

解放神学三十年

Martin McKeever 著 周太良 译

从陡峭的山边，俯瞰麦德林(Medellin)城，一尊巨大的白色基督塑像映入眼帘。基督伸开双臂，做出规劝人的姿势。我站在塑像下边，发觉自己在问：生活的基督今日在向山下蜿蜒的城市规劝些什么呢？基督会向这个现代大都市——该城市得以名扬的企业和高效率的象征说些什么呢？基督会向沿着山边蜿蜒的村庄——那里曾是暴力和穷人们抗争的地方——说些什么呢？基督会向城市的富人区——那里曾是毒品大亨 Escobar 最后被捕并被处决的地方说些什么呢？基督会向哥伦比亚游击队——他们曾在附近的山区出没几十年——说些什么呢？

来到这个国家参加关于“拉美神学”的会议——这是现在人们对“解放神学”的称谓。因为“解放神学”一词常常给人一种消极的反应，我也觉得自己有些迷茫，生活的基督会对解放神学说什么呢？当然，对于这个问题我们不能直接进入基督的思想，但是我们确实看到了基督徒们的许多不同的观点。一些观点认为，解放神学在教会历史中构成了彻底的革新；也有人认为，解放神学代表了一个合法的直觉，但具有某些瑕疵；还有一些人认为，解放神学无论过去还是现在，都只不过是马克思主义思想过时的和畸形的卖弄。

我写本文的目的，并不是要重复这些不同观点而引起的争论，而是作为一个对此有兴趣的旁观者，汇报一下我对解放神学发展的印象。十多年以来，我一直在和世界各地的学生以及同事们探讨有关“解放神学”的问题。这些讨论，时而热忱，有时也非常激烈。因为这一主题会涉及到人们最深处的神学、伦理以及政治问题。在这一历史聚合点，著名的麦德林会议

召开后的30年)，似乎有必要从解放神学自己的角度以及总体的神学概念上来重新思考这一神学模式的意义。

为了重新唤起记忆，我以编年史的观点来回忆自1960年以来的一些重大事件（教会的和世俗的），以及一系列对解放神学的历史思考。本文的主要部分是要汇报一下解放神学的现状：其成就、贡献、其令人鼓舞和失望的地方、展望及面临的困难。这里我将尽量直接介绍有关这方面的一些文章和说法，不掺杂我个人的意见和判断。最后，我将简单列举一下我认为在当代神学和社会伦理大范围下，解放神学的意义。首先，历史回顾：

1964年：梵二会议结束 颁布《论教会在现代社会牧职宪章》和《教会宪章》）

1968年：在麦德林（哥伦比亚）召开拉丁美洲主教团第二届大会。

1964-1985年：一些军事独裁统治者在许多拉美国家（巴西、阿根廷、智利）时起时伏。

1971年：古铁雷兹《解放神学》第一次出版（秘鲁）。

1979年：拉丁美洲主教团在布埃布拉（墨西哥）召开会议。

1984年：“关于解放神学的某些指示”（Scdf）（教廷信理部）

1986年：《基督徒的自由与解放》（教廷信理部）

1989年：柏林墙倒塌。

1990年：I. Ellacuria/ J. Sobrino 著《解放的奥秘》。

1992年：拉美主教团在圣多明戈召开会议（多米尼加共和国）

2000年：巴西神学大会

2002年：在麦德林召开拉丁美洲神学国际大会。

以上列举不能说全面，但是它提供了一个历史框架，供以下讨论。就像在2000年里，许多人都感到，需要对解放神学在前几十年来所发生的一切进行一次总结 参阅 L.C. Susin, ed., *El mar se abrió: Treinta años de teología en América Latina*。在一系列出版物中，人们似乎发现这样一个运行规律：60年代是一个革命的年代，看起来有可能而且也有必要改变世界；接下来的10年是一个系统化的时代，期间出现了许多著名的人物，例如古铁雷兹(Gutiérrez)、波夫兄弟(Boff brothers)、索布里诺(Sobrinho)，他们试图将解放神学与现存之神学在方法上联结起来；80年代，也是解放神学与梵蒂冈当局发生冲突的时期；90年代，是双方以一种健康的态度，根据经验，避免重提十多年前，以选择性或机会主义的方式，彼此进行重新审视的修正时期。当然，这一表达程式对于解读历史未免有些粗陋和局限，但是这至少有助于我们理解神学家们自己是如何讲述历史的。

另一个重要历史思考，缘自对解放神学起源的当代回顾性解读。在我看来，认识到历史环境的重要性是非常关键的，在这一历史环境中，滋养了一种特殊的神学。古铁雷兹在他后来出版的主要著作中说，一些最初的观点需要进行精炼，这一事实不应使我们对在接受这些思想时所涉及到的推动力(dynamism)。因此，在接受解放神学以及后来尤其是接受梵二后的其它创新神学(例如伯纳德·哈林的伦理神学)之间，具有有趣的关系。在我看来，要理解解放神学，应当与当时的教会和政治处境联系起来。最后，我们将回到解放神学在现代神学中的应用问题上。

针对这一历史背景，现在让我们来思考一下解放神学的主要贡献与不足。

在许多方面，关于解放神学的争论，跟其它许多争论一样，最终都是关于历史的争论，有时是包括所谓的救恩史的争论。为什么这一

神学在观点和反应上会成为如此冲突之导火索，那是因为从他们各自的神学应用出发，它与不同的历史哲学没有什么区别。

2002年麦德林会议关于解放神学一个最主要的特点，就是不断援引1968年在麦德林召开的拉美主教会议。引用麦德林会议的话要比引用布埃布拉和圣多明戈会议的话要多得多，1968年拉美麦德林主教会议被视为解放神学的起点。巴西神学协会主席路易斯·卡洛斯·苏辛(Luis Carlos Susin)坚持认为，应把麦德林会议文件当成一个新的 *genero literario* 来理解。在苏辛看来，在这份文件中，主教们试图对梵二会议关于教会与现代社会的关系的教导给予具体的表达。换句话说，根据基督信仰对某一特定时间的历史现实，麦德林文件代表了一个新的解释方式。主教们认识到拉美极其不正义的现实环境，正是他们作为教会牧灵所要直接关心的问题。这种关心必须在对过去历史的批判性解读中和在仔细分析当代社会非正义的根源中找到表达。在这种观点看来，解放神学的主要成就，在于它与基督徒的圣召保持一致，根据公会议的要求，提示当今世界的社会和政治现实。也就是说，首先应克服把救恩史与具体的经济和政治事件的历史区别开，用双重词汇来思考历史的倾向。

解放神学坚持，如果能够避开用双重方法思考历史，那么应当对拉美的特殊环境给予特别回应。一些作者提出了一种新的教会学的观点，这种新的教会学认为，教会的使命首先应是作先知，然后教会应当置身于穷人中。根据这一教会观，基基团 CEB (Comunidades Eclesiales de Base) 应起重要作用，而不仅仅作为传递神学反省的地方教会。这一教会观给我们带来了解放神学的另外一个重要贡献：即真正实现了“优先选择穷人”。由于存在模糊认识和争议，以及对此概念哪一种解释最合适，仍然使这一表达蒙上了阴影。但是在我看来，解放神学是完全值得称道的，因为在诸如《与社会一致》(Sollicitude rei socialis) 和《百年通谕》

(*Centesimus annus*) 等官方文件中,这一原则都得到了肯定。

就在 2002 年拉美国际神学大会召开的几个星期之前,另一位哥伦比亚主教被谋杀,原因也与他谴责毒品贸易有关。这位主教和其他如奥斯卡·罗姆诺(Oscar Romero)等人,他们所代表的,不仅是“贡献”或“成就”。“殉道”已经成为致力于拉美正义而被害的众多牺牲者的直接原因。任何观察家都应当记住,致力于解放事业的许多人,都曾经历过牺牲性命的危险。作为神学评论,必要的话,应当对这些被害者致以崇敬,称赞他们所做出的贡献。

最后,还值得提一下最近十年以来,拉美神学中越来越引起人们关注的主题。其中最突出的一个问题是穷人中的一些边缘群体,尤其是妇女、黑人和土著人群。另外一个较突出的问题是生态问题:如果你在市中心散步 10 分钟,你就不会怀疑这一问题的严重性了。

跟所有事情一样,它既有积极的一面,也有消极的一面。解放神学积极和消极的方面具有某种独立性:消极的方面在某些方面就是积极面的阴影面。我们刚才所提到的成就与贡献有时候也涉及到一些负面态度,接下来会对这问题做一个简单的思考。

我们首先想到的缺陷之一,是解放神学和数世纪以来的传统神学之间的关系。让我们听一听古铁雷兹和苏辛对此是如何评述的,他们认为有时候,解放神学似乎有些幼稚,对于在它之前数世纪的传统神学的关系,还认为自己为先驱。古铁雷兹和苏辛一直对传统神学,尤其是梵二会议之前流行的新士林派神学持批评态度,但是尽管他们不接受传统神学的方法,但是他们承认学习和了解其它神学、包括最有害的“欧洲”传统神学的资源是必要的。

缺陷之二与缺陷之一密切相关,即神学方法问题。在这一极端的形式中,把神学与参与解放的实践等同起来了,至少在拉美是这种情况。有时候这种观念会导致消极的态度,认为学术或知识都是脱离穷人现实遭遇的抽象性

的。克罗多夫·波夫(Clodovis Boff)就曾经与这一问题斗争过很多年。他一方面确信积极致力于解放潜在的方法性原则的重要性,同时他也承认简化论(reductivism)和排他主义的危险性。这里的问题,并不是那些与穷人生活和工作在一起的人们的奉献和真诚问题,而在于是否只有他们的生活经验才使他们有资格从事神学工作,或者相反,缺少这样的生活经验(或经验有限),便排斥他们从事神学工作。这一方法性原则问题,曾经是解放神学和其他不赞同这一原则的神学形式之间争论的焦点。

在千禧年结束之际,也是对二、三十年前曾如此激昂和令人鼓舞的解放和转变的实际经验进行反省的时刻。面对各自国家非正义的现实情况仍在继续、甚至越来越恶化,这使许多参与了这一运动的解放神学家们感到失望。如果有人为受贝拉奇派的影响而感到内疚——贝拉奇派主张通过强烈意志推翻非正义的恶魔——他必会承受众人的指责。人们注意到在新千年来临之际,神学家们的著作或演讲都有一种清新的感觉。这一因素为鼓舞那些面对失败和挫折,而继续为正义斗争的人们形成一种灵修也是很重要的。

对解放神学最尖锐的批评,可能是指责解放神学用思想意识形态来取代神学。当解放神学家们,只因为他们面对社会冲突,主张进行激进的社会变革或站在穷人一边,而被指责为马克思主义者时,他们感到非常气愤。他们直接指出,“新自由主义”(neo-liberalism)也是一种意识形态,并不符合福音精神。在我看来,与此相关联的各方,应当更多地进行自我批评。把所有的解放神学家都说成是马克思主义者,这是幼稚的、缺乏远见的。所以,解放神学也有必要解释清楚它是如何从福音转移到批评当代拉美文化的。在对非正义进行福音谴责和在解释这些国家的社会及政治现实时,似乎尤其缺少道义思考。这里所说的道义思考,主要指缺少一个系统的道义观,以便能够对这些非正义的现实做出阐释,并能够使其结论合理化。

缺少这样的道义观,其后果之一就是不可避免地重复有关社会正义的性质。对非正义做出先知性谴责永远也不多余,但是这同时需要结合当前经济现实的复杂性提出批评。致力于对模糊的马克思主义者进行“社会分析”,不会带来必要的思考,而对经济非正义做出坚实的道义谴责。在这方面,解放神学发觉自己陷入了许多欧洲神学同样的境地。接下来我们就会进行第三部分,即最后一部分的分析。在这一部分中,我们将考察这一时期在总的神学概念上对解放神学的引进问题。

在神学的历史上,30年非常短暂。然而,对于那些努力致力于促进社会正义的神学家们来说,30年太漫长,太艰难。而且,30年不仅对于拉美,对整个世界来说都是那么不可思议。听一听有关神学家们是怎么说的吧:一位神学家说,这一神学没有,或没有被给予充分的时间使之成熟。不管人们对这一神学的持何种态度,仍然存在的问题是:解放神学应走向何方?从拉美前几十年的经验中,能够学习到什么?这里我想提出三个较为突出的“教训”。

第一个教训,关于“处境”(context)。在我看来,解放神学一直坚持认为,在拉美践行神学与在欧洲或北美践行神学,这是不一样的。如此众多的人生活在贫穷和压抑的处境中,践行神学尤其是神学道义,不可能没有区别。问题在于,环境在变化,那并不是说人们已不再贫穷,但是从更广泛意义来讲,即从全球经济越来越直接关系到某一地区环境的变化。全球化一个最关键的特点之一,就是针对跨国经济强势集团,国家政府的作用和权力在降低,国际债务政策和各种金融危机已经证明了这一点。从解放神学的实践来看,它是在自己的环境下以自己的原则来践行神学。而如今,则要求在全球化的环境下来践行神学。当然,这并不是说,应降低在本地层面践行神学的努力,而是有时候,在本地践行神学的努力唯一正确的方法,应当是更加承认国际和全球的环境。

当解放神学试图在更大的全球环境下来

践行神学时,这引出了我要讨论的第二个教训:即解放神学发觉自己正面临着世界各地神学所面临的问题。在我看起来,彼此进行对话是非常有价值的。一方面,北美的神学家们应当听听解放神学的声音。这声音既可以给我们提供以此来解读自己国家的一些问题的参照,又可以为解读世界范围内的问题(如商业、安全、环境问题等)提供参照。同时,解放神学也可以在参与全球化的讨论中受益,尤其是在伦理方面。我们只能在更加广泛的历史范围内来理解这一现象。北美的神学家们,往往只是以自己的伦理观来理解全球化,但事实上他们并没有真正联系到社会道义问题。解放神学也不能把自己置身于这一历史和道义的争论之外,似乎社会伦理只是欧洲或美洲的问题。双方都应当抛弃这种孤立和排斥态度。这样才会使拉美和欧洲神学家们,对于这些问题的出现有共同的想法。

解放神学这30年来的第三个教训,应当是政治问题的思考。在我看来,欧洲致力于“政治神学”,拉美致力于“社会分析”,两者都需要作为基础性结构的政治哲学。对于后者来说,指的是一种对自由主义进行哲学化非正式的和批判性的解读,而不仅是一种经济现实,却是一种具有悠久传统的世界观。毫无疑问,这一传统主宰了现实世界。如果神学要对现实世界做出解释,必然会出现这样的情况,这一文化由作为哲学的自由主义而形成。潜在的问题是,在拉美或其它任何地方,当代神学是否能够对这一文化、尤其是伦理方面进行批判性解读?所谓“批判性解读”,指不仅是谴责资本主义的弊病,尽管批判应当包括这一谴责。对自由主义文化进行“批判性解读”,应当包括诸如“谁的正义?”、“什么理性?”等问题,其中包含着构成这一文化的根源,也包含着世界观以及源自基督教信仰的伦理观的关系。