouwer, 2002), 33.

已作证了。’（我所以要使他们招认），是因为不愿你们在复活日说，‘我们生前确实忽视了这件事’”（艾耳拉弗 7：172）。因此，无论在任何时间任何地点，每一个人都源自那独一的上帝，并要向他交账。换句话说就是，人类在本质上乃是应该归向伊斯兰教的。⁵

这种本质性宗教的概念，即哈尼夫宗教，就是穆斯林将自己置于一种超越对救主和赎罪之需要的轨迹之上的原因。根据耶稣的教导，若无弥赛亚的降临和对公义的理解，就没有人能够进入天国，然而这一切都被转换进入了另外一种由概念和意义交织而成的网络之中。

罪的出现乃是一种根深蒂固的对上帝主权的对抗，而其在人类本质中造成的致命后果也是不容忽视的。根据圣经的叙述，人类本质中的堕落和由这种堕落衍生出的种种症结，并不是通过仪式和圣礼能够解决的，甚至纪念和顺服也无济于事。耶稣清楚地说明，人需要重生才能见到并进入上帝的国度。从圣经的角度来说，只有通过死亡和重生才能获得新的生命——这是一份上帝赋予的生命恩典，在对上帝的全然敬畏中生活，并为上帝这份永生的恩典而称谢，救恩由此而得以彰显。

伊斯兰教中的原初论：撒但拒绝在亚当前面下拜

根据《古兰经》，在上帝创造亚当的时候，他将亚当带到众天使的面前，并要求他们向亚当下拜（苏拉 15：26-44）。所有天使都这样行了，只有镇尼的首领伊布力斯（撒但）除外，就是所谓的晒衣陀乃。他拒绝下拜，违背并反抗上帝。在这段经文中，接下来的斗争就是撒但誓言要使人离开顺服上帝的道路。上帝告诉撒但（苏拉 15：42），他无权管辖上帝的仆人，只能对那些跟从他的人发号施令。

上帝预先警告亚当，撒但是他们的敌人，会试图去欺骗他。而他们所需要的，只有上帝的引领。上帝告诉他们：“你俩都从乐园降下去！你们将互相仇视。如果正道从我降临你们，那末，谁遵循我的正道，谁不会迷误，也不会倒霉。谁违背我的教诲，谁必过窘迫的生活，复活日我使他在盲目的情况下被集合”（《古兰经》20：123）。《古兰经》中的上帝与撒但之间的这场斗争的故事与圣经的记载截然不同。在希伯来书中，提到上帝儿子的道成肉身，经文中指出的是：“上帝使长子到世上来的时候，就说：上帝的使者都要拜他”（来 1：6）。

《古兰经》对善恶之争的这种解读与伊斯兰教的思想逻辑是分不开的，特别是涉及祈祷和敬拜的层面。

5 Walter H. Wagner, *Opening the Qur'an: Introducing Islam's Holy Book* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009), 65.

信息、使命与教会的合一

直到现代，当世界各地的穆斯林聚集祷告的时候，他们会面向天房，在朝圣之旅到达麦加时，围绕着那里，他们相信自己在进行永恒的朝觐仪式，这乃是由天上的圣者所进行的崇拜。当所有人类都在末日藉着加入了环绕天房敬拜的行列顺服那位创造主的时候，击败晒衣陀乃（撒但）的最终胜利就会降临。因此，善恶之争围绕的是对人类心灵的争夺。一边是“暂时得自由”的伊布力斯（撒但），从死亡的辖制中被释放出来，暂时保有着自己强大的权柄和能力，直到这场斗争结束的时候。另一边是真主，本着他的慈爱通过启示来帮助人类，清楚地将那条引人回归自己的“正路”显明出来。⁶

《古兰经》版本的故事与伊斯兰教的世界观、神学、罪论和救赎论是一致的。在伊斯兰教看来，并不存在赎罪的必要。亚当犯了错；因此对人类的试探就是错。所需要的乃是引领，顺服那在《古兰经》中记载的神圣规则，并敬拜独一的上帝——安拉。伊斯兰教的就是对引领的应许。《古兰经》就是这种引领（《古兰经》2:1）。《古兰经》的这种角色在伊斯兰教的末世论中发挥了决定性的影响。

伊斯兰教中的末世论

圣经的末世论所包含的关键主题都可以在伊斯兰教中找到。根据穆斯林的传统，在末日之前，将会有一场全球性的混乱和背道。奇事将会发生，战争将会打响，敌基督者将会显现，马赫迪将会带来公义，基督将会降临到地上。

天上的预兆

《古兰经》偶尔会提到末日的灾难。号角将会吹响，在自然界中也会显出预兆：天将被卷起，地将被荡平，山岭将会升高，又会在瞬间被击碎（《古兰经》69:13-16; 84:1-5）。天将会像文士收起自己的书卷一样被卷起来，太阳将被黑暗遮盖，众星无光，大海翻腾（《古兰经》70:8-9; 52:9-10; 50:44, 21; 104; 81:1-2, 81:6）。不信者的回应被重复了若干次，旨在强调听从伊斯兰教先知之警告的紧迫性。描写世界末日之前的种种预兆的段落举不胜举。穆罕穆德的言论有143次提到了世界的末日，其中有10处被认为是将会按照时间顺序发生的主要预兆。

最先出现的是三次掩埋（*khasf*），这里指的是三个地方——在东方、在西方、在阿拉伯半岛，地将会开口将人活活掩埋。这些事件发生之后将会有烟雾出现，接着就是敌基督者的登场。兽将会爬到地面上，后面跟随者歌革和玛各，他们会打破那道阻拦他们从荒芜进入文明世界的隔墙。最后的三个预兆将是太阳从西边升起、

⁶ Ron Geaves, *Islam Today* (London: Continuum International, 2010), 3.

从也门烧起的超自然的大火，最后人类将会被这大火驱赶，前往最终的审判之地。⁷

敌基督者

具体来说，在伊斯兰教的文献当中主张将会有超过30个旦扎里(敌基督者)出现，其中有两个敌基督者与末世的问题有关。穆斯林的传统谈到了这两个敌基督者：一个被称为旦扎里，将会出现在非穆斯林世界之中；另一个是苏富扬，将会出现在穆斯林世界中，并与伊斯兰教展开斗争。根据伊斯兰教的文献，旦扎里将会自称为神，并且人们将会敬拜他。

马赫迪与弥赛亚

什叶派穆斯林着重强调了马赫迪的形象，他们相信他就是那位“隐藏的伊玛目”，第十二位，也是最后一位伊玛目。一些穆斯林，比如法图拉·居连，认为马赫迪事实上是一种集体的现象，是一场全球性的伊斯兰教复兴。那些认为马赫迪是一个人的穆斯林相信，耶稣会降临到世界上，与马赫迪合作，并会跟从他。认为将会有一位末世的领袖来带领穆斯林团体的信仰如今在伊斯兰教逊尼派中十分普遍。

整个伊斯兰教世界都在等待着那个最终引领者的到来，他会将人引入正路，他的公义统治将会为毁灭、复兴与审判的开启做好预备，即 *fana'*、*qiyama* 和 *din*。有些人认为这是穆罕穆德本人，另外一些人（数量相当多）则认为这是耶稣，还有一些人认为这是基德尔，就是先知摩西最初的同伴。什叶派认为这是阿里或阿里的一位后裔。⁸

在伊斯兰教中比较流行的观点是，马赫迪的到来将会恢复哈里发国，并带领整个世界归向伊斯兰教。

弥赛亚在末世的死

主流的伊斯兰教传统教导说，耶稣并没有是在十字架上。

《古兰经》4: 157-159:

又因为他们说：“我们确已杀死麦尔彦之子麦西哈·尔撒（基督耶稣），真主的使者。他们没有杀死他，也没有把他钉死在十字架上，但他们不明白这件事的真相。为尔撒（耶稣）而争论的人，对于他的被杀害，确是在迷惑之中。他们对于这件事，

7 Jean-Pierre Filiu, *Apocalypse in Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 2011), 15.

8 Louis Gardet, *L'Islam: Religion et Communauté* (Paris: Desclée de Brouwer, 2002), 162.

信息、使命与教会的合一

毫无认识，不过根据猜想罢了。他们没能确实地杀死他。不然，真主已把他擢升到自己那里。真主是万能的，是至睿的。信奉天经的人，在他未死之前，没有一个信仰他的，在复活日他要作证他们。”

这种信仰认为，当耶稣在末世归来的时候，将会在末日复活之前亲尝死味。

歌革和玛各

《古兰经》18：94-98 和 21：94 提到了歌革和玛各的存在。在穆斯林中对他们的身份没有达成统一的共识。有些人认为他们是暗指末世的一场大战争，侵略军挑起争端旨在征服穆斯林世界，就像在十三世纪时发生的事情一样。⁹

负责查案的天使

在伊斯兰教中有一种大众化的共识，他们相信在死亡的时候，坟墓中有两位天使，名叫孟卡尔和纳吉尔，负责审查死者。伊斯兰教的传统又添加了一项内容，认为那些没有犯罪的信徒将会遇到另外两位天使，穆巴沙尔和巴希尔。由于没有人能够说自己度过了无罪的人生，所以这样的信仰在本质上往往只会在穆斯林中滋生出恐惧。

伊斯兰教和基督教：共同的价值观和不可小觑的差异

在对伊斯兰教的仇视态度和那种天真的、不加批判的、未经验证的基于普世价值观的所谓共同点之间，事实上存在着一种空间可以去构建对伊斯兰教与基督教之间的共同基础和不可弥合之差异的更加清晰而坦诚的理解。在基督复临安息日会与《古兰经》麦加篇的章节之间，有许多价值观和信仰可以引起特殊的共鸣，其所关注的主题如下：对圣洁的呼召、敬畏上帝、施舍、对信仰的坚守、通过宣讲和对复活之信仰的肯定来面对异教的挑战、上帝的全能、对所有拒绝上帝信息之人将面临之宿命的警告。许多关于祷告和耐心等待上帝的劝勉同样令人感动。

然而，当穆罕穆德在公元 622 年迁往麦地那时，复临信徒却难以认同他就是末后的先知。在他的信息中包括了司法与军事的内容，这些都被添加到了他作为审判大日警告者的身份之上。穆罕穆德死后，穆斯林在领土上的扩张所带来的征服与耶稣倡导的和平主义观点产生了极大的不协调。

9 Said Nursi, *Sualar (The Rays)*, “The Fifth Rays,” 574, cited in Ali Unal, *Introduction*, 125.

在麦加

穆罕穆德发起了一场宗教运动，从此彻底改变了七世纪阿拉伯和整个世界的面貌。最初的时候：

- 他是一位警告者、一位提醒者，也是一位宗教改革者。
- 他属于少数派。
- 他遭受了迫害。
- 他是一位承受苦难的人。
- 他的信息直接针对麦加的拜偶像者。
- 他宣讲一神论、社会伦理、责任、那在末后的日子中即将发生的审判、对义人的报赏、乐园和对不信者与拜偶像者的刑罚。
- 也是在麦加，当他的妻子海迪彻还活着的时候，他一直都是一位妻子的丈夫。

在麦地那

- 他成了多数派的一员。
- 他设立了国教，之后发展为一个帝国，并更迭了多个朝代。
- 他成为一位政治领袖、一位立法者和一位军事将领。
- 他向自己的对手发动战争。
- 他成为一位征服者。
- 他对犹太人和基督徒进行了抨击：“自称基督教徒的人，我曾与他们缔约，但他们抛弃自己所受的一部分劝戒，故我使他们互相仇恨，至于复活日。那时，真主要把他们的行为告诉他们”（《古兰经》5：14）。

对于基督徒来说，耶稣就是生活、思想、行为、举止，以及与上帝和他人之关系的准则。耶稣对于穆斯林来说，终究并非如此。这样的角色，被归给了先知穆罕穆德。这就埋下了一个巨大的障碍。不过还是有一些其它的问题有助于我们的工作。伊斯兰教可以被理解为：

信息、使命与教会的合一

· 一个兄弟关系的宗教，共享了耶稣所启示的关于天父的庄严伟大又能给人带来安慰的知识。

· 一个和平的宗教，可以藉此将和平之君耶稣展现于人。

· 一条属灵的路径，对于了解基督启示的圣灵临格所能带来的转变受益良多。

· 一个纪念牺牲的宗教，根据圣经的记载，这种牺牲的最终意义就在基督所成就的赎罪和人与上帝重归于好之上。

· 一个神权政体，根据耶稣基督的教导，这一切只能在基督复临之后化为现实。基督的第二次降临与上帝建立的普世性国度，以及万王之王、万主之主的复临遥相呼应。

· 一种救恩的构想，但脱离了基督作为上帝羔羊旨在将罪从世界中除去的牺牲。

· 一种罪的概念，但不包含死亡的刑罚与咒诅的概念，圣经说基督乃是为了成就赐给亚伯拉罕的那个面向全人类的祝福而承受了一切。

· 一种对义的理解，但（他们的思想）却脱离了基督那完美的品格，而这种义并不需要通过行为来获得。

· 一种关于基督的概念，（他们认为基督）既非是对先知的印证，也不具备圣经所赋予的特殊内涵，诸如上帝的道、人类完美的榜样、上帝的儿子成为血肉之体住在我们中间。

· 一种律法，并不指向基督，而圣经则说律法的总结就是基督。

· 一种国教、一种王朝的统治原则、一种迭代至今的帝国和一种世界的文明，但这并不是对基督所彰显之犹太教——基督教圣经中所说的那个上帝国度的应验。

所有的世界性宗教都需要圣经真理的完整链条，去更正那些关于上帝品格的不正确的概念和 / 或重塑并完成对其信仰合理架构的创建。基督复临安息日会将自己理解为是一种在基督复临前上帝对世界之需要的回应。复临信徒拥有着独特的地位，可以去分享这份真理的完整链条，并陪伴其他信仰的人走完通向彻底改革的朝圣之旅，去实现上帝对所有人的旨意。

对于穆斯林来说，通向复兴的旅程植根于麦加，而这一切毫无疑问可以在基督

里实现。这个旅程包括尊重并维护每一个人的尊严，无论这些人对基督跟从者所珍视的一切怀着何种态度。复临信徒所处的独特地位使他们可以在这场信仰的朝圣之旅中与那些敬虔的穆斯林成为同伴。他们对圣经中包含之元叙事的全心接受、在圣经预言方面的见解、他们对自然疗法的强调、对创造的关注和对基督复临的盼望，所有这一切都会将人类的创伤医治，并将上帝的恩赐彰显在世界面前，直到世界的末了。

结论：基督复临安息日会的回应

关于世界之起源与终结的故事将伊斯兰教的观察者引向了一个不同的思想世界。上帝在创造人类躯体之前所立的史前之约包含了一些神秘主义的基调，与圣经中的人类学和神学是无法调和的。天使在亚当面前下拜以及撒但拒绝如此行的故事，与耶稣进入自己的世界时，上帝要求天使敬拜他的故事，二者之间显得太过迥异。这种差异是无法调和的。二者遵循的是两种不同的救赎故事轨迹。

关于穆斯林的末世论，虽然使用了一些与圣经相似的主题，但其中包含的某些信仰却会对基督教的根基造成侵蚀。假设基督再来，然后会死亡，接着被埋葬，这就会对以基督之复活并征服死亡为基础的新约与基督教信仰造成否定。矛盾的是，圣经中的耶稣在伊斯兰教中是缺失的。他的高贵地位被淡化，他的权柄被篡夺并归于他人。在原初论中，他是创造主（约 1: 3）。在末世论中，他是将要到来的那一位（启 1: 7）。

圣经的记载向我们展现了基督与撒但之间的斗争。部分穆斯林的传统承认耶稣将会战胜敌基督者。不过这里的故事却混合了基于不同理论逻辑的传说和其它来源的论述与思想轨迹。从圣经的角度来说，善恶之争涉及的是上帝的义。除了上帝以外，并没有义者。上帝通过耶稣来就近我们，而使我们成为义人。

穆斯林最为看重的价值观即是寻求义。然而，在圣经的世界观中，义乃贯乎于上帝的本质之中，与上帝是不可分离的。只有让上帝的圣灵临格，才能结出义的果子。仪式和圣礼都无法赋予义。耶稣就是我们的义。对于耶稣的跟从者来说，他们的义必须超过文士和法利赛人的义。救赎计划的目标就是将义赋予上帝的百姓。

化解对末日之惊恐的良方就是这义的真理，乃是凭着信心而获得的，基督的义会归于那些信靠他的人。那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为义（林后 5: 21）。

第十八章

以色列与教会：关联性与差异性—— |

理查德·戴维森

以色列与教会之间的关系对于了解更大背景之下的旧约圣经与新约圣经之间的关系来说是至关重要的。这对于如何界定圣经中的上帝真子民来说也是至关重要的。自基督教会诞生伊始，这个问题一直都是神学家们激烈争论的焦点。¹在基督复临安息日会内部的讨论中，一些人强调二者之间的关联性，而另外一些人则专注于二者的差异性。在这份研究中，笔者的建议是，基督复临安息日会，以其对末世余民和其它圣经教义的独特理解，可以提出一种全面性的观点，同时将圣经中涉及的关联性与差异性要素纳入审慎考量的范畴之内。²

-
- 1 主要的观点包括：1) 取代神学（亦称取代论），认为对以色列国的应许/预言乃是有条件的，取决于其对约的忠诚，作为因拒绝弥赛亚而显出不忠的结果，这些应许/预言不再适用于他们，取而代之的是这一切都将以一种属灵的、普世性的方式在教会中成就。（见 Ronald E. Diprose, *Israel and the Church: The Origins and Effects of Replacement Theology* [Waynesboro, GA: Authentic Media, 2004]）；2) 圣约神学，以色列和教会属于同一恩典之约，都是上帝的百姓——以色列在旧约之中，而教会（包括犹太人和外邦人）在新约之中（分别以割礼和洗礼为记号），详细参见 Richard L. Pratt, Jr., “To the Jew First: A Reformed Perspective,” *To the Jew First: The Case for Jewish Evangelism in Scripture and History*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel, 2008), 168–188；3) 时代论神学，在教会时代中为人类保存了两种截然不同的救赎计划，教会时代始于五旬节，终于大艰难之前基督徒的被提升天，而关于以色列国的应许/预言会按照字面意义紧随被提升天的七年大艰难之后应验，结果就是犹太人将在基督复临之前归信并接受耶稣（见 Dale S. DeWitt, *Dispensational Theology in America During the Twentieth Century: Theological Development and Cultural Context* [Grand Rapids, MI: Grace Bible College, 2002], 53–76, 293–327）；4) 两约神学，犹太人和基督徒乃是通过两个不同的，由上帝设立的约，与上帝建立起了良好的关系——基督教的约是通过耶稣基督为外邦人设立的，而犹太教的约则是通过亚拉为犹太人设立的（见 Clark M. Williamson, *A Guest in the House of Israel: Post-Holocaust Church Theology* [Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993]）。其它观点结合了上述四种主要理论的不同侧面。进一步论述参见 Walter C. Kaiser, Jr., *The Promise-Plan of God: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008), 29–31. 笔者对这些观点的探讨和评论参见本研究的完整版本：“Israel and the Church,” presented at the Biblical Research Committee Meeting, Spring 2012.
- 2 关于这种立场的基本要素（存在一些术语学层面的区别），详见 Jacques B. Doukhan, *The Mystery of Israel* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004); *idem*, *Israel and the Church: Two Voices for the Same God* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002); the essays in Richard Elofer, ed., *Comfort My People: Towards a Growing Adventist-Jewish Friendship* (Berrien Springs, MI: Department of World Mission, 2009); Clinton Wahlen, “Are the Jews Today Responsible for the Death of Christ?” *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*, ed. Gerhard Pfändl (Hagerstown, MD: Biblical Research Institute, 2010), 297–300; and *idem*, “Will All Jews Be Saved?” in *ibid.*, 351–354.

对以色列的定义

正如我们将在本研究中所看到的，“以色列”一词可以代指圣经时代和后圣经时代的诸多对象。因此有必要对“以色列”一词进行详细的界定，以明确我们在讨论中用该词所描述的各种对象。³

圣经历史中的以色列

这个词指历史中先祖雅各 / 以色列的生物学意义的后裔，或那些通过婚姻以及属灵意义的收养而从其他民族加入以色列的人。

国家意义（或神权政治之下）的以色列

“国家意义”（或“神权政治”之下）的以色列这一术语指基于“神权政治主张的”以色列的“政治实体”，从离开埃及的出埃及时代一直存在到了公元 70 年耶路撒冷被毁的时候，其重要代表就是神权政治之下的领袖。⁴

犹太教的以色列

这个群体包括，“在巴比伦之囚中幸存下来的社群和那些散居在东方与西欧的人（基本上是阿什肯纳兹犹太人），也包括那些在耶路撒冷陷落之后逃出巴勒斯坦的人和那些散居在美索不达米亚的人（基本上是塞法迪犹太人）。”⁵在犹太教的以色列中包含一个子类别，被称为政治以色列。这个词指现代的以色列国，在大屠杀之后的 1948 年建立。这个概念与犹太教的以色列隶属于相同的文化和背景，并且像犹太教的以色列一样，融合了来自不同文化、种族和地理区域的人。⁶

基督教的以色列

这个词指圣经历史中那些以色列的“忠心的余民”，就是那些接受耶稣为弥赛亚的人。这个概念包括那些“早期犹太基督徒的后裔，另外更主要的就是那些通过基督徒在世界范围内紧锣密鼓展开的宣教活动和政治活动而皈依基督教的人。”⁷

3 在对这个术语进行定义时，笔者参考了（但并没有完全遵循）关于“以色列的多重性”的描述，见 Doukhan, *Mystery of Israel*, 109–112 (citation 109).

4 怀爱伦经常使用的表述方式是“以色列国”或“犹太国”。

5 同上，110。

6 同上。

7 Doukhan, *Mystery of Israel*, 111. “基督教的以色列”是“信奉这道的人”（徒 9:2；19:9,23；24:14；参 18:25-26；22:4）、“拿撒勒派”（徒 24:5）、“上帝的教会”（林前 15:9；帖前 2:14），亦或就是最简单的“教会”（*ekklesia*，在新约圣经中出现超过了 100 次）的代名词。

属灵的以色列

这个词指“忠心的余民”，就是那些从旧约时代直到新约时代中的上帝真正的跟从者（这并不仅仅是属于那个取代了以色列国的教会的称号，有些人同样可以用这个词来代指）。⁸

末世的以色列

这是上帝那场末世运动的忠心跟从者，在启示录中被描述为“她[妇人]其余的儿女……这儿女就是那守上帝诫命、为耶稣作见证的”（启 12：17）。⁹

末世预言中（属天）的以色列

这个以色列是“唯一配得在新耶路撒冷中的‘属天的以色列’。”¹⁰ 这群人就是罗马书 11：26 中的“以色列全家”，包括犹太人和外邦人，所有人都会得救，作为上帝名下合一的百姓。

本研究的主题与研究方法

对以色列与教会之间的关系进行全面呈现，就必须将在圣经的描述中所包含的关联性和差异性要素同时纳入考量范围。¹¹ 以色列与教会之间的区别所具有的圣经基础可以在旧约圣经中找到，而这就是我们论述的起点。在旧约圣经中，我们将会探索究竟是什么人构成了圣经中的以色列和属灵的以色列，也会查看旧约圣经（七十士译本）对 *ekklēsia*（“教会”）的提及。我们将会概述上帝最初为以色列制定的向世界宣教的计划（在古典先知的书卷中有所描述）和旧约圣经神学中的余民。我们也会探讨那些将会真实发生在以色列国之之中的末世预言所包含的启示（但以理书 9 章所包含的上帝对未来的预知）。

在新约圣经中，圣经对以色列与教会之间存在的关联性强调最为直接的经文是保罗在罗马书 9-11 章的论述（虽然并没有忽视差异性的存在），而对二者之间的差

8 这一点与怀爱伦在先知与君王 713 页和其它地方的用法一致。

9 见 Doukhan, *Mystery*, 87-107, 就这种对末世的以色列的描述来说，基督复临安息日会是“唯一最终将弥赛亚与亚拉结合在一起”的宗教运动”（87）。

10 同上，115。

11 关于同时审视关联性与差异性的必要性，在一些最新的学术研究中获得了认可。见 Marten H. Woudstra, “Israel and the Church: A Case for Continuity,” *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments; Essays in Honor of S. Lewis Johnson, Jr.*, ed. John S. Feinberg (Westchester, IL: Crossway, 1988), 237; and Walter Riggans, “Towards an Evangelical Doctrine of the Church: The Church and Israel,” *Churchman* 103/2 (1989): 132. 基督复临安息日会之内的相关研究，见 Gunnar Pedersen, “Continuity and Discontinuity between the Church and Israel,” *Comfort, Comfort My People: Towards a Growing Adventist-Jewish Friendship*, ed. Richard Elofer (Berrien Springs, MI: Department of World Mission, Andrews University, 2009), 11-25.

异性（虽然并没有忽视关联性的存在）最为有力的表达则出现在了耶稣对那些拒绝他的犹太领袖所说的话中（记载于马太福音 21：43 和 23：39）。我们将会对这些章节进行研究，在这个过程中，也会简要涉猎其它新约圣经中支持关联性和差异性的经文。

在关于新约圣经的讨论中，我们会从使徒书信开始，不仅是因为罗马书 9-11 章包含了针对这一主题的最为全面也是最为聚焦性的论述，也是因为罗马书 9-11 章这段在使徒书信中最为切题的经文极有可能是在福音书和使徒行传成书之前撰写的。在研究新约书信和福音书 / 使徒行传中相关章节之后，我们就会简要浏览启示录。在这里，我们会看到圣经的内容对以色列与教会之关系展开综合论述的高潮。在研究圣经证据的同时，我们也会偶尔对历史中学术领域围绕这一主题的各种观点进行评述。

旧约圣经中的以色列和教会：关联性与差异性

“以色列”的名称和以色列的基本属灵本质

对以色列与教会进行任何讨论，都需要以理解旧约圣经中的“以色列”一词为基础，历史层面和文献学层面都是如此。从历史角度来说，最近学术领域对“以色列”这一名称在旧约中的使用广度进行了研究，揭示了对这一术语在直至希伯来圣经正典完成的时间里所指的各种不同对象的理解。¹²

从文献学的角度来说，人通常会得出的结论是，关于“以色列”这个词汇的词源，无法得出令人满意的结论。¹³然而，圣经的经文却清楚地将“以色列”的意义与根词 *srh*，即“对抗、争斗、摔跤”联系在了一起：“那人（天使）说：‘你的名不要再叫雅各，要叫以色列；因为你与上帝与人较力 [*srh*]，都得了胜’（创 32：28）。“以色列”这个名字在最初被使用时，其背景乃是拥有这一名字的人物所具有的属灵特质。因此，“以色列人”归根结底是那些与他们的“祖先”雅各 / 以色列相似的人，曾经历过一种属灵的转变，他们是一群属灵的人。以色列与上帝之间的属灵关系是其它所有关联的基础（见出 4：22-23；19：3-6；29：43-46；申 10：12，16；30：6）。¹⁴

12 Philip R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 52; and esp. Ganoune Diop, "The Name 'Israel' and Related Expressions in the Books of Amos and Hosea" (Ph.D. diss., Andrews University, 1995), 17-21.

13 对相关讨论和假设的总结参见 Diop, "Israel," 15-17.

14 另参 Alva J. McClain, *The Greatness of the Kingdom: An Inductive Study of the Kingdom of God* (Winona Lake, IN: BMH Books, 1959), 66-68.

海岸百川的民族——以色列

“以色列”一词可以用来代指以这个名字命名的民族。但哪些人组成了这个民族呢？要回答这个问题，我们就必须去了解古代近东世界的“种族”概念。虽然像以色列及其临近民族这样的民族团体，可以从生物学角度追溯至一位祖先，但种族的观念则比共同祖先直系后代的范畴更加宽广。一个人如果认可并选择接受一个民族的神（也包括与之对应的文化和宗教），那么他/她就可以被完全视为这个民族团体的一份子。¹⁵

旧约中的以色列包括雅各的直系后裔，也有许多来自不同民族的接受以色列之神耶和華，并选择成为圣约团体之一份子的人。¹⁶无论是那些雅各的直系后裔还是那些加入上帝圣约之民的外邦人，都被称为“以色列”，在以色列民族中，不存在所谓的二等公民。

旧约圣经围绕以色列在末世中的未来所发的预言包含的一个最为主要的特征就是，预言说将会有外邦人加入，并会被接受为以色列民族的一部分。¹⁷古典先知明确指出那些接受耶和華之宗教的外邦人将会被视为以色列本民族的人，并享有全部的相关特权（赛 56：1-8；结 47：22-23）。在旧约圣经中并不存在针对两群敬畏的人设立的不同计划；所有人蒙召皆是加入同一个属上帝的团体——圣经中的/历史中的以色列。

上帝对以色列的计划：本应成就的事（古典预言）

在旧约圣经中，有两种不同种类或类型的预言：末世预言（但以理书的异象）和古典/一般预言（包括但以理书之外的关于以色列的涉及国家层面的预言）。古典预言和末世预言在解释中包含着各自独特的释经学原则，这些原则也分别有各自的圣经依据。古典预言展现出了两种不同的选择：当他们听从预言中的呼召，保守对上帝圣约的忠诚时，上帝就会实施赐福以色列的计划；当以色列在背约之中顽梗时，那含着刑罰的审判和收回圣约的咒诅就定然会降临。就我们在此处的讨论而言，将上帝原本应许以色列的计划进行一个简短的总结是十分有帮助的。¹⁸

15 Randall W. Younker, “The Emergence of the Ammonites: Sociocultural Transformation on the Transjordan Plateau during the Late Bronze/Iron Age Transition,” (Ph.D. diss., University of Arizona, 1997).

16 需要留意的案例如下：出埃及时的众多埃及人（出 12:38）；米甸人/古实人西坡拉（出 2:16,21；民 12:1）；迦南人喇合和她的家人（书 2:1；5:22-25）；摩押人路得（得 1:16-17）；赫人乌利亚（撒下 11 章），以及许多加入以色列的波斯人（斯 9:27）。

17 参见，赛 2:2-3；45:14, 20；49:6-22；55:5；56:7-8；60:1-11；66:18-20；耶 3:17；16:19；番 3:9；该 2:7；亚 2:11；8:20-23；参本研究关于这些章节的论述。

18 下文中关于上帝对以色列原本之计划的讨论简要概述自笔者文章“Biblical Principles for Interpreting Old Testament Classical Prophecy,” *Prophetic Principles: Crucial Exegetical, Theological, Historical and Practical Insights*, ed. Ron du Preez (Lansing, MI: Michigan Conference of Seventh-day Adventists, 2007), 23-27; and “Interpreting Old Testament Prophecy,”

在旧约圣经中，上帝的计划是让以色列去接触自己周围的人和民族，邀请他们成为上帝圣约之民的一份子。旧约中的先知（特别是被誉为福音先知的以赛亚）所展现的乃是在巴比伦的流亡之后，由悔改并忠心的以色列将上帝广纳四方的宣教计划推行到极致的愿景。根据这个计划愿景，当以色列人重新聚集到应许之地时，上帝会饶恕他们的罪，并使他们洁净，赐给他们一颗新心，将他的灵放在他们里面，使他们遵行上帝的律例（结 36：24-28；参赛 40：1-2；耶 31：31-34）。当以色列忠心侍奉上帝并得到了与圣约相伴的赐福时，列国都会看到她的公义与荣耀，并称她为有福（赛 62：1-2；61：9；玛 3：12）。耶路撒冷将在万国的面前得颂赞、得荣耀（耶 33：9）。锡安将被高举，律法将由此而出（赛 2：2-3；玛 4：1-2）；上帝的百姓将成为他的见证（赛 43：10；44：8）、外邦人的光（赛 42：1，6；49：6；51：4）、宣告普世性的救恩（赛 45：22）并发出审判的警告（约拿书和其它诸多神谕都是针对列国的）。

对这些信息的回应是：万国都要来就这光（赛 60：3）。他们将来到耶路撒冷（赛 66：18-20；参赛 2：2；45：20；49：6-22；55：5；56：8）去寻求主（亚 8：20-23）并归入主的名下（赛 56：7-8；亚 2：11）。列国都承认自己祖先之宗教的虚假（耶 16：19），“归向”以色列，承认主乃是唯一的神（赛 45：14）。列国都来到主的殿——这殿“必称为万民祷告的殿”，他们寻求主的道路，“肩并肩地”侍奉上帝（赛 2：3=玛 4：2；亚 3：9）。最终，“万国”都要聚集到耶路撒冷，并称这城为“耶和华的宝座”（耶 3：17）。这些人从自己的本国出来，成为“与耶和联合的外邦人”，他们归顺耶和联合并坚定持守上帝与以色列人所立的约，他们将被完全视为以色列之圣约团体的一员（赛 56：1-8；结 47：22-23）。当万国都接受主和他的弥赛亚时，以色列的疆界就会扩展（摩 9：12），直至整个世界（赛 27：6；亚 9：10）。¹⁹

上帝对旧约中的以色列之计划的应验

关于旧约圣经对以色列的应许，一个最为关键的问题就是，诸多旧约古典预言所指出的以色列在末世拥有的地缘政治层面的荣耀未来将会如何应验。从我们的角度来看，旧约时代的结束已经超越了两千年，关于以色列国之未来的诸多预言并没有如旧约圣经中所说的那样应验。这些关于以色列的预言都落空了吗？难道这些永远都不会应验吗？亦或是说，这些预言依然是对未来之计划的一部分？如果这些预言尚未应验，那么其在末世的应验所具有的本质是什么？

Understanding Scripture: An Adventist Approach, ed. George W. Reid (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 193-195.

19 怀爱伦，《基督比喻实训》(Washington, DC: Review and Herald, 1941), 290：“随着人口的增长，以色列人要扩展他们的疆域，直到他们的国度包括全世界。”

信息、使命与教会的合一

关于这些问题，人们给出了不同的答案。时代论者认为，涉及以色列历史的地缘政治层面的神圣预言，也包括属灵方面的祝福在内，都是基于永不改变之上帝应许的无条件的预言（创 12：1-7；17：8；26：3-5；参撒下 7：12-17；诗 89：34-37，等等）。虽然犹太人因着拒绝基督而暂时丧失了对国度的应许，但时代论者认为，在末世他们将会重新聚集，成为一个地缘政治的实体，将光复他们的土地（利 26：40-45；申 30：1-10），并且悔改之后的犹太人的以色列国最终将会真实地迎来所有旧约中关于国度之预言的应验。

另一方面，取代神学的神学家们则认为，关于以色列国的应许 / 预言乃是有条件的，取决于他们对圣约的忠诚。犹太国因着对弥赛亚的拒绝而显出了不忠，他们便永久失去了在旧约圣经对国度之应许中所应享有的权利。这些应许将只会在教会——“新以色列”之中应验，因为教会取代了“种族”（生物学概念上的犹太人）意义之下的以色列。

取代神学的神学家们在涉及地缘政治的预言方面是正确的，旧约圣经的古典先知都是在立约关系的框架之内进行表述，上帝的百姓可以享有自由，对约保持忠诚，就会得到约的祝福，顽梗背约，则会遭到约的咒诅。从这个角度出发，古典先知所发的关于国家的预言，究其本质而言可以被看作是有条件的预言。而与此同时，时代论者也有力地指出了，旧约中对先祖和大卫作出的应许乃是无条件的，甚至（尤其是）涉及以色列未来在地缘政治层面的预言同样是无条件的。关于以色列的涉及地缘政治层面的应许，一种立场认为是有条件的，另一种立场认为是无条件的，如何将二者进行调和呢？

问题的关键就是要理解在旧约圣经中描述的约所具有的若干重要特征。第一，从最基本的层面来说，所有上帝在圣经中立下的约都属于上帝对人类之救赎工作的无条件应许，这一点最初在创世记 3：15 中提及，并在这个始终如一的约不断向下发展的过程中得到了详细阐述（参创 12 章的应许，这一切后来在创世记 15 章和 17 章之中被纳入了亚伯拉罕之约）。²⁰ 因此，弥赛亚降临去应验上帝关于救赎之约的应许是无条件的，完全不受人类选择的影响。然而，上帝的应许在人类的生命中实现是有条件的，这取决于每个人在接受弥赛亚的救赎恩赐时所采取的回。

20 关于基督复临安息日会对约的研究和两约之间的统一性，参见 Hans K. LaRondelle, *Our Creator Redeemer: An Introduction to Biblical Covenant Theology* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2005); Skip MacCarty, *In Granite or Ingrained? What the Old and New Covenants Reveal About the Gospel, the Law, and the Sabbath* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2007); 参 Gerhard Hasel, *Covenant in Blood* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1982), revised and updated by Michael Hasel, as *The Promise: God's Everlasting Covenant* (Nampa, ID: Pacific Press, 2002). 关于复临教会之外的福音派学者的研究，参见 Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985); and O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1980).

旧约圣经中的约所具有的第二个特征，尤其是亚伯拉罕之约和大卫之约所体现的，就是其与古代近东世界王室进行封赏时的契约存在的相似之处，²¹ 国王为了表彰臣仆的忠诚，会将土地（或地位）永久性地封赏给自己的下属和后裔。所以上帝应许亚伯拉罕及其后裔，将永久性地封赏他们土地，所基于的即是亚伯拉罕对约的忠诚（创 12：7；15：7；17：8；创 26：3-5；等等）。对于大卫，上帝起誓追加了不变的应许，将没有穷尽的国赐给他（撒下 7：12-16；诗 89：34-37）。这些约所具有的地缘政治特征明显超越了属灵祝福的范畴。

圣经中的约所具有的第三个特征同样与古代近东世界进行封赏时的契约相似，即得蒙恩赐之人的后代只有忠于王室的时候才能真正享有被封赏的一切。之后数代的后裔可能会失去王室封赏的权利，但当他的后裔恢复忠诚时，所封赏的一切也终将恢复。所以在圣经中，上帝乃是永远地将应许之地赐给亚伯拉罕和他的后裔，也同样永远地将王位和以色列的国度赐给大卫和他的子孙。虽然在某些世代中，上帝所赐之应许的地缘政治特征会丧失殆尽，但当亚伯拉罕的后裔忠于那与上帝所立的“永远的约”时，上帝应许之下的一切终将在未来完全恢复（创 17：7，13，19）。

最后一点，也是笔者认为的旧约圣经中的约所具有的最重要的特征，就是那些承受赐给亚伯拉罕之国度应许的组成圣约之民的人。我们已经讨论过，旧约圣经中的以色列人由雅各的直系后裔和那些来自其他各个民族的接受以色列之上帝耶和華进而成为圣约团体之一份子的人组成。他们都被称为“以色列”，从以色列国的地缘政治层面来说，没有人会被视作二等公民。在以色列国中，那真正承受圣约之应许的忠心余民就在这些人之中。

“两个以色列”：历史中的民族和忠心守约的余民

在以色列民族中，总是有一班“属灵的”（忠心的）余民。他们不仅享有着“以色列人”的称号，同时也证明了自己乃是真正忠于以色列的上帝所立之约的人（赛 10：22-23；耶 23：3；珥 2：32；弥 2：12；亚 3：3；玛 3：16-18）。在针对圣经中之余民神学的深入研究中，格哈德·哈泽尔指出，贯穿旧约圣经的以色列历史，在以色列中存在着三种余民：²²

21 Moshe Weinfeld, "The Covenants of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East," *AOS* 90 (1976): 184–203.

22 Gerhard F. Hasel, "Remnant," *ISBE* 4:130–134, here 130; 另参 *idem*, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea From Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1972); *idem*, "Remnant," *IDBSup*, 735–736; 参 Kenneth Mulzac, "The Remnant Motif in the Context of Judgment and Salvation in the Book of Jeremiah" (Ph.D. diss., Andrews University, 1995); and Tarsee Li, "The Remnant in the Old Testament," *Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 23–41.

信息、使命与教会的合一

第一种是历史中的余民，由灾难中的幸存者组成。第二种由忠心的余民组成，因着自己真实的属灵本质和自己与上帝之间的真正信仰关系而与前者迥然有别；这群余民就是所有上帝对选民之应许的承受者。第三种余民最为恰当的范畴就是末世的余民，组成这个团体的是一群忠心的余民，他们经历了洁净的审判和末日的大灾难，并在耶和華的日子之后得以胜兴起，成为永恒国度的承受者。²³

哈泽尔认为“忠心的余民”就是“所有上帝对选民之应许的承受者。”以色列忠心的余民就是真正的“属灵”以色列，圣约之应许的承受者，就是那些有权利继承在约中授予亚伯拉罕之祝福的人。忠心的余民有些时候是“无形的”（例如在亚哈统治的以色列背道期间那七千名忠于耶和華的人，参见列王纪上 19: 18），但通常这是一个可以清楚辨别的忠心群体（例如那些在以斯拉领导下从巴比伦之囚中回归的忠心余民 [亚 2: 7/ 希伯来语文本 2: 11; 该 1: 2, 14; 2: 2; 拉 1: 4; 9: 8, 13-15]）。先知同样预言未来将有一个末世的忠心余民团体存在（珥 2: 32[来 3: 5]; 亚 8: 6, 11-12; 13: 8-9）。与在“末世”之中的基督降临一样（来 1: 1-2），末世的 / 忠心的余民这一主题成为保罗对以色列与教会关系之理解的关键所在（尤其是罗 9-11 章），其中指向的即是关联性与差异性的要素。

旧约圣经中的“教会”（*Ekklēsia*）

在七十士译本中，*ekklēsia* 一词在旧约圣经正典中使用了大约 80 次（另外 22 次在旁经之中）。这个词译自希伯来语词汇 *qahal*（“[召聚或聚集进行活动的] 众人”）。虽然这个词的含义广泛，但 *qahal* 往往都是指与耶和華享有亲密立约关系的以色列人。在申命记中，这个词“最为重要的含义就是那些在西奈聚集立约的会众（申 9: 10; 10: 4）。这个词与耶和華的名联系在了一起（具体参见申 23: 2ff）。在那里站着的众人乃是耶和華所召聚的……”²⁴ *Qahal* 一词（及其希腊语译文 *ekklēsia*）“也具有一种宗教的要素，指一种特殊的、庄严的人群。”²⁵ 这个词很适合描述以色列的忠心余民，他们将作为末世圣约之下的信仰团体聚集到基督那里。

上帝的预知和末世预言

如果说古典预言展现的是，若是以色列国忠实守约“本应发生什么”，那么但以理书的末世预言所描绘的就是“将会发生什么”。古典预言是基于整个国家如何回应的有条件的预言；末世预言则是无条件的，其描述的是上帝所预知的将会真实发生的事情。末世预言表明上帝有着绝对的预知能力，这并不令人感到意外。上帝

23 Hasel, “Remnant,” 4:130.

24 Lothar Coenen, “Church,” *NIDNTT*, 1:293.

25 同上。

详细地知道未来将会真实发生的一切，人类的选择又会是是什么，他知道自己为以色列立下的理想计划（本应发生什么）并不会如原本所筹定的那样发生。而但以理书中的末世预言被写下（基于上帝的预知），就是要表明将会发生什么。²⁶

上帝原本对以色列的计划乃是要让耶路撒冷成为“地上的大城”直到永远，然而但以理书 9 章所揭示的则是弥赛亚降临之后耶路撒冷的毁灭与荒凉。本研究并非是针对但以理书 9 章之预言的详细研究，²⁷ 在此需要留意的仅仅是那些在但以理书 9 章并未直接表达的内容。许多人将七十个七的预言说成是为以色列存留的一段“宽容时期”，旨在给犹太人机会去接受弥赛亚。但“宽容”这种表述暗示着这是一种有条件的预言，与末世预言那种定论性的、无条件的模式不符。但以理书描述的并非是一段为犹太人存留的“宽容时期”，正如怀爱伦所指出的，这乃是“与犹太人特殊相关的时间”或“特别划分给犹太人的时期。”²⁸ 另外，虽然但以理书 9 章预言了献祭制度的高潮与终结、耶路撒冷的毁灭，甚至还暗示了神权政体的没落，但预言并未提到以色列人被弃绝。

根据但以理书 9 章，虽然耶路撒冷的城市和圣殿都将被毁灭，但对以色列国在地上那荣耀的应许却一直与以色列同在，但以理并没有说这些关于国度的荣耀应许永远都不会实现。虽然关于国家的地缘政治层面并不是但以理对耶路撒冷毁灭之后的上帝百姓进行之描述的一部分，但人们可以很容易地基于但以理书 7；18、27 得出结论，人子乃是伴着那“永恒的国度”降临（但 7：27），因此“至高者的圣民，必要得国享受，直到永永远远”（但 7：18）。在接下来的研究中我们将会看到，耶稣是如何让古典预言对以色列之未来的描述成为可能。不过在耶稣传道工作的尾声，他明确地将注意力聚焦于但以理书的预言，指出了耶路撒冷的毁灭和荒凉，并影射着以色列的未来。

罗马书 9-11 章的以色列与教会

罗马书 9-11 章：文学结构与论点

最近关于保罗神学思想的研究表明，在保罗的观念中，上帝对自己向亚伯拉罕

26 参见笔者关于末世预言的释经学论述，“Biblical Principles for Interpreting Apocalyptic Prophecy,” *Prophetic Principles: Crucial Exegetical, Theological, Historical and Practical Insights*, ed. Ron du Preez (Lansing, MI: Michigan Conference of Seventh-day Adventists, 2007), 43-73. 有人会问：如果圣约之民的领袖作出了不同的选择，将会发生什么？比如，但以理书（9 章）所预言的耶路撒冷的毁灭，将会如何应验呢？答案非常简单：如果上帝本着自己的预知，看到地缘政治实体之下的以色列将会接受弥赛亚，地缘政治意义的以色列国将会扩张疆界直至整个世界，那么但以理就没有必要去写下这些内容了！

27 见 Jacques Doukhan, “The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study,” *AUSS* 17/1 (1979): 1-22.

28 怀爱伦,《善恶之争》(Washington, DC: Review and Herald, 1888) 326-327.

信息、使命与教会的合一

及其后裔所立之约的信实是确定无疑的。²⁹ 作为这项总体主题的一部分，罗马书 9-11 章曾经被认为是保罗书信中用次要问题对整体论述的打断，而现在则普遍认为这段经文是对书卷前 8 章观点的一个论证的高潮，是“书信主题的顶点。”³⁰ 并非是“逻辑上的急转弯，”³¹ 也不是“既不连贯也不一致”的论证，³² 罗马书 9-11 章乃是一段精心构思的论证，遵循着清晰的思路，并同时构建起了一种同轴（交错配列）结构。罗马书 9-11 章是圣经对上帝为以色列的未来所设立之计划进行直接、深入而完整论述的一段重要章节。

笔者在其它作品中制作了一份详细的图表，按照笔者的理解（逐节）展现了保罗论点的文学结构和逻辑框架，³³ 在此仅将各章的交错配列宏观结构的主题进行呈现。

图表

以色列与教会：罗马书 9-11 章的交错配列结构

引言：保罗为以色列忧愁（罗 9：1-3a）。

A. 永不改变的应许：上帝对以色列的应许并没有落空或废除（罗 9：4-6）。

B. 真以色列人 [过去的]：并不是所有的以色列人都是亚伯拉罕和以撒的 [本质上的] 后裔，并不都是 [真] 以色列人 [上帝的百姓]，上帝真正的百姓既包括犹太人也包括外邦人（罗 9：6b-26）。

C. 余民：只有 [真实的、历史中的] 以色列的余民才能得救，因为整个国家都试图通过遵守律法寻求义，而不是藉着在基督里因信称义（律法的目标），这才是犹太人和希腊人都能寻得救恩的途径（罗 9：27-10：21）。

D. 并未弃绝以色列：上帝从未弃绝以色列的百姓（罗 11：1-2）。

29 无论是否认可“保罗的新观点”，没有人能够忽略或轻视保罗的作品对上帝的信实的强调，即他那“通过以色列推广至全世界的计划”（N.T. Wright, *Justification: God's Plan and Paul's Vision* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009], 94). 关于这项主题的详细论述和罗马书 9-11 章如何对前 8 章进行总结，参见同上。

30 Christian Beker, “Romans 9-11 in the Context of the Early Church,” *Princeton Seminary Bulletin* 11 (1990): 44. 参 Andrew H. Wakefield, “Romans 9-11: The Sovereignty of God and the Status of Israel,” *Review and Expositor* 100 (2003): 65:“曾经被认为是保罗在罗马书 1-8 章关于因信称义之论述附录的罗马书 9-11 章，如今被大多数解经家视为论证的高潮，事实上也是整卷书的高潮。”见 Wright, *Justification*, 240-248, 赖特认为罗马书 9-11 章是整卷书论证的高潮。

31 James W. Aageson, “Written Also for Our Sake: Paul's Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10,” *Hearing the Old Testament in the New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 158.

32 Beker, “Romans 9-11,” 48.

33 见 Davidson, “Israel and the Church,” 18-21.

C' . 余民：就像在旧约时代的余民一样，如今（保罗的时代）本着拣选的恩典也有一群以色列忠心的余民（罗 11：2b-10）。

B' . 真以色列人 [未来的]：以色列的跌倒并不是终局，而是激动他们发愤，进而使救恩临到外邦人，因此（只要不顽梗到底）他们最终仍会得救，这样所有的（真）以色列人（上帝的百姓，包括犹太人和外邦人）都将得救（罗 11：11-28）。

A' . 永不改变的应许：上帝的恩赐和呼召是永不改变的，因为这乃是上帝向先祖所发的应许（罗 11；29-32）。

结论：颂歌（罗 11：34-35）。

罗马书 9-11 章：关联性要素

在罗马书 9-11 章，至少有 8 条线索证明了以色列与教会之间存在的关联性。³⁴

对以色列之应许的关联性

保罗在这封书信的核心部分中包含的基本论点是清楚明确的：上帝对“他的百姓”以色列的应许是信实的。这一论点在交错配列结构的外部（A 和 A'；罗 9：6a 和罗 11：29）中被反复强调：为了进一步突显这个主要论点，保罗在交错配列的中心——顶点（D：罗 11：1，2b）又两次重复了这一思想。可以说保罗已经把他的论点强调到了极致。在这里出现了反复的肯定——上帝在对以色列的应许上是信实的；上帝并没有弃绝他的百姓以色列——这一点乃是重中之重。旧约圣经中的应许对他们依然有效，他们依然可以通过弥赛亚享有这一切。

以色列的双重定义之中的关联性

保罗的余民神学的基础就是他对以色列的双重定义。³⁵ 在保罗这段交错配列结构的 B 和 B'（罗 9：6-26 和罗 11：11-27）当中，保罗在两种意义上使用了以色列一词。罗伊·施罗德指出，“第一种用法，‘以色列’一词指血缘关系之上的民族。第二种用法，‘以色列’一词是代指上帝百姓的一个术语。”³⁶

34 关于这种关联性的完整论述，参见 Davidson, “Israel and the Church,” 22-35; 此处涉及关联性的简明描述，主要论点参考自怀爱伦的《使徒行述》374-382 页。

35 Leslie N. Pollard, “The Remnant in Pauline Thought,” *Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 79: “保罗在罗马书 9:6-13 中对以色列的理解在他关于忠心余民的论述中是至关重要的。”

36 Roy P. Schroeder, “The Relationship between Israel and the Church,” *Concordia Journal* 24/3 (1998): 254.

信息、使命与教会的合一

通过对若干旧约圣经章节的引述（罗 9：7 引用了创 21：12；罗 9：9 引用了创 18：10；罗 9：12 引用了创 25：23；罗 9：13 引用了玛 1：2-3），保罗（在交错配列结构的 B 中）所展现的是，基于旧约圣经的理解，血缘关系并不是决定何人为上帝儿女的最终标准，只有那“应许之子”才是上帝的儿女（罗 9：8）。并不是所有亚伯拉罕生物学意义上的后裔都是“以色列人”，只有那些应许谱系之下的人才是：以撒的后裔，以及后来上帝越过了长子以扫所拣选的雅各。应许之子源于雅各的谱系。

在一段为上帝有自由去选择他所要拣选之人的详尽辩护之后（罗 9：14-23），基于上帝的预知（罗 8：28-30），保罗心照不宣地将他的辩护范围扩大到了上帝的百姓（“以色列”）之上，指出上帝不仅呼召了犹太人，同样也呼召了外邦人（罗 9：24）。保罗在这里影射的就是他之后要详细阐明的内容，犹太人和外邦人都蒙了“呼召 / 拣选”，都是“以色列”的一部分，都是上帝的真子民（在罗 9：6 对以色列进行了更加严格的定义）。

正如我们在上文针对旧约的讨论中所看到的，保罗的论述并非是一种新的概念。在保罗论证的这个部分中，就像罗马书 9-11 章的其它部分一样，他提出的每一个主要论点都是基于对旧约圣经的引述。事实上，在罗马书 9-11 章的内容中，有 30% 是对旧约圣经的引用和影射。³⁷ 旧约圣经是明确的，雅各的直系后裔和那些加入上帝圣约之民的外邦人都是“以色列”人的组成部分；事实上在以色列人的国家中，没有人会被视作二等公民。在以色列国中，总是存在一群忠心（或“属灵”）的余民，不仅是因为他们拥有“以色列人”的称谓，也是因为他们真正证明了自己乃是忠心持守圣约的上帝的以色列民。

关于旧约圣经的预言所描述的以色列在末世中的未来，一个最为主要的特征就是在预言中外邦人将会来到以色列，并被接受为圣经中的 / 历史中的以色列人。众先知明确指出，那些接受耶和华之宗教的外邦人将会被视为以色列本国的人，享有一切的特权。在旧约圣经中并不存在针对两种不同的人所制定的两种不同的计划；所有人皆是蒙召加入同一个属上帝的团体——“圣经中的以色列”。在保罗的时代，外邦人加入以色列并不是什么奇怪的事情——这乃是对旧约圣经预言的应验。³⁸

保罗在罗马书 11：11-27 的交错配列结构的 B 中阐释的论点在与之平行的 B' 中得到了重复和肯定。“对两个‘以色列’的纲领性划分”³⁹ 标志着罗马书 9-11

37 Wakefield, "Romans 9-11," 77.

38 Eckhard J. Schnabel, "Israel, the People of God, and the Nations," *JETS* 45/1 (2002): 35-57.

39 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis, MA: Fortress, 1992), 250.

章之论述的开始（罗 9：6），也在这段论述的高潮之中被再次强调。贯穿整段论述，保罗描述了橄榄树上原本的枝子（那些不相信耶稣的属于圣经中的 / 历史中的以色列人）被折下来，而野橄榄的枝子（相信耶稣的外邦人）被接上去（罗 11：17,20），以及若是他们不再顽梗不信，这原本的枝子（犹太人）也可以再接回去（罗 11：23）。事实上，在保罗的事工之中，这种将原本的枝子重新接回去的事情已经发生了（罗 11：13-14）。除了部分顽固不化的圣经中的 / 历史中的以色列人，保罗所设想的乃是将有相当一部分犹太人可以因着相信耶稣而被接回橄榄树之上，同时也将有相当一部分外邦人（“野橄榄的枝子”）被接到橄榄树之上（罗 11：25）。

在被学者广泛认定为“书信高潮”的罗马书 11：26 当中，⁴⁰ 保罗对整个论述进行了总结：“于是 [*houtōs*, ‘通过这种方式’，（并非是‘于是’⁴¹），即通过这种方式将外邦人的数目添满，也将那些并未顽梗不信之原本的以色列人的数目添满。] 以色列全家 [属上帝的真以色列人，包括犹太人和那些被接（在橄榄树上的）外邦人在内的忠心余民] 都要得救。”

关于“等到外邦人的数目添满了”这个短语，沃德斯特拉指出，“圣经中使用的‘等到’一词往往并不是指在后来某种特定状况发生转变的时刻”（见诗 110：1；代上 28：20；赛 6：9-13）。换句话说就是，使徒保罗强调的重点并非是在后来的某一时刻，那部分犹太人的顽梗会转变。这里强调的重点是‘所以’、‘因此’、‘通过这种方式’。通过将外邦人的数目添满这种方式，所有的以色列人都会得救。”⁴²

N·T·赖特对这节经文的含义进行深刻的总结：

上帝拯救“以色列全家”的方式就是使以色列民族刚硬（罗 9：14ff），而不是立刻就对其展开审判，所以在这段创造出来的时期当中，向外邦人宣教的事工得以展开，在这个过程中，上帝的旨意乃是“激动”他们，让那些身为上帝余民的相信的犹太人得以增多，进而使信仰得以扩展，正如上文所描述的。整个过程就是上帝对他所有子民的拯救方式：这就是 *kai houtōs pas Israēl sōthēsetai* 的含义。⁴³

40 Beker, “Romans 9–11,” 45.

41 Wright, Climax, 249: “与许多人所认为的相反, *ou[tw]* 的含义并不是‘于是’, 而应该是‘因此’、‘通过这种方式’。”

42 Woodstra, “Israel and the Church,” 236. Cf. Wright, Climax, 249–250. 与之类似的评论是：“保罗表达的并不是时间顺的含义——先是外邦人，之后是犹太人。这里表达的是对一种特定过程的解释，即‘以色列全家’都要得救。”

43 Wright, Climax, 250. 关于针对这节关键经文之完整解释的研究，参见 William Chi-Chau Fung, “Israel’s Salvation: The Meaning of ‘All Israel’ in Romans 11:26” (doctoral diss., Southern Baptist Theological Seminary, 2004), 9–34. 关于其他支持这种立场的学者的主张都被赖特衔接在了一起，包括约翰加尔文在内，他写道：“我将所有上帝的百姓都囊括进入了以色列这个当中，从这种意义来说，当外邦人进入时，犹太人也同时从他们的背道之中返回，并在信心中顺服。这样，上帝让以色列全家都得救的话就成全了，他将使犹太人成为上帝家中的长子，将占据首位。” John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961), 255. 另参 O. Palmer Robertson, *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow* (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2000), 187: “以色列全家不仅包括蒙拣选的犹太人，而是包括外邦人和犹太人在内的所有蒙上帝拣选的人。” (see argumentation, 186–192). 参 Doukhan,

信息、使命与教会的合一

克林顿·瓦伦赞同了这种观点：“‘以色列全家’的得救同时指向了犹太人和外邦人，这乃是已经预言过的事情。”⁴⁴ 以色列，上帝的真子民包括相信的犹太人和外邦人。这个真“以色列”就是在圣经中的 / 历史中的以色列之内所涵盖的忠心的余民（包括犹太人和外邦人），这并不是取代了犹太人的基督教会，也不是某个从教会中分离出去的组织。

余民神学中的关联性

罗马书 9-11 章的核心是余民神学。虽然保罗的其它论述和新约圣经的其他作者对余民神学均有使用，但“罗马书 9-11 章是我们可以找到的新约圣经中余民神学构建最为完善的经文。”⁴⁵ 在这几章的交错配列结构中，互相平行的 C 和 C'（罗 9：27-10：21 和罗 11：2b-10）均是保罗强调余民神学的地方，并且余民神学在整个罗马书 9-11 章当中发挥着贯穿始终的影响力。

在罗马书 9-11 章的余民神学论述中，保罗基于旧约圣经将以色列区分为两种定义，我们在上文中已经讨论过这一点——圣经中的 / 历史中的以色列和忠心的 / 属灵的以色列，即国家之中的上帝真子民。另外，“保罗使用旧约圣经的章节对上帝忠心余民的广度和范畴进行了扩充。”⁴⁶ 保罗的论述主要有以下七个要点：

- 1) 旧约圣经预言在末世只有以色列的余民 (*hypoleimma*) 才能得救（赛 10：22-23；在罗 9：27-28 进行了引用），⁴⁷ 只有“余种”被留下（赛 1：9；在罗 9：29 进行了引用），⁴⁸ 这余民将包括那些以色列血统之外的人（申 32：21；赛 65：1；在罗 10：19-20 进行了引用）。
- 2) 在旧约时代存在一群圣经中的 / 历史中的以色列忠心余民（列王纪上 10 章，在罗 11：2-4 中进行了引用），他们乃是上帝的真子民。
- 3) 同样，在保罗的时代，也有一群忠心的余民 (*leimma*) ——应验了旧约圣

Mystery, 33–34, 68–71. Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 358–359; Schnabel, 55–56; Woudstra, 235–237; and most recently Daniel B. Ortiz, *La Salvación de “Todo Israel”: Estudio Histórico, Exegético y Teológico de Romanos 11:26* (Ph.D. dissertation, River Plate Adventist University, Argentina, 2008).

44 Wahlen, “All Jews,” 354.

45 Pollard, “Remnant in Pauline Thought,” 77.

46 同上，78。

47 在希伯来文圣经的以赛亚书 10:22 中，该短语 (*she'ar yashub*) 直译为“将会回转 / 悔改的余民”，而七十士译本则将其翻译为“必然的就” (*sōthēsetai*)。在整章的救赎论背景之下，这种翻译抓住了希伯来语的隐藏含义。

48 Pollard, “Remnant in Pauline Thought,” 82, 文中一语中的：“罗马书 9:29 中的‘余种’和罗马书 9:27 中的‘余数 [余民]’是同义词”，表明旧约圣经和保罗书信中这两处对该词的使用同时强调了余民主题所具有的审判和救恩 / 盼望 / 保证的层面：“因此，他对余民一词的使用所包含的预设就是，当基督到来时，在以色列中将有审判和分裂……保罗将这种保证和他对余民的理解联系到了一起——以色列仍有盼望存留”（同上）。

经中的预言，并与旧约以色列历史的以利亚时代呈平行关系。⁴⁹

4) 保罗用不同的比喻代表上帝的真以色列人，而真以色列人就好比那棵栽培的橄榄树；那忠心的余民就是其上的枝子（罗 11：16-17）。

5) 有一些枝子（不信的犹太人）被从橄榄树上折了下来，而野橄榄的枝子（相信的外邦人）被接了上去（罗 11：17-22），这就扩大了以色列忠心余民的范畴（罗 9：24；10：10-13；罗马书 9-11 章之外的经文参见：罗 3：29-30；创 3：28-29）。

6) 因着接上的野橄榄树的枝子（相信的外邦人），一些原本的枝子被折了下来，乃是要激动他们发愤（间接暗指申 32：21，在罗 10：19 进行了引用），若是他们不再顽梗不信，就会被重新接到橄榄树上（罗 11：23-25），因此这是对忠心余民范畴的进一步扩展。

7) 通过这种方式 (*houtōs*)，“以色列全家”——忠心的、末世的以色列余民，包括上帝所有世代中的百姓，犹太人和外邦人均在其列——都必将得救（罗 11：26）。

保罗认为他那个时代的圣经中的 / 历史中的以色列忠心的余民并不是一个独立的群体。这是他整体论述中的基本要点，表明上帝并没有弃绝以色列。⁵⁰ 这群忠心的余民由犹太人和外邦人组成。⁵¹ 关于忠心的余民，保罗在其它地方将其称之为教会（参见下文探讨的以弗所书中的章节），乃是圣经中的 / 历史中的以色列的延伸。教会不会取代圣经中的 / 历史中的以色列，也不会存在一种单独为以色列订立的救赎计划。根据保罗的观点，正是这些人构成了以色列在末世的忠心余民。这群忠心的余民并不是由独立的个人组成，他们都源自余民的圣约团体，正如在旧约圣经中经常看到的那样。

有人可能会问，（保罗）坚持将教会描述为圣经中的 / 历史中的以色列之忠心余民，而不是将其描述为以色列之外的一个团体，在这二者之间真的“有所区别吗”？因为无论是哪种情况，教会都是由犹太人和外邦人组成的。对于保罗来说，进行这样的区分是非常必要的，因为若不这样做，上帝对自己所发之应许的信实就会令人

49 学者们认为保罗的事工与以利亚的事工呈平行关系。见 Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia, PA: Fortress, 1967), 13: “正如以利亚离开，到外邦人中间居住是为了解决巴力和耶和華之间的问题……同样，保罗此时也离开，前往外邦人那里，乃是为了向顽梗的以色列人显出在外邦信徒中间可以找到的凭着信心的顺服。”

50 Charles Horne, “The Meaning of the Phrase ‘And Thus All Israel Will Be Saved’ (Romans 11:26),” *JETS* 21 (1978): 330: “在整个群体之中有一小群余民得救，这就充分证明上帝过去不会，现在不会，将来也不会弃绝他的真子民。这种弃绝的想法与上帝拣选的爱是完全不符的（罗 11:5-6）。”

51 Dan G. Johnson, “The Structure and Meaning of Romans 11,” *CBQ* 46 (1984): 103.

信息、使命与教会的合一

存疑。如果教会并不是由圣经中的 / 历史中的以色列余民组成，而是另外一个独立的团体，那么上帝就会打破他向自己的百姓以色列人所发出的应许。另外，这其中所包含的内容迥然有别，因为其牵涉到上帝话语之信实的问题。保罗反复强调，这种“彼此间的区别”在罗马书 9-11 章贯穿始终，在书信的其它部分亦是如此，这种区别的最终体现即是在末世将原本的枝子（犹太人）重新接到橄榄树上（见下文中的第 8 点）。

组成教会的以色列忠心余民并不在少数。在保罗的思想中，余民乃是“一种宽广而具有包容性的概念……余民教会在一个末世的团体中得以成就完全。”⁵² 余民“将会成为一个整体。因此其数量将会非常可观，而并非只是某种一成不变的少数。”⁵³ 余民将会扩展至“以色列全家”，正如保罗在其论证的高潮部分提到的（罗 11：26）。莱斯利·波拉德将保罗的余民神学总结为：“在保罗的思想中，我们看到了一种明确的教义，那就是忠心的余民由相信的犹太人加上相信的外邦人组成。他们均被授予以色列国的头衔，在上帝施行的救赎之中昂然而立。”⁵⁴

在上帝同一群百姓之中的关联性

贯穿罗马书 9-11 章的讨论，保罗从未将上帝的百姓描述为两个不同的群体，他始终如一地指出这乃是一群真以色列人，一群忠心的余民。那些相信上帝的外邦人并不是一种新形式的上帝百姓。他们成为了那久已存在之上帝百姓的一部分（罗马书 9：24-26 引述了何西阿书 1：10 和 2：23，表明这些章节同样适用于上帝所呼召的外邦人）。⁵⁵ 以色列与教会之间的这种关联性在橄榄树的比喻中表现得最为明显。因为只有一棵被栽培的橄榄树——代表“以色列的救恩团体”。⁵⁶ 那些相信耶稣的外邦人都被接到了这棵真橄榄树之上（罗 11：17）。

这并不意味着不信的犹太人依然是橄榄树的一部分。不，保罗显然并不支持不信的犹太人依然是上帝百姓的观点。事实上，只有那些与橄榄树连接的枝子才是上帝的百姓——不论他们是犹太人还是外邦人。与此同时，即使是那“折下的枝子”，

52 Pollard, “Remnant in Pauline Thought,” 81, 84.

53 Schrenk, “*Leimma*,” TDNT, 4:212.

54 Pollard, “Remnant in Pauline Thought,” 84.

55 George S. Worgul, “Romans 9–11 and Ecclesiology,” *BTB* 7/2 (1977): 100, 103: “保罗将‘蒙爱’的范围扩展至以色列的余民之外，将外邦人包括在内，在他看来，这些人就是上帝百姓的一部分。保罗解释了何西阿书和‘余民经文’（赛 10:22f），认为其将在末世应验，外邦人已经在上帝的百姓之中，就是对这段预言信息的应验。这由犹太人和外邦人混合组成的基督教团体配得上那个头衔 *Laos tou Theou*……值得注意的是，保罗从来没有称基督教的团体为上帝的新百姓，即 *Kainos Laos tou Theou*……只有在公元二世纪和三世纪的时候，基督教团体才被称为 *Kainos Laos tou Theou*（上帝的新百姓）。”

56 Otfried Hofius, “‘All Israel Will Be Saved’: Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9–11,” *Princeton Seminary Bulletin* 11 (1990): 33.

对于保罗（和上帝）来说也是特别的。他的愿望是，因着那被接在橄榄树上的外邦人，他那众多的犹太同胞将会被激动而发愤，凭着对耶稣的信心，成为重新被接回橄榄树的枝子。

意识到只有一棵被栽培的橄榄树，对以色列与教会之关系的理解来说意义深远。首先，这样就没有为时代论的观点留下任何空间，因为“时代论者将以色列与教会区别看待。”⁵⁷ 时代论与两约神学都认为“上帝有两群百姓。然而罗马书 11：16-25 则支持只有一群上帝的百姓，并不是两群！”⁵⁸

关于上帝子民的关联性，因着仅仅存在一棵被栽培的橄榄树，也并没有为取代神学留下任何空间。外邦信徒被接在了那棵栽培的橄榄树之上——这是圣经中的 / 历史中的以色列的延续和扩展。教会并没有取代以色列，也不是新的以色列，而是真以色列的扩展与延伸。关于保罗的橄榄树的比喻，安德斯·尼格伦作出了强有力的阐述：

我们原以为会有一幅不同的图景，就是上帝将不结果子的树砍了，然后由基督亲手在原来的地方栽上一棵新树。不过这并不是保罗的意思。树依然在那里；那是一棵圣洁而高贵的树……以色列就是这棵树；以色列是上帝的百姓。那些加入这百姓之中并被接在这棵树上的相信基督的外邦人将会得救。救赎因着他们被接到这树上而成就。并不是他们的信心支撑着上帝的百姓，而是上帝百姓在支撑着他们。根据保罗的观点，基督教会植根于旧约圣经，就是上帝所拣选的先祖们。……基督徒并不是一个新的民族；他们不仅仅是一种延伸，而且还是上帝在旧约中之百姓的一种律法之下的延伸。⁵⁹

最后，也是最重要的，今日的基督教会必须继续谦卑地意识到，不能将自身的存在视作与以色列无关。贯穿数个世纪的基督教历史，主流的立场是“教会与以色列对立”，但保罗的主张乃是，人们应该将这种关系看成是“教会在以色列之中”。⁶⁰ 丹·约翰逊对那些有意无意通过将教会视为新以色列，进而破坏了以色列与教会之关联性的人提出了强烈的抗议：“不论他们是谁，他们都违背了保罗 [在罗马书 11 章] 清楚宣告的立场。在保罗看来，任何独立于以色列之外存在的教会都不能再作为上

57 Charles Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago, IL: Moody, 1965), 44, 46.

58 Horne, "Romans 11:26," 330.

59 Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia, PA: Fortress, 1949), 399-400.

60 Paul M. Van Buren, "The Church and Israel: Romans 9-11," *Princeton Seminary Bulletin* 11 (1990): 7 (emphasis his). 笔者不同意范布伦在他作品 "the Church with and for Israel" 之中背离保罗的新观点，那事实上是两约神学，其中的立场是犹太人是以色列，而教会则是“聚集的外邦人”（8），虽然作者肯定了以色列，但他认为“安拉是上帝给他们的道路，并不是给我们的”（16）。

帝救赎计划的一部分，那完全成了另外一种宗教组织。”⁶¹

同一种救赎方式之下的关联性

根据保罗在罗马书 9-11 章的论述，就像在他所有的书信中一样，并不存在另外一种救赎的方式——不是遵行律法，而是相信耶稣基督（罗 9：30-33；10：3-12）。这项真理是保罗在罗马书 9-11 章之论述的基石。那些靠着遵行律法而寻求义的犹太人完全只是枉然（罗 9：31）。所有成为真橄榄树一部分的人（以色列，忠心的余民），无论是犹太人还是外邦人，都将因着相信耶稣基督而得救（罗 10：9-10）。保罗无比清楚地说：“犹太人和希腊人并没有分别，因为众人同有一位主；他也厚待一切求告他的人。因为‘凡求告主名的就必得救’”（罗 10：12-13）。在保罗的救恩纲领中，他始终如一地主张“基于因信称义的普世性福音。”⁶²并不存在像两约神学所宣称的那种两个相互独立的救赎之法。

保罗的立场也与许多取代神学的神学家和时代论者形成了显明的对比，他们将律法和恩典一分为二，主张新约中的恩典取代了旧约中的律法。从马吉安的时代，到马丁·路德⁶³和鲁道夫·布特曼⁶⁴的神学，再到近来饱受争议的前基督复临安息日会教友，⁶⁵人们可以在教会历史中看到律法与恩典之间的激烈对立。与这些观点截然相反的是，保罗建立的救赎教义融合了律法与恩典，并以旧约圣经为基础将其论证出来。

保罗对犹太人和外邦人享有同一个救赎计划的理解，同样会使时代论者和其他认为罗马书 11：25-26 将在末世由一个完全重生的犹太民族应验的人在解释罗马书 9-11 章时造成严重的问题。这里涉及的“以色列全家”都将归向基督对于许多人来说是不可理解的，因为他们认为以色列人乃是游离于基督之外而得救。⁶⁶无论这种观点是什么，其所预设的在末世的救恩归根结底乃是建立在“先祖传承之特权”的基础之上。⁶⁷这种解释与保罗在罗马书 9-11 章和整部书信中的论述截然相反：救恩源自对耶稣基督的相信，而并非凭着先祖传承之特权。⁶⁸

61 Johnson, "Romans 11," 100.

62 同上, 102.

63 马丁·路德对律法 / 恩典的二分法在他的陈述中被总结为：“律法和福音乃是两种完全相左的教义。律法是毁灭的道，是愤怒的道，是忧伤的道，是痛苦的道，是审判的声音，而福音则是救恩的道，是恩典的道，是安慰的道，是喜乐的道。”（Ewald M. Plass, ed. *What Luther Says: An Anthology* [St. Louis, MO: Concordia, 1959], 2:732-733).

64 见 Rudolf K. Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: Scribner, 1958), 31-33.

65 参见由前基督复临安息日会牧师戴尔·拉茨拉夫编辑的在亚利桑那州格兰岱尔市通过生命保证事工机构出版的期刊《宣讲》。

66 Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia, PA: Fortress, 1976), 4.

67 Wright, *Climax*, 246, 248: “保罗非常清楚地指出，对于那些仅仅依靠先祖传承之特权的人来说，是没有圣约之身份，也没有救恩的。……保罗清楚的看到，未来犹太人的得救取决于他们是否归信基督教的信仰。”

68 关于对时代论神学事实上乃是对福音予以否定的进一步批判，参见 John Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth: A*

以基督为中心所蕴含的关联性

保罗在罗马书 9-11 章呈现出的救恩之中的关联性是以耶稣基督为中心的。在罗马书 9: 32-33 中，基督被影射为一种将以色列的忠心余民从整个以色列中区分出来的决定性指向标；他是“绊脚石”，以色列在其上跌倒。引述了七十士译本以赛亚书 28: 16，保罗将得救之信心的目标指向了基督：“信靠他 [基督，绊脚石]⁶⁹ 的人必不至于羞愧。”在罗马书 10: 4 中，基督被誉为妥拉 [律法] 的“总结” [*telos*] (罗 10: 4)。⁷⁰ 罗马书 10: 9-10 指出，相信耶稣基督乃是犹太人和外邦人获得救恩的唯一正当途径，罗马书 10: 11 又回到了以赛亚书 28: 16，以结束这个论点。保罗论证的高潮部分再次突显了救恩所具有的以基督为中心的本质，正如他所引述的以赛亚书 59: 20-21，用这段以弥赛亚将带来拯救为主题的经文支持他的结论，“于是 [以这种方式] 以色列全家都要得救” (罗 11: 26)。以色列全家就是所有世代中上帝忠心的百姓，都将通过由耶稣基督带来的拯救而获得救赎。

马丁·唐指出了以色列与教会之间的这项基本关联性：“这种关联性存在于耶稣基督的位格之中。”⁷¹ 在整个罗马书 9-11 章的交错配列结构中，保罗并没有为将妥拉赋予犹太人，耶稣基督赋予外邦人的那种将救恩分为两种方式的两约神学留下任何空间。

诸约之间的关联性

在罗马书 9-11 章的引言当中，保罗将以色列人定义为属“诸约”的人 (罗 9: 4)。所有旧约中的约 (伊甸之约、挪亚之约、亚伯拉罕之约、西奈之约、大卫之约和新约) 都属于同一个永恒的恩典之约。保罗十分清楚这一点，因为他在罗马书 11: 27 引述了耶利米书 31: 33 对新约的应许 (“这就是我与他们所立的约”)，并将这个约指向了“以色列全家”，包括犹太人和外邦人在内 (罗 11: 26)。这个独一的、统一的，永恒的圣经之约将以色列和教会整合为一个圣约团体，因着对那位圣约之主——耶稣基督的信心而得救。

Critique of Dispensationalism (Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt, 1991), 149–208.

69 “他” (希腊语 *ep' autō*) 一词在希伯来原文中并不存在，不过这节经文所在的段落 (并且保罗将以赛亚书 8:14 与这节经文结合在了一起) 属于弥赛亚 / 末世论的背景 (整个以赛亚书 7-12 章，也就是“以马内利篇”都属于弥赛亚主题，以赛亚书 28:21-22 则明显属于末世论 / 弥赛亚的背景)，因此希腊语的译文在这种背景之下是恰如其分的。

70 见 Roberto Badenas, *Christ: the End of the Law: Rom 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield: JSOT, 1985).

71 Martin Down, *The New Jerusalem: Israel, the Church and the Nation* (Cape Town, South Africa: Vineyard International, 2008), 36. 参 Pedersen, “Continuity and Discontinuity,” 18: “伴随着那长久应许之中的弥赛亚的到来，以色列的历史主线开启了最后的篇章。保罗对弥赛亚即是此前以色列历史之目标与高潮的理解，似乎是他对当下以色列余民之定义的一种转折点。”

末世论中的关联性

最后，罗马书 9-11 章从末世论的角度肯定了以色列与教会之间存在的关联性。这些章节必须要放在那铸就了新约神学之经纬的末世论架构下去展开研究。⁷² 根据新约圣经的末世论，旧约圣经中的古典/国度预言将会分为三个阶段在末世应验：1) 开启末世，这是对旧约圣经中存在的末世论意义之下的盼望最为基本的应验，其高潮出现于耶稣第一次降临时作为以色列人之代表在地上的生活与事工之中；2) 末世的发展，在基督第一次与第二次降临之间，作为基督之身体的基督教以色列(教会)在属灵层面的应验；3) 末世的成就，最终的普世性层面的应验是通过末世的以色列(所有得蒙救赎的人，包括犹太人和外邦人)进入了那由基督复临开启的未来的时代。

我们在罗马书 9-11 章可以看到，保罗肯定了末世论架构的所有三个阶段(并在他的其它书信中对每一个阶段进行了更加详细的讨论)。第一，他描述了末世的开启：救赎的历史迎来了弥赛亚降临的关键点，他是旧约妥拉(律法)的化身/总结(罗 10: 4)，当同样也是“绊脚石”(罗 9: 33)，所呼召的仅仅是一个凭着信心接受的决定(罗 10: 9-13)。第二，保罗强调了末世的发展：当下即是圣经中的/历史中的以色列通过忠心余民(*ekklēsia*，教会)得以延续和扩展的时候，包括犹太人和那些被接(在橄榄树)上的外邦人，他们都将信心建立在耶稣之上(罗 11: 5-25)。最后，他影射了未来末世最终成就的时刻，那时“以色列全家[所有世代中的上帝真子民，包括犹太人和外邦人]都要得救”(罗 11: 26)。上帝的计划在末世施行的每一个阶段中，圣经中的/历史中的以色列和教会乃是合而为一的。

贯穿整个末世发展的时代，保罗表达的希望是，“一些人”(罗 11: 14)，甚至那曾经“丰满”的(罗 11: 12)原本在树上的枝子，即使被折下去，也会被重新接在“本树上”(罗 11: 24)。他认为这些被重新接受的原本的枝子，乃是“死而复生”(罗 11: 15)。⁷³

72 关于从基督复临安息日会的角度出发对新约神学的末世论架构进行的详细研究和圣经论证，参见 Richard M. Davidson, "Interpreting Old Testament Prophecy," *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, ed. George W. Reid (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2005), 183-204; *idem*, "Sanctuary Typology," *Symposium on Revelation-Book I*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 99-111.

73 怀爱伦用类似的话语描写了那些接受弥赛亚的犹太人在末世的经历，并呼召要特别对犹太人展开工作，在这种末后的末世论背景之下，这项特殊的工作有一部分乃是犹太信徒完成的，也就是说将有许多人加入为主的复临而进行的工作之中。(见 *Evangelism*, 577-579.)

第十九章

以色列与教会：关联性 with 差异性——II

理查德·戴维森

在关于以色列与教会之研究的第二部分中，我们将会探讨若干新约圣经的书信中若干包含关联性要素的章节，同时也会涉及一些包含差异性要素的章节。这将有助于为我们的分析和结论划定合理的界限。虽然，大部分关于以色列与教会之关系的论述依然会集中于福音书和使徒行传的描写。在我们结束的结尾部分，将会以启示录涉及这项主题的内容为收场。这种末世预言的维度对于教会的使命及其与以色列之间的关联乃是至关重要的。

支持以色列与教会之间存在关联性的其它新约书信章节

加拉太书 3：28-29；6：16

在加拉太书 3：8 中，保罗引述了创世记 22：18，接下来的数节经文简要概述了这段旧约圣经的章节：关于亚伯拉罕的后裔首先指的是以撒（创 22:16），接着扩展至亚伯拉罕的众多子嗣（创 22：17a），之后又缩小至那个唯一的具有代表性的后裔——弥赛亚（创 22：17b-18；参加 3：16）。在这段经文中，以“福音”基础（见加 3：8a），强调那些“属乎基督的”就是“亚伯拉罕的后裔”，就是“照着应许承受产业的”（加 3：29）。因此，保罗肯定了旧约亚伯拉罕的后裔（以色列）与基督教会之间存在的关联性。教会是“属灵的以色列”，是旧约时代“属灵的以色列”（上帝忠心的跟从者）的延续。¹

在保罗的结语中包含了对加拉太教会的祝福，他写道：“凡照此理而行的，愿平安、怜悯加给他们，和 [kai] 上帝的以色列民。”“上帝的以色列民”这一短语在新约圣经的其它地方或犹太教中都没有出现。² 那么这个短语指的是什么人呢？基督

1 进一步讨论参见 Richard M. Davidson, “The New Testament Use of the Old Testament,” *JATS* 5.1 (1994): 30-31.

2 Hans Dieter Betz, *Galatians* (Philadelphia, PA: Fortress, 1979), 322.

信息、使命与教会的合一

的信徒还是以色列民族？在这节经文中，保罗的话是说给一群人（他的收信人，即加拉太的基督徒），还是将他的祝福也扩展至其他人群（以色列民族）？加拉太书 6:16 中的问题取决于在这种语境之下，连词 *kai* 的正确翻译应该是什么：“和”还是“即/也”（在同位格的情况下）。

根据与其直接相关的上下文和整个书信的语境，对加拉太书 6:16 中的连词 *kai* 的最佳应该是“即”而不是“和”。³ 同时，最佳的理解方式为，“上帝的以色列民”所指的乃是所有的基督徒，并非是犹太民族或仅限犹太基督徒。理查德·朗格内克总结道：“所有认为‘上帝的以色列民’仅仅代指犹太人而不包括外邦人的观点，虽然可以从保罗在更广范围之内对某些词汇和表述的使用（或不使用）寻得支持，但此类观点并没有对加拉太书本身的语境有足够深刻的理解。”⁴ 因此在这段经文中，就像在罗马书 9-11 中一样，我们可以看到以色列与教会信徒（包括犹太人和外邦人）之间存在着关联性，事实上乃是这些人组成了上帝忠心的以色列民。

以弗所书 1: 3-11; 2: 11-22; 3: 1-9

在以弗所书中，保罗明确指出，外邦基督徒和犹太基督徒乃是“上帝的家”当中的同胞。外邦人融入“上帝的家”并不是一种后知后觉的想法，而是在保罗时代的“上帝旨意的奥秘 [*mystērion*]”中所包含的启示（弗 1: 9，参弗 3: 3；西 1: 26；罗 11: 26），这一切乃是在“创立世界以前”（弗 1: 4；参弗 1: 5, 11；3: 9）所筹定的。通过十字架，基督已经“将两下 [犹太人和外邦人] 合而为一，拆毁了中间隔断的墙”（弗 2: 14）。在耶稣基督里，那些曾经“在所应许的诸约上是局外人”（弗 2: 12）的外邦人，已经成为“上帝家里的人了；并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石”（弗 2: 19-20）。

保罗在以弗所书中提到的“奥秘” [*mystērion*]，与他在罗马书 11: 26 中提到的奥秘是一样的：“这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（弗 3: 6）。使徒三次强调了“同为”的概念——使用了添加

3 （英文）新国际版新修订版和菲利普斯版均采用这种翻译方式，关于笔者的对该问题的探讨，参见 Davidson, “Israel and the Church,” 36-37. 参 J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Grand Rapids, MI: Baker, 1973), 100, n. 183. “□*kai* 翻译为‘即加给上帝的以色列民’。若是翻译为‘和’就是将希伯来基督徒视为一群不同的人，与整部书信的主题不符。而这种彼此间的区别在上帝的百姓中是不存在的。”

4 Richard N. Longenecker, *Galatians* (Dallas, TX: Word, 1990), 298. 这种解释与犹太教的祝福 *Shemoneh Esre*（十八祝福祈祷）中对该词的使用方法吻合。保罗在这里影射的即是在他祝福开篇处的“平安、怜悯”所指的对象。“平安”一词在保罗的祝福中经常被使用，而“怜悯”则不是。他使用这两个词是遵循了犹太人的祝福的方式。相关讨论参见 Betz, *Galatians*, 321; Longenecker, *Galatians*, 298; Ridderbos, *Galatians*, 227; Ray, 106. 在犹太人的祝福中，所谓的六重祝福是“归于我们也归于以色列全家，你的百姓。”雷（108）认为，“这份祝福并不是分别送给两个不同的群体，而是一种基于第一个群体，将其扩展至更大范围的祝福（‘归于我们和以色列全家’）[108]。”也就是说，保罗乃是将其祝福送给基督的跟从者，就是那些配得对以色列之祝福的人，即上帝的 [真] 以色列民。

前缀 *syn*（意为“共同”）的三个不同的希腊语词汇：*synklēronoma*、*sysōma* 和 *symmetocha*。汉斯·拉郎德尔指出了以色列与教会之关系的含义：

因此，重建以色列与教会之间的隔墙，在任何神学体系之下都是不合理的。在耶稣的比喻中，外邦人被接受进入以色列家被喻为浪子被重接纳进入父家（路 15：11-32）。当他带着羞辱返回时，父亲接受了这个失落的儿子，而大儿子却因为父亲的慷慨愤愤不平。所以，保罗时代的大部分外邦教会一定都意识到，外邦人已经进入了作为父家的以色列家，并以公民和共同继承者的身份加入了以色列的约，被赋予完全的权利（参罗 8：17）。外邦人的子嗣身份乃是被收养进入一个已经存在的家庭而获得的。⁵

保罗的这种立场没有为典型的时代论观点留下任何空间，时代论认为上帝有两个计划，一个给外邦人，另一个给犹太人。“教会作为一个将犹太人和外邦人联合在一起敬拜上帝的团体，并不是为了应对由以色列民族拒绝基督而造成之紧急状况的权宜之计。将之前相互独立的人类分支整合在基督里，乃是一个奥秘，是上帝永恒计划的主旨和本质。”⁶

希伯来书 8：7-13；10：15-18

希伯来书的作者在新约圣经的范畴之内是对旧约圣经引用最多的，两次引述了耶利米书 31：31-34 关于新约的应许（来 8：8-12；10：16-17）。这种对旧约圣经的引述清楚地指向了圣经中的 / 历史中的以色列（“所以主指着他的百姓说：日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约”），不过希伯来书的作者强调，新约的应许将在教会中的犹太人和外邦人身上应验：“上帝与以色列订立新约的应许在基督作为以色列之大祭司坐在上帝右边的时候真正的应验了……[希伯来书 8 章]所宣讲的福音信息是，‘新约’的应许已经在基督那赎罪的牺牲和如今基督升天所带来的有力影响中应验了（见来 4：14-16；5：5-6，10；6：19-20；7：11-27；8：1-2；9：14，24；12：24；13：20）。”⁷ 有些时代论的作家主张，有“两个新约”，还有另外一些人认为，只有一个仅仅适用于在未来悔改了的“种族意义之下的”以色列的新约。但事实上，只有一个已经生效的，应验了耶利米书 31 章的新约，其生效乃是藉着耶稣的牺牲，如今对犹太人和那些相信耶稣的外邦人同样适用。⁸ 这种应验可以被视为一种“对时代论关于上帝用两种不同的方式分别处理以色列和教会之基本

5 LaRondelle, *Israel of God*, 112-113.

6 同上，113。

7 同上，116。

8 关于时代论者使用之经文的讨论，参见同上，114-121。

信息、使命与教会的合一

假设的反驳。”⁹ 保罗在罗马书 9-11 章、加拉太书 6: 16 和以弗所中呈现的论点即是对以色列与教会之基本关联性的肯定。

彼得前书 1: 2-3; 2: 4-9; 5: 1-4

彼得的第一封书信的写作对象是“分散 [或‘流亡’, *parapidēmos*]……寄居的 [*diaspora*],” 在这里使用了在犹太教中用来形容犹太人的词汇——“寄居”（在巴勒斯坦之外），不过彼得这封信明显是写给基督教会的，包括犹太人和外邦人。¹⁰ 彼得使用的表述“上帝的子民”（彼前 2: 10; 引述自何 1: 9-10; 2: 23）和其它旧约圣经中用来代指圣经中的 / 历史中的以色列的表述——“君尊的祭司、圣洁的国度、属上帝的子民”（彼前 2: 5, 9; 引述自出 19: 5-6），毫无疑问地指出了以色列与教会之间的关联性。彼得称信徒为“上帝的群羊”，指向了以西结所预言的作为末世之群羊的以色列忠心余民在身为弥赛亚的牧者统治之下的复兴（以西结书 34 章），而耶稣则清清楚楚地应验了这段预言（路 12: 32; 约 10: 16）。教会就是那在末世的以色列忠心余民，是上帝的“灵宫”（彼前 2: 5），是上帝唯一——群百姓的延续（彼前 2: 10）。¹¹

新约书信中包含的以色列与教会之间的差异性要素

虽然保罗的神学思想主要强调的是以色列忠心余民与教会之间存在的关联性，但人们也不应该忽视保罗的作品中同样包含着二者之间存在的差异性要素。

罗马书 9-11 章

在罗马书 9-11 章，不信的犹太人（被折下去的橄榄树的枝子）和以色列忠心的余民（橄榄树上守约的团体，即教会）之间存在着彼此间的差异性。关于那些“按肉体说”是以色列人但却不接受基督的人和那些接受基督的以色列忠心余民，在上文描述的罗马书 9-11 中的每一项关联性要素中，同样也蕴含着二者间存在之差异性的要素。对弥赛亚的接受成为以色列中一道巨大的末世论意义之下的分水岭。那些“按肉体说”是以色列人，但却不接受基督的人，不能被接受为忠心余民的一部分；若是他们仍旧在不信之中，就无法承受圣约中的应许。然而，如果他们不再顽梗不信，保罗并没有排除那些被折断的枝子（不信的犹太人）可以被重新接回橄榄树的

9 Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 165.

10 D.A. Carson, Douglas J. Moo, and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 425; Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), 784-786.

11 关于新约圣经的作者们认为旧约圣经中关于约的应许应验在教会之中的问题，除了笔者已经提到的内容，其它总结参见 LaRondelle, *Israel of God*, 98-123.

可能。事实上，保罗的期望是，“或者可以激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人”（罗 11：14）。保罗渴望这种彼此间的差异性可以被克服，正如折断的枝子可以被重新接回真橄榄树一样。

新约书信中的其它章节

差异性的一个主要层面是，在基督牺牲之前，旧约的仪文制度对圣经中的 / 历史中的以色列是具备效力的，而这一切因着预表制度在督的牺牲那里与其原型（实体）相遇，进而在新约的教会中废除了（西 2：14-17；弗 2：15）。对于新约的教会来说（以色列忠心的余民），肉体的割礼不再是归属于圣约之民的记号（虽然内在的 / 属灵的割礼依然是必须的）；作为犹太人和基督徒之入教仪式的洗礼，等同于上帝的百姓在新约中的记号（罗 2：25-29；6：1-5；加 5：1-15；弗 2：11-13；西 2：11-13）。那些接受耶稣为弥赛亚的外邦人，不再需要接受割礼，也不再需要遵守旧约中的仪文律法（徒 15 章）。¹²

另外一种差异性就是，旧约的以色列期盼着弥赛亚的降临，而新约的教会（以色列忠心的余民）则接受弥赛亚的降临已经在历史中发生。对于教会来说，那在耶稣里的国度已然建立，但这个国度的成就尚在将来，而信徒则生活在“已然”和“尚未”二者之间的“张力”当中。

即使在旧约时代，上帝的计划亦是让列国的外邦人加入以色列去敬拜上帝，但这种相信的外邦人与上帝的百姓联合的情况是非常有限的。然而，在新约时代，上帝揭示了上文中讨论过的“奥秘”：“这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（弗 3：6）。教会使上帝在创世之初就已定意的犹太人和外邦人之间的合一成为现实。圣经中的 / 历史中的以色列忠心余民得以扩展，成为一场世界范围的“属灵以色列”运动，这即是亚伯拉罕的真后裔（加 3：29）。

新约中的教会依然被描述为上帝的百姓（见上文的论述），在婚姻的比喻中，教会是基督的新妇（弗 1：22；3：10，21；5：23-32），正如在旧约圣经中以色列是耶和華的新妇一样（赛 54：5；62：4-5；耶 2：2-3；结 16：；何 2：等等）。新的比喻也同样适用于新约中的教会：教会是身体（罗 12：3-8；林前 12：12-26；弗 1：22-23；4：1-16），基督是头 [元首]（弗 1：22；4：15；西 1：18）；教会（包括集体和个人）是圣灵的殿（弗 2：21-22；林前 3：16-17；6：19；林后 6：16，

12 相关讨论参见 Richard M. Davidson, "Which Torah Laws Should Gentile Christians Obey? The Relationship Between Leviticus 17 18 and Acts 15" (paper presented at the Evangelical Theological Society 59th Annual Meeting, San Diego, CA, 15 November 2007).

19)。承认新约教会与圣经中的 / 历史中的以色列所具有的的基本关联性，并不意味着我们会降低对保罗和其他新约圣经的作者围绕上帝的新约教会之论述的珍视。

福音书与使徒行传中的以色列与教会

福音书中的以色列与教会：关联性

旧约古典预言与耶稣的事工

正如我们在本研究的旧约部分中所看到的，对以色列关于国度的应许已经开始了应验，特别是在以色列从巴比伦之囚中返回的时候。这些应许的高潮发生于弥赛亚“在这末世”第一次降临的那一刻（来 1: 2）。当以色列真正的王和以色列人的代表——弥赛亚降临到地上的时候，他在自己身上实现了这些关于国度之应许的初步应验（太 12: 28；林后 1: 20）。通过弥赛亚的生平、死亡和复活，他开启了上帝对全地的“治理”或“统治”（他将其称之为“上帝的国 / 天国”）。¹³“天国”一词在新约圣经中使用了 31 次，全部都在马太福音之中。“上帝的国”一词在马太福音中出现了 5 次，在马可福音中出现了 13 次，在路加福音中出现了 32 次，在约翰福音中出现了两次。

在基督第一次降临的时候，他宣告了“天国”的属灵原则。以色列人普遍都“喜欢听他”（可 12: 37），虽然许多人对他当时的使命存有误解，认为那是一场带领以色列摆脱罗马占领的政治运动，但他们还是广泛认可耶稣为弥赛亚（太 21: 1-11）。当基督复活的日子，那前往以马忤斯的门徒称耶稣为“先知，在上帝和众百姓面前，说话行事都有大能”（路 24: 19）。福音书的作者们不断地描述耶稣在犹太人中间受欢迎，所以犹太领袖才因着惧怕而对耶稣采取行动。¹⁴

在地上三年半的传道期间，耶稣同样接触了外邦人，这一点与旧约圣经中关于国度的预言一致，表明耶稣的国度所具有的属灵本质，将打破犹太人与外邦人之间的隔墙。他自由地与撒玛利亚人往来（约 4 章），在迦百农因着百夫长的信心而对其予以嘉许（太 15 章），也欢迎了那些拜访的希腊人（约 12 章）。

根据福音书的记载，耶稣，这位身为弥赛亚的以色列代表，在某种意义上可以被视作终极的以色列忠心余民，因为在他的生平之中浓缩了古以色列的经历，在历史中的以色列跌倒的地方得了胜。耶稣的故事就是“在一个人的生命中对以色列历

13 见关于古典预言的讨论，参见 George Eldon Ladd, *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959).

14 见太 21:26,46；可 11:18,32。

史的上演……就是以色列历史的缩影。”¹⁵ 例如，马太福音的前5章将耶稣描述为以色列的代表，经历了新的出埃及：（希律的）死讯传出之后，从埃及出来（太2：15），在他的受洗之中经历了原型（实体）的过红海（太3：；参林前10：1-2）。接下来就是他在旷野40天的经历，与古以色列人在旷野的40年呈平行关系。在此期间，耶稣表明他知晓自己在新的出埃及中作为以色列之余民的角色，在遭遇魔鬼试探的时候，他始终如一地引述申命记6-8章的话（古以色列人在旷野中遭受的试探皆融汇于此）。耶稣作为新的摩西出现在山上，和他在一起的是代表众支派的十二门徒，并像摩西在旷野漂流结束的时候那样重申了律法。马太福音和其它对观福音同样将耶稣的死与复活描绘为新的出埃及。¹⁶

耶稣的教会 (*ekklēsia*)：以色列之余民

耶稣建立了他的教会 (*ekklēsia*)，这个词与旧约圣经的用词一致（七十士译本中的 *ekklēsia* 等同于希伯来语中的 *qahal*，即“会众”），这个词描述的是以色列中那些与耶和华立约的人。*Ekklēsia* 一词，正如在马太福音所使用的那样，代指以色列中的忠心余民，即那些接受在旧约时代中所应许之弥赛亚的人（太16：18；18：17）。¹⁷ 这里的余民并不像库姆兰的那些人排外，而是像施洗约翰所展现的那样，向所有人结出真实悔改之“果子”的人敞开大门（太3：8）。根据马太福音，“教会是以色列的扩展。外邦信徒的加入是对以色列真正余民的延续。”¹⁸

耶稣和以色列的复兴

耶稣定意通过忠心的余民——教会去复兴以色列，这与旧约圣经对以色列在审判之后将复兴的应许相吻合。耶稣亲自“召聚”的十二个门徒，“至少在象征意义上代表了‘重新召聚的以色列十二支派’。”¹⁹ 根据所有三部对观福音，这群忠心的余民奉差遣要去完成的使命是“召聚以色列家迷失的羊”（太10：6；参可6：6-13；路9：1-6），并且“在马太福音的讲道版本中，聚焦点渐渐转移到了普世性的范畴，这一点在之后的大使命中得到了进一步的发展（太28：19-20；参太24：14）。”²⁰ 福音书用“建立和栽种”这类的语言来谈论余民（太15：13），而牧人和羊的形象

15 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis, MA: Fortress, 1992), 402.

16 需要留意的是，在登山变相的时候，第一个摩西对新的摩西谈到了他将在耶路撒冷成就的属于自己的出埃及（路9：31）。耶稣的死就是他所经历的终极红海。在他复活之后，他依然在地上的旷野中停留了40天（就像以色列在旷野中40年一样），之后作为新的约书亚进入了天上的迦南，成了我们信心的创始成终者。见 George Balentine, “Death of Christ as a New Exodus,” *RE* 59 (1962): 27-41; and idem, “The Concept of the New Exodus in the Gospels” (Th.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1961).

17 Gerhard Hasel, “Remnant,” 4:134: “虽然‘余民’这一名词在福音书中是不存在的，但这种概念却贯穿始终。”

18 Daniel Steffen, “The Future of Israel within the Matthean Church” (paper presented at the annual ETS Meeting, Nov 16, 2000), 4.

19 Clinton Wahlen, “The Remnant in the Gospels,” *Toward a Theology of the Remnant*, ed. Ángel M. Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 68. 关于福音书中的余民主题，更加详细的讨论参见，同上 pp. 61-76。

20 同上，69。

信息、使命与教会的合一

也是对旧约类似语言的重述。²¹ 在约翰福音 10: 16 提到的“另外有羊，不在这圈里，”突显了余民向外扩展的一面。

耶稣似乎在涉及以色列之复兴的筹划中也包括了使旧约圣经关于国度的预言在地缘政治层面之下应验的期望，这一切可以通过神权政体之下的以色列接受弥赛亚，并扩展弥赛亚的国度直至整个世界而实现。虽然基于旧约中的余民概念，这种愿景并非是通过武力达成的。在对宣教策略的描述中，耶稣同时引述了古典先知和但以理书的末世预言之中的话（但并不包括但以理书中宣告耶路撒冷之毁灭的预言）。²²

贯穿大部分的传道时间，直到去世之前，耶稣始终都将旧约圣经关于国度的古典预言那可能的应先建立在以色列国的基础之上。丹尼尔·斯蒂芬研究了一些可能指向涉及旧约圣经关于国度的预言之应验的章节。²³ 耶稣应许“温柔的人比承受地土”（太 5: 5），乃是对诗篇 37: 11 中的应许的实现（参申 4: 1; 16: 20; 赛 57: 13; 60: 21）。他描述的内容被许多学者称为“弥赛亚的筵席”（太 8: 5-13），从东到西，外邦人被召聚加入犹太人，“在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席”（太 8: 11-12）。这种对以色列之复兴的期待不仅在马太福音中是突出的，在路加福音之中也是如此。²⁴

怀爱伦的话颇有见地：“以色列国如能对上天保持忠顺之心，耶路撒冷城就必坚立直到永远，成为上帝所特选的圣城。”²⁵ 论及耶稣在荣入圣城时为耶路撒冷的哭泣（路 19: 41-44），怀爱伦阐述了上帝对以色列的荣耀愿景：

如果耶路撒冷知道她所该知道的事，并留意上天所赐给她的亮光，她就可以坚立兴盛成为列国的皇后，并因天赐的能力大享自由。这样，就不会有武装的外国士兵驻守她的城门，也不会有罗马的军旗飘扬在她的城墙上。耶路撒冷若接受了她的救赎主，她所可能享有的光辉前景，此时活现在上帝的儿子面前。耶稣看到耶路撒冷原可靠他治好她严重的病患，解除她的束缚，并被建立为地上伟大的首都。从她墙垣内必有和平之鸽飞往列国，她就必成为全世界荣耀的冠冕。²⁶

21 见，同上，74-75。关于新约圣经章节使用的牧人和羊的形象，讨论涉及的经文包括马太福音 10:6; 15:24; 26:31; 路加福音 12:32; 约翰福音 10:16。

22 Reimar Vetne, “The Influence and Use of Daniel in the Synoptic Gospels” (Ph.D. diss., Andrews University, 2011), passim.

23 Steffen, “The Future of Israel,” 1-21.

24 见 Jacob Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1972), esp. 41-112. Joseph B. Tyson, *Luke, Judaism, and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1999), 94, 杰韦尔的观点总结如下：“最为基本的原则就是，关于教会，就像路加所描述的，乃是‘复兴的以色列’，包括悔改的犹太人和那些此前就与他们有所关联的外邦人。”参 Richard Bauckham, “The Restoration of Israel in Luke-Acts,” *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. James M. Scott (Leiden, 2001), 435-487.

25 怀爱伦，《善恶之争》(Washington, DC: Review and Herald, 1888), 18.

26 怀爱伦，《历代愿望》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1898), 576.

即使在他荣入圣城的时候，对于以色列的宗教领袖来说，他们依然有机会悔改并接受弥赛亚：

当进城的行列还停留在橄榄山上时，耶路撒冷还有悔改的机会。那时，上帝施恩的天使，正合拢翅膀，要从精金的宝座上下来，让位于执行审判的使者；这审判即将迅速来临。耶路撒冷虽然无视基督的恩典，藐视他的警告，甚至双手将要染上主的鲜血，但基督宽宏的爱心仍在为耶路撒冷代求。只要她现在悔改，尚不为迟。当夕阳余辉依依不舍地照在殿顶和城楼之上时，是否还有哪一个好心的天使带她到救主的恩爱之下，扭转她的厄运呢？……如果耶路撒冷肯听从这呼声而接受这位进城的救主，她还是可以得救的。²⁷

但是，宗教领袖并没有悔改，“巨大的中断期”终将降临到作为神权政体下之地缘政治实体的以色列国。

福音书和使徒行传中的以色列国和教会：差异性

地缘政治、神权政体之下的差异性

虽然以色列人总体上来说支持耶稣的，但许多宗教 - 政治领袖却都反对他。耶稣给了他们一次又一次的机会接受自己，耐心地回答他们的问题，为他所具有的弥赛亚身份提供了一个又一个的证据。然而，这些宗教——政治领袖非但没有悔改并接受耶稣为弥赛亚，他们的心反而还变得越来越刚硬，越来越想除掉耶稣。最终，以色列领导层作出决定的日子到来了。

作为对逾越节之预表的应验，就在尼散月初十的那天，当逾越节的羔羊被宰杀的时候（出 12: 3），尼散月初九荣入圣城的耶稣在初十洁净了圣殿，就在尼散月初十的这一天，耶稣被分别出来献为祭物，因为那时犹太公会召开会议决定要想办法抓捕耶稣，接着就判处他死刑（可 11: 1-18；参路 19: 47）。²⁸这就为耶稣的比喻构建起了背景，这个比喻通常被理解为是宣告了犹太人被弃绝，并由外邦人的教会取代。

马太福音 21: 43

在犹太官方正式作出了要定耶稣的罪的决定之后，耶稣直接向“祭司长和长老”

27 同上，578。

28 关于耶稣生平最后一周的时间表，涉及的支持证据参见 *AdvBibComm*, 5:233. 参《历代愿望》，593. Jesus marks this rejection by Israel's leaders in the enacted parable of the withered fig tree (Matt 21:18-19). 耶稣在枯干的无花果树的比喻中影射了对以色列的弃绝（太 21:18-19）。

信息、使命与教会的合一

（太 21：23，45）讲述了凶恶园户的比喻（太 21：33-40）。这个比喻的高潮是耶稣在第 43 节讲的话：“所以我告诉你们，上帝的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓。”大卫·特纳明确地指出，“基督徒在解经时常常认为马太福音 21：43 预言了以色列作为上帝子民之身份的结束，他们将被外邦人的教会永久取代。”²⁹ 这种解释对吗？以下若干证据可以帮助我们来进行判断。

第一，理解这个比喻是针对“祭司和长老”（太 21：23）说的，这一点对于解释这段比喻来说非常重要。马太在第 42 节中重申，“耶稣对他们[祭司和长老]说……”（英文钦定本直译）。而在第 45 节，马太明确地记载说：“祭司和法利赛人听见他的比喻，就看出他是指着他们说的。”³⁰ 第二，在记录这段比喻和讲述比喻的历史背景时，马太小心地区分了拒绝耶稣的犹太领袖（这个比喻是针对他们的）和支持耶稣的犹太普通大众（太 21：46）。犹太领袖无法“捉拿他”，因为“众人[普通大众]以他为先知”（太 21：46）。

第三，葡萄园代表着以色列，就如在以赛亚书 5 章一样（耶稣很可能是根据旧约圣经的章节讲出了自己的比喻）。³¹ 葡萄园的园户代表以色列的宗教领袖。“凶恶园户的身份是当时的宗教领袖，这一点是十分清楚的。”³² 耶稣描述了那些园户或葡萄园的园丁如何虐待被派来收葡萄园果子的仆人。当园主最终将自己的儿子派来时，他们就将其杀害。耶稣接着问犹太领袖，葡萄园的园主要如何对待那些园户，他们根本没有意识到这是在谴责自己，就回答道：“要下毒手除灭那些恶人，将葡萄园另租给那按着时候交果子的园户”（太 21：41）。耶稣便引用诗篇 118：22-23，提到那被匠人弃绝的石头，成了整幢建筑的房角石（太 21：42），再次影射犹太领袖就是那弃绝他的匠人，而耶稣正是那块房角石。³³

第四，我们必须留意在以赛亚书 5 章的“葡萄园之歌”和耶稣的比喻之间的差异。以赛亚书 5 章没有提到园户或葡萄园的园丁。在以赛亚书 5 章，毁灭的是葡萄园本身（以赛亚书 5：5-6 在被掳的时代成就了历史中的应验，也是对申命记 26 章在圣约中包含之咒诅的应验），而在耶稣的比喻中，被毁灭的是园户（基于比喻影射犹太领袖的解释），葡萄园从他们的手中被夺走（耶稣的解释），并被租给其他人。葡萄园——以色列并没有被毁灭。

29 David L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids, MI: Baker, 2008), 517.

30 在马可记录的版本中，这些事件在凶恶园户的比喻中到达了高潮，参见 Clinton Wahlen, “The Temple in Mark and Contested Authority,” *Biblical Interpretation* 15 (2007): 248–267.

31 参见以赛亚书 5:7: “万军之耶和华的葡萄园就是以色列家。”以赛亚书 5 章的比喻在以色列和犹太的被掳之中成就了历史中的应验。

32 Turner, *Matthew*, 517.

33 John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 877–878, 圣经经文和与之平行的库姆兰文献都是“匠人代指犹太宗教领袖的毫无疑问的证据”（878）。

最后，这段比喻中的 *ethnos* 一词必须同时在一种更大的正典语境和上下文之中进行审视，七十士译本使用名词 *ethnos* 约有 1000 次（主要是复数形式，用来代指以色列之外的“万族”）。在大部分的情况下，这个词是希伯来语 *goy*（“国家、民族”）的译文，代指非以色列的民族，而希腊语词汇 *laos* 是希伯来语 ‘*am*（“民族、国家、支派”）的译文，代指以色列民族（虽然将希伯来语 ‘*am* 翻译为 *ethnos* 的情况超过了 130 次）。³⁴ 在新约圣经中，*ethnos* 一词出现了 162 次，“不再仅限于旧约圣经中占据主导地位的含义。”³⁵ 这个词既可以指犹太人（至少 14 次，参路 7: 5；23: 2；约 11: 48-52；18: 35；徒 10: 22），也可以指外邦人。

在马太福音中，*ethnos* 出现了 15 次，其中出现在马太福音 21: 43 之前的 8 次全部都是复数形式，代指“外邦人”。如果这节经文中的 *ethnos* 指的是外邦人，那么人们就可以推断该词应该为复数形式。在这节经文之后，除了一次以外，该词在马太福音中全部都是复数形式，代指普世意义的“万民”。在马太福音 24: 7 中，我们看到这是该词在福音书中唯一一次以单数形式出现，我们从中可以发现一条该词在马太福音 21: 43 中所具有之含义的线索：“民 [*ethnos*] 要攻打民，国 [*baslieia*] 要攻打国 [*baslieia*]。”通过对 *ethnos* 和 *basileia* 进行区分（后者明显代指地缘政治意义之下的国家），马太似乎在暗示，*ethnos* 所代指的并非是地缘政治层面的含义，而是其所具有的基本意义，即“一群人”。只有与这节经文直接相关的上下文才能将该词所指的是哪一群人表明出来。

丹尼尔·哈林顿直接指出了与其相关的上下文所具有的重要性：“由于这段经文在犹太人与基督徒的对话之中非常重要，应该谨慎留意马太福音 21: 41、43 之背景的前提下去解读这节经文。这里的上下文是与以色列领袖的争论，这一点应该可以决定对 *ethnos* 一词的解释，强词夺理的主张是应该予以避免的。”³⁶ 基于这段上下文，哈林顿步入了正确的轨道，他说：“看样子认为马太福音 21: 43 中的 *ethnos*（‘上帝的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓。’）代指外邦人的教会，或像 [某些] 教会所理解的那样，代指除了犹太人和外邦人以外的‘第三个民族’，是不明智的。这个词应该按照其基本含义进行理解，即‘一群人’，因此在这里所指的就是犹太基督徒的领袖。”³⁷

人们可以肯定的是，“所有证据都表明，这个预言涉及的以色列的领导层。马太福音强调的是园户必须被取代，并不涉及葡萄园。”³⁸ “其他的园户”是谁呢（太

34 Hans Bietenhard, “People,” *NIDNTT*, 2:790–791.

35 同上，793。

36 同上，304。

37 同上，304。

38 Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Collegeville, MN: Liturgical, 1991), 304.

信息、使命与教会的合一

21: 41)? 哈林顿一语中的,“这些人大概就是犹太基督徒团体的领袖。这些人与‘以色列全家’(即葡萄园)并不等同。没有任何理由去假设‘其他的园户’是外邦人,并认为他们承接了那并弃绝之以色列的领导权。”³⁹

这并不意味着那些因着被领袖误导而拒绝耶稣的普通以色列大众毫无过错。但领导层更应该受到谴责,因为他们在犹太公会中正式拒绝了耶稣,进而最终使整个国家丧失了地缘政治意义之下的神权政体。

耶稣在这段比喻中宣告了一种差异性,但并不是取代神学所主张的那种以色列与教会之间的差异性。与之相对,这里强调的乃是神权政治之下拒绝耶稣的犹太领导层和以色列忠心余民的领导层——由基督门徒组成的犹太基督徒领导层之间的差异性。葡萄园依旧如初,就像罗马书 9-11 中的橄榄树一样。上帝并没有弃绝他的百姓以色列。他仅仅是将“上帝的国”交给了结果子的“民族”(ethnos,也可以理解为“一群人”),即以以色列中的忠心余民——犹太基督徒团体。“这个团体应该被视为以色列末世的余民……这些犹太余民将成为新生教会的核心。”⁴⁰

怀爱伦认可了这个比喻中的园户指的是犹太领袖,她写道:

在葡萄园的比喻中,基督所宣布有罪的乃是园户。他们不肯将主人园地所出产的果子归还给他。在犹太民族中,祭司和教师们由于误导了百姓,使上帝没有得到他所要求的侍奉。他们使整个民族都离弃了基督。……他们必须对拒绝基督的后果负责。全国的罪孽和灭亡,乃是这些宗教首领们所造成的。⁴¹

但即使是在神权政治的领导层中包含着所谓的差异性,耶稣也没有完全断绝犹太领袖个人接受他为弥赛亚的可能。他用这样的话结束了自己的宣告(太 21: 44):“谁掉在这石头[房角的头块石头,即耶稣本人]上,必要[在悔改之中]跌碎;这石头掉在谁的身上,就要把谁砸得稀烂[永远毁灭]。”使徒行传告诉我们,在早期教会的时代中,“有许多祭司信从了这道”(徒 6: 7)。

怀爱伦也指出,在这个比喻中包含了一项针对基督教的教训,基督徒不应该像犹太民族的领袖一样,自以为上帝的国不会从他们那里收回:

39 同上, 302。特纳肯定了这样一种警告:“许多学者认为马太福音 21:43 的教导是,一个新的‘民族’,即教会,将在上帝的计划中取代以色列民族。然而这样的话,国度乃是从领袖手中被夺取的,而并非是从以色列被夺取……根据马太福音 21:45,犹太领袖意识到耶稣这些话是指着他们说的,而并非是针对整个以色列。因此,认为马太福音 21:43 表明以色列被外邦人的教会取代乃是一种误解(Turner, Matthew, 517)。”参 Ellen White, 《使徒行述》s (Mountain view, CA: Pacific Press, 1911), 16, 她认为“其他的园户”是基督的门徒。从更加广泛的意义来说,怀爱伦在另外一些地方将“其他园户”认定为上帝“守约的百姓”。(怀爱伦,《先祖与先知》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1958) 714)。

40 Turner, Matthew, 519.

41 怀爱伦,《基督比喻实训》(Washington, DC: Review and Herald, 1941), 304-305 (参更大背景之下的上下文: 293-295 页)。

在我们今日，不是也发生同样的事吗？在主葡萄园的园户中，不是也有许多人在步犹太领袖的后尘吗？不是有许多宗教教师在使人偏离上帝圣言的明确要求吗？他们不但不教导人顺从上帝的律法，反而教人违犯。在许多教堂的讲台上，都有人在教训说：上帝的律法对他们没有约束。⁴²

在另一处，她写道：“犹太人所犯的大罪，就是拒绝基督；今日基督教界所犯的大罪，就是拒绝上帝的律法，这律法乃是他天上与地上之政权的基础。”⁴³

马太福音 23: 37-38

继园户的比喻之后，耶稣又讲了另外一个比喻（婚宴的比喻，太 22: 1-14），并回答了更多犹太领袖旨在找把柄捉拿他的问题（太 22: 23-46；见太 22: 15）。在耶稣用他那深奥又无以辩驳的话语回答了他们的刁端提问，使他们哑口无言之后，他接着“对众人 and 门徒讲论”（太 23: 1），并向文士和法利赛人发出了谴责（太 23: 13-36）。这事实上构成了约当中的咒诅，针对的即是那些拒绝圣约之主的人。耶稣不再以温和劝勉的方式讲话，反而更像一位宣告责备与定罪的审判者。⁴⁴ 因着使自己与上帝的国度分离，犹太的宗教领袖已经作出决定去对抗基督——他们的王。接下来就是“分离的挣扎”⁴⁵ 那的痛苦呐喊，当他为这蒙爱的城哭泣的时候，从耶稣的心中发出：

耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。看哪，你们的家成为荒场留给你们（太 23: 37-38）。

这些经文记录的是耶稣向作为神权政体的以色列发出的最后一段公开宣告。在这里，耶稣向耶路撒冷宣告说：“你们的家成为荒场留给你们。”关于“你们的家”所指的是什么，有若干种观点：“指耶路撒冷，因为这首哀歌首先是针对这城所发的……指 [作为国家实体的] 以色列……指耶稣讲道时所在的圣殿（太 21: 23-24），其毁灭已经被预言（太 24: 2）。”⁴⁶ 我们可以说，“似乎没有必要将选择

42 同上，305。参见怀爱伦在 296-306 页中的扩展讨论。值得注意的是，她将罗马书 11:17-21 应用在了这个对基督教会所发的比喻之中，保罗在那段经文中警告，外邦人不要因为自己被接在橄榄树上就自夸，免得他们因着不信被折下。

43 怀爱伦，《善恶之争》，22。基督复临安息日会的使命在这里占据了一个特殊的位置，同时高举弥赛亚和安拉、基督与律法。Doukhan, *Israel and the Church*, 90-94。这部作品中的观点同样是值得肯定的，作者认为在基督教藐视律法的若干个世纪中，犹太人对律法的高举也是为律法之永存所作的见证。怀爱伦写道：“在犹太人中有一些像大数的扫罗一样，是最能讲解圣经的，而且这些人将要以奇妙的能力来宣讲上帝律法的不变性。以色列的上帝必在我们这个时代实现这事”（White, 《使徒行述》s, 381.）

44 怀爱伦，《历代愿望》，619。

45 同上，620。

46 D. A. Carson, “Matthew,” *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 8:487.

信息、使命与教会的合一

仅仅限制在一个选项之中，三项的兴起与衰落都是仅仅关联在一起的。”⁴⁷ 不过耶稣刚刚在洁净圣殿时，（在原文中）还称圣殿为“我的家”（正如马太福音 21: 13 对以赛亚书 56: 7 的引述），而耶稣在这里所说的则是“你们的家”。怀爱伦对此作出了颇有深度的解释：

但以以色列作为一个国家，已经离弃了上帝，橄榄树上原来的枝子已经折断（见罗马 11: 21）。耶稣最后看了看圣殿的内部，用悲哀怜悯的声音说：“看哪，你们的家成为荒场，留给你们。我告诉你们：从今以后，你们不得再见我，直等到你们说：‘奉主名来的，是应当称颂的。’”以前他常称圣殿为他父的居所；但如今，上帝的儿子要从那里出来了。上帝的圣颜也要永远离开那为荣耀他而建造的圣殿。从此以后，圣殿中一切的仪式再无意义，一切的礼节再无用处了。⁴⁸

末世预言中对耶路撒冷之命运的描述：马太福音 24 章和但以理书 9 章

基于上下文，此处着重强调的是犹太人的领袖正式作出了决定，实际性地使以色列国与上帝分离，而这样做的结果就是耶稣在他的传道生涯中首次预言了耶路撒冷的毁灭，正如但以理书 9 章所描述的。犹太领袖拒绝耶稣，进而丧失了神权政体的领导权，在古典先知的预言中所设立的属天计划乃是要使耶路撒冷成为“地上的大城”，这就为末世预言描绘耶路撒冷的毁灭和荒凉设定了铺就了道路。⁴⁹ 古典预言所呈现的乃是，若以色列作为一个国家忠实守约的话，“本应发生什么”；而末世预言指出的则是，基于上帝的预知，“将会发生什么”。古典预言的情景是有条件的，取决于这个国家的回应；末世预言则是无条件的，因为其所描述的乃是上帝预知的将会真实发生的一切。

在橄榄山的讲论中（太 24 章），耶稣预言了耶路撒冷的毁灭，明确提及了但以理书 9: 27（太 24: 15）。笔者在其它文章详细论述了马太福音 24 章，指出了路加福音与其平行章节中包含的但以理书关于耶路撒冷之毁灭的预言，以及整个毁灭所蕴含的末世预言的模式。⁵⁰ 在这里，笔者强调了从古典预言（有条件的预言）到末世预言（带着“决定论”所具有的确定性）的视角转换。

47 同上。

48 怀爱伦，《历代愿望》，620。

49 见 Davidson, “Interpreting Old Testament Prophecy,” 183–204 关于古典预言和末世预言之差异的圣经基础。需要留意的是时代论者通常也认为是耶稣将“国度”赋予了以色列民族，但他们却被弃绝了（见 McClain, *Greatness of the Kingdom*, 304–320），但在古典预言和末世预言之间并不存在明确的区别，他们对以色列的未来所存有的设想是不同的。

50 Richard M. Davidson, “‘This Generation Shall Not Pass’ (Matt 24:34): Failed or Fulfilled Prophecy?” *The Cosmic Battle for Planet Earth: Essays in Honor of Norman R. Gulley*, ed. Ronald A. G. du Preez and Jiří Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2003), 307–319.

正如我们在讨论旧约圣经的部分所指出的，虽然但以理书 9 章预言了耶路撒冷的毁灭，并暗示了神权政体的终结，但预言并没有提到犹太人被弃绝。这一点因着但以理向上帝所说的“你的百姓”（以色列，参但 9：7）在但以理书 9 章的重复出现（但 9：15-16, 19, 24），甚至是在描述基督时代之后的事件中依然继续使用这种表述（但 10：14；12：1）而得到了突显。但以理的本国之民——以色列在末世依然存在，并依然被认为是上帝的百姓，所需要的只是去接受弥赛亚。

虽然如此，根据但以理书 9 章（和耶稣在马太福音 24 章的解释），耶路撒冷的城池和圣殿依然会被毁灭，因此那对以色列国之荣耀未来的应许似乎已经破灭了，但耶稣在结束橄榄山上的讲论时，并非没有为国度之应许的实现留下希望。马太福音 24：29-31 描述了基督的复临，作为人子（这一点在但以理书 7 章提到）“有能力，有大荣耀”的降临。人们可以很容易的将但以理书 7：18、27 中留下的空白填补，得出的结论即是，人子将带着“永恒的国度”（但 7：27）降临，而“至高者的圣民，必要得国享受，直到永永远远”（但 7：18）。这一点在耶稣的话中得到了进一步的澄清，他会从“万国”中将人召聚在他的右边，“于是王要向那右边的说：‘你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国’”（太 25：34）。这种普世性的、荣耀的对旧约圣经中关于国度之预言的影响将在启示录中得到进一步的展现（详见下文）。

马太福音 27：25

很多人会用一节经文来证明以色列与教会之间存在着根本的差异性，这节经文就是马太福音 27：25。在彼拉多的衙门里，彼拉多洗了那双沾着无辜耶稣之血的手，“众人都回答说：‘他的血归到我们和我们的子孙身上。’”这句话常常被用来作为以色列人全体拒绝基督的证据，因此他们当受咒诅。这段话是反犹太主义的源头，因为在基督教的历史中，基督徒曾经指责犹太人是“杀害基督的凶手”。

若是看一下这句话的上下文，就会对这个问题有一种不同的理解。根据马太福音 27：20，“祭司长和长老挑唆众人，求释放巴拉巴，除灭耶稣。”乃是犹太人的领导层在煽动百姓反对耶稣。⁵¹ 另外，这群百姓事实上是一群“暴徒”，⁵² 其中大部分都属于耶路撒冷的“无情的暴徒”。⁵³ 他们亦是一群“无知的暴徒”，⁵⁴ 被犹太人的领袖煽动。怀爱伦还展现了另外的见解，认为事实上有魔鬼以人的样子夹杂进入

51 White, 《历代愿望》, 732, 736, 746.

52 怀爱伦多次称这群人为“暴徒”（同上，703, 723, 731, 732, 733, 734, 736, 738, 等）。

53 同上，703。这里说的是，“这些暴徒中有许多是耶路撒冷城的流氓。”在 746 页中称这群暴民为“无情的暴徒。”

54 同上 746。

信息、使命与教会的合一

了这群暴徒之中。⁵⁵ 这样的一群人不能代表耶路撒冷的全体民众，就更不用说整个土地之上那些视耶稣为弥赛亚，抑或至少接受他为真先知的以色列人了（见上文的论述）。这里的“暴徒”当然不能代表整个犹太民族已经拒绝了基督。这群无知又无情“暴徒”与整个犹太民族的人口相比，仅仅是沧海一粟而已，在犹太领袖的煽动之下行事的正是这样一群人。⁵⁶

虽然如此，就算是在犹太领袖的煽动之下，这些话还是在彼拉多的衙门里从犹太民族的百姓之口中说出来的，代表了犹太人在法庭之上的声明。从这种意义来讲，以色列人作出了自己的选择。这种司法背景表明，以色列所具有的在主名之下的神权政体国家的地位被正式剥夺。有许多人，也包括那些煽动他们的领袖，已经拒绝了基督。但这并不意味着以色列作为一个民族被上帝弃绝了。这节经文就如同保罗所说的，那原本的枝子被从橄榄树上折了下来。若是他们继续存心不信，那些说出这话的犹太人终将无法得到约的祝福，并会受到约的咒诅。怀爱伦指出了这些人作出的司法声明具有的严肃性质和结果。⁵⁷ 在不信的以色列人和以色列的忠心余民之间存在着明显的差异性。但没有任何地方表明，因着以色列中这些不信的人拒绝耶稣，上帝就弃绝了整个犹太民族。⁵⁸

当这些话被说出口的时候，约翰福音记录了大祭司对彼拉多说的话（约 19: 15）：“除了凯撒，我们没有王。”这种对属上帝之君王的拒绝意味着犹太领袖在官方的层面上废弃了神权政体。⁵⁹ 当基督被钉在十字架上的时候，以色列在上帝的眼中就不再是一个神权国家了。怀爱伦指出：“及至基督被挂在髑髅地十字架上的时候，以色列国蒙上帝恩眷与赐福的时日也就满了。”⁶⁰

使徒行传、公元 34 年和司提反被石头打死

使徒行传清楚表明，在耶稣被钉十字架的时候，以色列人正式废弃了神权政体，但这并不意味着犹太民族被弃绝。基督教会的核心（罗 9-11 章的橄榄树）就是身为犹太人的十二门徒和其他在耶稣升天之前接受了他的犹太人。在耶稣升天之后，有

55 同上，733。

56 约翰福音同样指出，普通百姓不应该为耶稣的死负责。埃克哈特·米勒总结道：“约翰清楚地指出，普通民众并没有参与这场杀死耶稣的暴动之中，与耶稣被钉十字架没有关系。”(Ekkehardt Mueller “The Jews and the Messianic Community in Johannine Literature,” *DavarLogos* 4/2 [2005]: 175)。米勒指出，约翰福音中的“犹太人”一词有些时候被用来描述犹太人的领袖，另一些时候则被用来描述全体犹太人（同上，149-180）。

57 见怀爱伦，《历代愿望》，738-739。

58 同样需要留意的是怀爱伦在使徒行述 375-376 页中的论述，这可以带来一种观点上的平衡，有助于解释她写下的其它陈述：“以色列虽然拒绝了上帝的儿子，但上帝并没有拒绝他们。……以色列作为一个国家，虽然已经失败了，但他们中间依然还有一些能得救的余数……”

59 怀爱伦，《历代愿望》，737-738。

60 怀爱伦，《善恶之争》，20。

许多犹太人接受了弥赛亚，成为以色列忠心余民（教会）的一部分。在耶稣升天后的五旬节，有数千名犹太人在一天之内归主（徒 2: 41），不断成长的新约团体，延续了旧约团体的特征，起初主要由犹太人组成，之后作为对所传之道的回应，添加进入了众多的外邦人（徒 2: 47; 4: 4; 5: 14; 6: 1, 7; 9: 31; 13: 43; 14: 1; 17: 4, 12; 18: 10; 19: 23, 26; 21: 20）。徒 21: 20 提到，“犹太人中信主的有多少万 [数万之众]。”雅克·杜克汗指出，在这里的希腊语词汇是 *urias*，直译为“一万”，用复数形式表达的时候，说明在耶路撒冷的犹太基督徒数量至少要有两万（当时全城其余的人口总数大约为 80000）。⁶¹

公元 34 年，犹太公会判处司提反死刑，并迫害基督的跟从者（徒 7 章），犹太民族“在对福音的拒绝上已然盖棺定论，”神权政体也走向了终结。⁶²这就是许多新约圣经章节所描述的神权政体之下的以色列对弥赛亚之拒绝的高潮。⁶³

司提反在讲道中的语言遵循了盟约诉讼的形式。他充当了旧约圣经中代表耶和華之先知的角色，作为检察官对被背约之犹太领袖发起了诉讼。⁶⁴这起诉讼针对的是犹太公会、以色列的宗教领袖，而并非针对全体以色列人。与旧约中针对以色列领袖的盟约诉讼一样（例如弥迦书 6 章、何西阿书 4 章、以赛亚书 3 章），审判的结果就是以色列国的终结（公元 70 年）。以色列的忠心余民被保存下来，继续作为上帝子民的核心。这种关联性在“旷野中的教会 [ekklēsia]”（徒 7: 38）这篇讲道中得到了着重体现。

雅各·杰韦尔总结了路加在他的福音书和使徒行传中对以色列与教会之关系的理解：

路加本人的观点是，十二使徒成为了以色列的新领袖——以色列只有一个！而旧的领袖则因为拒绝上帝的弥赛亚——基督而遭到了弃绝……路加从来都没有教会乃是新以色列的思想。路加更加在意的问题是，当福音被宣讲时，原本是一群的上帝百姓——以色列分裂为两半。结果就是，那些不接受福音的犹太人被从以色列中除名，上帝子民的历史，就是那唯一的以色列的历史，在那些相信耶稣的顺从犹太

61 Nahman Avigad, "Jerusalem: The Second Temple Period," *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. Ephraim Stern (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993), 2: 721. 关于杜克汗对早期教会在犹太人中的迅速增长的讨论，参见 Doukhan, *Israel and the Church*, 28–32. 参 Richard Bauckham, "James and the Jerusalem Community," *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 55–95.

62 怀爱伦，《善恶之争》328。

63 关于犹太领袖对基督之拒绝的步骤（这种事往往是通过犹太公会进行的），具体内容参见，马太福音 23:32–39; 26:3–5, 14–16, 57–68; 马可福音 14:1–2, 10–11, 53–65; 路加福音 22:2–6, 66–71; 约翰福音 11:47–57。

64 见 William Shea, "The Prophecy of Daniel 9:24–27," *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed. Frank B. Holbrook (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 80–83; and Wilson Paroschi, "The Prophetic Significance of Stephen," *JATS* 9/1–2 (1998): 343–361.

信息、使命与教会的合一

人中得以延续。赐给以色列的应许在犹太基督徒中得以应验。根据路加的观点，那原本针对犹太人的使命并没有失败，反而是成功的；成千上万的犹太人得以归主。这些犹太人将福音带给了外邦人，这就应验了上帝对以色列的应许，外邦人将会在末世与他们联合。⁶⁵

神权政体视角之下的新约末世论中存在的差异性

我们已经概述了新约末世论的基本架构，其中包括三个阶段：末世的开启、发展和成就。在这里，我们要进行一些补充说明，每一个阶段的实现模式是不同的，这种实现模式的差异是因为基督之国度的君王，即基督本身以道成肉身或属灵的不同方式临格而造成的。首先，在基督进行地上的事工时，他作为以色列的代表，是以道成肉身的方式临格，以他为中心在现实世界中实现了局部的应验。例如，“召聚”的预言（申 30 章、结 36-37 章，等），当他在现实世界中召聚十二个门徒和许多犹太人跟从他之后，此类预言就初步地应验了（太 5：1；约 10：14-16；11：52；太 12：30，23：37）。

第二，在教会时期，基督仅仅以属灵的方式（通过他的灵）临格，旧约中在地缘政治方面的应许因着旧约神权政体的中断而迟延，此类应许的实现乃是属灵层面和普世范畴的。旧约中“召聚的应许”，在基督教意义之下的以色列中寻得了应验，本着对基督的信心，他们在属灵层面（并非物质层面）和普世范畴之内被召聚在了一起（太 18：20；来 12：22；启 14：6-12）。涉及以色列的地缘政治层面的表述在属灵层面、普世范畴和/或属天意义之下得以彰显。例如，锡安山并用作属灵意义，指普世教会（罗 9：33；彼前 2：6），就是如今的“君尊的祭司和圣洁的国度”（彼前 2：9；参出 19：6），以及地上的信徒在属灵层面之下聚集与天上的耶路撒冷（加 4：26；来 12：22-24）。

最后，当基督在复临中亲自显现，并在现实中将上帝的百姓重新联合，那在现实世界中普世范畴之内的荣耀应许就会实现。关于旧约中“召聚的应许”，在复临的时候，基督会在现实世界中荣耀地将他的所有百姓都召聚到自己那里（太 24：31；帖后 2：1；路 13：28-29；启 21-22：）。特别是在启示录中，旧约中诸多关于末世的预言都会在基督——得胜的君王和他的百姓——末世的以色列当中寻得荣耀真实的普世性应验。

65 Jervell, *Luke and the People of God*, 16-15.

巅峰的合集：启示录

启示录肯定了新约圣经所具有的末世论架构，在书卷中展现了救赎历史（过去、现在和将来）实现旧约关于国度之应许的全部三个阶段。耶稣亲自（开启了末世）通过那些被用来描写以色列神权政体和宗教崇拜的表述将这一切展现出来：羔羊（27次）、“犹大支派中的狮子”（启 5：5）、“大卫的根”（启 5：5；22：16）、大祭司（启 1：13-16）、“我是首先的，我是末后的”（启 22：13；参赛 41：4）。

在教会时代中（末世的发展），约翰常常用与以色列相关的表述去描写教会时代中上帝的圣约之民。例如，相信耶稣的人被称为“祭司/国民[君王]”（启 1：6；5：10；参出 19：5-6）。那些在“圣城”的圣殿中敬拜的人（启 11：1-2）被等同于圣徒（启 13：5-7），二者都经历了相同的迫害时期（42个月）。在启示录 12 章通过对“妇人”一词的使用，同样表明了以色列与教会之间的关联性，那妇人乃是头戴“十二星的冠冕”（启 12：1），同时展现了犹太圣约团体在基督时代的诞生（启 12：4，13）和教会在之后若干世纪遭受迫害的经历（启 12：14-16）。但在此期间，那些声称自己属于忠心余民——“属灵之以色列”的虚假上帝子民却并没有真正地跟从他，按照描绘以色列的术语，他们被称为“自称是犹太人……其实他们不是犹太人，乃是撒但一会的人”（启 2：9；3：9）。

在教会时代即将结束的时候，约翰预言了上帝守约之民在末世的一场运动，“她[妇人]其余的儿女就是那守上帝诫命、为耶稣作见证的”（启 12：17）。这群人同时超越了基督徒和犹太教以色列的范畴，因为其同时高举妥拉（律法）和耶稣之弥赛亚身份的真实性。这个“末世的”以色列也被称为 144000 人，他们蒙召去宣讲三天使之末世特别信息，以预备这个世界迎接基督的复临（启 14 章）。⁶⁶ 这群人同样也被描述为“圣徒”（启 13：10；14：12），经历了末后的大艰难（参但 12：1），并在末后的七灾之中得到保护。⁶⁷

启示录主要聚焦的是末世的第三个阶段（成就阶段），即对旧约圣经中关于末世的预言在基督复临时、千禧年期间和新天新地中那最终的、普世性的真实应验。约翰用以西结书 38-39 章的表述描绘了千禧年之后那场对抗邪恶势力的战争。⁶⁸ “歌革和玛各”在这里指历代以来上帝的敌人，他们在攻击上帝的圣城及其子民的战争

66 Richard P. Lehmann, “The Remnant in the Book of Revelation,” *Toward a Theology of the Remnant*, ed. Ángel M. Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 108–112. 关于末世的以色列这种表述，基督复临安息日会是“唯一一场最终将弥赛亚和妥拉（律法）结合在一起的宗教运动”（87）。

67 Hans K. LaRondelle, “The Remnant and the Three Angels’ Messages,” *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 870–871.

68 相关完整论述参见 Jifi Moskala, “Toward the Fulfillment of the Gog and Magog Prophecy of Ezekiel 38–39,” *JATS* 18/2 (2007): 243–273.

信息、使命与教会的合一

中被击退，并被抛入火湖中除灭（启 20：8-9）。新耶路撒冷——圣徒在地上永恒的家已经更新了，描写中主要使用的是以赛亚书 54 章和以西结书 40-48 章的表述，这一切全然应验，因为“上帝要擦去他们一切的眼泪”（启 21：4）。亚伯拉罕的后裔将继承应许之地，在旧约中的应许之地此时已经囊括了全地。温柔（谦卑）的人最终“承受了地土”（诗 37：11；参太 5：5）！

启示录清楚地表明，末世所应验的旧约圣经对以色列在圣约之中宣告的应许，不仅仅是犹太人单独拥有的经历，而是包括犹太人和外邦人在内的所有上帝的百姓——“末世的以色列”将要经历的一切。这一点十分明显，因为启示录 1-3 章所有关于教会的应许在启示录 20-22 章全部都成就于新耶路撒冷之中。上帝对以弗所教会的应许是：“我必将上帝乐园中生命树的果子赐给他吃”（启 2：7）。这是一种影射，以西结在异象中那个末世（来世 / 未来）之中的圣殿（结 47 章）在新耶路撒冷这里应验了（启 22：1-2）。同样，启示录对得蒙救赎之圣徒的描写综合使用了以色列和教会的形象，表明他们乃是一群合一的上帝子民：所有人都将唱响“上帝仆人摩西的歌和羔羊的歌”（启 15：3）；所有人都将进入同一个圣城，在其城门上的乃是“以色列十二个支派的名字”（启 21：12），在其根基上的乃是“羔羊十二使徒的名字”（启 21：14）。

结论与启示

理解以色列与教会在圣经中之关系的核心就是余民的概念。这一问题在圣经中之视角的核心即是以基督为中心之守约余民。在旧约圣经中，圣经中的 / 历史中的以色列有一群忠心的余民（属灵的以色列），包括血统上的犹太人和那些接受耶和华并加入圣约团体的外邦人。新约时代，在圣经中的 / 历史中的以色列之内，耶稣建立了一个忠心余民的团体——教会（*ekklesia*），其核心为犹太人，最初由十二使徒领导，在之后的数个世纪中，那些接受耶稣为弥赛亚并加入圣约团体（基督教的以色列）的犹太人和外邦人不断被接纳进来。那数个世纪以来一直忠于上帝话语的教会“在旷野之中”（启 12：6，14），组成了忠心的余民（属灵的以色列），乃是圣经中的 / 历史中的以色列的延续和扩展。在末世，启示录预言了一群身为妇人之后裔的末世余民的存在，他们就是“那守上帝诫命、为耶稣作见证的”（启 12：17）。末世的以色列将会宣扬三天使的信息，让这个世界为基督的复临做好预备。当基督复临时，所有世代的忠心余民（属灵的以色列）将被最终召聚在一起，一些人是复活的，另外一些人则是直接变化的。末世的以色列将会承受所有向圣经中的 / 历史中的以色列宣告的圣约之中的应许，包括（在天上的千禧年之后的）土地（新天新地）和永恒的国度。

上帝所定意的乃是（根据古典预言），国家 / 神权政体意义之下的以色列将会扩展其疆界至整个世界，耶路撒冷将永远不灭，会成为地上的大城和向外邦人传讲福音的宣教中心。然而，随着以色列国在神权政体中的陨落，其领袖作出了拒绝耶稣的官方（司法）决议，在基督复临之前，旧约圣经那圣约之应许所具有的地缘政治层面将无法在世界历史中真正应验。正如但以理书 9 章所预言的，耶路撒冷城被毁灭了（公元 70 年）。因此，圣经中的 / 历史中的以色列与教会之间的分割点（差异性），即是“犹太国”在地缘政治层面下的神权政体的终结。⁶⁹

但这并不意味着圣经中的 / 历史中的以色列之余民作为上帝百姓的终结。贯穿整个基督教时代，圣约之中的属灵祝福一直都被上帝的圣约之民（属灵的以色列）所享有，圣经中的 / 历史中的以色列那忠心的余民乃是由犹太人和外邦人共同组成。普世教会，也就是基督教的以色列，作为基督的身体，承受了所有关于国度之应许的实现（加 3：29），但那仅仅是属灵层面的应验的。地缘政治意义的表述转变为一种属灵的、普世性的和 / 属天的意义。然而，圣约中之应许的“地缘政治”⁷⁰ 层面并未被永久性的废除。这一切不会由犹太教的以色列通过末世犹太国的复兴去实现，而是在弥赛亚复临的时候，由包括犹太人和外邦人在内的上帝所有世代的忠心子民组成之末世的以色列（属灵的以色列）来实现，这种复兴将是对所有旧约圣经的圣约中涉及地缘政治层面之应许的终极的、普世性的、荣耀的、真实的应验！请留意怀爱伦这段令人感触颇深的陈述：

上帝原来定意借着选民以色列为全世界所要成就的旨意，他终必借着今日在地上的教会来完成。他已“将葡萄园另租给……园户，”就是那忠心地“按着时候交果子的”他守约的子民。主在这世界上总有一班以他的事工为己任的真代表。上帝的这些见证人乃列于属灵的以色列人中，所以耶和華向他古代子民所赐立约的应

69 怀爱伦经常使用“犹太国”一词代指作为地缘政治意义下的神权政治实体的以色列的终结（参历代愿望，379 页；基督比喻实训 295、305 页；善恶之争 35 页；先知与君王 711 页、713 页），但她并没有在这些陈述中暗示上帝已经弃绝了犹太民族。在怀爱伦的作品中，有一章最为直接也最为全面地聚焦讨论了上帝是否弃绝了以色列这个问题（使徒行传 374-382 页），她对这一点进行了清楚的说明。以下是她的评论：“犹太人原是上帝的选民。他的旨意原是要藉着他们使全人类得福。……以色列虽然拒绝了上帝的儿子，但上帝并没有拒绝他们。……以色列作为一个国家，虽然已经失败了，但他们中间依然还有一些能得救的余数。……在早期的基督教会成立时，其中的成员就是这些忠心的犹太人。他们承认拿撒勒人耶稣就是那位他们所渴望他降临的主。……保罗又将以色列中的余数比作一棵贵重的橄榄树，这树上有几根枝子已经被折下来了。他将外邦人比作从野橄榄树上折下来而被接到原橄榄树上去的枝子。……以色列作为一个国家因不信，又因拒绝上帝对她所有的旨意，而已经与上帝断绝了关系。但上帝还可以使这些脱离了原橄榄树的枝子与树干重新连接起来，这树干就是那一直效忠于他们先祖之上帝的余数。……‘于是以色列全家都要得救。’……保罗如此说明上帝足能同样改变犹太人与外邦人的心，并将那应许以色列人的福气赐给每一个相信基督的人。……在传福音的工作行将结束时，……上帝期望他的信使们特别注意那些散布在世界各国的犹太人。”

70 虽然笔者使用“地缘政治”这个词来描绘末世预言的应验，但使用这个词，并不意味着像时代论者所宣称的那样，在基督复临之前，旧约圣经的预言将会在宗教 - 政治意义之下的以色列国于现实世界中的复兴之内寻得应验。与之相对，笔者倾向于认为旧约圣经之圣约当中的应许涉及领土和国家的层面将在新天新地中以新耶路撒冷为中心的上帝永恒国度中以一种真实而普世性的方式最终应验，正如在启示录 20-22 章所描述的。

信息、使命与教会的合一

许，都要实现在他们身上。⁷¹

在天上的千禧年期间，“以色列全家”（罗 11：26），即上帝在所有世代中的圣约之民，将会与基督在新耶路撒冷一同作王。千禧年之后，“末世的以色列”最终将在那更新的地球之上承受永恒的产业。旧约圣经中那种地缘政治层面之下的圣约应许所具有的受到文化与特定因素限制的一切将毫无疑问地在普世性的意义之下最终真实成就。

如今，正如保罗的时代一样，许多“原本的枝子”（不信的犹太人）被从真橄榄树上折了下来，而相信的外邦人则被接了上去。不过保罗所表达的期待是，那些被接到树上的外邦人将会使原本的枝子发奋，如此他们中的“一些人”（罗 11：14），甚至是“全部”（罗 11：12，和合本译为“丰满”）就不会再继续沉溺于不信之中，而是会接受耶稣为弥撒亚，并重新被接回到“本树上”（罗 11：24）。就像在保罗的时代一样，那预言中的忠心余民如今享有特权去发出邀请，让我们那些尚未接受弥赛亚的犹太弟兄姐妹可以被“重新接回到树上”。因此，“以色列全家”——上帝的真子民，包括所有世代的犹太人和外邦人在内，必将得救！愿一切的荣耀都归于他！

71 怀爱伦，《先知与君王》，713-714, emphasis mine.

第二十章

基督复临安息日会视角之下的世界性宗教与救恩

安格·曼纽尔·罗德里格斯

每一种教会论的理论体系都会面对一个重要又无法回避的问题，就是那些在不同世界性宗教之中的从未听过耶稣之人的救赎问题，关于耶稣为了人类的缘故所进行的救赎工作更会遇到诸多挑战。¹ 当教会积极投身于针对世界性宗教展开的宣教工作时，这个问题在今天变得尤为重要。这也是来自不同基督教传统的神学家和宣教学家热烈讨论的问题之一。在本研究中，笔者将会在世界性宗教和圣经救赎论中基于 *solus Christus*（“唯独通过基督”）的排他性预设的背景去探讨关于这一问题的不同理论。笔者将会研究若干基于三位一体之救赎旨意的指向救赎论所具有之开放性的证据。最后，笔者将强调一些圣灵论的观点，这将有助于我们构建起一种关于这一主题的与复临神学和谐统一的圣经观。笔者的最终目标并非是呈现一种答案，而是要激起关于未听闻福音之人的救赎这一主题的更多思考。我们的讨论将涉及一些重要的神学主题，如救赎论、圣灵论、神义论和三位一体的使命。

Solus Christus、救恩和世界性宗教

教会的使命以对上帝的特定理解和某种具体的救赎论为前提。在完成使命的过程中，上帝的位格之间是存在互动的，那些接受基督为救主的人一定要研究和分析，以更好地理解这一过程的本质。关于从未听闻福音之人的救恩问题，在上帝的位格之间存在着这一些特定的救赎活动。

¹ 我们应该意识到，即使是在基督教世界内部，依然有许多人对通过基督获得救赎的福音几乎没有什么真正的认识。他们也是福音未曾触及的人，同样是教会宣教的目标。关于这一问题的简述，参见 K. Rajendran, “Unreached People,” *DMT*, 415-419.

可供参考的解答

在教会历史的初期，基督教会就需要去面对那些未曾知晓耶稣之人最终宿命将会如何的问题。虽然总结得有些过于简单，但笔者还是认为在基督教时代的第一个千年当中，主流观点是教会之外无救恩（*Extra Ecclesiam, nulla salus*，“教会之外，无有救恩”）。² 伴随着新大陆的发现，这种思维方式开始转变，因为那里的居民从未听说过基督教。从那时起，围绕这个问题展开了争论，而这种争论在全球化的交流通讯与交通运输的背景下依然在持续。各个世界性宗教如今已经成为这场讨论中无法被忽视的参与者。这里涉及的基本问题就是教会的身份，尤其是建立在某些特定圣经主张之上的基督复临安息日会所具有的身份。

关于从未听闻过福音之人的救恩问题的争论产生了许多不同且相互矛盾的答案。可供参考的答案一般是围绕着三种广为人知的模式被构建起来的。这些模式通常被称为包容主义、多元主义和排他主义。³ 包容主义认为，虽然基督是获得救恩的标准途径，但通过其它宗教同样有可能获得救恩。穆斯林或印度教徒是可以通过基督得救的。这些人都属于“匿名基督徒”。⁴ 多元主义的教导是，所有宗教都是同样真实有效的，有许多位救主，耶稣只是其中的一位。排他主义认为，耶稣是唯一的救主——这种观点肯定了 *solus Christus*，为了得救，一个人必须承认耶稣，并将他或她的信仰建立在耶稣里面。虽然这种分类方式在讨论中非常实用，但却因为遭到了严重的批判而几乎被弃置一旁。⁵

包容主义被认为是行不通的，因为每一种宗教都有自己特定的目标。世界性宗教并不存在一种共同的终极目标，比如与上帝同在。另外，所有世界性宗教基本上都是排他性的。这些宗教都声称一个人只有接受一种宗教，才能在这种宗教所要达成的目标之中尽享一切。每一种宗教的信徒都认为自己的宗教才是唯一的真宗教。⁶

2 关于这种概念之历史的详细研究，参见 Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1992)。这种观点是直至第二次梵蒂冈会议之前的天主教官方立场，见 Joseph H. Wong, “Anonymous Christians: Karl Rahner’s Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue,” *TS* 55 (1994): 611。

3 参考自 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982)。关于这三种模式的简要陈述，参见 Gavin D’Acosta, “Other Faiths and Christianity,” *Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, ed. Alister E. McAlister (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1993), 411–416, and Carl E. Braaten, “Hearing the Other: The Promise and the Problem of Pluralism,” *CTM* 24.5 (1997): 394–400。

4 关于该短语被引入天主教神学之问题的讨论，见 Karl Rahner, “Anonymous Christians,” *Investigations*, vol. 6, 390–398。“匿名基督徒”指那些在其他世界性宗教中对耶稣具有隐性信仰的人。这种信仰表达的概念是，在特定的环境下保持对职责的忠贞与献身，或对日常生活中接触的人忠于职守。因此，这样的人乃是回应了上帝的恩典，并间接承认了基督的奥秘。他也认为基督教是一种绝对宗教，完全由上帝所设立。非基督教的宗教只有在折服于基督教会的信息时才能引向救恩。关于拉纳之观点的总结和讨论，参见 Wong, “Anonymous Christians,” 612–615。关于这一概念的神学与哲学基础和托马斯·阿奎那的影响，具体描述参见 George R. Summer, *The First and the Last: The Claim of Jesus Christ and the Claims of Other Religious Traditions* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 76–88。

5 Joseph DeNoia, “The Universality of Salvation and the Diversity of Religious Aims,” *World Mission*, Winter (1981–1982): 2–15; and T. C. Casiño, “Revelation,” *DMT*, 342。

6 关于这些问题的讨论，参见 Gerald R. McDermont, *God’s Rivals: Why Has God Allowed Different Religions?* (Downers Grove,

虽然多元主义声称在世界性宗教之间有许多共同的目标，但归根结底每一种宗教都在构建自己的普世性的抽象概念宗教目标（比如关于救恩或解放的共有经历）。⁷植根于这种混乱的状况，基本上可以归纳出的观点就是，在属天的旨意之下，救恩有着各种各样的形式。⁸根据这种理论，救恩分为三种不同的情况。第一种是在救恩中出现的缺席情况，因为总会有些人堕入沉沦。第二种是，救恩可以通过非基督教的宗教不完美地实现——成就有限的宗教目标。第三种是，救恩可以在与基督徒之三位一体的上帝那永恒的同在中完美地成就。⁹

很明显，在世界性宗教的背景下，即使是基督徒也依然难以对基督教的救赎论达成正确的理解。大多数的答案都与圣经的见证不符，而另外一些见解则将神义论的问题引入了讨论之中。一位公义又慈爱的上帝怎么能因为有些人出生在一个非基督教的国家就判定这些人要永远灭亡呢？因为他们无可避免地缺乏了某些知识，就要判定他们有罪，这样公正吗？我们一定要用一种以圣经为基础之救恩信息的角度去看待这个问题。笔者同样也会研究怀爱伦对这个问题的看法。

包容主义的圣经证据

想要忽视以圣经为基础之宗教所具有绝对性本质，及其所宣称的独一性是几乎不可能的。圣经中的证据压倒性地支持这种观点。在旧约圣经中，只有通过亚伯拉罕，地上的万族才会蒙福（创 12：1-3）。¹⁰上帝定意要使以色列接受的启示传遍普世，并使主的荣耀充满全地。弥赛亚的降临使这种启示普世化了，并且使其所具有的独一性要素变得更加特别。例如，耶稣说：“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约 17：3）。彼得肯定了这种观念：“除他以外，别无拯救”（徒 4：12）。事实上，福音的使命的要求就是将通过基督获得救恩的知识传讲给每一个人（太 28：18-20；参启 14：6-12）。我们也被告知，救恩所需的乃是在耶稣里的信心（罗 1：16；10：9；徒 16：30-34）。耶稣的救赎之死和那具有独一性的宣告：唯有通过耶稣才能获得救恩——*solus Christus*，正是教会使命的基础。

IL: IVP Academic, 2007), 23.

7 同上。

8 还有一些其它尝试加入这项讨论的新理论。Peter Schineller, “Christ and Church,” *TS* 37 (1976): 50, 作者认为这些理论分别是教会中心论、基督中心论和上帝中心论。Terrance L. Tiessen, *Reassessing Salvation in Christ and World Religions: Who Can Be Saved?* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 32-47. 他使用的是教会中心主义（只有那些听从福音的人才能得救）；不可知论（不清楚上帝是否有意去拯救那些未曾听过福音的人）；接纳主义（耶稣是获得救恩的唯一途径，而那些未曾知晓福音的人可以得到救恩，但并不是通过他们自己的宗教）；宗教工具主义（耶稣是独特的，但救恩可以通过非基督教的宗教获得）；相对主义（没有任何宗教拥有最终的真理；通过任何宗教都可以获得救恩）。这些新的术语是否能够被学术界接受还有待观察。另参 Casiño, “Revelation,” 342-343.

9 见 S. Mark Heim, *The Depth of the Richness: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000). 关于这种观点的简要论述，参见 McDermont, *God's Rivals*, 24-26.

10 所有经文皆引自和合本。

信息、使命与教会的合一

笔者认为，基督教信仰的独一性乃是建立在两个重要的圣经教导之上。第一个是罪的普世性。人类面临的问题是共有的，因此这种问题并不局限于某个特定的文化。保罗在提到犹太人和外邦人的时候说：“并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”（罗 3：22b-23）。人类的处境是超越文化、地域和宗教的，无论人们是否意识到了这一点。在人类的心中有一种对上帝的本性中的敌视，死和罪就作了王（罗 5：10，14；罗 6：11）。结果，“普世的人都伏在上帝审判之下”（罗 3：19），并且都要被定罪（罗 5：18）。

我们面临的问题不仅是普世性的，也是涉及整个宇宙的。在这个地球上发生的事情仅仅是宇宙间的善恶之争其中的一个部分，斗争的双方即是上帝和魔鬼的势力。每一个人类、每一种社会制度和每一种宗教都会卷入其内，无论通过何种方式，都身处这场斗争之中。魔鬼的势力不仅觊觎人类的忠诚，也要使他们的属灵和道德生活腐化，并会设法在人类的眼里将圣经中之上帝那荣耀而慈爱的形象或品格扭曲。人类单靠自己无法战胜这些魔鬼的势力。然而，人类的这种暗淡处境并不是上帝留给我们最后的话语。

第二项对我们的目的来说非常重要的教导就是赎罪的普世性本质和罪恶在世界当中的存在。¹¹ 通过在十字架上的死亡，上帝的儿子永久性地赢得了这场宇宙间与所有邪恶势力进行的斗争，使人类能够通过他获得自由（西 2：15）。救赎主之死惠及了“众人”（林后 5：14-15）。他在十字架上的牺牲之死是与上帝和好的唯一方式。通过基督的死，上帝与世人和好，这一切并非可以通过其他任何人成就（林后 5：19）。“他舍自己作万人的赎价”（提前 2：6）。约翰福音也说，耶稣“是真光，照亮一切生在上的人”（约 1：9）。因着所做的（使人类与上帝）和好的工作，耶稣成为“万有的主”（徒 10：36）。教会的使命乃是基于这样一种认识，人类的窘境乃是普世性的，而通过基督获得的上帝的恩典也是普世性的。耶稣对他的门徒说：“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”（太 28：18-19a）。这项使命是全球性的，因为每一个人都需要救恩。不过这一切的基础是父将“天上地下所有的权柄”单单赐给了耶稣。无人可以与耶稣相比。

获得救恩

基于这种证据，我们就不能说那些未曾听闻救恩之福音的人可以通过基督那牺牲之死而享有救恩。但是在我们得出最终的结论之前，还应该将其它一些圣经内容纳入考量范围。首先，圣经谈到了有些在上帝百姓集体之外的人同样是上帝的仆人。

¹¹ 关于这项主题，参见 Gerald O'Collins, *Jesus Our Redeemer: A Christian Approach to Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007), 219-224.

约伯并不是以色列人，不过上帝依然认可他是自己的仆人（伯 1：1）。麦基洗德也是如此，这位迦南人乃是上帝的真仆人（创 14：17-24）。上帝如何让这些人听闻了救恩的信息呢？圣经并没有清楚的说明，不过这却可以表明，上帝在他所拣选之亚伯拉罕的仆人世系之外，同样施展着作为。

第二，教会的使命无论在过去还是将来，永远都是上帝的使命。这种对使命的理解应该在宣教士中是十分普遍的，¹² 这一点是需要进行强调的。宣教使命原不是出于教会，而是出于上帝，这使命一直都是他的。这使命一直都是 *missio Dei*。¹³ 在人类存在之前，三位一体之上帝就位人类制定了救赎计划，每一个位格都参与其中。圣父通过差遣自己的儿子作为我们的救主而将这一计划开启（约 3：16）。上帝使命的这一层面已经成就，其它的层面紧随其后，圣父、耶稣和圣灵将会继续参与到这项使命之中。圣灵一直以来都亲自参与上帝的使命，向先知说话，并保守上帝的启示。耶稣在完成自己的使命时，亦是被主的圣灵充满（参 11：1-5；太 3：16-17）。

圣灵赋予教会能力，使之能够完成自己的使命（徒 1：8）。教会与圣灵的紧密联系表明，虽然教会就是为了使命而存在的，但这使命乃是属上帝的。但如果基督教的信徒缺席于使命，上帝又将如何呢？笔者认为圣灵会继续肩负起完成使命的责任。当上帝的百姓出于某种原因无法以可见的形式存在于世界的某些地区时，上帝拯救世人的使命是不会就此停止的。我们需要思考的是圣经中所见证的上帝救赎的旨意。上帝“愿意万人得救，明白真道”（提前 2：4）。但这一切要如何成就呢？

特殊启示与一般启示：救恩的认知基础

到目前为止，我们强调的主要重点都是上帝通过赐给他的先知、他的儿子和使徒的特殊启示所彰显的关于上帝与救赎论的知识。圣灵为我们在圣经中将这份启示保存了下来。在那里，上帝用一种无与伦比的方式将他为人类设立的救赎计划彰显了出来。在圣经以外，没有人可以找到通过上帝的儿子赐给我们的对上帝的旨意如此清晰透彻的彰显。既然如此，人们就应该意识到，在救赎的过程中，这样的知识乃是必不可少的。通过那在圣经中保存的特殊启示，上帝本着他那深奥的智慧，已经为我们进行了丰足的预备。但并不是这个星球上的每一个人都能够接触到这启示的载体。

12 参见 David J. Bosch, *Witnesses to the World: The Christian Mission in Theological Perspective* (Atlanta, GA: John Knox, 1980), 239-248.

13 我们应该谨慎使用这个短语，因为在某些神学的圈子里，这一短语被用来反对参与教会的宣教。这种观点在泛基督教主义的领域中十分常见。我们在文中对这一短语的意义进行了说明。有大量的文献涉及了这一主题，见 L. Pachau, "Missio Dei," *DMT*, 232-234.

信息、使命与教会的合一

如果教会的使命就是上帝的使命，当信徒缺席的时候，圣灵会继续成就上帝的使命，笔者认为，关于上帝的知识，对于那些无法接触特殊启示的人来说，同样也是可以获得的。我们应该牢记的是：首先，创造本身就是对其创造主的某种启示。在自然界中可以寻找到上帝的智慧，因为其中的每一个层面都源自上帝的思想。甚至在堕落之后，自然界依然继续不完美地启示着上帝的智慧与能力。¹⁴ 保罗的观点似乎是说这样一种级别的知识仅仅能够定人的罪（罗 1: 19-25），那么应该探究的问题就是，这样的知识是否能够引人归向救恩。诗人写道：“诸天述说上帝的荣耀；穹苍传扬他的手段。这日到那日发出言语；这夜到那夜传出知识。……它的量带通遍天下，它的言语传到地极。上帝在其间为太阳安设帐幕”（诗 19: 1-2, 4）。自然界向每一个人都启示了一些关于上帝的事情。这种启示被感知是可能的，因为人类似乎具有一种被上帝在创造时赋予心中的与生俱来的宗教意识。怀爱伦评论道：“外邦人会根据给予他们的亮光接受审判，会根据他们自然界中的创造主那些所获得的领悟接受审判。”¹⁵

我们的第二点与第一点密切相关。人类的理性思考能力使上帝可以将知识传授给那些从未接触到其特殊启示的人。在这样的情况下，理性不仅可以基于在自然界中所看到的一切发挥作用，就属天的旨意而言，亦是如此。自然界的运转在主的掌控之下。保罗说：“他在万有之先；万有也靠他而立”（西 1: 17）。乃是上帝“叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太 5: 45）。保罗还补充道，上帝“不用人手服侍，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人”（徒 17: 25c, 27）。怀爱伦也说，关于外邦人：

拥有理性的能力，可以分辨上帝创造的工作。上帝通过他在自然界中的旨意向所有人说话。他让所有人都知晓自己乃是永生的上帝。外邦人可以通过理性而知晓，若没有创造万有的上帝，事物就不可能按照精准的顺序排列，也不会朝向一种目标运行。他们可以基于因果推理而知，万物必有一个最初的起源，是一种智慧的力量，这种力量不是别的，正是永恒的上帝。上帝本性中的光芒一直以来都照耀着黑暗中的外邦人，然而许多人看见了这光，却不将荣耀归于主上帝。¹⁶

这清楚地表明，上帝可以用一般启示来引导人去荣耀他。

14 怀爱伦评论道：“一切受造之物在原来的完美状态下，都表达上帝的旨意。在亚当夏娃看来，自然界充满着上帝的智慧。但因为犯罪，人就不能藉着直接与上帝来往而认识他，在很大的程度上也不能从他的作为上认识他。地球受到了罪的污损，只能模糊地反映创造主的荣耀。他的实物教训并没有消失。从他创造大作的每一页中，仍能看到他的手迹。自然界仍在宣扬他的创造主。但这些启示是片面而不完全的。我们处在堕落的状态中，能力薄弱，眼光有限，不能作出正确的解释。因此我们需要上帝在圣经中所赐关于他自己更充分的启示。”（*Education* [Mountain View, CA: Pacific Press, 1903], 16-17.）因为罪恶的缘故，自然界无法对上帝进行清晰的展现。更加完整的启示可以在圣经中寻得。

15 “The Gospel of Both Jews and Gentiles,” *Signs of the Times*, August 12, 1889.

16 同上。

第三，当那在圣经中为我们保存之特殊启示无法获得的时候，上帝可以利用人类的道德意识来接触他们。这与人类是按照上帝形象创造有关（创 1：26-27）。堕落并没有在人性中完全抹去上帝的形象。这可以被称为道德直觉。有些时候，人类能够在某种特定情况下直接领会内在的道德感。¹⁷ 我们确实有一种责任感会催促我们朝着我们认为是正确的方向努力，虽然我们凭着自己无法去将美善实践。这种意识通常被称为良知。耶稣曾提到过这一点，他说：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗”（太 7：11）？保罗同样提到人性中的这一层面，“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非”（罗 2：14-15）。

第四，偶尔也会有所谓的特别启示赐给外邦人，¹⁸ 这与我们所说的特殊启示和一般启示不同。我们在圣经中看到了这种现象的例子，怀爱伦也曾论述过这一点。比如在梦中，上帝为了亚伯拉罕妻子的缘故向基拉耳王亚比米勒说话，并指示他应该如何去行（创 41：25-28）。上帝将启示赐给巴兰（民 22：9；23：11；24：2-4），也曾向法老尼哥说话（代下 35：20-22）。我们也可以看到但以理书 2：1 当中的尼布甲尼撒的梦和哥尼流的经历，他乃是一个敬畏上帝的外邦人，但却没有基督徒来教导他。主直接在异象中与他说话并指示他去寻找彼得（徒 10：1-10）。

笔者在这里想要表达的是，上帝并没有将列国留在属灵黑暗的深处，而不将自己的见证彰显于他们。上文列举的都是独立事件，但这些足以证明一种可能，上帝在历史中以不同的方式在不同的地点与那些有游离于属上帝之圣约团体以外的人说话。怀爱伦的主张支持了这种观点：

在犹太国以外，有人预言将有一位神圣的教师出现。这些人即追求真理，就有预言的恩赐分给他们。此类教师相继兴起，如同明星闪现在黑暗的天空。他们的预言在千万外邦人心中燃起了希望。¹⁹

她清楚描述了我们所说的在圣灵的启示之下赐予的“特别启示”。

上帝用不同的方式向那些在自己圣约团体之外的人启示自己——这本是上帝所

17 关于道德直觉说，参见 Walter Sinnott-Armstrong, “Intuitionism,” *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (New York: Routledge, 2001), 2:879–882.

18 Tiessen, *Who Can Be Saved?*, 113–120, 作者更倾向于使用“特定”一词，以与“一般”和“特殊”之间的对应关系进行区分。笔者选择了“特别”一词，旨在强调这种启示的独特性。

19 怀爱伦，《历代愿望》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1898), 33. 她还写道：“但是，主所用的人竟被世人藐视、恨恶，其中有些甚至惨遭杀害。在撒但不断努力下，笼罩在世上的罪恶阴影越来越深了”（同上，35）。

信息、使命与教会的合一

赋予的拥有特殊启示之圣约团体的特权和责任。在这里有必要做出提醒。我们应该将知识与救恩区分开来。虽然得救确实需要知识，但知识本身并不能拯救罪人。我们曾经被告知：

我们在上帝面前的地位，不取决于领受了多少亮光，而在于如何运用已有的亮光。如此看来，凡不认识上帝的人，若根据自己分辨是非的能力，选择正道而行，他们的景况倒胜过那些充分明白真理、自称侍奉上帝，却言行不一、无视真光的人。²⁰

一般启示、特别启示，甚至是特殊启示都不足以为人带来救恩。虽然我们使用了“救赎的知识”这样的形容，我们应该确切知晓我们所说的含义是什么，因为在这种知识中，或藉着这种知识本身，是没有救赎的。人类还需要一些其它的东西。

圣灵论和使命：圣灵的启示

在我们的研究进行到这里的时候，需要引入另外一个重要的元素，也许是最为重要的元素——人心中的圣灵；圣灵的启示。若无圣灵，人类的思想就会误解上帝的特殊启示、在自然界中的一般启示和某些个人得到的特别启示。我们需要重申，教会的使命乃是上帝的使命，当信徒缺席的时候，圣灵就会亲自去将使命完成。笔者认为，耶稣通过圣灵那奥秘的工作，成为那“真光，照亮一切生在世上的人”（约 1：9）。因为“风[圣灵]随着意思吹”（约 3：7），这就说明在那些与上帝子民并无接触的人群中，有一些人被圣灵感动，便渴望着更高的美善（参雅 1：17）。关于这种特例，怀爱伦一语中的：

他[上帝]在各国各族各方中见到许多祈求亮光与知识的男女。……但他们的心地是诚实的，并且渴望知道何为更美善之道[**特殊启示**]。他们虽然陷身于邪教的深渊中[**未曾接触福音**]，并对上帝明文的律法和他的儿子耶稣毫无认识[**没有特殊启示**]，但他们在很多方面都显明有一种神能在心智和品格上运行[**藉着圣灵转变**]。²¹

在这段陈述中包含了若干要点。首先，这些都是敬虔而诚实的人，他们对自己所拥有的一切不满意，并渴望一种更加美善的事物和更加美善的途径。第二，他们在祈求更多的亮光，“犹如盲人般地摸索”。怀爱伦影射了一种相同的经历，她说：“未开化的外邦人藉着自然和自己的需要获得教训；他既不满足于黑暗，就在第一个伟

20 同上。

21 怀爱伦，《先知与君王》(Mountain View, CA: Pacific Press, 1917), 376. 括号中的黑体字是作者的注释。

大动因中设法获得亮光，寻求上帝。”²²她还说过：“上帝(会)……向外邦人讲话。”²³第三，虽然他们并未有幸接受特殊启示，但圣灵已经转变了他们的思想和品格。他们乃是被圣灵所引导。怀爱伦在其它地方指出，“圣灵已经将基督的恩典栽培在未开化的人心中。”²⁴她将这一切归功于耶稣，因耶稣乃是照亮每一个人的光。怀爱伦的观点是，通过圣灵，基督住在了他们的心中。²⁵一般性的恩典同样向非基督徒敞开，若是他们积极回应，就会被改变。他们可以在思想和品格中经历上帝的拯救之能。他们对上帝的认识可能非常有限，但上帝还是使用并通过圣灵的能力改变了他们。

这种关于圣灵在非基督徒心中工作的理解需要进行更加深入的澄清，以避免产生误解。第一，上帝的恩典通过圣灵展开的工作并不能使任何世界性宗教合理化。这并不会引人走向宗教多元主义或包容主义的道路。事实上，笔者在表述中从本质上否定了二者所具有的救赎论意义。在圣经神学中，恩典与救恩并不需要以人类的组织举行的圣礼或任何制度为媒介，而是通过基督在天上圣所中的侍奉和圣灵在人心中工作。关于这种促成人与上帝和好的工作，在上帝面前并没有所谓国家、宗教或种族上的差异。“他的爱非常宽广，非常深厚，非常丰富，因此它是无微不至的。”²⁶当然，在这项工作中，圣灵可以在任何宗教之内将真理的架构展现出来，但上帝并不会接受此类异教元素，就更不用说接受这些宗教本身了。上帝有其它的途径可以接触他们，并不需要通过他们的宗教信仰制度或他们的宗教组织。这种观点听上去可能有些激进，但笔者希望强调的是，不论身处何种宗教体系，上帝都会去接触那些未曾听闻福音的人。

笔者希望澄清的第二个问题是，我们的结论可能会对教会的使命产生影响。很容易得出这样的结论，既然上帝会亲自为宣教使命负责，并且他会以不同的方式去接触那些未曾听闻福音的人，所以教会的使命是无关紧要的。这种结论会将教会的使命与上帝的使命置于相互冲突的境地，因为其宣称二者之中有一方是多余的。这种观点忽视了一个事实，即教会的使命一直以来都是上帝的使命，换句话说就是，教会乃是上帝完成其对世界之使命的最为有效的途径。当教会积极投身于宣教使命之中时，就是在顺服那位复活的主，这并非是一项可有可无的工作。教会只有参与宣教，才能被称之为教会。最后，上帝的主权是无限的，上帝可以使用任何他认为

22 怀爱伦，《举目向上看》(Washington, DC: Review and Herald, 1982), 278. 她继续说道：“许多异教的哲学家有关上帝的知识原属纯净的，但因退化，和崇拜受造之物，就逐渐将这知识掩蔽。上帝在大自然界的作为——日头、月亮、星辰——竟成为崇拜的对象”（同上）。

23 同上。

24 怀爱伦，《基督比喻实训》(Washington, DC: Review and Herald, 1900), 386.

25 同上。

26 怀爱伦，《先知与君王》，370.

信息、使命与教会的合一

有必要的方式去接触那些身处属灵黑暗之中的人，这并不会使其它方式丧失存在的必要。上帝在那未曾听闻福音之人当中的进行工作是教会知之甚少或一无所知的，而那正是教会需要去完成全球性使命（*a preparatio evangelica*）的领域。

第三，我们不应该认为，既然在非基督徒之中有一群人通过余民之使命以外的方式经历的与上帝的和好，那么就没有末世余民存在的必要了。有些人可能会问，这些在其他宗教中的人难道不应该被视作上帝的余民吗？²⁷ 这样的结论忽略了我们并没有认同其他世界性宗教之合理性的事实。圣经中关于末世余民的概念使一种在更大范围之内存在的团体具备了合理性。笔者在这一章所表述的内容与基督复临安息日会传统观点中对不同基督教宗派和不同教会的看法并无二致。我们相信，在巴比伦中有数量相当可观的上帝子民。不论他们属于何种宗派，他们都是紧紧跟随主并向圣经敞开心门的敬虔信徒。他们需要去听那由上帝在末世的余民所宣讲的现代真理，为我们主的再临做好预备。通过余民肩负的使命，他们得以从巴比伦中出来，成为上帝有形之百姓的一部分。²⁸

我们可以得出的结论是，关于那些未曾听闻福音但却将生命降服于自己心中之圣灵工作的人，当他们接触到末世余民的信息时，将定然会接受。他们需要在圣经中的更加完整的上帝启示，以对上帝那慈爱的品格、在耶稣基督里的伟大启示有更加深入的了解，为应对末世那仇敌的欺骗做好预备。因此，上帝在末世的余民所肩负的面向世界的使命乃是不可或缺的，并与圣灵在世界性宗教中的工作体现出了彼此的呼应。

结论

在讨论关于未曾听闻福音之人的救恩问题时，我们首先应该提出的问题就是，这使命是谁的。笔者的观点是，这促成人类与上帝和好的宣教使命本于上帝，并且过去、现在和将来都是属上帝的使命（*missio Dei*）。那些接受由上帝赋予之救恩的人都被上帝接纳，要去完成他那拯救的使命。我们可以直接在作为上帝圣约之民并被赋予上帝之自我启示的以色列所蒙的选召和之后教会的建立当中看到这一点。这种特殊启示向人类澄清了他们所面临之处境的严重性和上帝为他们设立的使人与上帝和好的计划。圣约团体即是这种人与上帝之和好的受益者，并成为上帝向其他人人类宣讲这一信息的媒介。

27 关于每一种世界性宗教中都包含着上帝的余民这种观点，具体论述参见 Frank M. Hasel, “The Remnant in Contemporary Adventist theology,” *Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective*, ed. Ángel M. Rodríguez (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009), 166–170.

28 关于这项主题的完整论述，参见 Ángel M. Rodríguez, “Concluding Essay: God’s End-Time Remnant and the Christian Church,” *Toward a Theology of the Remnant*, 201–226.

我们已经提出了这个问题，那些基于各种各样的原因，从未听闻通过基督获得救恩之信息的人，最终宿命将会如何。我们的观点是，在这种不理想状况之下，圣灵将继续本着上帝拯救人类的旨意，去完成三位一体之上帝的使命。人类都是罪人，并且都需要救恩。通过圣灵在人的心灵和思想中的工作，从未听闻过福音的人可以通过不同的方式，包括特别启示在内，藉着这种有限的关于上帝的知识，圣灵将会引导他们并赐予他们比自己所拥有之事物更加美善的一切。对于那些在自己的生活中悉心聆听圣灵那无声而有力之见证的人，当他们将自己降服于圣灵爱的感化力时，他们就会因着基督那拯救的恩典而受益。这将会在他们的思想和品格中带来改变。他们便会藉着基督与上帝和好。

这些人部分来自基督那无形的教会，部分属于仍然身处巴比伦的上帝子民。这两种人都需要听到上帝那有形的末世余民所宣讲的信息。这将会帮助他们理解上帝救赎计划的各个层面，带领他们远避撒但在末世的欺骗，从各国、各族、各方将那有形的末世余民召聚到一起。这余民将以圣经——上帝的特别启示为基础，并会完全降服于救主耶稣。正是为此，上帝的所有位格都参与到了使命之中，而我们亦身处其内。在 *Missio Dei* 当中，救赎论和圣灵论总是密不可分的。

第二十一章

今日基督复临安息日会的使命： 一种个人的思考

威廉·G·约翰逊

基督复临安息日会一直以来都是一群宣教士。甚至在我们没有名称之前，我们的血管里就流淌着使命。使命是我们存在的理由。使命催促着我们前往“各国、各族、各方、各民”（启 14: 6）。使命让我们从一个经历了大失望的北美信徒团体一跃成为遍及世界 200 多个国家的彼此相连的世界性教会。因此，讨论今日基督复临安息日会的使命，似乎是个老生常谈的问题。使命就是基督复临安息日会一直在实践的东西，也是我们已经实践出来的东西。基督复临安息日会和使命是不可分割相互交融的。但真的是这样吗？

自从 160 多年以前，基督复临安息日会这艘宏伟的舰船开启远航以来。世界改变了。“宣教地”改变了。对于宣教使命的态度改变了。基督复临安息日会也改变了。

具体来说，基督教的信息本身就处于一种与现代使命兴起的十八世纪、基督复临安息日会开展宣教的十九世纪完全不同的境况之中。今天，基督教仅仅是众多相互竞争之世界性宗教中的一个声音而已。伊斯兰教、印度教、佛教、锡克教以及其他许多宗教，不仅实现了复苏，还在积极地寻求并赢得跟从者。往往基督教会不断遭受挫败，并被迫寻求防御。

正是在这样的背景之下，本研究所聚焦的即是基督复临安息日会的使命。笔者将展现一种主动的（同时有些地方也是痛苦的）个人思考；这篇文章并不是对他人作品的研究，也不是对他们的发现进行的评价。笔者将按照三个步骤展开思考：第一，基督复临安息日会的使命曾经的改变和正在发生的改变；第二，围绕“福音将在这个世代传遍世界”这句传统的格言是否还应该被认真对待的问题展开讨论；最后，对基督复临安息日会的使命需要做出的改变提出建议。

基督复临安息日会的使命曾经的变化和正在发生的变化

当我们在雅芳戴尔学院读大四的时候，诺琳和我得到了一个呼召，让我们去印度服侍。从三方面来说，这件事都非比寻常：我们还没有毕业，我们并没有申请要去海外服侍，我们还没有订婚——就更不用说结婚了。这项呼召的种种条件和我们需要去履行的职责意味着，我们将在宣教使命中成为同伴：我作为男孩的校牧和圣经教师，诺琳则作为更小一点的男孩的舍监，地点是印度北部马苏里市的文森特山寄宿制学校。

在南亚的那些我们这项工作的领袖们发出的呼召是如此非比寻常，而我们也不需要很长的时间去考虑应该去如何恢复。我们学院的格言是：“以更加宽广的愿景放眼世界的需要”，这句话就在我们学校教礼拜堂的墙上和我们的校徽上。当我们学习那些复临教会宣教英雄的事迹时，我们一遍又一遍地将这句话铭刻在心中。在恳切的祷告之后，我们就像听到了年轻的先知以赛亚看见主在圣殿中时所听到的呼召：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”我们一同对上帝说：“我在这里，请差遣我”（赛 6：8）。

诺琳和我 11 月的时候从雅芳戴尔学院毕业，12 月的时候结婚，三周之后我们启航去了印度。我们踌躇满志地到达了印度。虽然印度长久以来都被称为“异教的直布罗陀”，但我们还是在此前许多宣教士失败的地方成功了。在语言学校学习了几个月的印地语，之后又在文森特山学校过了三年，我们迫切地感到应该更加直接地为印度人工作，并申请去到宣教地从事传道牧养工作。我们的“同胞”听了我们的要求。但让我们意外的是，我们的新岗位竟然是在斯宾塞纪念学院的神学系任教。斯宾塞就成为我们之后 12 年的家。

在斯宾塞的生活舒适而幸福。在教员中有十几个海外家庭，所以我们的社交生活很愉快。我们在美丽校园中那错落有致的平房中居住，有仆人负责打理花园，并帮助准备食物、打扫卫生和照看孩子。相比之下，印度的职员被分配的住宅要小得多。虽然我们在同一个市场买东西，吃同样的食物，但我们的薪水却比他们高出好几倍。我们通常在教会敬拜结束之后去一位宣教士同工家中的车道那里吃百家餐。在高大茂密的树下，我们吃得很开心，整个下午都会闲聊或分享一些来自美国的最新消息。每年圣诞节，我们都会开车去普纳游艇俱乐部，在那里召开宴会。这些也仅限宣教士参加。

我带着羞耻感回顾了这段历史，甚至怀疑当初如此踌躇满志的诺琳和我竟然会在态度和行为上如此不像个基督徒。在分享这段令人难过的经历时，我只能想要一

信息、使命与教会的合一

个积极的方面。在我们第二次休假的时候，我在范德比尔特大学攻读博士学位，我们离开校园约有三年时间。在离开的这段时间里，我们有机会去反思我们在斯宾塞留下的生活轨迹，并决定当我们回去的时候，就会做出一些改变。我们不能继续在安息日或圣诞节的时候去参加“仅限白人”的社交活动。其他人也开始朝着相同的方向改变。几个月之后，“仅限白人”的社交聚会在斯宾塞不复存在了。

我追忆在斯宾塞的那些年，我们常常一起唱的赞美诗浮现在了我的脑海中。那首诗歌是雷金纳德·希伯在 1819 年的时候写下的，其浓缩了那个宣教时代的思想：

来自格陵兰的冰山，来自印度的珊瑚海岸，
在那里，非洲斑驳闪耀的喷泉涌向了金色的沙滩；
来自许多古老的河流，来自许多长满棕榈树的平原，
他们呼召我们去将他们从错谬的锁链中释放。

尽管锡兰岛上吹拂着带着馥郁气息的微风；
虽然每一处的景致都令人欣然，难道只有人是粗鄙可怜？
伴着慷慨的善举，上帝的恩赐播洒大地竟是枉然；
异教徒依然向木头与石头躬身，尽是出于眼光昏暗。

我们这些人的灵被源自高天之上的智慧光照启迪，
难道要放任那些昏暗的生命之灯熄灭吗？
救恩！哦，救恩！乃是喜乐的宣告之声，
直到地上最遥远的国度都知晓弥赛亚的名字。

飘荡，飘荡，大风吹拂，他的故事，还有你们，众水翻腾，
直到荣耀如海水一般，从这一极延伸至那一极；
直到为了他所救赎的百姓，羔羊为罪人而被杀害，
救赎主、君王、创造主，带着洪福再次降临。

今天，这首赞美诗听起来很刺耳。诗歌的语气带着一种居高临下的感觉，其中浸润这一种优越感，与耶稣留给我们的使命相差十万八千里：“因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人”（可 10：45）。¹

使徒保罗是外邦人的杰出宣教士，他曾写道那些拒绝接受荣耀之亮光的人是多么眼光昏暗（林后 4：3-4）。他呼召那个时代的人离开自己对那些哑巴偶像的敬拜，转向创造天与地的上帝（林前 8：4-6；徒 14：14-17）。举例来说，他在亚略巴古

¹ 圣经经文引自和合本。

的讲道乃是在呼召那些人转向一些更加美善的事物，提升到更高的境界，而不是去贬低当时的敬拜。考虑到保罗书信的范畴和数量，我们惊异地发现，其中反驳偶像崇拜的篇幅竟然如此至少。

在上文对宣教的描述中，我强调了不足之处。为了公平起见，我也应该将另外一面纳入这个故事之中：无私、牺牲、风险、勇敢、对人的爱，甚至还会用授人以恩惠的口吻去讲述这些事情。宣教使命和宣教士为个人和社会带来的是一种深刻而积极的改变。学校、医院、孤儿院和诊所相继被建立。在这个过程中留下了数以千计的墓碑——许多都未曾留名于世，留下的只有主的使命——这些都是那个宣教时代富有英雄气息之侧面的无声见证。

因此，当我们回顾基督复临安息日会的宣教使命时，我们有理由既欢喜又遗憾。以纡尊降贵和家长作风为标志的殖民主义思想塑造了那个时代人们的态度、视角和行为。

背景的改变

今天，我们发现在一些地区，基督复临安息日会的使命处于一种已经改变的环境中，有些时候这种改变甚至是非常剧烈的：

1. 对基督教使命之态度的改变。曾经一度广受赞誉的“宣教士”一词已经变成了一种令人生疑的称谓。对于许多宣教地的人来说，这会让人联想到帝国主义的时代。甚至在西方，许多基督徒，包括复临信徒在内，都对宣教和宣教士有着一种矛盾的心理。

2. 对政府层面的消极态度。伴随着民族独立的兴起和对帝国主义桎梏的挣脱，各国对基督教的宣教使命开始变得消极，甚至是敌视。他们认为这是一种对一个国家长期以来的信仰和文化的诋毁。我们正在偿还当初欠下的债。在过去，关于基督的信息太多时候都是与西方文化的信息混合在一起的，无论是宣教士还是皈依信仰者，都未曾理解或鉴别二者之间究竟有何区分。

3. 世界性宗教的复苏。50年前，研究历史的学者预测，在科学和技术的面前，宗教将会消亡。然而，事实正好相反。对宗教的兴趣，也就是对所有宗教的兴趣，已经重新燃起。印度教、佛教和伊斯兰教在新兴国家或新兴富裕国家当中被注入了新的生命，并在全球扩展开来，在欧洲和美国迅速增长。尤其是在欧洲，人们甚至在担心穆斯林将成在某些国家的人口占据多数。

信息、使命与教会的合一

4. **对单一宗教或多种宗教的学术研究。**如今每一个接受过教育的人都应该掌握一些关于世界性宗教的实用知识。宗教研究就成了学术类课程的标准组成部分。当对各个世界性宗教进行对比研究时，被视为最合适的研究方法就是，要将关于真理之价值的问题放在一边，以避免将某一个宗教最好的特征与另外一个宗教最糟糕的特征放在一起进行对比。结果就是主流的观点认为，所有的宗教，包括基督教在内，都包含着美善与丑恶的一面，所以没有任何一个宗教有资格声称自己比其他宗教更加优越。每一个人都可以根据他或她的喜好去选择宗教。²

3. **基督教世界的崩溃。**在第一次世界大战当中（1914年-1918年）中，自由思想的乐观主义被打得烟消云散。那时，所谓的基督教国家规模空前地相互杀戮。无论在这场大屠杀之前，基督教世界的道德感有多么优越，这场冲突都会将其所拥有的信誉消耗殆尽。第二次世界大战并没有将“基督教世界”的神话重塑：恐怖的大屠杀在新教的土地之上横行，而美国——这个声称最为“基督化”的国家，所以靠的竟然是原子弹。这些事情的发展不可避免地削弱了基督教使命秉承的理论基础和吸引力。基督复临安息日会也受到了这种道德权威丧失的波及。

6. **使命的逆转。**今天，基督复临安息日会在投身于宣教使命的时候发现自己（与其他基督教一样）面临着一种非同寻常的局势逆转。宣教成了双向的事情：穆斯林、佛教徒和印度教徒在西方国家建立了自己的清真寺和庙宇，并展开了宣教的工作。让我们最为不安的是，在基督教环境中长大的人，尤其是那些年轻人，竟然信奉了这些宗教。基督复临安息日会在这种趋势之下也未能幸免。

7. **勇气的丧失。**不论基督复临安息日会的宣教取得了何种辉煌的成功，这项使命从来都是艰巨无比的。我们信息已经广为传播。但是与全球 69 亿人口相比，我们的进展简直就是沧海一粟。我们对伊斯兰教、佛教和印度教——接近 30 亿人口的影响微乎其微。这样的话，使命将如何完成？我们基督复临安息日会已经存在了超过 160 年，却几乎没有引起他们的注意。这项工作还能完成吗？真的可以吗？

8. **缺乏爱的使命。**对于我来说，在基督复临安息日会的主要宣教工作中最令人痛心的一面就是，我们当中许多人对信仰其他宗教之人所怀有的态度。911 事件使美国失去了平衡，大量基督徒也都受到了影响。许多圣徒本着对穆斯林或其他任何受到他们那种刻板偏见歧视的人都丧失了信任。

伊斯兰教是世界第二大宗教，有 15 亿信徒。我们难道要说穆斯林不包含在基督复临安息日会的使命之内吗？从天国奔涌而出的爱在哪里？首先，当“上帝爱世

2 这些课程通常都是基于进化论的角度对宗教进行理解，宗教从图腾崇拜发展到多神论，再发展到一神论。

人，甚至将他的独生子赐给他们”的时候，当这种爱环绕这我们的时候，我们难道就这样回应主的吩咐——“父怎样差遣了我，我也照样差遣你们”（约 20：21）？

在这种发人深省的背景之下，我们要做好准备去探讨今天使命究竟意味着什么。

使命：我们今日的任务是什么？

我们必须让圣经引领我们对使命的理解。上帝话语中的指导比一切论点和策略都重要。我认为圣经为我们的任务奠定了四重基础：

1. **使命乃是上帝的使命。**上帝吩咐，我们听从。上帝是这一切的发起者。成功皆在于上帝的手，而不是我们。我们不应该忧虑和屈服于傲慢或挫折。“我口所出的话……决不徒然返回”（赛 55：11）。我们应该在前进的时候相信他，这位时间与空间的主正在施展作为运行于万事之间，以成就那属天的旨意。诸如可能或不可能这类的问题在上帝那里都不是问题。若是我们让上帝成为这项工作的主，那么就没有什么是不可能的。

2. **唯有藉着圣子耶稣基督才有救恩。**“除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”（徒 4：12）。“人有了上帝的儿子就有生命，没有上帝的儿子就没有生命”（约一 5：12）。耶稣是独一无二的，无论其个人和工作都是如此。他就是道路、真理和生命，若不藉着他，就没有人能到父那里去（约 14：6）。基于这一事实，有两点是非常关键的。第一，所有的宗教，无论其拥有何种智慧和高贵的思想，都是不够的，因为这些宗教并没有将耶稣视为通往上帝的道路。凭着他们自己，是无法打开救恩之门的。

这是否意味着只有那些听闻福音并接受耶稣为救主的人才能得救呢？并不是这样。这样的观点并没有考虑到恩典的丰泽：“罪在哪里丰泽，恩典在那里就更加丰泽”（罗 5：20，笔者自译）。若是因为没有听闻耶稣之名的机会，就使那些人陷入绝望之中，这样认为乃是未曾留意保罗在罗马书 5：12-21 中的有力论证。

罪在世上显多，恩典同样也会显多，甚至是更加之多。从罪一开始进入我们这个星球的时候，恩典就已经丰泽而降了。上帝宣告说：“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇”（创 3：15）。这种由上帝设立的彼此为仇就是恩典的工作，旨在使人转向上帝，并释放他们自由。³

3 关于这项主题的更多讨论，参见本书由安格·曼纽尔·罗德里格斯撰写的“基督复临安息日会视角之下的世界性宗教与救恩”。

信息、使命与教会的合一

上帝是自由的。他在圣约团体之外展开工作，将男女引向自己，将他们转变为自己的跟从者——麦基洗德（创 14：18-20）、叶忒罗（出 18：1-27）、约伯（伯 1：1-2）、乃幔（王下 5：1）、东方博士（太 2：1-12）等等。他在外邦人当中工作，使他们的良心苏醒，甚至在不知不觉间顺从了上帝的律法（罗 2：14-16）。上帝在各个地方展开工作！虽然教会是他为人类设立的救赎机构，但恩典是没有时间或地点之疆界的。

3. 在末世将会见证一场盛大的收割。“此后，我观看，见有许多的人，没有人能数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕树枝”（启 7：9）。对他们的描述是，“这些人是从大患难中出来的，曾用羔羊的血把衣裳洗白净了”（启 7：14）。

这群人所具有的普世性清楚地表明，他们并不都是来自“基督教”的土地。今日，基督教仅占世界人口的三分之一，如此这个“庞大的人群”将包括原本属于各个世界性宗教的人。

4. 基督复临安息日会将会扮演重要的角色。在末世降临之前的最后阶段中，我们将成为一群具有创造性的余民，高举上帝的品格并呼召世界上所有人尊上帝为大。虽然上帝使用各种各样不同的人 and 运动，但他特别呼召了我们的教会成为他的声音，去宣讲他的诫命和耶稣的真道。

在这个时代，我们比以往更加清楚地看到，我们的教会将成为把全世界来自所有宗教的上帝真正的跟从者联合在一起的催化剂。上帝的救赎计划，如今已然经历了数千载的时光，并不会悄然消逝。基督复临安息日会承接了呼召，并被授予了上帝的使命，应该谦卑，而不是骄傲。我们应该感受到对上帝能力的需要，以正确地去代表主，并肩负起我们的责任，将荣耀归于他：“所以，我们作基督的使者，就好像上帝藉我们劝你们[所有人]一般。我们替基督求你们与上帝和好”（林后 5：20）。我们是上帝的同工，是上帝的仆人，人们通过我们而相信上帝。一个人栽种，另一人浇水，但能使种子生长的只有上帝（林前 3：5-7）。

我们今日的使命自基督复临安息日会建立伊始就已经开始了：将救主耶稣传讲给所有人，并警告他们审判的时候已经到了，基督即将再临。在世界舞台的背景之下——世界性宗教的复苏，世俗主义、物质主义和基督徒的冷漠，我们要通过各种方式去肩负起自己的使命。我们吸取的是方法而不是信息。使命并未改变，因为这使命可以一直追溯至复活之主，他吩咐道：“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。”

这吩咐包含了四个祈使语态的词汇：去、使……作门徒、施洗、教训。关于这些问题，圣经原文是更加清晰的，使万民作门徒的吩咐乃是最为首要的。其它三项都属于附加或连带性的吩咐。因此，上帝的使命是：通过去、施洗、教训，使万民作门徒。我们不应该去修改这个吩咐。我们也不要质询或怀疑这项使命最终能否成功。我们乃是救恩的大使和代理人、福音园地的栽种者和浇灌者，而只有上帝能够使种子生长。

如果我们最为根本的使命在今天依然是相同的，特别是与其他世界性宗教相比，那么什么已经改变了，什么又应该被改变？

今日使命：改变

我们生活的大部分时间里都会将自己的努力方向锁定于基督徒，而不是穆斯林、印度教徒和佛教徒。针对后者展开的工作缓慢而艰难，并且收效甚微。鉴于这项使命的繁重和艰难，人们很容易陷入失败主义之类的立场，事实上就是将宣教工作的这个部分直接删掉，或是将事情发生重大改变的希望推迟到基督复临之前的最后时刻，让上帝来亲自完成这项工作。

然而这样的一种立场就是玩忽职守。如此的观点可能会延伸至整个宣教使命之中，但这就是一种不顺服的信号。主从未赋予过我们在宣教使命的领域进行选择的权利：我们接受的使命乃是面向整个世界的各国、各族、各方、各民的。我们不能只选择容易的领域而将那些困难的领域忽视掉；我们只是需要在所有的土地上进行栽种，而不是预先判断那里可以生长发旺（传 11：6）。

今日基督复临安息日会的使命，特别是针对各个世界性宗教的使命，至少应该在四个方面做出改变：目标、神学、参与和态度。

1. 目标。打破多年以来的模式需要高度明确的目标。其他世界性宗教的信徒不可能通过传统的对外宣教方式被吸到基督和教会中去。必须通过适合他们背景的方式去接触他们。这项名为“使命路线图”的策略需要世界教会的领导层具有明确的目标指向性。⁴需要说明的是，我们的使命并不是要去肯定人们自己信奉的宗教——让印度教徒变成更好的印度教徒、穆斯林变成更好的穆斯林、佛教徒变成更好的佛教徒等等。我们的使命是引导他们归向世界的救主耶稣。这需要改变方式，使用其

4 见附录：“使命路线图”。

信息、使命与教会的合一

它宗教的著作以建立沟通的桥梁和对话的背景，可以将其定义为“有目标指向性和针对性地努力通过在文化层面上具有意义的方式对福音进行表达。”⁵

另外，“路线图”也倡导帮助人们去掌握一些其他宗教之著作的专业知识，展开相关讲座和计划，培训神职人员和平信徒了解其他世界性宗教。这项工作需要进行策略规划，并分配相应的人力财力以满足使命的需要。

2. 神学。基督复临安息日会尚未做好准备认真应对来自其他世界性宗教在知识与神学层面发起的挑战。他们拥有数量颇丰的著作，有知识渊博又具有属灵洞察力的学者和广受赞誉的教师。基督复临安息日会在今天的使命就是去在这种与其他宗教的对比中，基于自己手中的圣经和主要的特质找到自己的位置。⁶例如，基督复临安息日会应该如何看待伊斯兰教？穆罕穆德和《古兰经》又当如何？我们是否应该认真看待穆罕穆德所宣称的自己从真主那里得到的信息？

针对佛教、印度教、锡克教和犹太教也可以提出类似的问题。我们需要对这些宗教建立起一种神学理解。只有努力构建起这一切的时候，基督复临安息日会的宣教使命才能真正做好准备应对这些世界性宗教的挑战。这种努力的前提是，意识到世界性宗教中包含着积极的要素，如此才能使其具有研究的价值。这种评估乃是“使命路线图”的基础：“世界性宗教中存在的对上帝的真正需要为福音的宣讲敞开了门户。”⁷

4. 态度。基督复临安息日会的使命涉及的领域是全面的。其中包括宣讲、培训门徒、施洗和邀请皈依者加入 *ecclesia*——在耶稣里敬拜身为创造主与救赎主之上帝的末世信徒团体。在某些复临信徒中有一种不信任其他宗教之信徒的倾向。如果他们生活在一个基督徒占少数的国家，数个世纪以来为了上自己的信仰延续下去，他们筑起了壁垒又限制了彼此间的交流。在此类情况下，复临信徒往往会安于现状，不希望被打扰。

对于那些身处所谓基督教国家的复临信徒来说，消极态度转变为另外一种方式。穆斯林、印度教徒和佛教徒往往都是带着庞大的家庭涌入进来，这会让他们感到不安。他们会觉得自己所熟悉的文化模式受到了干扰和威胁。在美国，911 事件之后，复临信徒中间产生了广泛的针对穆斯林的怀疑和偏见。这种消极态度带来了两个后

5 附录：“路线图”458页。

6 Stefan Hoeschele, “The Emerging Adventist Theology of Religious Discourse: Participants, Positions, Particularities,” in Bruce L. Bauer (ed.), *A Man of Passionate Reflection* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011), 355–376, 这催促着基督复临安息日会在宗教神学方面的发展。

7 附录：“路线图”455页。

果，二者对宣教使命来说都构成了伤害。第一，因为不信任和怀疑，他们会避免与这些人接触，而不是将耶稣分享出去。第二，他们并不欢迎这些人参加 *koinonia*（基督徒的联谊会或团契），这种团契应该是会众的核心。这不仅影响了我们对在海外和对各个世界性宗教履行宣教使命的态度，对我们国内的使命亦是如此。在自由化的移民法案影响之下，宣教地成了自己的家乡。我们的邻居、邮差、超市收银员、我们的医生、我们的牙医、我们的出租车司机都是穆斯林、锡克教徒、印度教徒、佛教徒。上帝已经将他们带到了我们的身边。他们就在这里！我们要向他们作怎样的宣教士呢？

对于这种情况，并不存在一种简单明了的答案。态度不会突然改变。持续不断的教育过程应该从教会的所有机构之内开始，包括讲坛、教室、媒体，都将不得不面对这项挑战。对于所有人来说，最大的需要就是要有一颗充满爱的心：一颗被圣灵感动并改变的心将会超越恐惧、怀疑和偏见；一颗带着热情燃烧的心在看到穆斯林、犹太人、锡克教徒、印度教徒和佛教徒时，会渴望将在耶稣里那得救的信心带给他们，让他们成为耶稣之余民的一份子。

结论

这就是基督复临安息日的使命在今天面临的任务和挑战。这项使命似乎从未如此艰巨得令人望而生畏。这简直就是一个不可能实现的梦想。但复临信徒从一开始的时候就是一群追梦的人。我们有着伟大的梦想。我们的思想宽阔致远。上帝喜欢不可能这个词。因为“在人这是不能的，在上帝凡事都能”（太 19：26）。

附录

使命路线图¹

总则——上帝对这个世界的使命激励并启示了我们的使命。因此，使命乃是基督复临安息日会的生命线。使命交织进入了我们的身份之中；使命决定了我们是谁，又为何而存在。当我们这场运动发端之时，在将永远的福音传给各国、各族、各方、各民之异象的激励下，我们领受了大使命（太 28：18-20），这乃是上帝赋予我们的使命。世界性宗教中存在的对上帝的真正需要为福音的宣讲敞开了门户。

在主赐福之下，我们的教会实现了增长，扩展到了地球最遥远的角落。当我们开始的时候，我的使命将我们置于具有基督教传统的人群之中。然而今天，宣教使命则把我们带到了植根于其他世界性宗教的人口之中。此外，在世界上的某些地区，对基督教的皈依并不受欢迎，甚至会冒着人身安全与生命遭到威胁的风险。基督教的历史表明，事实上这种情况并不鲜见。

与此同时，时代精神鼓励对所有世界性宗教的接受，认为这些宗教都是对人类精神的表达，并阻碍了人们从一种宗教转向另外一种宗教的努力。一些基督教神学家甚至主张宣教的使命就是让人们在自己的宗教中得到积极的肯定——让印度教徒成为更好的印度教徒，让穆斯林成为更好的穆斯林，让佛教徒成为更好的佛教徒等等。

在基督复临安息日会之中，人们可以发现针对在不同的宗教和文化中的人采取的各种各样的举措和方法。虽然对宣教使命的关注是值得赞扬的，但这种在方法层面的不断扩展使得教会组织有必要用一种简要而清晰的方式去阐明我们的使命所具有的本质——使命是什么，我们又应该如何去做，这一切必须牢牢地建立在圣经权威的基础之上。

我们的使命路线图必须基于圣经中记载的由耶稣和使徒给出的具体吩咐或采取的行动。本着上帝的主权，主通过各种各样的方式主动将自己彰显于男女面前。

¹ 该文件于 2009 年经全球总会执委会表决通过并发表。General Conference Working Policy 2011-2012 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2011), A20 (pp. 43-49).

例如，在旧约圣经中，我们读到在选民之外的人中同样有上帝的跟从者——麦基洗德（创 14: 18-20）、叶忒罗（出 18: 1-27）、乃缦（王下 5: 1）。同样，新约圣经也告诉我们东方的博士（太 2: 1-12）就是“敬畏上帝”的外邦人（徒 13: 43, 50; 16: 14; 17: 4, 17），还有另外一些凭着自己的良知而顺从上帝律法的人（罗 2: 4-16）。然而，这些例子并不能作为基督复临安息日会之使命的模板；这些仅仅是主之工作那可称颂的典范。

使命——基督复临安息日会的使命以上帝的儿子为中心，上帝本着那慈爱的恩典，将他赐下成为世界的救主。我们要将这福音分享给所有人，告诉他们“除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”（徒 4: 12）。“叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3: 16）。

使命的核心就是通过言语和生活，在圣灵的能力之中去作见证。正如主对古时的以色列所吩咐的，“你们是我的见证……我所拣选的仆人”（赛 43: 10），所以那位复活的主命令我们，“圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证”（徒 1: 8）。

基督复临安息日会的使命是全面的。这使命包括向整个世界宣讲福音（太 24: 14），藉着去、施洗和教训，使他们作门徒（太 28: 18-20），并邀请他们加入 *ecclesia*——在耶稣里敬拜身为创造主和救赎主之上帝的末世信徒团体（启 12: 17; 14: 6-7）。

这个团体就是教会，乃是基督的身体（林前 12: ; 弗 1: 21-22; 4: 4-6）。在这个承认耶稣为救赎主的团契之中，圣经乃是其教导的基础，其中的成员则经历了那在基督里获得新生命的转变能力。他们彼此相爱（约 13: 31-32）；他们合一，无论彼此间在种族、文化、性别或社会立场之上有何种差异（弗 2: 12-14; 加 3: 28），并且他们会在恩典中成长（彼后 3: 18）。作为回应，他们会走出去使其他人成为门徒，他们会将耶稣那怜悯、帮助和医治的事工带向全世界（太 10: 7-8）。

虽然其他的基督徒也在宣讲福音，但基督复临安息日会知晓，我们所蒙的特别呼召就是去宣讲救恩的福音和顺服上帝的律法。这宣讲发生在上帝审判的时候，亦在对基督速速再临，将善恶之争带向终结的盼望之中（启 14: 6-7; 20: 9-10）。

因此，基督复临安息日会的使命涵盖的是一个宣讲的过程，旨在建立一个信徒的团体，就是那些“守上帝诫命和耶稣真道的”（启 14: 12）。他们过着服务他人的生活，并热切地等候着主的第二次降临。

信息、使命与教会的合一

履行使命——无论我们走到哪里，我们的使命都是不变的。然而，我们如何履行这使命，我们又该如何去做，却可以根据不同的文化和社会环境采取各种各样不同的方式。在非基督教的宗教占据主流的地方去履行使命，常常需要在做工时对方法进行大幅调整。我们会遇到文化上的差异，其他被奉为神圣的著作，有些时候甚至是对宗教自由的限制。

1. 使徒的例子——基督复临安息日会在将耶稣的信息分享给其他宗教的人时所面临的处境在很大程度上与使徒的遭遇相似。他们如何完成使命对于今日的我们来说颇具启发意义。

最初的基督徒面对这一个多神宗教的世界，那同样也是一个危险的世界，因为罗马的皇帝们不仅要求人们对他们表示尊敬，甚至还变本加厉地要求人们将他们当作神明来敬拜。然而，基督徒却冒着失去一切，甚至是自己生命的危险，坚定不移地持守着救主的吩咐。

在这种情况下，使徒们一直都将耶稣基督高举为人类唯一的希望。他们毫不犹豫地宣讲着耶稣是谁，他又曾经成就过什么。他们宣告只有藉着耶稣才能获得赦免和新的生命，他们从审判的到来和耶稣之复临的角度出发，呼召各处的人悔改（徒 2: 38; 8: 4; 林前 2: 2）。他们宣告说只有一个人可以被尊奉为主——耶稣基督：“虽有称为神的，或在天，或在地，就如那许多的神，许多的主；然而我们只有一位上帝，就是父……并有一位主，就是耶稣基督……”（林前 8: 5-6）。

虽然他们基于听众的情况对自己的方法进行了调整，但他们从来都没有偏离对耶稣作为世界的希望所具有之独一性的宣讲。他们从来都没有说过，他们的到来是为了帮助听众在自己的宗教中寻得更深的属灵经历；与之相对，他们乃是在鼓励这些人转向在基督里赐予的救恩。因此，虽然使徒保罗在亚略巴古讲道时提及了人们敬拜的诸神，但他的导向乃是将这些人引向耶稣的信息和耶稣的复活（徒 17: 22-31）。

2. 其他宗教的著作——保罗虽然在亚略巴古的讲道和自己的书信中引用了非圣经的著作（徒 17: 38; 林前 15: 33; 多 1: 12），但在对新生的基督教团体展开宣讲和教导时，保罗一直以圣经为优先（徒 13: 13-47; 提后 3: 16-17; 4: 2）。

在基督复临安息日会的见证中，其他宗教的著作在指出圣经中可以寻得的关于真理之要素更加完整且更加丰富的含义时，是一种非常实用的构建沟通桥梁的方式。使用这些著作的目的是，有意识地将人们引向圣经，将其作为上帝启示的话语，并

帮助他们转变自己的仰赖目标，将圣经作为信仰与实践的本源。然而要注意的是，新信徒培养和属灵成长必须建立在圣经及其独有的权威基础之上（见 2005 年 6 月版的《全球使命参与指南》当中的声明、指南和其它文件）。

3. 情景化——耶稣作为我们的榜样，在其与他人的关系中为我们留下了关于爱的完美典范。当我们在宣教使命中效仿耶稣时，我们要在诚实与爱的团契之中敞开心扉。使徒保罗描述了他如何在自己的听众面前运用这一原则：“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，我就作犹太人，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，（虽然我不在律法以下，）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，（虽然我已经从上帝的律法以下获得自由，并在基督的律法以下，）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”（林前 9：19-22）。使徒们并没有让人们在接受福音和加入基督教团体的团契时出现任何困难，当然他们在全然宣讲上帝对这些人的旨意时，同样也是毫不退缩的（参徒 15：19；20：20-24）。

从保罗的例子中我们可以看到一种情景化——有目标指向性和针对性地努力通过在文化层面上具有意义的方式对福音进行表达。对于基督复临安息日会的使命来说，情景化必须忠于圣经，在圣灵的引导之下，并应该与受众主体的文化相关，要记得所有的文化都应该基于福音进行评判。

当教会尝试在一个非常多元化的世界中调整自身的宣教方式时，混淆的危险——将宗教的真理与谬误混合到一起，是一种持续存在的挑战。情景化应该在特定的文化范围中进行，应该贴近人们的生活；这是一个需要教会领袖、神学家、宣教士、当地人和牧师共同参与其中的过程。

4. 公开与身份——保罗在宣讲福音时所寻求的即是公开与诚实：“乃将那些暗昧可耻的事弃绝了；不行诡诈，不谬讲上帝的道理，只将真理表明出来，好在上帝面前把自己荐与各人的良心”（林后 4：2）。同样，当我们在肩负自己的宣教使命时，也要清楚表明自己作为基督复临安息日会信徒的身份，以避免造成难以应付的障碍。

当尝试与其他宗教的信徒进行接触时，将善恶之争的主题用不同的方式进行表述，可能是一种比较实用的切入点。其它可能会比较有帮助的领域包括预言、谦逊、质朴和健康的生活方式。

信息、使命与教会的合一

5. 过渡性团体——在某些情况下，基督复临安息日会的使命可能会涉及构建过渡性团体（通常被称为“亲和团体”），旨在引导人们从非基督教的宗教中进入基督复临安息日会。在构建此类团体的过程中，应该遵循一个明确的计划，并对结果进行追踪。此类团体的建立和培养必须有教会官方的支持与合作。虽然在某些情况下，需要一段比较长的时间来完成过渡，但这些团体的领袖应该尽一切努力，在周密的时间规划之内，引领人们加入基督复临安息日会（另参 B1028 和 B1030）。

在世界的任何地方旨在代表基督复临安息日会而成立的事工机构或团体都应该致力于促进教会在神学和组织方面的合一。神学层面的问题通常是建立团体最初阶段的主要侧重点，团体的领袖应该有意识地带领其成员了解基督复临安息日会的身份，唤起教会的组织意识，并越来越多地参与到生活方式的改变、信仰的实践和教会的使命之中。

6. 洗礼与会籍——预备接受洗礼的人应该承认耶稣基督为救主（罗 10：9），接受基督复临安息日会在基本信仰中总结的信息与使命，并知晓他们所要加入的乃是一个忠于上帝并等候耶稣复临的世界性团契。

7. 机会与需要——今天，由于移民和其它因素，各个世界性宗教的信徒遍及全世界。在这种新的背景之下，全世界所有分会的领袖应该制定具体的计划，将基督复临安息日会的信息带给这些人。

为了完成这项全球性的使命，教会需要帮助人们掌握关于其他宗教之著作的专业知识，展开相关的讲座和计划，培训神职人员和平信徒了解其他世界性宗教。全球宣教研究中心应该在这个过程中发挥主导作用，且不应专断排外。

在世界范围内，我们的牧师和教友需要予以培训，去接受那些来自其他世界性宗教的信徒。这要求领袖、地方教会长老、牧师、宣教士和一线的工作人员不断磨砺，以具备相应的能力。

在对人力和财力进行分配时，针对其他世界性宗教开展之宣教的所需应该被纳入战略性规划。

8. 在自由受限的地区——我们的使命有些时候会将我们带向宗教自由受到严重限制的社会。世界上的这些地区不应被放弃，而是应该采取新的方式去努力完成使命。其中就包括“织帐篷者”的方法，通常在那些宣教使命受到严重挑战的地区，个人可以利用自己的职业在经济上自养，以达到传播基督教的目的。另外一种简单的方法就是，鼓励来自这些社会的已经成为基督复临安息日会教友的人返回自己的

国家，在那里作为基督的大使。即使在人无法亲身前往的地区，同样可以通过广播、电视或网络去作见证，就像亚伯拉罕在迁徙的路途中留下的祭坛一样（创 12：7），圣灵会用这种方式去引导男女接受复临教会的信息。

结论——向其他世界性宗教的信徒展开宣教的使命充满了巨大的挑战。然而，使命本身是不变的，因为这乃是上帝的使命。不论我们通过何种方式，其最终的结果就是引导男女加入那些承认耶稣基督为救主的团体，使其接受基督复临安息日会的基本信仰，彰显圣灵那改变一切的能力，并仰望基督那迫近的再临。他们应该在教义、人生观、盼望和使命上表明自己为世界性的基督复临安息日会之一员。

上帝——使命之主，享有绝对的自由和至高无上的主权。他能够并且也已经通过各种各样的方式去彰显自己，将人引向自己的身边并让他们意识到自己所具有的庄严和主权。然而上帝已经将他的使命授予自己的教会（林后 5：18-21）。这是一项涵盖广泛的使命，也是一份独一无二的使命。上帝并没有设立某种相似或多重的路径让我们的去遵循，也就是说，我们应该全身心地致力于相同的信仰，并在世界教会的和谐之下，组织到一起去开展工作。

圣经章节索引

旧约圣经

创世记

1: 1	362
1: 2	303
1-11	66
1: 26-27	436
2: 7	303
3: 15	449
4: 26b	65
5: 24 2	66
9: 21	2
9: 26	4
11: 9	4
12: 1-3	4, 63, 432
12: 3 66	106
12: 7	383
13: 14-15	5
14: 17-24	67
15: 13-16	76
18: 10-14	389
18: 19	68
20: 1-3	437
25: 2	10
26: 3-5	383
26: 5	67
32: 28	379
41: 25-28	437
45: 5-8	69
50: 19-21	69

出埃及记

6: 7	8
12: 3	411
18: 1	75
18: 11-12	10
19: 4-6	63
19: 5	8
19: 5-6 6, 68	405
19: 6	6, 141
19: 10-11	245
22: 21	9
23: 6-10	9
32	8
32: 11-12	112
33: 19	65
34: 5	65
34: 10	8
34: 11-16	57
35: 4-40: 38	50

利未记

19: 18	9
--------	---

民数记

6: 24-26	72
11: 29	9
15: 38-40	57
16: 41	9
22: 5	10
22: 9	437
24: 17-19	76

申命记

6: 4-5	293
6: 4-9	64
25: 4	326

信息、使命与教会的合一

26: 5-9	293
28: 10	6
30: 11-14	330
31: 16	57
32: 21	393
约书亚记	
2: 9-14	75
24: 31	11
士师记	
2: 16	11
撒母耳记上	
12: 8	69
列王纪上	
13: 1-5	12
17: 9-24	69
列王纪下	
8: 7-15	69
17: 5-11	14
25: 12	14
历代志下	
2: 11-12	71
20: 20	343, 359
35: 20-22	437
以斯拉记	
3-7	74
6: 21	16
7: 11-28	70
尼希米记	
2: 1-10	70
8: 2-8	325
8: 8	340

以斯帖记

4: 12-14	71
8: 15-17	71
8: 17	16

约伯记

1: 1, 9	75
2: 3	75
12: 13	274
26: 10	50
42: 10-11, 16	75

诗篇

33: 11	274
40: 6-8	50
57: 9	72
67: 1-7	72
67: 2	65
68: 11	72
68: 31	72
72: 11	72
75: 9	151
76: 12	72
82: 8	72
86: 9	72
87: 4-6	72
89: 34-37	383
92: 12	49
96: 2-9	72
104: 30	304
105: 1-2	72
105: 26	69
117: 1-2	72
118: 22-23	412
119: 33	343
119: 63	331

信息、使命与教会的合一

126: 2-3	72
137: 5	15
145: 4-5	64
145: 11-12	72

箴言

1: 25	274
4: 18	337
8: 14	274
8: 27-31	50
14: 12	324
15: 22	337
24: 6	337
29: 18	359

传道书

11: 6	450
-------	-----

以赛亚书

1: 12-17	13
1: 19-20	14
2: 3	74
2: 3-4	71
5: 4	14
5: 7	49
6: 8	444
8: 20	262, 323, 337
10: 22-23	392
11: 9	355
14: 12-15	252
19: 23-25	77
19: 24-25	13
28: 16	398
38: 19	64
39: 1-8	73
42: 1-9	67

48: 13	50
49: 1-7	67
50: 4-9	67
52: 13-53: 12	67
53: 11	111
55: 11	448
56: 1-8	380
59: 19	74
59: 20-21	398
60: 1-3	86
60: 3	74
60: 6-7	74
61: 1-3	67
61: 3	49
61: 9-11	73
62: 2	73
62: 4-5	406
66: 2	343
66: 19	65, 69, 73
66: 23	69, 73
耶利米书	
11: 16-17	49
21: 4-5	12
25: 8-14	108
27: 22	108
29: 10-14	15
31: 4, 28	50
31: 31-34	404
34: 18-20	5
51: 9	109
以西结书	
20: 12	75
28: 11-19	252

信息、使命与教会的合一

36: 25-28	306
44: 23-24	340

但以理书

1: 2	109
1: 3	116
1: 4	116
1: 8	115
3: 26	125
4: 2, 25	125
4: 27	113
5: 1, 21	125
5: 11	115
5: 23	109
6: 25-27	76
6: 25-28	74
7: 1-29	109
7: 13-14	109
12: 2	110
12: 10	111
7: 1-14	105
7: 18, 27	387
8: 11-12	118
8: 14	221
9: 24-27	110
9: 25	110
9: 27	418
10: 13, 20-21	118
12: 3	112

何西阿书

1: 9-10	405
11: 1-2	14

约珥书

2: 28-32	306
----------	-----

2: 32	74
3: 1-3	76
阿摩司书	
2: 11-12	14
5: 21	13
9: 6	50
9: 7	76
9: 11-12	328
弥迦书	
4: 1-2	71
4: 2	74
6: 6-8	50
6: 8	66
西番雅书	
2: 11	73
3: 9	73
3: 10	73
3: 17	74
撒加利亚书	
2: 11	13, 74
4: 1-10	136
8: 23	71
玛拉基书	
1: 2-3	389
1: 11	74, 183
2: 7	139, 340
3: 1	139
4: 5-6	78
4: 5	145

新约圣经

马太福音

4: 8-10	83
5: 14	86
5: 45	436
7: 11	437
9: 14-15	57
9: 33	84
12: 29	161
12: 46-50	21
13: 36-43	87
13: 44-45	87
15: 3, 6	324
16: 18	20, 50
16: 19	156
18: 15-17	339
18: 17	20
18: 21	164
19: 26	453
20: 1-16	88
21: 1-11	407
21: 13	417
21: 33-46	49
21: 43	411
23: 37-38	416
24: 9-12, 24	155
24: 14	101, 230
24: 29-31	418
25: 34	419
27: 25	419
28: 18-19a	433
28: 18-20	36, 432, 450
28: 19	101
28: 19-20	112

28: 20	20
马可福音	
1: 15	82
1: 17	85
3: 14	85
4: 30	87
10: 45	83, 445
11: 1-18	411
12: 1-12	49
16: 16	181
路加福音	
1: 3-4	330
1: 79	246
10: 7	326
12: 32	21
13: 28-29	423
14: 33-35	86
20: 9-19	49
22: 25-26	320
24: 19	407
24: 27	340
24: 44	325
24: 45	340
24: 49	88
约翰福音	
1: 1a, 3a	362
1: 5-10	35
1: 9	86, 438
1: 14	256
3: 6	438
3: 16	434
3: 28-30	57
4: 1-42	355

信息、使命与教会的合一

6: 45	342
7: 17	343
8: 12	84, 86
9: 5	84, 86
10: 1-18	21
10: 16	79
13: 14	215
14: 16-17	303
14: 26	304
15: 1-8	21, 49
15: 4-5	247
16: 8	304
16: 13	304, 331
17: 3	432, 434
17: 6	246
17: 18	254
17: 20-21	246
17: 21	231, 247
19: 15	420
20: 21	448
20: 23	156
20: 30-31	331
21: 15-17	21

使徒行传

1: 3, 8	88
1: 13-14	308
1: 22	307
1: 26	309
2: 7-11	306
2: 16	306
2: 42	331
4: 12	432, 448
5: 11	22
6: 1-6	309

6: 7	415
6: 8	311
7: 38	22
8: 30-31	341
9: 1-30	311
9: 31	22
10: 44-47	88
11: 28	35
13: 1-2	313
14: 14-17	446
14: 23	92, 308
15: 11	317
15: 14	78
15: 22	22
15: 25	317
16: 4	35
16: 6	317
16: 30-34	432
17: 11	331
17: 22-23	452
17: 24-29	57
17: 25c, 27	436
17: 30-31	90
20: 17, 28	311
20: 27	274
20: 28	23
21: 20	421
22: 16	181
28: 13-15	35
罗马书	
1: 20-23	324
2: 14-15	437
3: 2	326
5: 12-21	448

信息、使命与教会的合一

5: 20	448
8: 14-15	306
8: 29	274
9-11	24, 387, 390
10: 9	301
10: 12-13	397
11: 11-27	390
11: 17-24	49
11: 26	391
12: 3-8	406
12: 4-5	46
12: 4-8	331
12: 6-8	318
13: 11-14	53
16: 16	35
19: 1-2, 4	435

哥林多前书

1: 2	24
1: 14-16	92
2: 11, 14	342
3: 6-9	49
3: 9b-17	50
8: 4-6	446
9: 1-14	36
9: 9, 19-23	93
10: 1-5	285
10: 1-22	46
10: 16-17	46
10: 17	46
10: 32	24
11: 2	297, 338
11: 16	25
11: 18	20, 24
11: 29	46

12: 3	306
12: 6-8	318
12: 12-27	46-47
12: 18	47
12: 25-26	47
12: 28-30	318
14: 36	34
15: 1-3	95
15: 9	24
16: 9	139
16: 16	38
哥林多后书	
2: 17	341
3: 14-16	95
3: 14-18	342
3: 18	256
4: 3-4	446
5: 14-15	433
5: 20	450
6: 14-7: 1	51
6: 16	25
10: 3-6	53
11: 1-3	57
12: 15	81
11: 1-4	57
加拉太书	
1: 1, 15-16	90
1: 6-9	94
1: 8-9	338
3: 13	6
3: 28-29	401
6: 10	25
6: 16	401

信息、使命与教会的合一

以弗所书

1: 3-11	403
1: 4-5, 7, 11	274
1: 14	306
1: 20-23	27
1: 22-23	406
2: 11-22	403
2: 11-30	27
2: 15	406
2: 19-22	51
2: 21-22	407
3: 1-9	403
3: 6	79, 406
3: 6-12	78
3: 10	256
3: 14-15	57
4: 1-16	47
4: 3-13	331
4: 4-6	28, 249
4: 11	318
4: 15-16	291
5: 21-33	58
5: 23-32	406
5: 31	28
5: 32	245
6: 10-20	54

腓立比书

1: 1	26
4: 15, 21-22	26

歌罗西书

1: 17	436
1: 18	29, 406
2: 8	324

2: 14-17	406
2: 15	433
2: 18-19	48
4: 3	139
4: 10	92
4: 16	35
帖撒罗尼迦前书	
1: 1	26
2: 14	25
5: 8	53
5: 12	38
5: 21	339
帖撒罗尼迦后书	
1: 4	25
2: 1	423
2: 3-12	155
提摩太前书	
1: 3	297, 338
2: 4	434
2: 5	433
3: 15	26
6: 3	297
6: 20	324
提摩太后书	
1: 10	245
1: 13	338
2: 17-18	26
2: 30-21	26
3: 1-9	26
3: 15-16	342
3: 15-17	306
4: 14-15	26

信息、使命与教会的合一

提多书

1: 5, 7	311
1: 5-9	26
2: 14	26
3: 10	299

希伯来书

3: 12	96
4: 12	133, 306
4: 13-16	155
6: 4-6	164
7: 1-3	75
7: 11-17	75
8: 7-13	404
10: 15-18	404
10: 26	164
10: 35-39	96
12: 3	96
12: 23	30
13: 17	38

雅各书

1: 1	97
2: 2	30
2: 7	97
5: 14	30

彼得前书

1: 1	30, 97
1: 2-3	404
2: 4-5	30
2: 4-8	51
2: 4-9	404
2: 9	30, 78
2: 8	155
2: 9	98, 141, 330

2: 17	31
3: 15	97
4: 14-16	97
5: 1-4	404
5: 9	31
5: 13	31
彼得后书	
1: 19-21	342
1: 20-21	306
3: 11	250
约翰一书	
1: 9	155
2: 1	138
4: 1	155, 339
5: 12	448
约翰二书	
1: 1	31
1: 13	31
1: 7	98
1: 7-11	338
约翰三书	
1: 6, 9-10	31
1: 5-8	99
犹大书	
1: 14-15	66
启示录	
1: 3	330
1: 4, 5	134
1: 4-8	147
1: 5	141
1: 5-6, 17-19	99

信息、使命与教会的合一

1: 6	330
1: 10	135
1: 11	138
1: 19	138
1: 20	32, 139
2: 6	146
2: 12	133
2: 14	76
2: 14-15	146
2: 24	32
3: 9, 19	148
3: 11-18	149
4: 2	135
4: 5	134
4: 11	150
6: 9	140
7: 3	32
7: 9	449
7: 9-17	32
8: 2-3	139
9: 17-18	137
9: 20-21	151
10: 7	130
10: 11	143
11: 8	148
11: 13	152
11: 15	139
12: 7-12	252
12: 10	32
12: 17	32, 132, 140, 285, 423
13: 1-10	148
14: 1-5	32
14: 1-12	148
14: 4	57
14: 6	143, 443

14: 6, 8-9	139
14: 6-12	36, 101, 145, 219, 230, 362, 432
14: 8-11	155
14: 17-20	152
17: 2	151
17: 3	135
17: 6	140
18: 1-2	139
18: 4	32, 150, 152
19: 2, 5	32
19: 13	133
20: 8-9	424
20: 11-15	101
21: 3	32
21: 6	104
21: 9	32
21: 10	135
22: 3, 6	32, 131
22: 9	140
22: 17	32, 135
22: 18-20	132

主题索引

144000	148
1888 年全球总会代表大会	228, 235
亚伯拉罕	4, 6, 10, 62, 67-68, 364, 383, 432
宣教士	67
宣教士的角色与职能	364
万民都必蒙福	432
成为他人的祝福	67
教导自己的儿女	68
亚当和夏娃	65
基督复临安息日会教会论	55, 59, 209, 222
复临教育	78
复临——福音派教会论	227
复临信徒	219, 233, 449
末世余民	219, 233
谦卑	449
伊索寓言	47
亚迦布	35
阿卡德预言	123
以色列全家	391
施舍	174
阿尔法和俄梅戛	147
祭坛	67
米兰的安布罗斯	179, 184
神秘主义宣讲	184
重洗派	208, 211, 213, 265
重洗派神学	208
亚拿尼亚	312
刺透	116
天使	118, 139
上帝的使者	139

为人类的缘故	139
中保的启示	139
为教会领袖的缘故	139
沙漠教父安东尼	175
敌基督者	221
安提帕	140
反犹主义	419
原型	406
末世预言	16, 267, 385
经外书	325
亚波罗	50
背道	3, 11, 13, 17, 34, 37, 58, 98, 146-147, 155
基督徒之中的背道	37
上帝百姓之中的背道	11
关于奸淫	58
新约中的预言	155
欺骗性的神迹	147
对龙的敬拜	147
使徒	22, 36, 308, 310, 326
最初的组织领袖	308
仆人或牧师	310
独一无二特殊的立场	326
使徒教会	233
被他人授予的权威	233
教会权威	233
召开会议	233
认可自治权	233
与其他教会的关系	233
代表制管理模式	233
使徒传承	169, 330
抵制对观点的纠正	170
对教导的传承	170
阿奎那	263
亚兰语	122
亚里士多德的形而上学	269

信息、使命与教会的合一

升天	137, 270
禁欲主义伦理观	176
修道运动	176
严格的禁欲主义	178
小亚细亚	99
占星术	116
亚他那修	175, 178
赎罪	9, 236, 278, 362
关于罪	9
从罪中获得救赎	362
上帝对宇宙之主权的恢复	362
基督赎罪的工作	57
奥古斯丁	161, 170, 182, 187, 263
捆绑	188
教会不会被欺骗	161
教会不会犯错	187
教会传统的观点	187
权威	162, 171, 213, 232, 320, 324, 336
对上帝国度的忠诚	232
获取的权威	171
全球总会大会	336
在教会之中	320
教会论传统	324
官方权威	171
教会的权威	213
教会中的权威	162
巴比伦	32, 37, 106, 114, 116, 123, 140, 149-150, 221 224, 233, 441
启示录中的巴比伦	224
迫害	32
大城	37
大淫妇	32
巴比伦将被审判	32
巴比伦的错谬	123
巴比伦塔木德	16

巴兰	10, 75, 146, 437
非以色列先知	10
对弥赛亚预言的宣告	75
对以色列的咒诅	10
洗礼	28, 88, 162, 180-182, 214, 406
新约时代之后	181
客观圣洁	181
在生命开始时洗礼	181
浸礼	181
圣灵的洗礼	88
对过去所犯之罪的赦免	181
婴儿洗礼	182, 214
保障救恩的途径	181
剪除	181
巴拿巴	35
信徒	52-53
伯沙撒	109, 117, 126
庇哩亚人	331
圣经	106, 162, 234, 276, 292, 324, 332
教会合一的基础	332
教会合一的蓝图	106
唯一的信条	292
真理无误的向导	324
圣经中的约	382
圣经的标准	251
圣经神学	64
主教	26, 166-167, 169-170, 175-176, 320
主教在平信徒与执事之上的权威	171
对罪的赦免	166
教会等级制度的元首	171
领受圣餐	166
救恩的赞助人	175
优于平信徒的地位	169
大祭司	171
天国的钥匙	176

信息、使命与教会的合一

祝福	7
波阿斯	11
生命册	101
佛教	363, 366
加尔文	202, 281
受洗	204
教会为上帝之城	202
教会的组织架构	202
圣礼的功效	204
教会的神职人员	202
授予神职人员圣职	203
牧师对教会的管理	203
牧师获得“掌管天国钥匙的权柄”	203
代表制模式	203
作为记号或标志的圣礼	204
属灵领域的善恶之争	281
主的圣餐	205
迦南	9
迦南的宗教	11
新约圣经正典	36
旧约圣经的正典化	325
掷签	309
墓穴	172
塞尔修斯	162
基督	47, 58, 265, 267, 269, 272, 278-279, 282, 291, 304
护教士	278
历史维度之下的在天的基督	272
悔罪的人	278
受膏	304
升天	270-271, 278
在圣经中的启示	265
赎罪	99
受圣灵的洗	304
血	167
所有爱与光的中心	280

信仰与实践的中心	291
上帝真理体系的中心	282
领受圣灵	304
赋予能力	304
创造的伟大中心	282
以人的样式	278
屈尊降卑	278
在天上的圣所中	267
为罪人的缘故	282
中保	282
复活	278
婚姻的礼物	58
元首	47
再来	101, 278
基督教护教士	161
基督教会	262
接纳教导	262
释经学的替代性预设	262
基督徒	97, 141
选民	97
犹太人和外邦人	97
宣讲基督	141
教会	22, 38, 48, 50, 52, 56, 202, 323, 325, 395
汲取当时的模式与方法	60
救恩的机构	213
文化	231
预定论	202
唯独圣经	323
正典	326
会堂	308
团体	23
家庭	26
军队	52-53
建筑 / 圣殿	50
家庭与新郎	56

信息、使命与教会的合一

植物 / 土地 / 葡萄园 / 葡萄树	48
获取救恩的途径	202
基督的身体	28, 34
建立在使徒与先知的根基上	318
宣讲上帝信息的呼召	143
对全人的看顾	87
首要目标	192
殖民主义形象	60
信徒的团体	247
恩典的渠道	156
由弟兄组成的团体	26
由选民组成的团体	30
属灵以色列的延续	396, 401
忠心末世余民的延续	394
由主教进行的界定	166
民主	60
纪律	339
不同的恩赐	47
并未取代圣经中的以色列	394
主教制管理模式	33
行使权威	34
以色列忠心的余民	405
以色列的丰满	34
召聚百姓	195
全球化	19
上帝的家	28
统治	215-216
政府	33, 37
等级制度	33, 162, 167
圣洁与无暇	28
圣殿	27
以色列家	30
圣殿的意象	25
帝国的扩张	60
教义声明的无误性	156

解释圣经	343
属基督	28
因上帝的恩典而称义	195
地方性与普世性	19
地方性实体	32, 38
会籍	34
新人的本质	28, 248
教会之外无救恩	202
上帝	25
普世性	25
以主教为中心的组织架构	192
上帝的百姓	30
实用主义的视角	233
赎买	23
对封建模式的反思	60
上帝神谕的宝库	327
属基督的属灵团体	270
灵宫	30
对救恩的有效掌控	162, 167
三种记号	195
普世	32
教会规程	226, 232, 335, 339
教会秩序	26, 162
教会长老	187
教会	339
割礼	316
在埃及	6
不再有神迹	406
并非普世性律法	89
约的记号	6
亚历山大的克莱门	177
罗马的克莱门	158
保惠师	305-306
普遍恩典	439
圣餐	280-281

信息、使命与教会的合一

参赴	280
与上帝同在	281, 284
怜悯	173
妥协	122
教会会议	216
信条	163, 166, 301
告解者	165, 172
会众制	33, 38, 216
共识	295, 316, 329, 347
信徒的共识	249, 317
君士坦丁一世	163
君士坦丁之变	60
末世的成就	399
最终的成全	104
情景化	90, 123
皈依	126, 152, 182
克里尼尔斯	437
善恶之争	53, 84, 127, 433
善于恶之间的普世性斗争	433
光明与黑暗	84
尼西亚会议	325
耶路撒冷会议	35, 315, 328-329
约	4
上帝与以色列	111
耶和华与以色列	9, 111
有条件的预言	8
咒诅	416
犹太人和外邦人	30
救恩	283
应许	315
对亚伯拉罕的应许	5
对诸约的赐予	383
创造	1, 435
创造的故事	362
信条	287, 296, 298

跨文化冲突	121
跨文化背景	119
文化符号	123
居普良	164, 170, 174, 184
基督教神职人员	170
唯一的赦免途径	184
向教会捐款	174
主教是教会的牧者	170
西里尔	178
居鲁士	76
但以理	15, 119, 325
恳切认罪的人	115
作为宣教士	70
帮助尼布甲尼撒	70
审判的信息	126
圣殿的复兴	110
成功的见证	119
世界观	108
大流士	117, 127
玛代人大流士	76
黑暗	97
大卫	11-12, 383
赎罪日	222
审判日	371
执事	26, 89, 309
十诫	9
德西乌斯迫害	164
褻渎	121
宗派主义	209
宗派	224, 227, 264, 281
大流散	107, 404
训诫	290
饮食	115
大失望	222-223, 267
门徒	85

信息、使命与教会的合一

隐含意义	85
众门徒	85-86
门徒身份	85
差异性	405
时代论	382, 395, 403
属天的旨意	436
属天的战士	54
属天的意志	434
教义纯正	338
教义	293
教义 / 教导	290
基督徒的信仰	290
与宣讲的关联	290
信仰的基本信息	290
颂赞	147
异梦与异象	118
二元性	98
至高之耶和華	67
教会论的挑战	234
教会模式	229
基督中心论	229
教会的职能	229
教会的组织	229
教会论原则	156
普世性运动	240
普世救恩论	240
教导	300
埃及	7, 9, 48, 67
埃及和亚述	77
呼召上帝的百姓	72, 77
共同敬拜	77
<i>ekklēsia</i>	19
召聚百姓	19
信徒团体	31
使徒行传	22

安提阿	22
地方教会	22
相信耶稣的人	19
三种类别的人	24
长老	22, 26, 35-36, 89, 308
拣选	17, 64, 441
使命的不可背离	64
以色列	441
同一群百姓	17
以利亚	69, 137, 145
以利沙	69
怀爱伦	345
关键角色	345
真正的非正典先知	345
对圣经真理的肯定	347
劝勉多位教会领袖	353
对教会论的贡献	345
鼓励对圣经的研究	348
善恶之争的主题	347
帮助同时代的信徒坚守信仰	358
教会的创立与组织构建	350
宣教学思想	354
教会领袖的动机	356
责备错误	347
化身	270
共鸣	122
关于末世的预言	113
末世的余民	239
恩利尔	123
以诺	2-3, 66
埃努玛·埃利什	124
认识论	265
平等	9
末世论的展望	58
末世论	422

信息、使命与教会的合一

末世的发展	422
模式的成就	422
末世的开启	422
以斯帖	16, 70-71
伦理	361, 363
圣经的基础	363
对每一个人的爱	363
每一个人的圣所	363
根基	364
埃塞俄比亚的太监	341
种族	379
<i>ethnos</i>	413, 415
以色列中的忠心余民	415
团体	413
犹太基督徒团体的领袖	414
对外邦人的提及	413
对普世性之万民的提及	413
圣餐	165-166, 183, 186, 199
作为祭物	183
对救恩的保证	165
神秘主义理解	183
对救恩的承受	186
福音派	75
传福音	103
邪恶	15
排他性	429, 431
被掳	14, 106
占卜	116
以斯拉	70
信心	10, 53, 63, 214, 272, 283, 306, 316, 320, 398
救恩	194
在基督里	96
被掳期间在上帝里	114
在耶稣里	94, 395
在耶稣基督里	398

在独一真神里	9
面对死亡的境况中	177
在上帝的主权中	119
在耶和华里	10
耶稣	101
宣教士	96
忠心	141, 165
忠心的余民	74, 79
假先知	147
假教师	26, 98
家庭	57, 78
团契	2
节期	13
无花果	14
最后的审判	101, 103-104, 151, 160
洪水	3, 65
食物	121
食物律法	89
预知	385
赦免	17, 102, 155-156, 165, 176
通过教会而来的赦免	166
从主教和神父而来的赦免	167
破碎	243
加百列	119
全球总会	229
外邦人	7
在上帝的百姓中间	13
被嫁接	391
圣灵的沛降	88
加入以色列	406
基甸	11
预言的恩赐	35, 223
说方言的恩赐	88
称颂	96
诺斯替主义	157

信息、使命与教会的合一

上帝	2, 4, 7-8, 50, 56, 61, 63-64, 69, 75-77, 82 109, 112-114, 118, 130, 138, 173, 365, 389, 440
建造者	50
救赎主	365
创造主	50
存在的中心	2
对逼迫的顾虑	113
创造主和生命的赐予者	64
门徒培训	56
居住	8-9
以色列之父	56
恩典	4
对整个现实世界的接触	365
使命	63
永不改变	173
对人类历史的介入	114
圣洁	75
对万有的主权	82, 108
爱	56
罪荣耀的宣教士	77
并未弃绝以色列	389
在天上	109, 112
拥有内在的不朽	365
对以色列的应许	389
保守	56
接触未听闻福音之人	440
以色列的救赎主	7
主权	4
父	130
通过异梦和异象讲话	118
卓越超凡	173
旅行的同伴	8
同行	2
差遣宣教士	69
在以色列之外工作	75

对其他国家展开工作	76
上帝拣选的自由	389
上帝的天使	138
上帝末世的余民	145
上帝的信实	14, 387
上帝的审判	69
攻击巴比伦	109
最终的目标	69
上帝最后的信息	153
上帝的使命	101, 133, 144
创世之初	63
上帝的事工	153
涵盖地上的万国	78
在善恶之争的背景下	139
宣扬他的信息	134
三位一体的参与	153
上帝的百姓	2, 71, 75, 152
依然在巴比伦之中	152
作世界的光	71
作实际生活中的见证	75
最终的命运	2
上帝的计划	14, 381
上帝的真敬拜者	73
歌革和玛各	424
福音	91, 149
对预言的应验	95
收割	94
误解和曲解	94
上帝救赎的能力	94-95
恩典	117, 155, 211, 274, 354-355, 433
果效	355
通过基督就近上帝	433
普世性地惠及所有人	354
感恩	174
善恶之争	278, 280, 283, 347

信息、使命与教会的合一

怀爱伦统一的原则	348
福音信息	278
上帝之爱的历史	278
大失望	191
贪心	10
希腊哲学	284
有罪	181
基督复临安息日会神学手册	239
哈尼夫	367
刚硬	390
天上的圣所	223, 253, 267, 271-272, 284, 440
异端	146, 297
释经学典范	265
释经学预设	269-270
释经学原则	268, 276, 341
复临教会先驱者的释经学	269
印度教	365
历史主义方法	267
圣洁	176, 178, 186
大屠杀	447
神圣	184
圣餐	184
马利亚	184
圣徒	184
圣洁的人生	115
圣洁的生活	179
圣灵	11, 20, 22, 88, 186, 212, 217, 271, 279, 295
向信徒宣讲	135
上帝应许的实现	306
教会	303
成为门徒	306
基督的代表	304
建立新团体	320
向所有成员宣讲	318
启迪思想	306, 438

蒙启示的上帝话语	306
传递给我们	303
参与到使命之中	434
应许	306
奉父和子的差遣	134
通过圣经的说话	306
预言之灵	135
七灵的象征	134
作关于耶稣的见证	304
使用士师和先知	304
使用君王	304
发出最后的邀请	135
在教会之外工作	305
与教会一同工作	317
诚实	9, 117
盼望	2, 6, 9, 16-17, 58, 78, 108-109, 132 148, 221, 253, 277, 286, 399, 418
对国度的应许	418
在基督里	253
在复临时	221
复活	108
款待客旅	102
茨温利	200, 205
作为纪念的圣餐	206
作为标志的圣礼	205
天主教圣礼神学的遗毒	206
偶像崇拜	146
安提阿的伊格那丢	168, 172
不朽	223, 233
末世的开启	399
道成肉身	86, 245
焚香	164
包容主义	430
个人主义	33, 38, 244
赎罪券	155

信息、使命与教会的合一

教会无误论	156
宗教裁判	297
相互依赖	47
查案审判	150
无形的教会	200, 210
爱任纽	156, 169, 187
教会保证了对圣经的正确解读	158
对建立信仰原则的贡献	157
伊斯兰	366
不同的世界观思想	374
敌基督者	370
上帝与撒但之间的斗争	368
天上的预兆	369
弥赛亚在末世的死	370
属天主权的能力	366
末世论	369
预先警告亚当	368
上帝创造亚当	368
歌革和玛各	371
马赫迪和弥赛亚	370
人类与生俱来的宗教	366
不需要赎罪	369
史前之约	366
原初论	366
以色列	6, 9, 11, 48, 62, 68, 106, 245, 375-376 379-380, 384, 387, 392-393, 407, 416, 420
以色列与教会	375, 387
福音书中的以色列与教会	407
海纳百川的民族	379
外邦人的涌入	380
末世预言	377
神权政治的实体	417
属灵的（忠心的）余民	384
相信的犹太人和外邦人	392
圣经中的 / 历史中的以色列	376

神权政体国家的终结	420
关联性与差异性	376
堕入背道	11
末世论	377
上帝并未弃绝以色列	393
犹太人	377
众多其他民族的人	384
国家实体	376
信心	245
雅各的直系后裔	384
属灵	377
属灵的特征	379
忠心的余民	392
成为祝福	106
委身过圣洁的生活	68
人数稀少	9
上帝的以色列	402
约伯	68
耶利米	15
耶路撒冷	12, 36
耶稣	20-21
耶稣的复活与以色列	409
作为大使和大祭司	96
作为真先知	419
作为上帝的人子	96
作为救主	88
作为弥赛亚	419
作为见证人	132
蒙拣选的宝贵房角石	51
对上帝旨意与品格的指责	365
地上的事工	407
建立忠心的余民	425
对以色列复兴的期望	410
至死忠心	132
忠心的见证	141, 147

信息、使命与教会的合一

长子之死	141
从道成肉身到的荣耀	27
召聚特别的子民	21
好牧人	21
教会的元首	27
大祭司的事工	100
建立教会	408
身为弟兄	56
爱我们	147
以色列的受膏者	408
将福音传给外邦人	407
救赎我们	147
对父的彰显	132
救主	450
差遣门徒	85
大卫的子孙	83
受苦的仆人	83
我们中间的帐幕	86
中心	246
通向上帝的道路	448
威胁撒但的国度	84
以色列最终的忠心余民	408
全然独特	448
将会再来	147
卓越的见证	140
叶忒罗	10, 75, 449
犹太领袖	411, 417
犹太人	15-16
耶洗别	146
约伯	75, 434, 449
约翰·加尔文	200
约翰一世	178, 185
以弗所的约翰	158
约翰保罗二世	188
施洗约翰	84

约翰·卫斯理	264
约拿	69
约瑟	15, 69
喜乐	74
犹太教	183
士师	11
审判	6, 14, 87, 103, 109, 146, 450
蒙爱	110
上帝	14
不蒙爱	110
公义	12
因信称义	200, 239, 264, 397
殉道者查士丁	156, 181, 183
基土拉	10
上帝的国	82, 84
对耶稣的忠诚	83
应许已经实现的层面	83
应许未来实现的层面	83
普世性	84
天国	407
知识	435, 438
不可或缺	435
知识本身并不能带来拯救	438
得救所必须的	438
羔羊	147-148, 152
哀歌	13
灯台	143
地标	275, 338
律法	136
立法者	8
接手	217, 314
领袖	217
达于教会的书信	236
证明文件	165
自由主义 / 批判学者	341

信息、使命与教会的合一

自由派修正主义者	236
生活方式	162, 177, 359
小角	118
主的圣餐	214
对基督之成就的纪念	215
团契的归属感	215
爱	9, 102, 291, 319
忠心	151
路德	194, 263
真教会	194
改革教会	263
上帝的真教会	194
回归圣经	263
两种基督教世界	194
路德宗改革	193
路德宗世界联合会	241
路德的神学	196
所有信徒皆祭司	196
洗礼乃是由上帝主动发起的	198
对变体说的拒绝	198
圣礼神学	197
圣礼对于救恩来说依然是必要的	198
看到设立神职人员的必要性	196
哲士与术士	116
玛门	173
马吉安	157, 174, 177, 397
马尔杜克	124, 126
兽的印记	100, 152
亚略巴古	446, 452
殉道者崇拜	173
殉道	141
殉道者	172
作为在上帝面前的中保	172
与使徒彼得和保罗一样	172
成为基督教中的英雄人物	172

死后立刻升天	171
殉道事迹	172
马利亚	184
隐喻大师	59
数学	116
马提亚	307
基督为中保	9, 179, 272
医学	116
中世纪的教会论	192
麦基洗德	7, 75, 434, 449
梅利托和萨迪斯	157
怜悯	101, 111
美索不达米亚	16
信息	95, 275
基督的道成肉身与事工	274
教会应该宣讲的信息	130
上帝的诫命	274
耶稣的真道	274
源自真神上帝的信息	122
上帝的恩典	274
上帝审判的时候	274
和谐统一的体系	275
众多真理	275
救恩	95
救赎计划	274
承受救恩的世人	273
真理体系	277
敬畏主	274
敬拜作为创造主的上帝	274
弥赛亚	5, 9, 367, 383, 386, 399, 401, 407, 415, 421, 432
未来的盼望	110
作为战士	110
剪除	110
在斗争的背景下	110
受膏者	110

信息、使命与教会的合一

末世在以色列中的大分裂	405
拯救世界的旨意	111
施展作为	110
元叙事	283
隐喻	42-44, 47, 56-58
基督的新妇 / 妻子	57
基督中心论的专注点	58
上帝的家	57
不可或缺	42
途径	42
上帝为父	56
次级隐喻	, 47
<i>tenor</i>	43-44
载体	43-44
对做工的定义	43
比喻	41, 232, 318, 406
形而上学	265
卫理公会	216
米迦勒	110, 118
中世纪	162-163, 166, 189, 263
千禧年	160, 427
教会中的事工	216
在圣灵的引领下	314
<i>missio Dei</i>	105, 107, 117, 127, 441
使命	22, 36, 65
接受上帝的最终目标	77
上帝本身的作为	108
在世界性宗教之中	361
亚伯拉罕	66
特权	63
作为见证人	88
在亚伯拉罕以先	65
委任与祝福	313
环境条件	446
外邦人的皈依	89

接触所有人	78
对以色列的吩咐	68
在使徒行传中	88
在同一群百姓之中	257
在启示录中	129
在旧约圣经中	61
在先知书中	72
在诗篇中	71
对内部的聚焦导向	64
全面性的使命	453
平等	102
上帝的使命	448
圣洁	102
道成肉身	101
策略性和系统性	103
使命一直以来都是 <i>missio Dei</i>	434
引向敬拜	79
教会	139
与人类的行为无关	63
旧约中的百姓	64
余民	285
对外导向的焦点	64
<i>raison d'être</i>	443
宣教策略	91
最重要的象征	86
上帝中心论	63
通过敬虔的生活方式	97
向天上作见证	256
向世界性宗教宣教	451
向世界宣教	255
最终的胜利	103
普世性的范畴	65
宣教士	98
使命神学	64
君主政体	12

信息、使命与教会的合一

修士	176
权威	176
强有力的获取而来的权威	178
按照最为充满义的生活方式生活	176
最敬虔的基督徒	176
蒙塔纳斯	168
摩西	9-10, 68, 137
穆罕穆德	371
军事将领	372
一系列更迭的王朝	372
成为政治领袖	372
建国教	372
发起宗教运动	372
穆斯林	364-365, 448
乃缦	69, 449
列国	71
向上帝交账	76
听闻以色列的上帝	71
受到上帝的审判	76
得救的人	101
尼布甲尼撒	14, 108-109, 113, 116, 121, 124-125, 437
尼希米	70
新柏拉图主义本体论	269
新约	404
新的亮光	337
挪亚	2, 66
<i>norma normata</i>	296
<i>notae ecclesiae</i>	195
宗教改革运动的分支	234
橄榄树	24, 390, 393, 395
本体论	265
开门论复临信徒	221
承接祭司职分	192
教会法典	213, 215
授予圣职	170

组织架构	229
亚洲分差会	230
欧洲分会	230
组织的五个层级	230
北美分会	230
奥利金	158
建立教会传统	160
赦免并不廉价	162
圣经解释的释经学原则	158
从柏拉图哲学的角度解释圣经	160
由传统定义的真理	159
监督	311
<i>paenitentia</i>	163
异教	186
国度的比喻	87
特别启示	437
赞助	174
保罗	23-24, 27, 35, 53, 55
保罗已经在天国之中	171
保罗的同工	54
使命	90
使徒与宣教士	36
单一的救赎计划	397
律法与恩典的结合	397
建立教会	94
保罗归主	311
宣教事工	446
混合的隐喻	59
设立领袖	92
余民神学	392
使用圣殿的意象	51
对以色列一词的使用	389
甘心牺牲	90
苦修	162-163, 166
五旬节	22, 88, 306, 395, 421

信息、使命与教会的合一

上帝的百姓	3, 13, 30, 404
信仰团体	3
橄榄树	49
以色列国	13
以色列之外	13
敬拜耶稣	3
迫害	89, 98, 102, 118, 134, 163, 172
彼得·巴德隆	166
法老	437
腓利	311, 341
哲学化的释经学	285
多元主义	430
政治	12
士每拿的坡旅甲	158, 172
多神论	9
大祭司（古罗马异教）	177
教宗利奥十世	155
波菲利	182
祈祷	55, 111, 115, 186, 275, 343
犹太的余民	111
对余民的理解	343
宣教士的生涯	115
预定论	201
长老	167
现代真理	222
预设	42, 342
祭司	52, 169, 185
祭司职分	183
所有信徒皆祭司	200, 209-210, 330
基督徒的祭司职分	142
普里西拉和马克西米拉	168
渐进性的启示	337
应许	4
应许的实现	84
土地的应许	5

后裔的应许	6
儿子的应许	6
预言	4, 10, 35, 136
预言的权威	138
预言的恩赐	348
预言的解释	222
预言的话语	74
先知	12, 119, 167
十二使徒遗训	167
责备人	12
反驳虚假的宗教体系	78, 142
象征性的行动	120
运用当地的文化习俗	119
新教的宗教改革	191, 265
激进的宗教改革	206
在天上的属上帝的教会	207
地方教会	208
事工	208
宗教自由	207
回归圣经的基督教	206
在地上的教会	207
喇合	76
悖逆	17
再创造	64
赎罪	8, 150
改革	192
重生	181
圣物	179
余民	11, 17, 107, 140, 264
在盼望中	286
警醒	249
挑战教会的现状	268
包含血统上的犹太人和外邦人	425
对预言的正确理解	277
忠心守约	425

信息、使命与教会的合一

为使命而蒙拣选	75
兴起有形的圣经之中的余民	269
末世的余民	32
末世论	384
末世的以色列	423
忠心	384
拥有预言之灵	142
历史性维度	384
在陌生的土地之上	14
相互关联的真理体系	277
在福音书中	20
信息与使命	269
不具排他性	408
上帝	211
以色列将得救	392
犹大	50
启示录 12: 17, 37 中的妇人的儿女	100
宣讲所有的圣经真理	355
从圣经与历史中再次浮现	285
属灵的、有形的团体	272
灵性	285
回归圣经	268
两个以色列	385
世界范围的运动	406
悔改	12, 14, 113, 151, 155, 162, 410
替代神学	382
重建以色列	111
复活	88, 90, 137, 151, 278, 407
敬畏	180, 187
复兴	266, 446
因信称义	228
守安息日的复临信徒	223
定义自己的教义体系	227
开展海外宣教	226
不接受任何官方的教义	225

末世的余民	224
全球总会	223
小群	224
地方教会	223
更加强调以基督为中心	227
建立组织	223
建立基督复临安息日会	225
代表制的教会组织	224
机构改组	227
州区会	223
安息日	191
圣职制度	180
作为圣礼的洗礼	195
圣礼神学	192, 208
圣礼	176
基督教会的基础	270
在早期教会	180
选出七人	193
救恩的必要性	193
上帝需要的物质媒介	271
祭物	164, 183
赞美的祭	183
献祭的预表	183
献祭制度	9
圣徒	179
救恩	6, 17, 98, 139, 147-148, 341, 156, 365
经历	102
藉着信心的恩典	234
功德	167
由主教掌管	180
万民	112
未曾接触过福音的人	430, 441
凭着我们的信心	244
教会之外	430
需要在耶稣里的信心	432

信息、使命与教会的合一

依然存有救恩	150
通过教会	166
救赎的历史	49, 83
成圣	179
教会的圣洁	52
圣所	220
犹太公会	308, 414, 421
科学	116
圣经	136, 156-157, 159, 175, 195, 212, 222
教会的中心	341
研究中集体要素	331
从传统中兴起	263
真理的最终标准	323
传统和真理	187
上诉最高法庭	323
基督复临	221, 246, 418
在盼望中等待	246
基督	418
第二次降临	57, 145, 147-148, 220 223-224, 267, 356, 362, 424
自我保护	244
主的仆人	67
七教会	143
七灾	149
七印	146
基督复临安息日会教义问答	235
基督复临安息日会相信	239
七号	146, 151
七十个七	386
不贞	146
关门	221, 356
锡克教	443
买卖圣职	167
西奈	8-9
西奈之约	8

唯独信仰	200
<i>sola scriptura</i>	296
唯独圣经	200
唯独圣经、全备圣经、圣经最高	285
<i>solī Deo Gloria</i>	200
唯独基督	200
所罗门	12
葡萄园之歌	413
上帝之子	245
人子	109, 387
属天的圣者	109
带着永恒的国度降临	387
救赎论	162, 176, 192
上帝的主权	200
上帝的灵	66, 84
属灵斗争	118
属灵恩赐	27, 35, 318, 332
属灵本质	115
基本信仰	287
接受为权威	334
衍生权威	293, 334
经过评判的准则	334
圣灵带领下的共识	334
权威	293
教会目前对真理的共识	333
与圣经的全备相符	293
区别对待或偏袒	298
对圣经真理的表达	298
官方教义	290
以圣经为基础	292
并非信条	287
评判作用	298
并非用来取代圣经	289
积极作用	287
代表现代真理	294

信息、使命与教会的合一

促进合一的作用	299
植根于历史	293
信仰体系	290
鉴别真理与错谬	298
将其作为训诫进行理解	291
司提反	311, 421
策略	114
主观主义	342
次级隐喻	51
苦难	7, 136, 141, 282
象征	99, 137
会堂	30
混杂	29
综合体	263
施舍制度	350
帐幕	9, 50
教导	340
圣殿	12, 16, 51, 71, 111-112
德尔图良	162-164, 177
神权政体	9, 12, 386
神权政治领袖	410, 412
神义论	432
狄奥多勒	178
神学	105
显现	245
三天使的信息	148, 362
什一	75
缴纳什一	36
传统	187
释经学指导	266
圣经	264
作为神学的来源	266
作为教会的教导与实践	294
作为真理	156
基督徒的出现	261

认可的释经学来源	265
真理的保障	188
误入歧途	187
传统主义者	237
传统即真理	161
本质上的转变	184
三位一体	282
真理	79, 141, 250
复临教会的视角	291
旨在建立团体	290
建立在圣经之上	306
确定团体的身份	332
数目满了	103
福音书	94, 103
个人化	98
教会中的保证	158
特里夫	156
两约神学	395
两位见证人	135, 137
预表论	169, 183, 411
祭司职分	169
复活的羔羊	411
对基督教事工的表达方式	169
联合会	229, 352
联差会	229, 352
合一	243
生活方式	250
信息	249
使命	253
世界观	252
普世救恩论	101
普世性的牺牲	183
恶习	101
得胜	103
美德	179

信息、使命与教会的合一

有形的教会	193, 210, 212
威廉·米勒尔	220
智慧	86, 117
智慧人	121
见证	7, 140
妇人	72
上帝的道	133
基督的工作	52
世界性宗教	361, 363, 373, 447
创造的记载	365
救恩	429
世界末日	365
涵盖广泛的著作	451
对话伙伴	430
世界观	253
敬拜	12-13, 17, 74, 150, 186
形式主义	13
外在的仪式	13
耶和華	9
西番雅	73
锡安	124
西坡拉	10