



# 全球基督教期刊

2015 年/第二期/第一卷

## 社论

- 在非洲传统宗教背景下追求福音相关性时圣经的优先地位 ..... 4  
腓利门·杨 (Philemon Yong)

## 文章

- 全球范围内神学教育人才流失的挑战 1 ..... 10  
克里斯托弗·莱特 (Christopher Wright)
- 摩拉维亚宣教敬虔主义和亲岑多夫伯爵的影响 ..... 19  
埃文·伯恩斯 (Evan Burns)
- “为了教会的喜乐和基督的荣耀”： ..... 36  
宋白玉 (Baiyu Andrew Song)
- 全球化的机遇和危险： ..... 57  
扎卡里·霍华德 (Zachary Howard)
- 实地报道 ..... 73  
德韦恩·鲍德温 (Dwayne Baldwin)
- 刊末社论 ..... 78  
大卫·德埃尔 (David Deuel)
- 书评 ..... 82
- 摘要 ..... 116

## 关于《全球基督教期刊》

《全球基督教期刊》致力于推动与全球基督教相关话题的国际学术研究及讨论。期刊希望通过探讨与教会事工相关的关键问题来帮助那些为福音劳苦的弟兄姊妹深入思考并将圣经教导应用于各种具有挑战性的事工话题上。

JGC 了解全球缺少受过培训和神学教育的带领人来带领教会并预备未来的领袖，因此针对的读者群体为牧师、宣教士和基督徒工人。我们读者群体的教育水平包括学士学位和硕士学位获得者，以及在学校中接受事工准备之人、神学生和教授。我们知道会有神学生、教授和其他学者阅读我们的期刊并对里面的内容产生兴趣，但我们的重点主要是针对那些在全球教会工作或正在考虑任职于全球教会的人。该期刊假定读者具有较高的教育水平，但其内容并非纯学术。

《全球基督教期刊》每年在线发行两期，网址为：[www.TrainingLeadersInternational.org](http://www.TrainingLeadersInternational.org)，发行格式为 PDF 和 HTML。多语言同时发行。《全球基督教期刊》版权归领袖培训国际组织所有。读者可自由传播电子版本，无须获得授权（任何打印版本的使用需要获得授权），但必须注明出处且保留原有格式。

## 编辑

### Dave Deuel 总编辑

国际大师学院 (The Master's Academy International) 教务长 领袖培训国际组织 (Training Leaders International) 主席

基督教残疾研究院 (Christian Institute on Disability) 高级研究员

### Philemon Yong 特约编辑

领袖培训国际组织 (Training Leaders International) 学校规划和课程编制总监

### Howard Foreman 书评编辑

领袖培训国际组织 (Training Leaders International) 事工扩展副主席

### Darren Carlson 执行编辑

### Drake Williams, III 特约编辑

丁道尔神学院 (Tyndale Theological Seminary) 旧约语言和文学教授

## 编委会

### Evan Burns

亚洲圣经神学院 (Asia Biblical Theological Seminary) 教授

### Vijay Meesala

传遍列国事工 (Reach All Nations) 主席

### Travis L. Myers

伯利恒神学院 (Bethlehem College and Seminary) 宣教和教会历史讲师

### Tat Stewart

TALIM 事工主席

### Keri Folmar

迪拜基督徒联合会 (United Christian Church of Dubai)

### Jeff Morton

山边浸信会教会 (Hillside Baptist Church) 牧师

### Christine Palmer

希伯来联合会 (Hebrew Union)

### Bob Yarbrough

圣约神学院 (Covenant Seminary) 新约教授

## 文章

文章长度一般应为 4000 到 7000 字 (包括脚注)，在提交给《全球基督教期刊》的执行编辑后将接受同行评审。文章应使用简洁明了的英文书写，遵照 SBL 格式手册的要求 (尤其是缩写)，辅以芝加哥格式手册要求。文章应统一使用英国或美国的拼写和标点符号，并以邮件附件形式提交电子版本，使用 Microsoft Word (扩展名为 .doc 或 .docx) 或富文本格式 (扩展名为 .rtf)。特殊字符应使用 Unicode 字体。

## 书评

书评编辑一般会挑选个人来撰写书评，但有意向的书评人就可以就评论某本具体书籍事宜联系书评编辑。作为书评安排的一部分，书评编辑将为书评人提供大纲以供参考。

## 在非洲传统宗教背景下追求福音相关性时圣经的优先地位

腓利门·杨 (Philemon Yong)

在过去的 60 年间,非洲神学家一直在质疑福音对非洲传统宗教 (African Traditional Religious, 以下简称 ATR) 的影响。为追求福音与 ATR 的相关性,大多数非洲神学家都把 ATR 信仰体系的重要性摆在了圣经之上。在这里,我的目标是简要描述他们追求福音在 ATR 背景下的一些适用性方法,然后为今后发展提出一个替代方案。

非洲神学的中心是相信:“为了使福音与非洲人可以真正地相遇,[我们必须]将基督教信仰划分到纯正的非洲归类中。因为若没有[这些文化归类为依托],基督教信仰就永远不能真正地融入到非洲社会中。”<sup>1</sup> 因此“非洲神学的关注点.....是如何在非洲背景下使用非洲的概念和精神作为传播福音的载体。”<sup>2</sup> 在强调纯正非洲基督教信仰的背后是维护非洲文化的渴望——

因为,文化作为一种生活方式是必须被维系的。神的旨意是让非洲人接受基督作他们的救主,成为基督徒非洲人。因此,只要他们的文化不与圣经冲突,成为基督徒的非洲人就应当保持非洲人的文化身份。<sup>3</sup>

即便是西方的学者声称非洲将很快成为基督教信仰的中心、非洲将成为下一个“二十一世纪基督教信仰的代表”、西方教会将可以从效法非洲兄弟姐妹的榜样中获益,<sup>4</sup>非洲神学家依然在继续倡导非洲人对纯正非洲基督教信仰,即一个福音与 ATR 大背景相关的信仰的需要。换句话说,非洲神学家更关注的是非洲教会与本土背景的相关性,而不是和西方教会建立关于处境化的对话。

---

1 John S. Pobee, *Toward an African Theology* (Nashville, TN: Abingdon, 1979), 17-18.

2 Pobee, 18, 39. For a description of the task of African Christian theology by various authors, see *Issues in African Christian Theology*, editors, Samuel Ngewa, Mark Shaw, and Tite Tienou (Nairobi, Kenya: East African Educational Publishers, 1998), 3-72

3 Byang H. Kato, “Theological Issues in Africa,” *Bibliotheca Sacra*, 133 (April, 1976):146.

4 See Andrew Walls, Africa in Christian History: Restrospect and Prospect,” *Journal of African Christian Thought*, no 1 (June 1998): 2; Timothy Tennent, *Theology in the Context of World Christianity* (Grand Rapids: Zonder- van2007), 105; Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Chirstianity* (London: Oxford University Press, 2002), 4.

有两个普遍的趋势引发非洲神学家对福音影响力的呼吁：基督教信仰对于非洲人而言具有外来属性以及他们对 ATR 背景的强调，认为福音必须在其中才是有意义的。

在这里，我的目的不仅要强调我们的非洲弟兄们对于福音相关性的呼吁，还要指出此呼吁带给教会的挑战。这些神学家在相关性的追求上是一致的，但是他们对于这种非洲相关性的处境化表达却存在分歧。我认为在涉及到这一话题时我们必须十分谨慎，否则非洲教会可能在追求福音效力的进程中事与愿违，遭受亏损。

## 1. 基督教的外来属性

非洲神学家以各自不同的方式指出基督教是一个西方的或者“白人的”宗教，而且他们认为非洲宣教历史也正是因为福音对非洲人民的外来属性而变得毫无效力。这种宣称源自早期的宣教士要求非洲人在成为基督徒之前弃绝传统而导致的对非洲传统宗教生活方式的毁坏。不仅如此，对于一些人来说，基督教是通过欧洲传到非洲的，而且是带着一个“欧洲印记”而来的。因此，他们认为福音如果要在非洲背景下有相关性，“非洲印记”必须取代“欧洲印记”。<sup>5</sup>

## 2. 对非洲传统宗教背景的强调

在非洲神学界中，关于 ATR 有两个需要注意的关键点：第一，对于其信奉者而言它是一种生活方式，第二，他们相信它为基督教信仰预备了道路。首先，非洲神学家认为教会的问题在于，欧洲的福音强调灵魂的救赎和死后永生的应许，却把他们宗教习俗的其他方面都排除在外。例如，教会回避祖先和基督的关系问题。

其结果是，很多人不确定教会传讲的这位耶稣是否可以将他们从传统世界观中的惶恐和惧怕中拯救出来。这一点说明将基督教的认识和体验与祖先的领域关联起来有多么重要。<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> See Pobee, 17.

<sup>6</sup> Kwame Bediako, *Jesus and the Gospel in African: History and Experience* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004), 23.

让福音与非洲人生活的各个方面产生关联的愿望促使非洲神学家发明了“祖先基督论”。非洲基督论关注这样一个问题：“如果基督要成为非洲人问题的答案，那么他应该以一个什么样的形象出现？”<sup>7</sup>据说“祖先基督论”使基督对于非洲人而言变得有意义。<sup>8</sup>将基督和祖先联系起来使得非洲人不再生活在两个不同层次中（一半非洲人、一半欧洲人），因为宣教士的“非非洲基督论”被剔除了。<sup>9</sup>接下来的挑战就是以非洲人而非西方人能够理解的方式来传讲基督。

其次，一些非洲神学家认为 ATR 是基督教信仰到来前的预备，所以它促成了基督教信仰的迅速蔓延，因为关于上帝、人类和世界的信仰早已被包含在其中。<sup>10</sup>因此，有些人不认为 ATR 的“神”和耶稣基督的上帝有多少区别。<sup>11</sup>换言之，这些神学家想回到非洲宗教背景中寻求将福音介绍给非洲人民的途径。你可以在这里注意到对福音在 ATR 背景中的相关性的追求导致了宗教传统被放在了圣经之上的情况。

因此，非洲神学家得出结论，若要让福音真正影响非洲宗教背景并产生出非洲本土的基督教信仰，福音就必须以一种新的方式被传讲。

---

7 Ibid., xi.

8 Within Ancestor Christology view, Christ fulfills the role of the ancestors for the people. For a detailed description of Ancestor Christology, see Diane B. Stinton, *Jesus of Africa, Voices of Contemporary African Christology* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004), 112-35; Benezet Bujo, *Africa Theology in Its Social Context*, trans. John O'Donohue (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006), 75-91; Pobee, 81-98; Tennent, 122-32.

9 Bediako, 23.

10 Bediako, 21. See also John S. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 2nd edition (Portsmouth, NH: Heinemann, 1991), 21.

11 Bujo equates the god of ATR ancestors with the God of Jesus Christ as identical when he says, “It is not a question of replacing the God of the Africans but rather of enthroning the God of Jesus Christ, not as the rival of the God of the ancestors, but as identical with God.” See Bujo, 16.

### 3. 我们应该如何回应非洲神学家的主张？

希望获得一个与非洲背景相关联的福音的渴望是可取的。教会应该在事工的大背景下追求福音关联性吗？当然！不幸的是，ATR 神学家之间明显的分歧所带来的仅是打着文化相关性的名义以他或她的自身形象为蓝本塑造的非洲基督教信仰的矛盾冲突模式，再没有别的。

我的顾虑是，如果忽视了四个重要问题，非洲对福音相关性的呼吁和西方教会随之而来的回应将会弊大于利。

#### 3.1. 非洲神学方法论

除了提出对非洲神学有益的指导方针的坡比（Pobee）之外，<sup>12</sup> 目前还不清楚非洲神学家倡导用什么方式将福音与 ATR 背景关联起来。由于他们没有一个确定的方法论，所以很难对他们的神学结论做出评估。事实上，许多人的神学结论似乎都来自于自己对传统宗教习俗的体验。并且许多 ATR 神学家将自己先前的宗教体验摆在了圣经之上。在倾听非洲神学家时，我们必须分析他们的神学结论，以确定它们是源自对圣经的仔细研读，还是来自于他们自己的传统信仰体系。

#### 3.2. 谁是非洲神学的声音？

非洲充斥着各类不同的神学家，他们都基于 ATR 推崇各自大相径庭的神学观点。加藤（Kato）正确地指出，目前许多非洲大陆的神学张力的根源在于多年来非洲人既被送到海外自由派学校又被送到福音派学校的事实。<sup>13</sup> *学习非洲神学家的呼吁应该被谨慎对待，因为没有一个神学家能代表整个非洲，而且也没有两本非洲神学著作得出过一致的结论。* 不仅如此，非洲神学家也不一定代表了非洲人民的整体神学观点。如果想知道一个普通村民的神学观点，我们就得去聆听他们的歌曲和故事。只有这样，我们才能知道耶稣对他们而言究竟是谁。是否有可能非洲神学家和非洲神学并不代表非洲基督徒的看法呢？

#### 3.3. 对西方学者的影响

许多西方人肯定非洲神学家的主张，即基督教是一个外来宗教。例如，坦南特（Tennent）坚持在过去几年中，没有人督促过非洲基督徒/神学家要反省自己的神学问题。在任何神学话题上，他们都被灌输了“依葫芦画瓢”的思想。因此，他们对神学问题的答案都来自于宣教士的教导。例如，在关于基督的教义上非洲人在模仿他们的老师（宣教士），忠实地重复着自己接受过的任何关于基督的教导。<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Pobee, 20-23.

<sup>13</sup> Kato, 144.

<sup>14</sup> Tennent, 109.

虽然这些称述被当作事实流传，但他们并不清楚其中的所以然。写下这些事件的非洲神学家并不是福音登陆非洲时的首批接受者。此外，还有一个假设认为非洲人在某些方面无法理解圣经传讲的福音真理，所以需要把它转换成传统的概念。这一点在当时和现在都不属实。

### 3.4. 圣经在神学反思中的角色

捍卫非洲传统宗教的努力导致一些神学家维护了与圣经不相符的做法。正如加藤所说：“他们把捍卫非洲人格的强烈愿望的重要性置于圣经命令之上。”<sup>15</sup> 遗憾的是，许多非洲神学家都忽略了圣经的绝对权威性和充分性。单凭这一点就足以让我们停下来做一番思考了。

## 4. 对非洲神学方法的替代提议方案

非洲神学家提出了一个关于福音在 ATR 背景下的相关性的一个重要问题。无论同意与否，不可否认，在非洲宗教背景下（以及其他类似情况中）寻求福音的相关性是十分必要的。若要改变生命和文化，我们所传的福音对我们的事工环境必须是有意义的。

但是，是否像非洲神学这样的一个本土神学就是这个相关性问题的解答呢？一个替代方案是：非洲教会应该系统地研究整本圣经在任何一个神学话题上的教导，而不是去追求在 ATR 宗教历史影响下形成的非洲神学。然后非洲人才可以将基督教神学应用于他们日常生活的需要之中。加藤写道：

“非洲神学”这个术语对不同的人已经产生了不同的意义。此外，它本身就具有融合不同宗教的危险。因此，该术语受到了很多的质疑。更为合适的做法是：先论及基督教神学，然后再定义其涉及到的任何一个相关背景，比如：来自非洲的反思、非洲婚姻的背景、非洲的属灵世界。但是，我们应当不断努力使基督教神学与非洲不断变化的境况关联起来。只有当圣经被视为绝对的上帝的话语时它才能带给非洲一个权威的、息息相关的信息。<sup>16</sup>

非洲神学给教会在将福音与文化关联起来的过程中制造了一个问题。它试图发展出一个基于传统宗教而非圣经的神学体系。在解决 ATR 背景下福音的相关性问题时，将圣经的充分性和权威性放在首位，这样的基督教神学方法是普世通用的，我们可以根据圣经的内容对它进行评估，而且它在任何背景下都是适用的。

---

15 Kato, 146-47

16 Kato, 148.



我相信神的话语（旧约和新约）是统领每一个神学讨论的唯一权威，关于福音相关性的任何尝试都应以其的指示作为依据。这意味着当牧师、教师和宣教士从（植根于圣经注解的）福音和神学基础过渡到特定的 ATR 背景下的实际应用时，应该对非洲神学家提出的具体问题加以探讨。

# 全球范围内神学教育人才流失的挑战<sup>1</sup>

克里斯托弗·莱特 (Christopher Wright)

克里斯托弗·莱特是国际灵风合作伙伴组织 (Langham Partnership International) 的国际事工部主任。

---

## 摘要

随着教会在南美洲、非洲和亚洲的持续增长以及在西方国家的缩小，全球基督教中心正不断向南方和东方移动。但神学教育资源依然留在西方，特别是人才资源——西方许多神学院的导师都拥有博士学位。近年来一些西方神学院一直在招聘来自全球南方和东方的学者。这一做法将宝贵的人才资源从世界最需要他们的地区带走了。本文鼓励西方神学机构意识到主体世界学校的需求，并鼓励主体世界学者在世界上教会增长最快的地域服侍。

---

## 拿单的比喻

耶和华差遣拿单去见大卫。拿单到了大卫那里，对他说：“在一座城里有两个人：一个是富户，一个是穷人。富户有许多牛群羊群；穷人除了所买来养活的一只小母羊羔之外，别无所有。羊羔在他家里和他儿女一同长大，吃他所吃的，喝他所喝的，睡在他怀中，在他看来如同女儿一样。

有一客人来到这富户家里，富户舍不得从自己的牛群羊群中取一只预备给客人吃，却取了那穷人的羊羔，预备给客人吃。”

大卫就甚恼怒那人，对拿单说：“我指着永生的耶和华起誓，行这事的人该死！”

他必偿还羊羔四倍，因为他行这事，没有怜恤的心。”拿单对大卫

说：“你就是那人！”<sup>2</sup>

---

1 This is the text of a paper presented at a gathering of principals and presidents of North American and Majority World seminaries (approximately equal numbers of both), convened under the auspices of the Lausanne Movement, ICETE (The International Council for Evangelical Theological Education), the Langham Partnership and Overseas Council, in Boston in May 2012.

2 2 Sam 12:1-7. *The New International Version* 2011 (Grand Rapids, MI: Zondervan).

在福音派神学教育中，贫富悬殊的情况十分严重。这一点是 2006 年清迈国际福音派神学教育理事会会议的焦点。在此期间我提交了论文：《直面‘南

北'鸿沟：全球神学教育问题》。这个差距存在于许多层面——其中最显著的当属经济资源，但也体现在图书馆、校园建筑及设施、参与会议和学术网络的机会等方面。此时此刻，我们探讨的是具有合格资历的神学院教职人员数量间的巨大差距。

- 富裕国家的神学教育——博士学位获得者数量过剩，超过工作岗位数量
- 贫穷国家<sup>3</sup>的神学教育——在主要神学学科中，博士学位获得者人数寥寥无几，一些国家甚至连一个也没有或者只有一个。

这个问题因为持续的“人才流失”而日趋恶化——西方看似具有难以抗拒的吸引力，将最有才华和资历的最优秀福音派学者从世界的贫困地区吸引过来。

我很清楚这是一个敏感的问题。<sup>4</sup> 我们代表了拿单比喻中的双方。我觉得我必须把我看到的说出来，希望人们可以意识到我的目的不是要向任何人发难，而是想指明基督全球肢体内的一个严重问题。

在灵风合作伙伴组织中，我们有时为这个问题深感悲痛。从约翰·斯托得（John Stott）于1970年成立灵风基金起，灵风学者计划已经运作了40多年。在这段时间里灵风支持了400位全球学者，在主体世界各地进行服事。

如今，一位学者得到博士学位的成本约为10万美元，耗时三到五年。40多年来，我们的总耗资大约为一千万到两千万美元。感谢上帝，我们资助的学者中大约85%已经回到本国，从事教学和带领工作。也有少数人没有拿到博士学位或者没有返回自己的本国，但整体而言，我们为高成功率和回国率感到高兴和感恩。我们正越来越多地资助学者们在非洲、亚洲和拉丁美洲进行主体世界的博士课程学习，此举大大降低了学者不回国的风险。

灵风合作伙伴组织的主要异象是服务和助力主体世界国家中的教会，“为要看到教会得到宣教装备，并通过相信、教导和按照圣经生活的牧师和教师的带领日益走向成熟。”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> I am well aware that this is a very simplistic ‘rich-poor’ dichotomy, and that the reality is far more complex and not merely economic. However, I am simply using the polarity of Nathan’s parable, and highlighting what is certainly a fact—however nuanced it needs to be—that some seminaries exist in relative wealth, and others in extreme poverty.

<sup>4</sup> This paper was delivered at the ICETE Theological Consultation held at Gordon-Conwell Theological Seminary in Hamilton, Massachusetts in 2012 but also at the ICETE Theological Consultation held in Sopron, Hungary (2009).

<sup>5</sup> See Langham Partnership vision statement at <http://us.langham.org/who-we-are/vision-mission/>.

我们的目标是服事教会完成其国度的使命，而不是为崭露头角的学者铺设个人职业发展道路。我们非常清楚地告诉所有我们的学者：我们在你身上的投资是对你本国教会的投资，不是一件让你个人受益的私人礼物。因此在倾注了所有这些投资（其中远不止经济上的投入，还包括大量的牧养和个人关系的建立）之后，当一个学者回国几年后被某个美国神学院找到，并向他提供一个各种福利一应俱全、很有吸引力的工作岗位时，我们的感受会是十分强烈的。对某些人来说这可能是个难以抗拒的诱惑！

这真是莫大的讽刺。直言不讳地说，当这样的情况发生时，我们的钱实际上助长了人才流失！如果他们没有博士学位，就不会得到西方的工作邀请。如果他们只有当时的硕士文凭，那么他们就会留在自己的国家了。因此，通过帮助某些人得到博士学位，我们让他们在西方更有市场了。现在他们有了离开的筹码。我们的原意是要帮助穷人，但到头来我们是在给本已富裕的人群锦上添花。如果我们这些想要扭转人才外流的人实际上却助长了这一趋势，岂不是个莫大的悲哀吗。这也是为什么我们的反应如此强烈的原因。

这里还有很关键的一点：这些并不真正是“我们的”钱。灵风没有钱。我们给出的一切都首先来自于那些信实又慷慨的捐助者，他们把主的钱给出来支持主的工作，希望能帮助到主体世界的教会。他们把钱捐给灵风学者项目并不是为了促进美国神学院教职人员的种族多样性的。每次当这样的情况偶尔发生时，（至少在我们心里）就会感到一种背叛的痛楚——学者违背了他们曾做出的要在自己本国服事的（往往是多次以口头和书面形式强调过的）承诺；我们也背叛了那些使得这些投资成为可能的慷慨的捐助者。<sup>6</sup>

## 1. 为什么会发生这样的情况？

这里，我要厚着脸皮地妄用拿单的比喻。我丝毫不会假装下面的内容是圣经经文的注释或阐述，这只是一个虚构的引申，其目的是探究我们正在探讨的这个问题的动向。

### 1.1. 富人之门

这个有钱人想用他的美食来打动客人。

美国神学院想通过提高教员的种族多样性来打动政府部门、捐赠者、董事会、学生等。这本身并不是件坏事。种族和文化多样性是好的。我们都希望看到学术机构由清一色的白人和西方教师主导的局面被终结。因为不管是在文化方面还是在神学方面，他们都缺乏对主体世界的认识或经验。

---

<sup>6</sup> I ought to soften the point by saying that I am not talking about senior evangelical theologians, who after many years serving in their own countries, take up significant roles in the west in positions in which their voice, perspective and wisdom can make a major contribution to global Christianity and theological education, without losing touch with their home culture. Rather I am thinking of younger scholars who are hired into positions in the west after very little or no significant contribution to the theological needs of their own country.

越来越多的美国福音派神学院也真的想要听到主体世界神学家们的心声，他们希望自己的学生能够接触到这些神学家们带来的鲜活的视角。同样，这也是好的。这是像这样一份期刊的远景目标的一部分。我们渴望看到在全球神学大家庭中能够有真正平等的对话。

所以让富人邀请穷人中的最杰出者来和他们同席用餐的动机可以是非常真挚和可称赞的。而且它甚至看起来像是一个慷慨之举。然而他们没有看到的问题是，失去这唯一一只羊会对穷人造成什么样的影响。这就是真正的伤害和代价的所在——富人甚至可能都不会注意到这一点。对富人而言这只是一只做晚餐的羊，但对穷人来说则是失去了一件极其罕见珍贵的宝贝——贫穷国家损失的福音派人才资本也是如此。

### 1.2. 穷人的视角

也许他没有能力再去喂饱这只羊了。也许他穷得无法照顾好它。于是，他将其委托给富人一段时间，请他更好地喂养它、长出更多的毛、怀上并生出几只小羊，之后回到穷人家里建立他的羊群。他没想到它会在富人的饭桌上被“吞噬”掉，再也无法回来。

我们的几位灵风学者就遇到过这样令人痛心的遭遇。他们本国的神学院——希望他们能担任最高职位（有时是校长）的神学院——告诉他们：“对不起，我们没有钱支付你任何工资或支持你的家人。你得留在西方，直到你筹集到足够的资金再回来。”这是一个悲惨的困境。有时这种情况出现在多年的承诺之后——母机构承诺一旦学者博士学业完成，国内就有工作机会，但到了最后关头，刚毕业的学者准备返回时，这个承诺却成了空。我们对遇到这种情况的个人和机构深感同情。我们也可以理解，在这样紧急的情况下如果美国这边突然有了一个职位，那这甚至看起来像是“神的供应”。然而，如果这位学者留在了西方，并在某处谋得一个不错的职位，那么时间越长，他或她返回本国的可能性就会越小。这只羊确实被养肥了，但不是为了回家生产羊毛，而是为了被消耗在富人的餐桌上。对那位穷人而言，他已经永远地失去了这只羊。

也许这只羊是因为羡慕富人家的牧场和他肥壮羊群的陪伴，自行跳过了栅栏。

当你经历到在一些主体世界机构中学者们的挣扎、忧虑还有孤独时（有时工作好几个月都拿不到报酬；为了生存经常不得不兼做其他工作，如在神学院教书的同时牧会；无法获得他们曾经在西方拥有的图书馆资源），那么美国福音派学术界的富饶草场似乎就被赋予了无法抗拒的诱惑力——甚至可能被非常有说服力地视为一件为自己的家庭和未来考虑的“正确事情”。

## 2. 我们可以阻止这样的事情发生吗？或者更进一步地说，我们可以将其变成一件彼此互利的东西吗？

现在让我们回到拿单的比喻里。让故事到最后令人难以容忍的原因是两个角色的距离之近：他们就住在同一座城里。他们之间的这件事就发生在整个社区的眼皮底下，在邻里之间是件令人难以想象的恶事，所以大卫王为之极其恼怒！怎么会有人做出这样的事？

今天，我们西方人因为距离的原因，看不到我们普遍消费性生活方式的真正代价。我们只看到了堆叠在我们超市货架上的水果、鲜花、衣服和小玩意，却没有看到它们原产地的穷苦，没有看到有些生产者非人的生活状况或者它们背后的贫穷和剥削。我们只花费了很低的价格。别人付出的才是真正的代价。

同样，当我们的神学院从主体世界聘用某人时，我们看到的只是一位来自世界另一地区、有趣、具有异国风情的新教员。他们登陆我们的海岸，出现在我们的神学院里。我们感到欢欣鼓舞，热情欢迎他们的到来。我们用数不尽的好东西来迎接他们。毕竟，我们是基督徒。

我们没有看到的是那家留在他们本国的贫困神学院和教会。眼不见心就不会烦。我们可能完全不了解他们的国家，更不用说那里的神学教育数据（可能少得可怜），或者当地教会合格教师的迫切需要——我们刚刚加到我们宣传手册和网站上的这一位正是他们需要的。

### 2.1. 意识到问题是第一步

对我们中的一些人而言，本次会议可能就是这样的时刻。也许我们从来没有想过这个问题。但在我们这个沟通和信息高度发达的全球化世界里，我们没有理由不知道。所以我在想，通过这次会议促成的行动之一是否可以向福音派神学院院长联盟发送一条公开的消息——值得庆幸的是，在这里有很多代表——告诉他们：“弟兄们，请注意这个问题。当你做宣传并计划从主体世界雇佣某人时，请至少停下来想一想。请做一下调查，不仅仅是调查他们的身份和资历（即他们吸引人的简历），也请看看他们留在身后的本国和神学院的情况。请不要只是在世界大池塘里捞出供自己在餐桌上享用的最诱人的鱼。请记住，对你而言也许这只是另一位国际教员，但他可能是自己本国神学院中唯一拥有博士学位的教员。可能是这样的。”

也许我们需要思考一下，腓立比书2章4节不仅适用于每个基督徒，也同样适用于神学院：“各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。”

### 2.2. 补偿是合理的要求

大卫要求补偿（正如律法所要求的那样）。他在愤怒之下的第一反应是要处

死这个富人，但他知道，根据以色列律法这是不被允许的。在旧约时代的以色列，你不会因为偷羊而被处死（不像我们一些国家，直到 19 世纪才施行这一条例）。法律规定这样的盗窃需要补偿四倍。于是大卫给出了这样的判决，他也许以为拿单会很快呈上下一个案子。他真是大错特错！

当西方神学院从主体世界挖走学者以供职于西方的肥缺时，他们可以建立某种形式的补偿机制吗？这并不是指美国式的“补偿”（给员工的薪酬福利），而是向主体世界的被剥夺方进行赔偿。

- a. 甚至旧约律法和大卫对其的应用都可以在考虑范围之内。偷一只羊，偿还四只。假设美国神学院将这一原则应用于从主体世界聘请教职人员的情况中，那将如何？聘请一位，培养四位。也就是说，如果你聘走一个已经接受了大量投资和训练并且已得到博士学位的人，那么就该付钱让另外四个人接受同样的培训。这可以通过与被雇佣教员的原神学院建立长期合作关系、帮助他们聘请受过培训的教师来实现，也可以间接投资于像灵风这样的学者基金会，让另外四个该国人员得到训练，从而减少长期的损失。这将是——正如这次会议上有人用到的这个短语一样——“人才回流”。
- b. 认识到雇用教师并不真和偷羊完全一样后，人们可能会建议最起码实施“雇佣一个，培养一个”的政策。培养那个国家或地区的其他人员，这至少对寻求被雇教员的接替者是一种贡献和尝试。
- c. 我们能不能避免雇用主体世界候选人成为全职人员，而是邀请他们担任一两个学期的客座或兼职教授——不管是一次性的还是经常性的。然后，我们支付他们工资，不是象征性的酬金，而是等同于一个在该职位的全职美国公民可以获得的薪酬。此外，不要将这笔薪金支付给个人，而是支付给他/她的派遣机构并通过它们来酬报这些教员。这样做可以使这笔薪金造福到整个机构，而不仅仅是增加个人的银行存款。这类访问西方神学院的机会可能会在主体世界的机构中引发嫉妒甚至分歧，因为所有人都知道，出国机会能带给人们的除了酬金之外，还有很多其他好处。西方一学期的工资可能足以供应主体世界机构中好几个教员一年以上的生活费用。
- d. 当考虑聘请来自主体世界的一位学者时，问询一下他或她是否通过一个基督教组织的资助获得了博士学位，如灵风合作伙伴、国际学者领袖或海外委员会。如果是这样，那么就该配合偿还这些资金。
- e. 在灵风，如果学者毕业后留在西方或在毕业后十年内在西方供职，我们就会把对他们的投资视为贷款。这项政策我们的学者是非常清楚的。如果他们这样做了，我们会要求他们在一段时间内偿还自己的奖学金。既然我们对“违约”学者提出这样的要求，那么（有时不顾我们的抗议）聘请他们的西方神学院也应对还款做出一定的贡献，这才是正确和公平的。需要强调的是，我们所提出的主要问题并非金钱，而是面临挑

战的原则。不管是个人还是雇用他们的西方神学院都肯定不应该轻易把通过基督徒捐助人慷慨出资、旨在服事其本国而得到的博士学位当作理所当然，如果他们违背了这一承诺，他们就不能不承担偿还投资的责任。

- f. 有时，可以通过安排教师交换来弥补教师的流失，即派遣教授到主体世界的机构做互访交流。只要在学科领域上有很好的匹配性、文化上有足够的敏感性以及彼此有很多的灵活性，此举是可以实现互惠互利的。

### 2.3. 让我们思考积极的投资

让我们继续借用拿单的比喻发挥想象力，思考以下情况。假如富人良心未泯，为贫困邻居的缺乏而挂心并想施予援手，那又如何？当然，他可以定期给这穷人的家庭送一只羊供其享用。他可以从自己的餐桌上送礼物给穷邻居。他可以轻松地自己庞大的羊群中送几只出去，这对他而言也不过是件九牛一毛的事。他可以持续很多年都这样去做。

如果发生这种情况，这位穷人会怎么样呢？穷人肚子饱了，但依旧贫穷。

如果富人帮助穷邻居建立自己的羊群、实现自给自足，是不是会好很多呢？他不应该只是送羊给邻居吃，而是应该投入一只公羊和几只母羊来帮邻居繁育自己的羊群。他应该帮助穷人在自己的地里用自己的方式来开发自己的资源，出售自己的羊毛，养活自己的家庭。这样他便建立起了穷邻居的尊严和自给自足精神，而不是让他永远依赖于羊羔午餐的施舍。

西方神学教育界能否找到像这样的方法投资主体世界的神学教育，增强他们的生存能力并实现自我维持的增长呢？提出这个建议的时机现在看似艰难，因为许多西方神学机构自己也在为生存而苦苦挣扎。然而即便如此，我们也比世界上一些地方富裕很多，何况一些西方神学院还有很充足的赞助。

美国神学院可以有哪些方式来投资主体世界的神学教育呢？我确定在这里我们可以充分发挥创意，而且除了单纯的经济奉献之外，富裕的神学教育界还有很多办法可以积极帮助我们的肢体们实现可持续增长和发展。这里有几个建议：

- a. 通过支持“贝鲁特进程 (Beirut Process)”来投资主体世界的博士课程。让我们来了解一下吧：ICETE、灵风、OC、SLI 和其他机构正在合作共建一个重大项目，目的是提高每个大洲上福音机构博士生教育的卓越标准。他们需要来自西方神学院的认识和鼓励：包括鼓励一些西方学生去非洲或亚洲等地攻读博士学位。
- b. 帮助那些不间断服事直到过劳或者死亡的博士后级别福音学者去你们的神学院修整一段时间——进行最低强度的教学、提供写作、研究、与同伴交流等的机会和设施。支付其中一些人参加福音派神学协会、圣



经文学协会的费用，给他们你们向自己的教职人员提供的机会。

- c. 派遣一些学生去主体世界的神学院上课，以此做为他们在你们的神学院中学习的一部分，但不是把它当成一个廉价的选择。按照美国神学院的收费标准支付给主体世界的神学院，让它不只带给西方学生一个难忘的跨文化之旅，同时也给主体世界的神学院送去一笔额外的收入。

### 3. 当主人和客人互换身份

现在让我们回到这个比喻中，最后一次放飞想象力。富人准备了一顿饭。假设它不是为了远行的客人，而是为了他的穷邻居而设的，好吗？假设富人邀请穷人在他自己家里享用一顿高档的餐食（注：这是一个与拿单故事中的角色相比大相径庭的富人）。首先，如果他们是这样的主客关系，那么富人就不会有胆量拿穷人的羊羔做自己的主菜。主客关系至少能起到这样的约束力。就这样，当贫富世界的神学教育者们像这样相遇并彼此认识后，我们是否可以至少开始按照圣经中的好客标准生活呢？宾主之间相互尊重和体谅——即使我们之间存在着经济收入悬殊的差异。

现在，假设富人真的帮助了这个穷人重拾生计，有了一群生机勃勃、生养正旺、可持续发展的羊群，正如上面第 3 点所说的那样。穷人慢慢地开始有尊严、自给自足地生活。他可能永远达不到富人的财富过剩的水平，但这也从来不是真正的目标（按照旧约的标准）。然后有一天，主客关系可能会改变。有一天，穷人将成为主人，邀请富人来他家和他一起享用他自家产出的美味。随后他们的关系将会出现微妙的变化。做主人就意味着拥有尊严，即使主人比客人过得拮据。我们可能都有过类似的经历——在自己家中招待物质上比我们富裕得多的人享用美餐。这时贫富还重要吗？当然不重要了。主客之间的关系代表着尊严、诚信和友谊，对桌旁的双方都是一样的。

这一天已经来临，主体世界也可以作为宴会的主人了。太久以来，西方世界都把自己放在主人的位置上，邀请主体世界的客人来我们的桌旁就餐。这成了我们习以为常的模式。我们是天生的领导者和主人。我们有足够的资源，让我们认为这是理所当然的。当然，我们做这一切的动机都是好的。我们说这是为了让“他们的声音可以被听见”——但他们的声音只会在我们的家中、我们的桌上被听到——根据我们设置好的菜单、安排好的座位和事先决定好的期待客人礼貌交谈的话题范围。客人无法决定菜单。在神学教育的世界里，富有的西方主人依然做着所有的决定和假设——哪些问题应该放在桌子上，什么是一顿好饭，厨师需要什么资格，以及一切花费该如何买单。

我们需要一个角色的转换，以使双方的关系可以被加深和丰富。诚然施比受更有福气，但对于那些习惯了施舍的人而言，愿意接受、愿意做客人而不是当主人需要更多的谦卑。

我强烈希望和呼吁在这个协商会议后，主体世界的教会及其福音神学教育工作者——特别是 ICETE 及其成员协会——能够渐渐地胜任起主人的角色。那时，他们将能够慈爱而感恩地邀请他们的富裕邻舍到家里做客，而不是永远作为客人

被邀请享受西方主人和组织者（如此慷慨付出）的盛情款待。愿西方世界和主体世界的教育工作者都能享受这道令人兴奋同时也可能会很陌生的神学和文化大餐的滋味，神希望通过这美味且营养丰富的神学佳肴来祝福祂自己在东南西北各方的所有教会。

# 摩拉维亚宣教敬虔主义和亲岑多夫伯爵的影响

埃文·伯恩斯 (Evan Burns)

埃文·伯恩斯，美南浸信会神学院博士，亚洲圣经神学院教师，现和妻子及两个双胞胎儿子居住于东南亚。他们是“国际领袖培训组织”的宣教士。他还在西部神学院担任全球领导力专业的硕士生项目主任。

## 摘要

尼古拉斯·路德维希·冯·亲岑多夫伯爵 (Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700-1760 年) 是一位深具影响力的敬虔派领袖，给后人留下了一笔思想、心灵和宣教行动相结合的敬虔遗产。他的敬虔引发了敬虔派宣教士的行动，如十八世纪从德国敬虔主义衍生出的更新运动——摩拉维亚弟兄会。为了从根本上理解摩拉维亚宣教士敬虔精神的长处和缺点，我们有必要了解一下亲岑多夫与众不同的敬虔生命。摩拉维亚的独特属灵特质植根于亲岑多夫对福音派宣教精神的独特表达方式。为理解这种独特性，研究摩拉维亚弟兄会的历史背景和福音派背景是很有必要的。摩拉维亚宣教精神的意义有很多：有些值得我们借鉴，如他们对个人圣洁的委身以及在苦难中的忍耐；有的则应提醒我们不要重蹈他们的覆辙，如滥用经文和不符合圣经的狂热。

十八世纪中期美洲殖民地的大觉醒掀起了行动主义者的狂热浪潮。属灵领袖，如怀特腓德 (George Whitefield, 1714-1770 年)、约翰·卫斯理 (John Wesley, 1703-1791 年) 以及爱德华兹 (Jonathan Edwards, 1703-1758 年)，是那一复兴浪潮中神学和行动主义的最强音。亲岑多夫 (Count Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700-1760 年) 是和这些伟大敬虔派领袖同时代的人物，他给后人留下了一笔思想、心灵和宣教行动相结合的敬虔遗产。他的敬虔引发了敬虔派宣教士的行动，如十八世纪从德国敬

1 The Moravian missionaries came from Moravia in present-day Germany. Moravia was essentially a refugee region for persecuted non-Catholics. On August 13, 1727, the Moravian refugees experienced a tremendous revival, from which emerged a great evangelical missionary

movement. For a helpful discussion of the Moravians' historical roots in the Czech reformer, John Hus (1369-1415), see Kenneth B. Mulholland, "Moravians, Puritans, and the Modern Missionary Movement," *Bibliotheca Sacra* 156 (April 1, 1999):222-23.

虔主义衍生出的更新运动——摩拉维亚弟兄会。为了从根本上理解摩拉维亚宣教士敬虔精神的长处和缺点，我们有必要了解一下亲岑多夫与众不同的敬虔生命。摩拉维亚的独特属灵特质有哪些？它们又是如何植根于亲岑多夫对福音派宣教精神的独特表达之中的？为理解这些独特性，研究摩拉维亚弟兄会的历史背景是很有必要的。

### 1. 亲岑多夫的摩拉维亚敬虔主义的历史背景

亲岑多夫时代很具影响力的运动之一是由斯彭内尔（Philipp Jakob Spener, 1635-1705 年）发起的敬虔主义运动。它的发展中心位于德国哈勒大学，由弗兰克（August Hermann Francke, 1663-1727 年）领导。敬虔主义是于十七世纪晚期在德国路德宗中出现的一次属灵更新。它强调敬拜中的体验，而不是熟知信条和外在的顺服——这是对经院神学的教条主义态度的反对。<sup>2</sup> 摩拉维亚灵性精神根本而言是敬虔主义的另一个阶段。<sup>3</sup> 哥伦比亚大学前神学教授吉莉安·戈林（Gillian Gollin）说，摩拉维亚敬虔提倡“一种虔敬的生活模式，对道德和行为纯全的强调超过了教义的独特性，[以]圣经作为宗教教义和实践的唯一标准。”<sup>4</sup> 正如晚期的摩拉维亚学者约翰·温力（John Weinlick）所指出的，摩拉维亚敬虔精神拥有一种“以基督为中心的深刻信仰，表现为个人对救主深深的顺服和委身”。<sup>5</sup>

---

2 Three general characteristics as outlined in Spener's *Pia Desideria* were common to Pietism's manifestations: First, a mystical element that emphasized emotional experience and heartfelt expression existed especially in the context of personal Bible study. Second, the practice of holy living and active compassion developed out of this emphasis on experience. Third, emerging from this active compassion, Pietists concerned themselves with the unevangelized heathen. See Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, trans. and ed. Theodore G. Tappert (Minneapolis: Fortress Press, 1964). For a helpful discussion of the six themes outlined in *Pia Desideria*, see Kenneth B. Mulholland, "From Luther to Carey: Pietism and the Modern Missionary Movement," *Bibliotheca Sacra* 156 (January 1, 1999):90-92. See also Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, 2nd ed., *The Penguin History of the Church* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1986), 6:224.

3 The Moravians' own version of Pietism included a five-point mission statement: "(1) The plain, simple, believing, and consolatory preaching of the gospel; (2) To neglect no opportunity of bearing testimony in other places concerning Jesus as the only way to life; (3) An object of primary concern to promote the printing of... useful and edifying works; (4) They considered how they might be useful to... those of other persuasions. (5) They deliberated also upon providing schools for the education of children in a christian-like [*sic*] manner." August Gottlieb Spangenberg, *The Life of Count Zinzendorf*, trans. Samuel Jackson. (London: Holdsworth, 1838), 445. This is a reproduction of a set of principles drawn up in 1723 by Zinzendorf himself.

4 Gillian Lindt Gollin, *Moravians in Two Worlds: A Study of Changing Communities* (New York: Columbia University Press, 1967), 4.

- 5 John R. Weinlick, *Count Zinzendorf* (Bethlehem, PA: The Moravian Church in America, 2001), 45.

### 1.1 亲岑多夫的社会发展

早在还是一个小男孩时，亲岑多夫就已将路德宗教义视若珍宝，他也特别喜爱领受圣餐和默想基督的牺牲。亲岑多夫对斯彭内尔的敬虔十分敬佩。斯彭内尔在他年幼的时候曾为他祷告，祝福他长大后可以拓展基督的国度。伯爵选择了他的人生信条，也是现在著名的宣告：“我唯一热爱的就是耶稣，只有耶稣。”<sup>6</sup>年轻的伯爵亲近耶稣，视祂如兄弟一般的伙伴。他写道：“多年来，我像孩子一样与祂（耶稣）相处，[并且]像朋友一样花数小时和祂交谈。”<sup>7</sup>亲岑多夫喜欢将基督看作伙伴和哥哥，这在很大程度上影响了摩拉维亚敬虔的发展轨迹。

### 1.2 摩拉维亚灵性的根源

除了早期的社会发展，亲岑多夫在哈勒大学的经历也对他敬虔的形成起到了重要作用。他十几岁在哈勒上学期间，组织了一批学生基督徒领袖一起敬拜和事工。受到弗兰克的影响，亲岑多夫建立了男生祷告小组。<sup>8</sup>伯爵在离开哈勒大学前，向弗兰克递交了七个祷告小组的名单。在这些祷告小组中，亲岑多夫遇到了自己一生的挚友，日后一起创建了一个名为“芥菜种会社”的弟兄联合会。在离开哈勒时，亲岑多夫和他的密朋们起誓要为异教徒的归主而奋斗。这个誓言本质上是对大命令和大使命的总结，有三个部分：忠于基督、与人为善、将福音传到列国。由于声名显赫的贵族身份，他们知道自己无法成为宣教士，因为他们要对土地、爵位和家族遗产负责。然而，他们感到神呼召他们兴起一支祷告宣教大军。<sup>9</sup>

---

6 John Greenfield, *Power from on High* (London: Marshall and Morgan, 1927), 24.

7 August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nikolaus Ludwig*, in vol.4 of *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Leben und Werk in Quellen und Darstellungen*, ed. August Gottlieb Spangenberg and Gerhard Meyer (New York: G. Olms, 1971), 27, quoted in Craig D. Atwood, *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2004), 45.

8 See Gollin, *Moravians in Two Worlds: A Study of Changing Communities*, 15.

9 After leaving Halle, Zinzendorf's aunt presented him with a gold medallion. On one side was inscribed, *vul- nera Christi* ("the wounds of Christ"), and on the other side were symbols of martyrdom and the inscription, *nostra medela* ("our healing"). This emblem influenced his spirituality as he designed plans for a praying missionary society. See Weinlick, *Count Zinzendorf*, 29.

毋庸置疑，1727年的夏天是亲岑多夫一生中最美好的时光。在这个夏天之前，亲岑多夫在赫恩哈特创建了一个社区之家，意为“为主守望”。由于摩拉维亚难民的到来，赫恩哈特经历了快速扩大。随着移民的大量涌入，这个基督教群体不断扩大，德国敬虔派、路德宗、改革宗、分离主义、再洗派和其他宗教狂热分子都被吸引加入到其中。多种多样的想法和宗教热情带来了巨大的分歧。1727年5月12日是摩拉维亚教会的一个里程碑。他们为自己曾经的分裂而悲痛，并承诺在爱中共同生活。这一体制带来了赫恩哈特的复兴，摩拉维亚灵性也从中得到了成长。这一复兴的高潮发生在接下来的八月，在这之前是超乎寻常的同心合意的祷告。8月13日（周三），圣灵彰显出的同在以一种奇特的方式造访了这个群体。这一集体的更新为持续百年的摩拉维亚祷告运动加添了动力，从此他们的祷告便从未停止。

### 1.3 亲岑多夫影响深远的敬虔

在亲岑多夫访问北美期间，他致力于将分裂的殖民地教会团结起来。虽然并不完整，他在宾夕法尼亚的讲道体现了他的一些融入到摩拉维亚敬虔文化中的神学信仰。这些讲道的主题显而易见，即“心的宗教”和“十字架神学”。我们可以从中观察到他神学的五个要点。第一，他在宾夕法尼亚的讲道要旨具有强烈的福音派色彩，包括强调因信称义、需要与耶稣建立真实的关系以及圣经的中心地位等等。第二，他的讲道不是为说服人们加入他的运动；他更关心合一，而不是同质性。第三，他奋力为“因信称义”的教义辩护，警示人们不要落入新教徒行为称义的试探。他强调，救恩完全掌握在基督的手中。第四，在这些讲道中他鼓励人们去认识基督的血和伤，但这一点后来被严重滥用，以至于成了他的污点。第五，亲岑多夫为了说明基督徒如何经历圣灵，将圣灵称为“母亲”。他说：“母亲的比喻是为了使觉醒的基督徒进入与三一神更亲密的关系之中。”<sup>10</sup>摩拉维亚的 *Te Matrum*（你，母亲）是一个向圣灵的祷告，被当做规范有三十年之久：“哦，母亲！认识你和救主的人将荣耀归于你，因为你将福音带到全世界。”<sup>11</sup>这是他教导中怪异且不符合圣经的自由发挥的一个例子。总体而言，他在宾夕法尼亚的讲道既没有理性的深度，也没有准确地解经。但是，它们在字里行间表达出了对教会温柔的关怀。

## 2. 摩拉维亚宣教士敬虔精神的福音派背景

苏格兰斯特林大学历史教授大卫·贝宾顿（David Bebbington）认为，从1734年起，受欧洲大陆敬虔主义、美洲大觉醒和十八世纪英国福音复兴运动的影响，

10 Julie Tomberlin Weber, *A Collection of Sermons from Zinzendorf's Pennsylvania Journey*, trans. Craig D. Atwood (Bethlehem, PA: The Moravian Church of America, 1999), xviii.

11 Ian M. Randall, "A Missional Spirituality: Moravian Brethren and Eighteenth-Century English Evangelicalism," *Transformation* 23, no. 4 (October 2006): 208.

英语世界见证了福音派的空前崛起。贝宾顿说十八世纪福音派运动包括四个组成部分：圣经主义（圣经的中心性）、十架中心主义（基督十字架的中心性）、行动主义（积极服事和宣教的中心性）和得救主义（使人归信基督的中心性）。<sup>12</sup>“贝宾顿四边形”<sup>13</sup>为历史上福音派的灵性提供了宝贵的描述，它已成为我们了解 18 和 19 世纪福音派灵性的标准。<sup>14</sup>

摩拉维亚宣教精神非常契合这四个方面，十架中心主义和行动主义是其中占主导地位的两个方面。一方面，摩拉维亚敬虔精神最遭人诟病的是其偏执的十架中心主义；另一方面，它的全球行动主义则声名卓著。

摩拉维亚灵性从本质上而言是一种宣教士精神，体现在为使异教徒归主而付诸的牺牲式行动主义中，也源自于他们对圣经中预表和启示出的被杀羔羊的火热。亲岑多夫伯爵在灵性上影响了摩拉维亚弟兄会，让他们建立了一个“热心肠”的宗教模式：他们坚持日夜不停祷告，并最终体现在他们无与伦比的宣教热情中。摩拉维亚敬虔精神有时被视为极端偏激的，尽管亲岑多夫可能无意推行极端的做法，但他古怪的性格吸引了一批利用他独特的敬虔损害健全圣经教义和实践的追随者。

---

12 D.W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1995), 20. David Gillett also supplements assurance, prayer, and holiness to Bebbington's fourfold filter; see David Gillett, *Trust and Obey: Explorations in Evangelical Spirituality*, (London: DLT, 1993), 34-39. Philip Sheldrake also contends that evangelical spirituality has been historically comprised of communion with God, practical Christianity, and theology; see Philip Sheldrake, *Spirituality and History* (London: SPCK, 1991), 52, quoted also in Ian Randall, *What a Friend We Have in Jesus*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 20. Alister McGrath proposes, more broadly, four features of Christian spirituality: "[First,] knowing God and not just knowing about God; [Second,] experiencing God to the full; [Third,] a transformation of existence based on the Christian faith; and [fourth,] attaining Christian authenticity in life and thought." Alister E. McGrath, *Christian Spirituality* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1999), 4.

13 Timothy Larsen, "The Reception Given *Evangelicalism in Modern Britain* Since its Publication in 1989," in *The Advent of Evangelicalism*, ed. Michael A. G. Haykin and Kenneth J. Stewart (Nashville: B&H Academic, 2008), 25.

14 Timothy Larsen claims that Bebbington's quadrilateral "is now receiving the ultimate compliment of being cited without acknowledgement, as if it is not one scholar's opinion but simply the truth we all know." See Larsen, "The Reception Given *Evangelicalism in Modern Britain*," 29.



## 2.1 圣经主义

虽然有时是心血来潮，但亲岑多夫伯爵的事工在对圣经真理的应用上可谓非常实用和全面。惠顿神学院事工教授罗伯特·加拉格尔 (Robert Gallagher) 认为，亲岑多夫相信“神学需要简单地以圣经启示可以带来的对神之爱真实体验的方式呈现出来。在他头脑中最重要的问题是：‘圣经如何在基督徒的日常生活中运用出来？’<sup>15</sup> 虽然摩拉维亚群体不断扩大，但亲岑多夫根据年龄、性别和婚姻状况将会众分为很多‘团体 (choirs)’或‘团队 (bands)’，以此鼓励大家团契沟通。他们每天会在屋里、树下或工作场所聚会，讨论和敬拜，当感到圣灵的催促时也会组织非正式聚会。他们特别重视基督在登山宝训中的教导。摩拉维亚信徒通过默想圣经联于基督的操练，表明他们坚信自己被拣选进入天父的家中，并与兄长耶稣联合。伊恩·兰德尔 (Ian Randall) 指出，圣经是摩拉维亚敬虔精神的土壤、根基和养分，推动他们的宣教不断前进：

按照圣经教导过实际生活的需要一直以来都是该弟兄会的标志.....摩拉维亚弟兄会鼓励所有信徒一起以小组或‘团队 (bands)’的方式研读和应用圣经.....正是对圣经的切实应用使得摩拉维亚信徒能够从事开拓性的宣教事工。<sup>16</sup>

这些小组的建立很大程度上要归功于斯彭内尔灵修聚会的影响，即小组信徒在聚会中热切地学习和教导圣经。受斯彭内尔在《敬虔愿望》 (*Pia Desideria*) 中介绍的小组圣经学习法、哈勒大学的弗兰克和众多在哈勒休假的宣教士的影响，兰德尔称亲岑多夫“自己也被引导委身于宣教。在他的思想中，圣经和宣教是密不可分的。”<sup>17</sup> 此外，加拉格尔还解释了摩拉维亚儿童的宗教教育如何成为了宣教的基石：

摩拉维亚的团体成了宣教士候选人的培训学校，每个人都极其单纯。到 1730 年，有超过 50 名摩拉维亚信徒因基督的缘故被监禁，而七年后，单身弟兄之家贡献了 56 位海外宣教士。团体逐渐把培训和教育儿童的责任交到了教会手中。这些儿童成为了弟兄会的财产，因为他们认为信徒的生命首先是属于教会的。团体之家的成长环境使青年人更适应宣教禾场，因为没有父母和家庭的纽带和牵绊，远行对他们而言变得更加容易。这是他们宣教事工分布广泛的关键原因之一。

无论是位于世界哪个地方的宣教群体，摩拉维亚弟兄总会力求先让他们扎根在圣经默想、用情地唱诗和狂热的祷告之上。圣经是一本关于一个宣教士父亲和一个娶了宣教士新娘的宣教士儿子的书。

15 Robert L. Gallagher, “Zinzendorf and the Early Moravians: Pioneers in Leadership Selection and Training,” *Missiology* 36, no. 2 (April 2008): 238.

16 Randall, “A Missional Spirituality,” 207.

17 Randall, “A Missional Spirituality,” 207.

18 Gallagher, “Zinzendorf and the Early Moravians,” 239.

在这些小组中，所操练的有两个主要的事工：彻夜祷告和每小时代祷。彻夜祷告是指在每周指定的一个夜晚，小组在睡眠时间聚会，轮流唱诵经文。在每小时代祷中，一个小组会被指定负责在一天或一周的某几个小时里为他们的社群和万国的救恩祷告和代求。这些都是对大卫帐幕敬拜指示的模仿。<sup>19</sup> 摩拉维亚教会主教詹姆斯·维加斯（James Weingarh）说：“在旧约时代，祭坛上的圣火从不允许熄灭（利 6:13-14），所以在会众中（他们是永生神的殿，其中有祂的祭坛和火），圣徒的代祷应像香一样不断上升，达到祂的面前。”<sup>20</sup> 这些小组的目的主要是鼓励为全球宣教坚持不懈地祷告。每个星期代祷者都有一次聚会，期间的一个重要议程就是朗读他们海外宣教士的信件，之后为每个宣教士祷告。这可以帮助他们将注意力放在为列国代求上。

每天他们都会参加一个敬拜会，通常以唱整首赞美诗开始，接下来按照一个统一的主题同唱某一个小节。亲岑多夫会根据一小段经文讲道，然后在第二天晚上，代祷者们会祷告和唱诵这段经文，直到天亮。他经常教导认罪和悔改，因为他认为这对于保持谦卑和圣洁是很有必要的。

## 2.2 十架中心主义

摩拉维亚信徒不以基督的十字架为耻，但却不健康地迷恋上了“伤口神学”——基督身体的创伤成了怪异甚至病态的崇拜对象。这主要是由于摩拉维亚领导层的过度纵容所致。这段属灵上的病态时期被恰如其分地称为“筛选期”，因为它后来被视为撒旦企图破坏摩拉维亚社群属灵成熟度的手段。

摩拉维亚社群中一个不断增长的分支由浅薄的宗教爱好者、寻求感官刺激的人以及许多来自欧洲各地有意放纵自己感觉论好奇心的人组成。亲岑多夫的儿子克里斯蒂安·雷纳特斯（Christian Renatus, 1727-1752年）是带领这群人走向狂热的主使。他在贝塞尔多夫一间路德宗教堂的墙上凿出了一个大洞，并指示会众从洞中穿过，以体验救主的痛苦，仿佛这个洞就是耶稣“肋旁的伤口”。

---

19 See 1 Chronicles 25.

20 James Weingarh, *You are My Witness: A Story Study Celebrating the 250th Anniversary of Moravian Missions—1732-1982* (Bethlehem, PA: The Inter-Provincial Women's Board of the Moravian Church, 1981), 12.

加拉格尔解释说：“他们将基督称为‘拉姆金弟兄’，而自己是‘受伤的小教区长’或‘肋旁伤口中的蠕虫’和‘十字架上的小木刺’。”<sup>21</sup> 穿过教堂侧面的洞成为了和基督联合的代名词。摩拉维亚历史学家保罗·普克（Paul M. Peucker）澄清道：

这个洞从基督身体的一部分变成了对基督整体的指代——侧洞就是基督。在许多赞美诗里，耶稣都被称为“侧洞”或者小洞（*Holchen*, L15、36、37、38、39、40）、最亲爱的小侧面（*liebste Seitelein*, L17）、神圣的侧面（*göttliches Seitelein*, L12, 或 *göttliches Seitenholchen*, L23）或迷人的洞（*charmantes Holchen*, L17）。有一段时间，侧洞既指基督，又指进入祂身体的入口。<sup>22</sup>

对基督的血和肋旁伤口的痴迷成为了这个不幸时期的统一主题。遗憾的是，摩拉维亚灵性往往只被与这类冗余做法联系在一起。<sup>23</sup>

摩拉维亚信徒希望一切都根源于经文，于是他们用臆想的圣经解释来推广“肋旁伤口”的灵性神学。他们引用了以下经文作为肋旁伤口的预表：《约翰福音》19章33-34节、20章20、24-27节；《撒迦利亚书》12章10节；《启示录》1章7节；《出埃及记》17章6节（比较《哥林多前书》10章4节）；《雅歌》2章14节；《以赛亚书》51章1节。

但是，亲岑多夫后来承认了这个错误，并用路德宗教会的奥斯堡信条对该运动进行了重整。然而，摩拉维亚宣教士依然坚持这些出现在筛选期的怪异活动。损失已经无可挽回，亲岑多夫也无力改革每一个宣教站。赫恩哈特的领袖们在面对这些过激行为时，令人遗憾地表现出了辨别力的缺乏。《丈夫伤口的起应祷文》（*Litany of the Wounds of the Husband*）于1744年被带到宾夕法尼亚伯利恒的摩拉维亚社区。<sup>24</sup> 《宾夕法尼亚伯利恒的社区日记》报道称，这一祷文的唱诵带领会众

21 Robert L. Gallagher, “The Integration of Mission Theology and Practice: Zinzendorf and the Early Moravians,” *Mission Studies* 25, no. 2 (January 2008): 189.

22 P.M. Peucker, “The Songs of the Sifting: Understanding the Role of Bridal Mysticism in Moravian Piety During the Late 1740s,” *Journal Of Moravian History* no. 3 (September 2007): 61.

23 Peter Vogt observes that “Zinzendorf describes the side wound sometimes as the central point and nexus of his theology: ‘The holy side of Jesus is a central point, out of which all spiritual matters can be obtained. There we can find, so to speak, the squaring of the circle of all things spiritual, biblical, and heavenly, there we can always obtain an integrated whole, because there we have a point.’” Peter Vogt, “Honor to the Side: The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety,” *Journal of Moravian History* no. 7 (September 2009): 96.

24 Here is a sample from the Litany: “Powerful wounds of Jesus, So moist, so gory, bleed on my heart so that I may remain brave and like the wounds.... Purple wounds of Jesus, You are so succulent, whatever comes near becomes like wounds and flows with blood. Juicy wounds of Jesus, Whoever sharpens the pen and with it pierces you just a little, licks and tastes it.” See Craig D. Atwood, *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004), 1.

开始了“发自肺腑的讨论并带来人们对血腥恩典重要性的[认识]”，<sup>25</sup> 他们因为“非常血腥而暖心的”<sup>26</sup> 情绪而狂喜。

亲岑多夫不是一个迷恋疼痛的受虐狂；只是，他因神的被杀羔羊被击打而欢呼，此举打破了十八世纪基督教自然神论的沉静和欧洲华而不实的礼仪。此外，亲岑多夫默想被杀羔羊的做法对摩拉维亚宣教运动起到了推波助澜的作用，并加速了持续祷告的势头。他们因自己可以靠着这血得胜的应许而自豪。摩拉维亚学者刘易斯（A. J. Lewis）恰如其分地指出：

因为“羔羊与血”，穷人得到了拯救，被遗弃者有了避难所，福音派的复兴之火也被点燃。正是“血和伤口”的神学将在基督里的全人类团契带给了非洲人、爱斯基摩人、印度人、霍屯督人和在欧洲和美洲被“分离”的基督徒。<sup>27</sup>

被杀的羔羊成为了摩拉维亚信徒和他们宣教事工的印章和口号——“*vicit agnus noster, eum sequamur*（我们的羔羊已得胜，让我们跟随祂）”。<sup>28</sup> 《启示录》12章11节是他们最喜欢的经文之一：“弟兄胜过它，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。”虽然他们过分强调了十字架的血腥，但他们无疑将十字架的得胜应用到了生活和宣教中。对他们而言，十字架不只是一个象征；也是一个成为激进门徒的呼召。

### 2.3 行动主义

亲岑多夫的话语要么令人振奋，要么安慰人心。在讲道时，他认为讲道人的心必须被神充满才能讲出神的丰盛。温力说：“正是伯爵在每个可能的场合这样的讲道和个人信仰对话，为弟兄会注入了活力。”<sup>29</sup> 摩拉维亚信徒发展出了一种独特的慈善群体感。亲岑多夫不知疲倦地去往各地，查看他跟随者的属灵成长状况。他不仅活跃地参与宣教和宣教动员活动，还积极地牧养他的跟随者。亲岑多夫对他的弟兄和宣教的爱甚至让他前往海外，去看望鼓励受苦的摩拉维亚宣教士。

由于亲岑多夫不屈不挠的建立合一的努力和他对耶稣独特的爱，摩拉维亚信徒被称为“复活节之人”。<sup>30</sup> 温弗雷德·柯克兰（Winfred Kirkland）指出：“正是这种纯粹的快乐让他们可以随时歌唱。从来没有任何基督徒团体能像这些摩拉维亚信徒一样在工作和敬拜中如此多地歌唱。”<sup>31</sup> 他们对团契和圣洁的强调对保持祷告和宣教运动的势头至关重要。

---

25 *The Bethlehem Diary*, Vol. 2, 1744-1745, ed. Vernon Nelson, Otto Dreydoppel Jr., and Doris Rohland Yob, trans. Kenneth G. Hamilton and Lothar Madeheim (Bethlehem, PA: Moravian Archives, 2001), 168.

26 *The Bethlehem Diary*, 2:154.

27 A.J. Lewis, *Zinzendorf: The Ecumenical Pioneer* (Bethlehem, PA: The Moravian Church in America, 1962), 70.

28 Translation: “Our Lamb has conquered, let us follow him.”

29 Weinlick, *Count Zinzendorf*, 91.

亲岑多夫也被神重用，从而催生了一个前现代宣教运动。他立志将这个“侨民社会”输送到世界各地，不管这些地方有没有基督徒。无论他们到了世界的哪个地方，这些摩拉维亚团队都会促进各个基督教团体之间的合一以及对羔羊不断的敬拜。摩拉维亚信徒的热情似乎点燃了人们对神的渴慕，而这渴慕只能通过与永生神相遇才能得到满足。柯克兰说，他们去唤醒沉睡的基督徒，“他们计划让所有宗派互相发现、彼此富足和相互服事”。<sup>32</sup>此外，他们还努力让异教徒和奴隶得救归主。

亲岑多夫勾画了一个如此伟大的基督十字架的异象，以至于摩拉维亚信徒在分享基督苦难的过程中得到了难以言喻的喜悦。在第一年，在全部二十九位宣教士中，就有二十位死亡。他们渴望通过自己的受苦来效法基督的受苦，以填补基督苦难中的缺乏。<sup>33</sup>刘易斯称：“将基督福音传遍世界各地的大胆梦想变成了一部恢弘史诗，其中交织着无私舍己的奉献和坚不可摧的勇气，其心脏跳动着亲岑多夫的普世愿景——让每个地方的每个人都在救主基督里合而为一。”<sup>34</sup>

摩拉维亚信徒首次进入宣教就鲜明地展示了不顾一切的果敢和行动主义的敬虔精神。1732年8月21日，来自摩拉维亚社区的一个陶工和一个木匠乘船前往西印度圣托马斯向奴隶传福音。但为了让奴隶主同意让他们服事奴隶，他们不得不将自己卖身为奴。<sup>35</sup>当他们离去的时候，他们举起双手大声宣告：“甚愿被杀的羔羊得到他苦难的奖赏。”<sup>36</sup>从此，摩拉维亚宣教事工诞生了。他们跟随他们的救主被杀戮——50年内有160位宣教士死亡。

---

30 See Winfred Kirkland, *The Easter People* (New York: Flemming H. Revell Company, 1923), 1.

31 Kirkland, *The Easter People*, 73.

32 Kirkland, *The Easter People*, 73.

33 See Colossians 1:24.

34 Lewis, *Zinzendorf: The Ecumenical Pioneer*, 81.

35 The potter's name was John Leonard Dober (1706-1766), and the carpenter's name was David Nitschman (1695-1772).

## 2.4 得救主义

从亲岑多夫的十架中心主义和行动主义中衍生出来的是一个充满激情、以十字架为中心、被宣教所激动的得救主义。亲岑多夫并不担心之前说到的死亡人数；相反，他为在宣教前六年信主的 300 个奴隶的状况担忧。乔恩·辛克森（Jon Hinkson）解释说：“伯爵的忧愁源于那些异教徒的大规模信主，会陷入欧洲的模式——人们不是成为基督徒，而只是被基督化。”<sup>37</sup> 此外，亲岑多夫不相信大批异教徒会在犹太人得救之前信主，这也反映了他的后千禧年末世论。但他确实将这些信主之人视为末世大收割中初熟的果子。<sup>38</sup> 摩拉维亚学者戴维·谢茨施耐德（David Schattschneider）解释说，摩拉维亚得救主义灵性的中心是相信：

圣灵既会差派宣教士，也会兴起寻求者。摩拉维亚信徒相信圣灵会先于他们出去找到被神拣选做羔羊新妇的灵魂……然后宣教士会出去，发现圣灵在哪里已经做了前期的拣选工作，之后只需向寻求者解释圣灵的这项工作即可……如果圣灵不将抵挡变为回应，宣教士可以……回撤并离开。<sup>39</sup>

宣教士在世界各地搜索寻求真理的归信者。亲岑多夫指示他们，如果他们的眼目看起来依然被蒙蔽，那么就不要花时间和他们辩论福音的真理。威廉·克里（William Carey, 1761-1834 年）到达塞兰坡后发现，摩拉维亚宣教士在看不到果子后已经离开了。对此，谢茨施耐德指出：

如果几年之后没有回应，[摩拉维亚宣教的]努力就会停止……这是亲岑多夫将圣灵视为唯一的真正宣教士的实践结果。如果没有回应，那就意味着圣灵还没有预

---

36 See David Smithers, “Zinzendorf and the Moravians,” *Awake and Go*, [http://www.watchword.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=48&Itemid=48](http://www.watchword.org/index.php?option=com_content&task=view&id=48&Itemid=48) (accessed October 1, 2012).

37 Jon N. Hinkson, “Missions Among Puritans and Pietists”, *The Great Commission*, ed. Martin I. Klauber and Scott M. Manetsch, (Nashville: B&H Publishing Group, 2003), 40.

38 David A. Schattschneider helpfully explains the Moravian theology of evangelization: he says, first, souls first often seek “truth on their own;” second, the Holy Spirit sends missionaries “to those who needed them;” third, the new converts are baptized based upon their joyful answer to simple questions about Christ, sin, and redemption. See David A. Schattschneider, “Pioneers in Mission: Zinzendorf and the Moravians,” *International Bulletin of Missionary Research* 8, no. 2 (April 1984): 65.

39 Schattschneider, “Pioneers in Mission,” 40-41.

备好那里的人来聆听人类宣教士传讲的消息，那么他们就可以离开。<sup>40</sup>

亲岑多夫教导说，那些被圣灵预备好的人只需读到受难故事就会信主。亲岑多夫所推行的看似是当代“友谊布道”和十八世纪超加尔文主义“信心凭据”的结合。类似于友谊布道，亲岑多夫告诉宣教士：“不要一开始就公开讲道，而要与那个配得的、救主指示给你的灵魂进行对话……如果需要的话，那么你也可以公开地向每个人见证福音。”<sup>41</sup> 超加尔文主义传福音方式称，除非显示出信心的凭据，证明他们是被拣选之人，否则罪人不应该听到福音。虽然“选择性传福音”的说法可能听起来像是实用超加尔文主义的前身，但是他也坚定地推行“一视同仁”的福音呼召。谢茨施耐德说：“亲岑多夫希望他所谓的‘救主自己的教导方法’被人们记住和遵循。该‘方法’是直接的、无条件的。”<sup>42</sup> 拣选教义使摩拉维亚信徒坚信圣灵会使所有被拣选的异教徒重生得救，成为基督的新妇。因为深信圣经预言了末世会有一位多族裔的新妇，所以他们不受约束地去播撒福音的种子，因为知道在大收割前必须不加区别地撒种。

他们认为异国文化和语言文字已被新郎买赎回来，要成为新妇的一部分。例如，当亲岑多夫服事易洛魁印第安人时，他告诉他们自己的方法和之前那些清教徒不同；他不会向他们进行冗长的布道，而只会简单地拜访他们，直到他们彼此都学会珍视对方的特质。他们可以继续作印第安人，摩拉维亚宣教士并未试图将他们的文化欧洲化。谢茨施耐德说：

---

40 David A. Schattschneider, “William Carey, Modern Missions, and the Moravian Influence,” *International Bulletin of Missionary Research* 22, no. 1 (January 1998): 12. Also, regarding the positive influence of the Moravians on Carey and the Serampore missionaries, see Schattschneider, “William Carey, Modern Missions, and the Moravian Influence,” 12.

41 David A. Schattschneider, “‘Souls of the Lamb’: A Theology for the Christian Mission According to Count Nicolaus Ludwig von Zinzendorf and Bishop August Gottlieb Spangenberg” (Ph.D. diss., University of Chicago, 1975): 77, quoted in Hinkson, “Missions Among Puritans and Pietists,” *The Great Commission*, ed. Martin I. Klauber and Scott M. Manetsch, (Nashville: B&H Publishing Group, 2003), 42.

42 Schattschneider, “Pioneers in Mission,” 65.

宣教士们被鼓励去学习被服事人群的语言。很多宣教士都这么做了，并很快开始为在当地的服事翻译圣经和赞美诗。在处理当地习俗和传统、甚至是与殖民地当权者的关系时，工人们被鼓励低调行事。亲岑多夫不希望看到传统的宗派被移植到新的基督教世界中。这些教派在欧洲历史中发挥了它们的作用，他将它们视作是神不同工作方式的表达。但对于宣教世界而言，他希望可以出现新的局面，而且他还亲身参与了很多宗派联合的实验。在任何情况下，他们的宣教士都不得从其他基督徒团体中拉人。伯爵写道：“看到异教徒成为宗派主义者——人们把教堂粉饰一新然后问自己属于哪种基督教——这让我十分痛心。”所以他们的目标是建立本土教会，完全在当地人的手下运作。伯爵警告道：“不要用赫恩哈特的标尺（即总部的做事方式）来衡量这些灵魂。”<sup>43</sup>

其他差会的宣教士发现，摩拉维亚找到了“带领印第安人归向基督的最佳模式”，<sup>44</sup>因为他们相信圣灵有能力转化那些被拣选做基督新妇的人，也能够改变异教文化的种种怪癖。

### 3. 亲岑多夫对摩拉维亚敬虔主义的影响结出的好果子

神使用了亲岑多夫的温和以及摩拉维亚信徒的虔诚温暖了伟大的卫理公会带领人约翰·卫斯理（1703-1791年）的心。在一次海上的生死考验中，卫斯理对摩拉维亚信徒不可摇动的平安和不可战胜的喜乐感到震惊。卫斯理在与摩拉维亚信徒的敬拜中也经历了圣灵，于是开始追寻他们喜乐的源头，并最终与亲岑多夫相遇。由于被摩拉维亚信徒对基督深切真挚的感情和与他们与祂真实的关系所震撼，卫斯理和哥哥查理·卫斯理（1707-1788年）接受了救恩。约翰·卫斯理与担任亲岑多夫助手的摩拉维亚领袖、神学家奥古斯特·施潘根贝格（August Spangenberg，1704-1792年）讨论了个人圣洁和虔诚。说到摩拉维亚宣教精神时，“施潘根贝格问卫斯理：‘你认识耶稣基督吗？’问一个英国国教牧师这个问题是很奇怪的。卫斯理迟疑地回答：‘我知道祂是世界的救主。’是的，施潘根贝格说。但他继续问道：‘你知道祂拯救了你吗？’”<sup>45</sup> 这段一针见血的谈话预备卫斯理接受了摩拉维亚信徒对得救确据的信仰，从而点燃了卫理公会的复兴。

---

43 Schattschneider, “Pioneers in Mission,” 66.

44 Hinkson, “Missions Among Puritans and Pietists”, *The Great Commission*, 43.

45 Randall, “A Missional Spirituality,” 206.



早在由威廉·克里和英国浸信传道会开启的现代宣教的前五十年，摩拉维亚教会已经率先进入了异教国家，建立了宣教原则并树立了榜样。他们的英文宣教杂志《报告期刊》（*Periodical Accounts*）启发了克里。在一次和浸信会教友一起的聚会上，克里把一本杂志扔在桌上，大声说：“看看摩拉维亚信徒都成就了什么！我们为什么不能以他们为榜样，顺服我们的天父，去外面给异教徒传福音呢？”<sup>46</sup>

### 3.1. 亲岑多夫对摩拉维亚敬虔主义的影响结出的坏果子

亲岑多夫收获了自己缺乏辨别力的恶果，让“血和伤口”的神学走向了极端。当他步入中年时，温力说伯爵“语调更加霸气，梦想更加高贵，而行为则更加愚蠢”。<sup>47</sup>在一个时期，他对赎罪产生了曲解。温力接着说：“它外在的表现是对被钉十字架基督的血和伤口病态的重视和文字游戏，以及对孩子般信心不负责任的模仿行为。”<sup>48</sup>亲岑多夫强大的想象力和丰富的比喻是一个危险的组合，引发了愚蠢的狂热。他拒绝任何人挑战他过激的言行，在这段时期他桀骜不驯。这种放纵持续的时间越长，它就更加偏向感官的刺激。温力说：“对基督爱意的表达被赋予了浓厚的性内涵。婚姻被不恰当地高举，用以表征基督和信徒灵魂之间的结合。在这个背景下，性爱的术语被大量滥用。”<sup>49</sup>普克也指出：“1748年5月在守望合格村的单身弟兄节上，聚会的男人们唱到‘现在你要被整个弟兄团队亲吻’这句歌词时，每个男人都会代表基督亲吻他旁边的人。”<sup>50</sup>在最后的分析中，虽然他们认为自己的神秘做法是以圣经甚至十字架为中心的，但并不意味着这符合已建立的健全教义。在亲岑多夫伯爵的带领下，摩拉维亚信徒力求一切以圣经为基础。其中一些人用对旧约经文最古怪的寓言式解释来支持他们的“血和伤口”的神学。他们声称在自己手上出现了神秘的血液，在基督的血里像小鱼一样游泳，甚至和他们“受伤的良人”享受肉体感官上的关系。他们相信自己所做的一切背后都有经文的支持——但那是断章取义、误用误解的经文。直到他们用奥斯堡信条进行改革和重新调整后，才回归到正道上。然而，由于亲岑多夫对有组织的宗教教育（像他打过交道的路德宗经院哲学）深感不屑，摩拉维亚教会一直贬低严格神学训练的价值。尽管他们重申了奥斯堡信条，若不积极进行神学教育并顺服于圣经的全备性，摩拉维亚教会很容易偏离福音派的圣经主义。他们对经文的滥用和对圣经之外启示的坚持揭示了他们对圣灵启示圣经和圣灵成圣工作的认识存在缺陷。虽然在一段时间内，他们引用经文来为自己的

46 Greenfield, *Power from on High*, 19.

47 Weinlick, *Count Zinzendorf*, 198.

48 Weinlick, *Count Zinzendorf*, 199.

49 Weinlick, *Count Zinzendorf*, 200.

50 Peucker, “The Songs of the Sifting,” 67.

属灵体验辩护，但他们的灵性操练超出了圣经属灵的界线；他们并不总是遵循健全的话语、教会历史的见证和已建立的教义教导。<sup>51</sup>

#### 4. 结论启发

虽然亲岑多夫和摩拉维亚信徒声称热爱圣经，但他们却滥用和误用了经文。由于没有甘心乐意地委身于悔改和教义的中心，摩拉维亚信徒断章取义地引用经文，以维护他们自己所热衷的事物的合法性。这种不顾历史、语法、文学和神学背景引用圣经的做法，虽然表面看似是以圣经为中心，其实应该是对基督徒领袖的一个警告——不要用经文来支持自己的幻想。如果圣经没有被正确地分解，它的滥用会导致混淆、误导甚至滥用。此外，在圣经的中心性方面，福音必须在不把其信息和意义混淆的前提下被正确地宣讲出来。福音信息是从大君王而来的宣召，却被罪人傲然无视；这不是一则好建议，而是一个好消息。福音决不能成为为社会所接受的生活建议。

摩拉维亚教会对于更新和宣教的异象绝对是值得今天的宣教士借鉴的。在整个教会的历史上，很多时候联合宣教的动力都来自非同一般的齐心祷告。摩拉维亚宣教运动展示了这种历史现象，他们还让我们看到持续的祷告可以如何为禾场上的宣教士们源源不断地注入生命力。无疑，他们在祷告时使用了一些圣经之外的做法，但他们在神面前全身心的祷告是值得称道的。此外，他们对合一宣教和祷告的不懈努力是值得效法的。常常，祷告事工会陷入“不作为”的误区；另一方面，宣教机构也可能过于强调策略和方法，而忽视了祷告的作用。宣教机构和教会应该意识到并避免当代这种把实用主义提高到敬虔之上的趋势。

摩拉维亚宣教运动另一个值得思考但不应完全照搬的方面是他们对基督徒合一的强调。摩拉维亚教会因为通过跨宗派事工向周围世界证明基督徒的爱而著名。多年后，这种强调基督教大联合的普世教会主义陷入了教条宽容和自由主义的误区，因为他们并没有紧紧抓住一个悔改的中心。然而他们最初的意图是值得注意的。在宣教工场和世界上的非基督化地区里，各个福音派团体中怜悯慈善事工和实际支持不仅是给未信者的见证，也为疲惫和遭受逼迫的信徒带来了鼓舞和力量。

苦难在摩拉维亚敬虔主义中所扮演的角色是今天宣教士和全球领袖应该思考的。摩拉维亚信徒将事工中的苦难视为和基督联合的途径，而十字架的生活方式则彰显了祂复活的大能。在被疫苗和现代医学护卫、乘飞机出行、热衷于安逸的时代，任何对舍己和受苦的呼吁往往只会受到嘲笑。虽然他们的十架中心主义有时被误用，但摩拉维亚宣教士常常因为他们战胜了死亡的被杀羔羊的认识而选择艰难的道路。当代基督教需要重新奉献自己，跟随基督——这位得胜的羔羊。

---

51 See 1 Timothy 4:6-7.

亲岑多夫伯爵和他的摩拉维亚宣教士机构为着羔羊和祂在异教徒中得名而火热。他们为了切实践行圣洁而组织的圣经学习小组很具创意，今天依然被证明是行之有效的。摩拉维亚灵性的形式是慈善和充满爱心的，摩拉维亚信徒之间喜乐的精神帮助他们在一百多年间一直热切地祷告。定期强调认罪和悔改成为社群洁净的关键。因为他们对被杀羔羊的委身，摩拉维亚信徒积极参与到向异教徒的宣教事工当中，甚至不惜付上殉道的代价。这种以十字架为中心的宣教精神使他们的祷告聚会充满活力，因为他们迫切地为自己的宣教士代祷。受到亲岑多夫无处不在的“宗教浪漫”的影响，<sup>52</sup> 摩拉维亚敬虔主义融合了敬虔派的小组圣经学习和宣教行动主义。摩拉维亚信徒一百多年来从未停止过祷告，所以他们的宣教站点如此之多，以至于太阳永远不会从他们头顶落下。因此，让我们思考摩拉维亚信徒所取得的成就；我们羔羊已经得胜，让我们来跟随祂的脚步。

---

<sup>52</sup> Winfred Kirkland, *The Easter People*, 33.

# “为了教会的喜乐和基督的荣耀”： 在中国早期宣教中个人布道的案例研究<sup>1</sup>

宋白玉 (Baiyu Andrew Song)

宋白玉是多伦多浸信会神学院和圣经学院安德鲁富勒中心的主任研究助理。他同时也是《为主的丰收培训工人：关于米怜对梁发的属灵导师关系的历史考察》一书的作者 (*Training Laborers for His Harvest: A Historical Study of William Milne's Mentorship of LiangFa*, Wipf & Stock, 2015 年)。他正在攻读教会历史和圣经灵性的博士学位。

---

## 摘要

中国第二个新教宣教士米怜 (William Milne, 1785-1822 年) 的卓越贡献之一是在他的教导下印刷工梁发 (1789-1855 年) 归向了基督, 后来受训成为第一位被按立的中国传道人。本文中宋白玉试图回答一个问题: “马礼逊 (1782-1834 年) 和米怜最终如何在中国播种下了福音的种子?” 宋白玉简要分析了米怜著名的中文小册子《长远两友相论》(1819 年), 并从历史和神学角度描述了米怜的个人传道和梁发的归主。

---

## 1. 简介

2007 年是第一个新教宣教士马礼逊 (1782-1834 年) 来到中国澳门的两百周年纪念, 中国以及海外基督教会和学术机构举办了各种会议, 并出版了各种刊物, 以示庆祝。令人失望的是, 很少有人纪念和庆祝 2013 年马礼逊的密友和宣教伙伴米怜 (1785-1822 年) 的到华两百周年。他是来中国的第二位新教宣教士, 并培养

---

<sup>1</sup> The title “To the joy of the church, and the honour of Christ” came from William Milne’s prayer upon Liang Fa’s baptism on November 3, 1816. Milne hoped that Liang would “be faithful unto death; and as he is the first fruits of this branch of the Mission, may an abundant harvest follow, to the joy of the church, and the honour of Christ.” Robert Philip, *The Life and Opinions of the Rev. William Milne, D.D., Missionary to China, Illustrated by Biographical Annals of Asiatic Missions, from Primitive to Protestant Times; Intended as a Guide to Missionary Spirit* (London: John Snow, 1840), 227.

出了中国第一位被按立的传道人梁发 (1789-1855 年)。虽然米怜会同意亲岑多夫

(Nikolaus von Zinzendorf, 1700-1760 年)的说法,他的使命不过是“传福音,死去,被人遗忘”,但忘记这样一位耶稣基督福音的忠心见证人,仍然是教会的不幸,特别是中国教会的不幸。直到最近,学术界才重新燃起了对米怜和他对中国教会贡献的兴趣。<sup>2</sup>

马礼逊和米怜到来之前,在中国五千年历史中,西方基督教教会曾两次试图将福音带到中国,但都以失败告终。景教的失败是由于没有将圣经翻译成中文,从而未能将正统信仰传给中国信徒。另一个原因则是因为他们在宣教方法上采用多教合一的手段,运用了佛教和道教的术语和符号。另一方面,罗马天主教的传教士以政治使节的身份被派往中国,由于他们的道德败坏,最后却成为了福音的绊脚石。

2 Soon after Milne's death (1822), several denominational periodicals published eulogies for this significant missionary, such as the *American Baptist Magazine* ("Death of Dr. Milne," *The American Baptist Magazine, and Missionary Intelligencer* 4.3 [1823]: 109.). A year later (1824), Robert Morrison simply collected Milne's English writings, including his journals, selected correspondences (especially with Morrison), theological writings, etc., and published them with very little editing, entitled (*Memoirs of the Rev. William Milne, D.D. Later Missionary to China and Principal of the Anglo-Chinese College; Compiled from Documents Written by the Deceased; To Which are Added Occasional Remarks* [Malacca: the Mission Press, 1824]).

In 1832, *The Chinese Repository* published a brief sketch of Milne's life and works as a missionary, which was the first brief biographical sketch of Milne's life and work. ([Bridgman, Elijah Coleman,] "A Brief Sketch of the Life and Labors of the Late Rev. William Milne, D.D." *The Chinese Repository* 1.8 [1832]: 316–325). In 1840, Milne's close friend, Robert Philip (1791–1858), published Milne's first biography, which is also the last biography on Milne (*Life and Opinions*, [London: John Snow, 1840]).

In 1979, Brian Harrison published his *Waiting for China*, in which he explained that he had no interest in the missionary's pastoral ministry, rather, he focused simply on the history of the Anglo-Chinese College. (*Waiting For China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818–1843, and Early Nineteenth-Century Missions* [Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979]).

In the twenty-first century, there seems to be a revival of academic interest in early Protestant missionaries to China, but such interest is only limited to Robert Morrison. Scholars like Christopher Hancock (*Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism* [New York: T&T Clark, 2008]), Christopher Daily ("From Gosport to Canton: A New Approach to Robert Morrison and the Beginnings of Protestant Missions in China" [PhD diss., University of London, 2010]; *Robert Morrison and the Protestant for China* [Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013]), and Ching Su ("The Printing Press of the London Missionary Society Among the Chinese" [PhD diss., University of London, 1996]; Su, *Open Up, China!* [Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2005]) have devoted works to Morrison. As part of their study on Morrison, each of these three scholars also included brief studies of Milne in their works. Not long ago, a academic work devoted to William Milne had been produced by this author on Milne's contribution to Chinese church through his mentorship of Liang Fa (Baiyu Andrew Song, "Training Labourers For His Harvest: A Historical Study of William Milne's Mentorship of Liang Fa," [Magister Thesis, Toronto Baptist Seminary, 2014]).

因此，需要回答的关键问题是：福音的种子最后如何由第一和第二位新教宣教士马礼逊和米怜播种在了中国？毫无疑问，教会历史的最终作者是满有主权和恩典的神。然而，在整个救赎历史上，神使用人的方法来使自己得名、被荣耀。本论文特别计划通过分析米怜的著名中文册子《长远两友相论》（1819年）来看他向梁发的个人传道。

## 2. 从满口脏话的牧童到神的使者

米怜于1785年4月（可能是4月26日或27日）出生在苏格兰阿伯丁郡肯尼思芒特教区克尔茨的布雷赛德，并于1785年4月27日受洗。<sup>3</sup>米怜的父亲老米怜是个雇农，在他六岁那年去世（1791年）。他的母亲“给[他]提供的教育与相同生活条件下的孩子一样”。<sup>4</sup>米怜可能是兄弟姐妹中年纪最大的，他在很小的时候就开始当牧童。在此期间，米怜学会了骂脏话；后来，他评论说：“我的心很快开始[发现]自己与生俱来的堕落本质。”这让他陷入了很多其他的罪中，比如“说谎、说脏话和亵渎神的圣名”。<sup>5</sup>他在教区教会长大，为了“能和[他的]邻居平等，并避免教区

---

3 Based on Morrison's Memoirs, Su Ching argues that Milne was born in the parish of "Henethmont," instead of Kennethmont (See, Su, Ching, *Open Up, China! Studies on Robert Morrison and His Circle* 中國開門馬禮遜及相關人物研究, Ching Feng Series 14 [Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2005], 130, n.

2). Though the name "Henethmont" was used in Morrison's Memoirs (2), according to Milne's first biographer, Robert Philip, Milne was born in the parish of Kennethmont, where Philip himself grew up (Life and Opinions, 1, 5, 42, 65, 116). Su argues for Morrison's spelling, since he said that "Henethmont" appeared in Milne's application to LMS, but Su did not cite the reference of this application. This writer argues that it was in the parish of Kennethmont that Milne was born. Morrison's "Milne's Account of Himself" was originally published as a tract, entitled *The Ordination Services of the Rev[erend] William Milne and the Rev[erend] George Thom; Missionaries to the East 1812* (Aberdeen: D. Chalmers, 1813). In the preface of this document, its editor explained that this is a record of Milne's ordination service, which means this document was not in a written form where Milne gave his account of himself, rather this document was stenographically reported. This writer argues, that since the letters "K" and "H" are very similar, it is possible for both the reporter and editors to make a mistake in confusing "K" with an "H." Historically, according to Scotland Places (<http://www.scotlandspplaces.gov.uk/>), there is no parish named "Henethmont" in Scotland. Geographically, Kennethmont is few miles away from Huntly, where Milne attended church. Therefore, it is certain that Milne was born in the parish of Kennethmount, Aberdeenshire. Robert Morrison, *Memoirs of the Rev[erend] William Milne, D.D. Late Missionary to China, and Principal of the Anglo-Chinese College* (Malacca: Mission Press, 1824); Robert Philip, *Life and Opinions of the Rev[erend] William Milne, D.D., Missionary to China* (London: John Snow, 1840);

According to the discovery of a file entitled as "O.P.R. Births 212/0000100227 Kennethmont" in the Old Parish Registers from ScotlandsPeople (<http://www.scotlandsppeople.gov.uk>), William Milne was born to William Milne, Sr. in Braeside of Cults, and was baptized at the parish church on April 27, 1785. The entire entry is "April 27—Milne, William in Braeside of Cults had a son baptized, named William—3 [shillings]." H. Withngton, *Old Parochial Regs. County Aberdeen Par. Kennethmount*, vol 212/1, *New Register House Edinburgh* (Edinburgh: Genealogical Society, 1978), text- fiche, 12, 02C186. In a journal entry dated on April 27, 1820, Milne wrote, "This is, so far as I have learnt, my birth day." Morrison, *Memoirs*, 84.

4 Morrison, *Memoirs*, 2.

5 Morrison, *Memoirs*, 2; Philip, *Life and Opinions*, 7.

牧师的不满，米怜记住了《威斯敏斯特小要理问答》(Westminster Shorter Catechism, 1647年)和约翰·威利森(John Willison, 1680-1750年)的《母亲的教理问答》(Mother's Catechism)”。<sup>6</sup>对于米怜而言，“宗教是非常令人痛苦的”。<sup>7</sup>他后来写道，他曾愚蠢地以为到了十六岁，他就将“成为一个声名远扬的虚荣而轻浮的少年。”<sup>8</sup>

在米怜十三岁时，由于身体上（在横渡一条河时差点淹死）和精神上（对死亡的恐惧）的变化使他开始参加由乔治·考伊(George Cowie, 1749-1806年)任教的晚间主日学。在主日学里，米怜的圣经知识开始增加，但这让他变得十分骄傲。十六岁时，米怜离开母亲，搬进了另一个地方。他形容房东是个“对宗教完全陌生的人”。<sup>9</sup>但在此期间，米怜经常去一个贫穷基督徒弟兄的家中拜访。<sup>10</sup>在这里，他第一次接触到了家庭崇拜。祷告时，他被教导和鼓励去祷告并阅读敬虔的书籍。<sup>11</sup>米怜后来回忆说：

从这时起我对世界上快乐的享受和追求被摧毁了；我在宗教中发现了美好和卓越，这是我在过去的生活中从来没有过的。它促使我选择并追求它，把它当作有限的人生中唯一值得关注的对象。<sup>12</sup>

伴随着这个觉醒的经历，有两本书深深地影响了米怜的属灵生命：苏格兰殉教史著作《如云见证人》(Cloud of Witnesses, 1714年)和托马斯·波士顿(Thomas Boston, 1676-1732年)的《人性四重状态》(Human Nature in Its Fourfold State)。在米怜急切寻求耶稣基督救恩的过程中，有两个讲道带来了他的悔改：托马斯·波士顿(Thomas Boston)被刊出的讲道《灵魂与基督的婚筵》(The Soul's Espousals to Christ, 林后 11: 2)和乔治·考伊(George Cowie)关于《启示录》22章 21节的讲道。<sup>13</sup>米怜开始思考：

<sup>6</sup> Morrison, *Memoirs*, 2; Philip, *Life and Opinions*, 7. The full title of John Willison's catechism is *The Mother's Catechism for the Young Child; or a Preparatory Help for the Young and Ignorant* (Edinburgh: Thomas Lumisden and John Robertson, 1747).

<sup>7</sup> Philip, *Life and Opinions*, 7.

<sup>8</sup> Morrison, *Memoirs*, 3; Philip, *Life and Opinions*, 8.

<sup>9</sup> Morrison, *Memoirs*, 5.

<sup>10</sup> Robert Philip in *Life and Opinions* states that he was not able to identify which family Milne stayed at the time and referred to here. Philip, *Life and Opinions*, 12.

<sup>11</sup> Robert Philip records that when at the poor man's place, Milne always went “the sheep-cote, because he would have been disturbed in the barn, by his fellow-servants; and he carried a turf with him to kneel upon, because the floor was foul as well as damp,” and prayed. It started there that Milne became a man of prayer. Philip, *Life and Opinions*, 13.

<sup>12</sup> Morrison, *Memoirs*, 5; Philip, *Life and Opinions*, 13.

<sup>13</sup> Milne in his account, named Thomas Boston's sermon as “The Believer's Espousals to Christ,” which should be “The Soul's Espousals to Christ,” according to Samuel M'Millan's *Complete Works of Thomas Boston*. Philip, *Life and Opinions*, 16; Morrison, *Memoirs*, 8. Samuel M'Millan, ed., *Complete Works of the Late Rev[erend] Thomas Boston*, Ettrick(1853; repr., Wheaton, IL: RichardOwenRoberts, 1980), 4:22–31.

如果赦罪和救赎被“白白地、无条件免费地”提供给了那些因杀害了生命之王而犯下最可怕罪行的人们，那么可以战胜他们一切的罪恶，并在最大的恶行上显得丰富完全的恩典，肯定也能够惠及到我身上——赦免我的罪，更新我的本性——医治和拯救我的灵魂。通过这两件事情，我发现了福音的荣耀和适宜性——它彰显出纯全的神性光辉并保存了神律法的荣耀，与此同时，它将永生赋予了那些相信耶稣的罪人。这个发现抓住了我的心，让我永远乐于向神奉献自己、我的灵魂和肉体。<sup>14</sup>

由于有了如此“向神奉献[自己]的真诚愿望”，米怜被鼓励做出个人认罪悔改。<sup>15</sup> 与这个归主的经历相伴的是他生活方式的彻底改变。用马礼逊的话说，米怜有一个“非常热情、冲动、坚定的头脑，同时还有温和的举止”。在米怜归主之后，“他保留了自己本来的热情和冲动，但[被]引向了和过去极为不同的新对象上”。<sup>16</sup>

米怜信主后不久，他觉得有必要离开苏格兰教会，因为他不喜欢那里牧师肤浅的讲道。因为来自亲戚的反对，他在以前的教会里待了两年之后才去了乔治·考伊（George Cowie）在亨特利的公理教会，一年后他成为了那里的教会成员。

随着阅读乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards, 1703-1758 年）所写关于大卫·布雷纳德（David Brainerd, 1718-1747 年）的宣教传记以及发表在像《福音杂志》（*Evangelical Magazine*）等杂志上的宣教士故事，米怜对宣教的兴趣日益加深。他后来在自己的按立仪式上解释了自己的宣教呼召，他说当读到宣教士的故事时，他“感到十分关心基督的国度降临在万国之中”。<sup>17</sup> 在多次为自己的宣教呼召祷告后，米怜大约于 1809 年向伦敦传道会（LMS）递交了他的申请。在等待委员会回应期间，米怜专心祷告和阅读，比如 LMS 出版的《传道会事务》（*Transactions of the Missionary*）和安德鲁·富勒（Andrew Fuller）写作的《塞缪尔·皮尔斯牧师传》（*Life of the Rev. Samuel Pearce*）。<sup>18</sup> 一个月后，阿伯丁委员会通知米怜前去面试。委员

---

14 Philip, *Life and Opinions*, 16–17.

15 Philip, *Life and Opinions*, 17.

16 Morrison, *Memoirs*, iii.

17 Philip, *Life and Opinions*, 33.

18 See Morrison, *Memoirs*, 14; Philip, *Life and Opinions*, 36. Though in the text, the spelling is “Samuel Pierce,” it is a spelling mistake of “Samuel Pearce,” (1766–1799) the Baptist minister of Cannon Street Baptist Church, Birmingham.



会被他为仆的心志感动，接受了他的申请并资助他在戈壁波特接受来自爱德华派神学家和教育家大卫·博格（David Bogue, 1750-1825 年）的宣教培训。<sup>19</sup>正是从博格这里，马礼逊和米怜都学到“宣教士的唯一任务是推动耶稣的宗教”，这和当地传道人的任务是一样的。<sup>20</sup>

1812 年 7 月 16 日，米怜在朴茨茅斯波特西约翰·格里芬（John Griffin, 1769-1834 年）的教会按立。<sup>21</sup>1812 年 8 月 4 日，他在肖尔迪奇的圣伦纳德雷和瑞切尔·考伊（Rachel Cowie, 1783-1819 年）结婚，婚礼由罗伯特·克罗斯比（Robert Crosby, 1769-1837 年）牧师主持。

一个月后，即 1812 年 9 月 4 日，米怜和瑞切尔从朴茨茅斯出发，乘船前往好望角（今天的南非开普敦）。1813 年 7 月 4 日，米怜和瑞切尔来到澳门，受到了马礼逊和玛丽（1791-1821 年）“最热情的欢迎”。<sup>22</sup>那天晚上，马礼逊的祷告表达了他深深的渴望：“到了今天，（那位伟大的成就大事者是应当称颂的）大门已经打开了。愿神的仆人[指米怜]可以健康平安，很快学会中文，成为耶稣基督忠心的宣教士。”<sup>23</sup>

19 Andrew F. Walls, “Missions and Historical Memory: Jonathan Edwards and David Brainerd,” in *Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons*, eds. David W. Kling and Douglas A. Sweeney (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003), 251.

20 David Bogue, *Objections Against a Mission to the Heathen, Stated and Considered; A Sermon, Preached at Tottenham Court Chapel, Before the Founders of the Missionary Society, 24 Sep[tember] 1795* (Cambridge: Hilliard and Metcalf, 1811), 11.

21 At the service, John Hunt of Chelmsford, one of the directors of the LMS, offered opening prayer and Scripture reading. David Bogue made the introductory discourse. John Griffin asked four questions concerning Milne’s conversion, missionary calling, missionary strategy, and theology. After answering these questions, Bogue offered an ordination prayer, which was followed by a sermon preached by James Bennet (1774–1862) from Jeremiah 49:14, entitled, “An Ambassador is Sent to the Heathen.” William Scamp (1774–1860) concluded the service with a prayer.

The entire ordination service was recorded and published under the title, *The Ordination Services of the Rev[er- end] William Milne and the Rev. George Thom; Missionaries to the East 1812* (Aberdeen: D. Chalmers, 1813). Morrison in his Memoir only kept the questions and answers on Milne’s account. Morrison, *Memoirs*, 1–28.

22 William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China* (Malacca: Anglo-Chinese College, 1820), 103. After his theological training under David Bogue, Robert Morrison was ordained in the Scots Church on Swallow Street in London on January 8, 1807. Sailed from England, Morrison had to seek the American Counsel’s protection in New York, and sailed again on May 12, 1807. After 113-day’s voyage, Morrison arrived Macao on September 4, 1807. Three days later, Morrison was expelled by the Roman Catholic authorities, and was forced to sail to Canton. Due to Morrison’s unique linguistic gift and knowledge of Chinese, Morrison was hired by the East India Company as a translator and later served as a linguistic and cultural assistant to Lord Amherst (1819) and Lord Napier (1834), when they visited the Qing Emperors in Beijing. At the early stage of Morrison’s mission in China, the LMS directors worried if Morrison would damage the mission due to a cultural clash with the indigenous people. As a result, the LMS directors only viewed Morrison’s mission as “a preliminary endeavor” and “instructed him to make no attempt to preach the Gospel openly” (Suzanne W. Barnett, “Silent Evangelism: Presbyterians and the Mission Press in China, 1807–1860,” *Journal of Presbyterian History* 49.4 [1971]: 288). Rather, the directors instructed Morrison to devote his time to studying the Chinese language and translating the Bible and Christian literature to help future missionaries.

23 Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D.D.* (London: Longman,

1813年7月9日的清晨,葡萄牙总督法里亚(Bernardo Aleixo de Lemos e Faria, 1754-1826年)派警官来警告马礼逊,命令米怜“必须在八天内离开”。<sup>24</sup>。虽然马礼逊和总督交好,但“总督的立场非常明确,而且无法辩驳”。<sup>25</sup>

总督的冷漠态度是受到了罗马天主教的主教和神职人员的影响。“他们因为新宣教士的到来而震惊,无法接纳这些宣教士。而与此同时,他们自己的肢体即便在英格兰的心脏地区也都受到了殷勤的招待和友好的培养”。<sup>26</sup>同时,马礼逊请求雇用了自己的东印度公司(EIC)聘请米怜,但EIC永久地拒绝了雇用米怜。<sup>27</sup>马礼逊对EIC倍感失望,因为他觉得“在英国人的社区里遭到了朋友的背叛”。<sup>28</sup>马礼逊后来送米怜到广州过冬。7月20日,米怜把怀有身孕的瑞切尔留在澳门,并请玛丽照顾,自己“乘小船到广州,[他]在那里待到了春天,享受异教徒的盛情招待,这是在基督徒的殖民地中没有享受到的待遇。”<sup>29</sup>克里斯托弗·汉考克(Christopher Hancock)的结论是,这一事件“让他们[马礼逊和米怜]的未来一片光明”,因为米怜后来成为了马礼逊“亲密的朋友”、“理性的同伴”和“可靠的帮助”。<sup>30</sup>

米怜在广州的生活并不容易,因为中国政府对外国人非常谨慎,所以他不得不躲在港口的一个工厂里,这让他在那一季损失了“500西班牙银元”。<sup>31</sup>虽然身在广州,米怜依然遵循马礼逊学习中文的原则。在六个月内,米怜的中文进步明显,

---

1839), 1:365. As early as April 29, 1807, Morrison wrote to the LMS directors requesting sending another missionary to China. Though the LMS accepted Morrison's request, it took six years for the LMS to send William and Rachel Cowie Milne to China (Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 88-90).

24 Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1:365.

25 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 94. According to Morrison, under his negotiation the Governor would decide to “extend the eight days to eighteen,” is different than Edwin Stevens' account that Milne had to leave in “24 hours.” Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1:366; Edwin Stevens, “A Brief Sketch of the Life and Labors of the Late Rev[erend] William Milne, D.D.,” *Chinese Repository* 1 (Dec 1832): 319.

26 Anonymous, “Memoir of the Late Rev[erend] William Milne, D.D., Missionary to the Chinese,” *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle* (April 1823): 137-138.

27 The EIC offered to hire Milne for only two seasons as assistant to Morrison to complete the English-Chinese dictionary. To this offer, both Morrison and Milne refused.

28 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 95.

29 On October 14, 1813, Rachel delivered their first child, a daughter, named Amelia. At this time, William was able to have a brief trip back to Macao to visit his Rachel and Amelia. Amelia was not baptized until January 23, 1814. Milne, *Retrospect*, 105, 107.

30 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 96, 93.

31 Milne, *Retrospect*, 107. William Milne described Canton as “like the New Jerusalem only in one thing; that strangers are not permitted to enter. I have once peeped in at the gate; and I hope yet to enter. A few days ago, I went to the top of a little hill to view this land, ... My thoughts were ‘O that God would give this land to the churches, that we,

提到语言学习时，他还是说“要学好中文必须具有铜的躯体、铁的肺腑、橡树的头、弹簧的手、鹰的眼睛、使徒的心、天使般的记忆和玛土撒拉的寿数！不过我还是取得了一些进步。”<sup>32</sup>

早在 1814 年 9 月，葡萄牙殖民政府和中国政府都决定阻止新教宣教士来华。<sup>33</sup> 看到情况急转直下，马礼逊和米怜都同意应该在澳门和广州之外建立一个宣教站，让新教徒能够受到官员和中国居民的欢迎。他们发现马六甲是建立宣教站的最佳地点，因为当时马六甲是英国的殖民地，被友好的苏格兰出生的少将威廉·法夸尔（William Farquhar, 1774 年至 1839 年）管辖。1815 年 4 月 17 日，米怜和再度怀孕的瑞切尔及年幼的女儿阿米莉亚乘船到达马六甲，印刷工梁发也随行前往。4 月 22 日，瑞切尔在海上生下了一对双胞胎男孩，取名叫威廉·查尔斯（美魏茶）和罗伯特·乔治。<sup>34</sup> 米怜全家于 1815 年 5 月 21 日抵达马来半岛的马六甲，并再次受到法夸尔的热列欢迎。

---

their Messengers, might walk through the length and breadth of it, to publish the glory of His salvation! ... I think them [Chinese] exceedingly corrupted in their morals. They are a civilized and industrious people; but their land is *full of idols!*” Philip, *Life and Opinions*, 111.

<sup>32</sup> Philip, *Life and Opinions*, 137.

<sup>33</sup> The Roman Catholic clergy at Macao complained about Morrison and Milne’s activities and about the tracts they handed to the Portuguese. On the other hand, the Chinese government ordered “no natives to serve foreigners, but winks at it. The practice goes on till the government wishes to annoy and dismiss the resident foreigners, when the law is then enforced.” Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1:410. Some scholars, like Jean-Pierre Charbonnier, recently argue that the Roman Catholic clergy were peaceful towards the Protestant missionaries, and say that it was the Protestants who refused to cooperate with them. This is contrary to the facts at Macao, since Morrison and Milne thought the Catholics were “peaceable people,” and it was the Catholic clergy who complained about jealousy. Compare Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*, trans. M. N. L. Couve de Murville (San Francisco: Ignatius, 2007), 350–364; with Milne, *Retrospect*, 128, and Alain Peyrefitte, *Immobile Empire* (1992; repr. New York, NY: Vintage Books, 2013), xxiii–xxiv.

<sup>34</sup> William Charles Milne (April 22, 1815–May 16, 1863) was ordained on July 19, 1837, and appointed by the LMS to Canton as a missionary. William Charles later became assistant Chinese secretary to the legation at Beijing. He married Frances-Williamina, daughter of Rev. Dr. Joseph Beaumont (1794–1855), on August 27, 1846. William Charles died on May 15, 1863 of apoplexy, and he was buried at the Russian cemetery, outside of the North gate of Beijing. Robert George Milne (April 22, 1815–November 20, 1882), studied and graduated from Marischal College, Aberdeen University with his twin brother William Charles. Robert George married Catherine Bradley (1816–1860). On April 14, 1841, Robert George was ordained in Providence Chapel, Whitehaven, Cumberland, and became a Congregationalist minister first at Tintwistle, Chester, and later at Southport, Lancaster.

1815年7月15日，米怜到达并定居在马六甲后不久，马礼逊在写给他的一封信里为他制定出了一些在马六甲宣教的重要原则。首先，“他们的异象是扩大宣教范围以促进‘中国人以及所有讲中文的人的归主’”。<sup>35</sup>对于马礼逊和米怜来说，他们明白自己首要的宣教任务是向中国人传福音；他们不应该偏离目标在中国以外建立宣教站。其次，“他们的异象是建立一个事工总部”，他们希望那里可以成为一个会面和辅导的总部，从这里可以差遣人们前往各地。这里也会是一个当人们生病或年老时可以去的地方。”<sup>36</sup>换言之，马六甲的驻地是一个遭受逼迫时的临时避风港湾。第三，“他们的异象[是]建立一所学校‘来教导当地和欧洲的年轻人，接待来自欧洲的青年宣教士，帮助他们开始宣教事工。’”<sup>37</sup>英华书院于1818年开办。

根据这三条原则，米怜开始负责马六甲宣教站的工作。学者清肃总结了米怜在马六甲负责的各项工：

1. 购买土地和建立宣教屋；
2. 口头劳动——讲道和教导；<sup>39</sup>
3. 教育，特别是担任英华书院的校长；
4. 印刷；<sup>40</sup>
5. 写作和编辑；<sup>41</sup>
6. 于1818年建立恒河外方传道会。

---

35 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 113.

36 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 113.

37 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 113.

38 Su, *Open Up, China!*, 144–168.

39 A schedule of Milne’s “oral labours” is recorded in both Morrison’s *Memoir* and Milne’s *Retrospect*. Milne would preach in three languages, English, Chinese, and Malay. On regular Sundays: preach in Chinese at 7 am; in English at 10 am (as the minister of Dutch Reformed Church, Malacca); catechizing in Chinese at 12 pm; catechizing in English at 7 pm; and catechizing in Malay at 8:30 pm. On weekdays, Milne would have a 10 to 15 minute worship service at the mission house. Every morning or afternoon, Milne would teach his children. Every Tuesday night, Milne would have a prayer meeting with Liang Fa. Every Wednesday and Friday night, Milne would teach A-Kang and Meen-Ko. Every Monday, Wednesday and Friday at 4 pm, Milne would read the Scripture with Liang Fa. Every Thursday afternoon around five, Milne would catechize one or two youth in English, and that night around eight, Milne would preach at Ta-Peh-Kung Temple to around fifty people in Chinese. Every Saturday or Wednesday afternoon, Milne would catechize women. Morrison, *Memoir*, 89–90; Milne, *Retrospect*, 144–145.

40 Milne’s major contribution to the printed media are, (1) the first Chinese Bible, translated by Morrison and Milne; (2) Gospel tracts; (3) the first Chinese magazine, *Chinese Monthly Magazine* 察世俗每月統記傳 (August 5, 1815–January 1821); (4) English magazine, *Indo-Chinese Gleaner* (1815–1822); (5) and other publications, including Milne’s *Retrospect*.

41 During his seven-year ministry at Malacca, Milne wrote seventeen tracts, among which “Dialogues Between Chang and Yuan 張遠兩友相論” (1819) was the most influential. It was revised and well-read in China until 1949. Milne also translated David Bogue’s commentary on Ephesians, and several Chinese classics in English. Until his death, Milne was the chief editor of the English magazine *Indo-Chinese Gleaner*.

除了这六项工作外，米怜也花费了很多时间来门徒培训和辅导他的印刷工梁发，带领他从一个异教徒成为信徒，并从一个新信徒成为一位根基坚固的护教者和传道人。

### 3.“在我来这儿之前，我不知道神。现在，我渴望服事祂。”<sup>42</sup>

梁发，又名梁恭发，于 1789 年出生在广东省肇庆府高明县三洲古劳村，离广州约 70 英里。<sup>43</sup> 和马礼逊和米怜一样，梁发的“出身卑微，但成就非凡”。<sup>44</sup> 梁发的父母很穷，但在他十一岁时还是把他送到乡村学校上学。在他四年上学期间，梁发“努力背诵四书五经和圣谕广训，前两本书是古老的儒家经典，后一系列则是清朝第二个皇帝写作的道德格言”。<sup>45</sup> 在 1804 年，梁发离开了自己的村子，前往广州，在那里“刚开始学习制笔，后很快改学刻字印刷”。<sup>46</sup> 到了 1810 年，梁发因为母亲去世回到老家，但很快又回到广州，受聘于广州十三行附近的一个印刷厂。九月，马礼逊需要出版他翻译的使徒行传，梁发被雇佣来雕刻木制印刷块。梁发稳定出色的技巧很快获得了马礼逊的信任，在 1811 和 1812 年他继续印刷马礼逊翻译的中文新约圣经。<sup>47</sup>

1815 年 4 月，梁发和米怜一起坐船前往马六甲，“协助他印刷中文书籍”。<sup>48</sup> 在抵达马六甲后不久，梁发“因为他在广州多年的赌博和放纵生活而感到深深的绝望”，他“从属灵的层面上来看待自己的焦虑”。<sup>49</sup> 从某种意义上说，梁发和他的导师米怜一样，都是在宗教氛围浓厚的文化中长大的。虽然他曾参加过佛教的净土

42 Philip, *Life and Opinions*, 225–226.

43 Li Zhigang, *History of Early Christian Missionary in China* 基督教早期在华传教史 (Taiwan: Commercial Press, 1985), 175, n. 17; George Hunter McNeur, *China's First Preacher Liang A-Fa 1789–1855* (Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, [1934?]), 7.

44 Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 93.

45 McNeur, *China's First Preacher Liang A-Fa*, 11–12.

46 McNeur, *China's First Preacher Liang A-Fa*, 14.

47 Li, *History of Early Christian Missionary in China*, 175, n. 17.

48 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), 21.

49 P. Richard Bohr, “Liang Fa’s *Quest for Moral Power*,” in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, eds. Suzanne Wilson Barnett and John King Pairbank (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 37.

仪式（中国人通常会集中注意力去念“阿弥陀佛”），梁发后来却“对宗教漠然视之”。

<sup>50</sup> 对于梁发而言，在马六甲有许多不确定因素，比如是否要在他乡定居以及和谁结婚。根据中国传统，梁发在每个月初一和十五都会去马六甲当地海外华人社区的寺庙烧香，“祈求观音大发慈悲，保佑、祝福他，让他最终可以进入西方极乐世界”。<sup>51</sup>但他和一个和尚的谈话使他开始厌恶佛教，因为和尚劝他“积功德以抵过”，就是“捐功德（可以抵消自己和整个家庭的罪），捐赠资金用于寺庙修缮……还要每日背诵佛经。”<sup>52</sup>在梁发看来，这个和尚是在做生意，而不是帮助他拯救自己的灵魂。

与此同时，米怜完成了他 71 页的小册子《求世者言行真史记》(*Life of Christ*)，里面“提到了创造、上帝、罪和人类的苦难”。<sup>53</sup>梁发被请来为这本册子雕刻印刷板。后来，在受洗前梁发告诉米怜，当他刻印时，这些文字给了他一些关于基督教信仰的新想法。<sup>54</sup>梁发后来开始阅读马礼逊翻译的新约，听米怜的讲道，并请米怜帮助他理解一些深奥的圣经经文。理查德·波尔 (P. Richard Bohr) 指出：“基督教对他[梁发]最大的吸引是从一神论生发出的孝义和道德的严肃性。”<sup>55</sup>

1816 年夏天，米怜写在他的日记中讲到梁发“自称他决心背起他的十字架来跟从耶稣”。<sup>56</sup>在多次单独谈话、试验他的信仰和祷告后，米怜在 1816 年 11 月 3 日

---

50 Bohr, “Liang Fa’s *Quest for Moral Power*,” 37. Pure Land Buddhism was first appeared in India, and was brought to China as early as 147 BC by a Kushan monk Lokaksema. Based on the doctrine of bodhisattva, Pure Land Buddhist teaching focus on Amitābha Buddha, whose region locates in the western direction and offers respite from karmic transmigration.

51 Bohr, “Liang Fa’s *Quest for Moral Power*,” 37–38.

52 Bohr, “Liang Fa’s *Quest for Moral Power*,” 38.

53 Wylie, *Memorials*, 14.

54 Philip, *Life and Opinions*, 225.

55 Bohr, “Liang Fa’s *Quest for Moral Power*,” 39.

56 Philip, *Life and Opinions*, 224.

给梁发进行施洗。米怜在他的日记中写道：“仪式在宣教屋的一个房间里私密地进行。我们很小心，通过私下谈话、指导和祷告来预备他接受这个圣礼。”<sup>57</sup> 米怜在梁发的生命中发现了明显的属灵变化，“他曾经僵化而顽固，偶尔会制造一些麻烦”，但现在“几乎没有这些情况可以抱怨了”。<sup>58</sup> 米怜发现没有理由再拖延洗礼，于是在梁发受洗时向他提出了五个问题：

**问题 1:** 你是否已真的转离偶像，愿意敬拜和服事这位永生的真神，创造天地和一切的主？

**回答:** 这是我心里的渴望。

**问题 2:** 你现在是否感受到自己是一个有罪的人，完全无法拯救自己？

**回答:** 我知道这一点。

**问题 3:** 你是否真心相信耶稣基督是神的儿子和世界的救主？你是否相信祂是唯一的拯救？

**回答:** 这是我心里的渴望。

**问题 4:** 你期望成为一个基督徒后得到任何世俗的好处、利润或收益吗？

**回答:** 不。我接受洗礼，因为这是我该做的。

**问题 5:** 你是否决定从今天开始，直到你死的日子，都顺从神所有的诫命和律法，在祂面前活出正义和公义？

**回答:** 这是我的决定，但我担心我的力量不足。<sup>59</sup>

米怜后来在他的日记里写道：“在他[梁发]的洗礼后，我采用了一些私下的方式来增加他的知识，加深他心里的印象，坚固他的信仰。”<sup>60</sup> 米怜开始对梁发进行门徒培训和辅导。通过米怜的监督和编辑，梁发写了一本 37 页的小册子《救世录撮要略解》（*Miscellaneous Exhortations*），里面包括“关于上帝是创造主和人的敬拜对象的前言，并附上了十诫”，还有一些新约圣经经文，以及“三首赞美诗和祷告”。<sup>61</sup> 在马礼逊批准后，200 份梁发的小册子被印制出来，以便分发给他的亲戚和邻居。

57 Philip, *Life and Opinions*, 224.

58 Philip, *Life and Opinions*, 225.

59 Philip, *Life and Opinions*, 226–227; also see McNeur, *China's First Preacher Liang A-Fa*, 28–29.

60 Philip, *Life and Opinions*, 227.

61 Wylie, *Memorials*, 22.

1819年，梁发回到家乡，娶了赖氏为妻。在家乡期间，这个“重获新生”的梁发对自己朋友的罪（尤其是拜偶像的罪）感到很有负担，决定与他们分享他的册子。也许某个印刷厂或印刷工背地里报了官，他的册子和印版都被销毁，梁发也被关进了监狱。马礼逊听闻这一消息后，立刻去请十三行的交易商帮忙释放梁发。最后，梁法因出国被罚“竹棒打30下，罚款七十大洋”，<sup>62</sup>之后他才被释放。梁发获释后，他的妻子也归了主，并由他施洗。

1820年春天，梁发回到了马六甲和米怜一起学习工作，直到米怜1822年去世。1823年11月20日，马礼逊为梁发的儿子施洗，并取名叫梁进德。这个时候梁发受雇于LMS作本地教师。1827年，梁发被马礼逊按立为中国第一个传道人。多年来，梁发“不断热心撰写、印刷并在广东省的同胞之中分发基督教书籍，也经常为此在省城广州和省里各个城市参加文学考试”。<sup>63</sup>米怜虽然没能亲眼见到梁发对中国早期新教宣教的贡献，尤其是在马礼逊和米怜无法到访的地方，但神垂听了米怜的祷告，让梁发“至死忠心，作为这一宣教分支的第一个果子，让在他之后可以有丰富的收成，使教会得喜乐，基督得荣耀”。<sup>64</sup>1855年4月12日，梁发在家中去世，享年六十七岁。截止此时，由于马礼逊、米怜和其他宣教士的辛勤劳力，福音的种子在中国被深深地埋下。梁发也为中国教会和他的家人留下了一笔虔诚的遗产。<sup>65</sup>

#### 4.但唯有神叫它生长<sup>66</sup>

---

62 Wylie, *Memorials*, 22.

63 Wylie, *Memorials*, 21–22.

64 Philip, *Life and Opinions*, 227.

65 McNeur, *China's First Preacher Liang A-Fa*, 117–123.

66 This section has first appeared as the part of the third chapter of my thesis, “Training Labourers for His Harvest,” 57–65.



培训耶稣基督的门徒。所以，他们既寻找机会向大群人传福音，也向个人传道，如蔡高（中国第一个新教信徒，由马礼逊于 1814 年 7 月 16 日施洗）、蔡高的两兄弟和梁发（受马礼逊和米怜雇佣的印刷工）。通过在言语传讲和在生活中忠心实践福音，马礼逊和米怜急切地希望神可以让他们看到圣灵的工作——中国人归主的果子。<sup>67</sup>

从这个简短的生平介绍可以很明显地看到，梁发受到马礼逊的影响并通过自己雕刻新约印版而成为基督教信仰的追求者——这是在他和米怜到达马六甲不久之后就发生的事。<sup>68</sup> 在拒绝佛教之后，梁发“开始背诵祷告”，并参加米怜的讲道。<sup>69</sup> 麦克纽尔记录了梁发认识到自己的罪和对救主耶稣的需要的的心路历程：

.....我听到宣教士[米怜]讲到通过耶稣罪得救赎的教义，在休息时我查阅了圣经.....然后我想：‘这些真是好书，劝人离开罪孽。而且这些教义都被耶稣的神迹证实了，所以这本书肯定是真的。’然后我听了圣经的解释，并在安息日更仔细地阅读了圣经，请宣教士[米怜]来解释给我听。我问他耶稣的赎罪是什么意思，宣教士[米怜]告诉我，耶稣是神的儿子，到这个世界为人受苦，好使所有相信祂的人都得救。我感觉自己就是一个罪人，所以我问他我要怎样才能获得赦免。宣教士[米怜]说：‘如果你相信耶稣基督，（祂）将接受你为祂拣选的儿子，并在即将来临的世界里赐给你永生。’.....回到房间后，我想：‘我是个大罪人，如果不依靠基督成就的工作，神怎么能赦免我呢？’然后，我决定成为耶稣的门徒，并要求受洗。<sup>70</sup>

尽管没有米怜和梁发之间关于神、圣经、罪和救恩对话的详细记载，但可以肯定的是，米怜花了很多时间耐心解答梁发对福音真理的疑问，并在梁发寻找救主的过程中一直与他同行。米怜于 1816 年给梁发施洗。三年后，即 1819 年，米怜在马六甲写作并出版了一本小说兼要理问答式的小册子《长远两友相论》，描写了身为基督教的潘长和他的非信徒朋友曹远之间的对话：

67 Philip, *Life and Opinions*, 111.

68 McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa*, 23; Li, *History of Early Christian Missionary in China*, 175, n. 17; Bohr, "Liang Fa's Quest for Moral Power," 36–40.

69 McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa*, 24.

70 McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa*, 24–25.

格和对祂的信仰。4.好人从天堂来寻求他们最大的幸福；思考灵魂的毁灭。5.潘长回忆自己第一次读到新约的经历。6.曹远退休后，突然惊恐地发现自己对真神的忽视；他去拜访潘长，发现他和他的家人在祷告；死人复活。7.复活后身体的本质和特点；怀疑和反对。8.曹远晚上去拜访潘长，发现他在自己的衣柜里，这引发了对这一事物和祷告种类的讨论；祭拜死人，&c。9.将来的可怕审判；午夜梧桐树下的祷告。10.曹远反对潘长昨晚的祷告，因为他承认自己是一个罪人。11.曹远对罪的永恒性印象颇深，整整一个晚上都在自己的花园中哀叹他的悲惨状况。12.潘长向他解释得到耶稣基督救恩的方法；天堂的幸福；地狱的苦难。<sup>71</sup>

从历史上看，米怜的这本册子是用中文普通话写作的第一本宣教小说，并成为了中国最有名和最畅销的基督教小册子。这个作品被广为传阅，因为它不仅在中国人当中享有盛誉，也被翻译成韩文并在韩国销售，对那里的教会产生了深远的影响。<sup>72</sup>

虽然米怜的小册子从初版后已经被多次重印和修订,但直到最近才开始有学者对其进行研究。<sup>73</sup>这些研究大多是从文学角度进行的。换句话说，学者感兴趣的是

71 Milne, *Retrospect*, 281–282.

72 Sung-Deuk Oak noticed the influence of Milne's *Dialogues* in the conversion of Kil Sonju (1869–1935), "one of the first seven Presbyterian ministers ordained in 1907." Sung-Deuk Oak, *The Making of Korean Christianity: Protestant Encounters With Korean Religions, 1876–1915* (Waco, TX: Baylor University Press, 2013), 246–250, 251–252, 283–284. Also see Soon-Bang Oh, "The Spread and Translation of Chinese Christian Novels in the 1890s' Korea," *Dong Hwa Journal of Humanities* 9(2006): 215–250.

73 Most studies are on an introductory level without deep analytical and theological study. See Patrick Hanan, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York, NY: Columbia University Press, 2004), 58–61; Song Lihua, *Chinese Missionary Novel Studies 傳教士漢文小□研究* (Shanghai: Ancient Books Publishing, 2010), 60–77; Song Lihua, "The Morden Development of Chinese Missionary Novels and Chinese Literature 傳教士漢文小 □與中國文學的現代變革," *Literary Criticism 文學評論* 1 (2011): 57–62; and Song Lihua, "The Spread and Influence of the First Chinese Missionary Novel: Studies on William Milne's *Dialogues Between Chang and Yuen* 第一部傳教士中文小□的流傳與影響—米憐《張遠兩友相論》論略," *Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences*, <http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=8730> (accessed on February 13, 2014). For a more detailed theological study see Daniel H. Bays, "Christian Tracts: The Two Friends," in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, eds. Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 19–34.

这本册子的文学价值。由于忽略了米怜和该册子的历史和神学背景，他们认为册子的内容完全是虚构的。而米怜之所以选择使用这种文学体裁，其目的就是吸引中国

读者。对比米怜的《相论》与梁发信主的个人见证，不难发现它们之间的相似之处。在很多方面，梁发和曹远的情况都很类似，因为他们两人都对基督教感兴趣、都被罪所困、都得到基督徒朋友的劝告（特别是比较册子中的第十章：曹远对罪的反思）。所以很明显，米怜的《相论》并不完全是虚构的。它要表达的是米怜用来带领梁发信主的个人布道法。米怜的《相论》本质上就是为了传福音。

基于潘长和曹远的对话，可以总结出三个米怜可能在其与梁发的谈话使用过的传福音要点。首先，在谈话中清晰地讲明福音。在《相论》的第一章中，米怜在非常简要地介绍了背景之后，写到了潘长对基督徒独特之处的解释，这体现在他们敬拜真的惟一上帝（直译是“真实、唯一的最高统治者”），并且信耶稣者皆知自己有罪，苦心忏悔。<sup>74</sup>对潘长来说，很显然“只有唯一一位永活的真神”（“天地万物之原本是也”，直译是“天上地下一切的起源”）。<sup>75</sup>神的属性是全能、至智、至恩、至义、至圣和至怜。<sup>76</sup>在自然界中，永活真神是三位一体的（上帝止一，但其体有三位），即圣父、圣子、圣灵。<sup>77</sup>这三个位格不是三位神，而是一位神。<sup>78</sup>三位一体的神中的第二个位格名叫耶稣，这是一个“洋”名字，意思是“拯救”。神的儿子为拯救人类

<sup>74</sup> William Milne, *Dialogues Between Chang and Yuen* 張遠兩友相論, rev. William Charles Milne (Hong Kong: Anglo-Chinese College, 1851), 5, 7.

<sup>75</sup> Westminster Assembly of Divines, “The Westminster Confession of Faith, 1647,” in *The Creeds of Christendom With a History and Critical Notes*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 3:606. In answering Yuen’s question concerning the difference between God and heaven (which is a term substitute for “God” in common Chinese idiom. For instance, 天子 [lit., “son of heaven”] is the title used to emperor, which refers the emperor’s divine right), Chang explains with an illustration of the difference between a table and a craftsman, and points out that “heaven is created, but God is the Creator (天是受造之物,上帝是造物主也).” Milne, *Dialogues*, 6.

<sup>76</sup> Noticing the use of Chinese adjective “至” (“most”) in describing God’s attributes, which makes the translation literally be: God is sovereign, most wise, most merciful, most righteous, most holy, and most gracious. Milne, *Dialogues*, 6.

<sup>77</sup> It was not easy for early missionaries to translate theological terms into Chinese. The choice of the word “體” for the word Godhead is wise, since the word literally means “a whole set, wholeness,” thus the unity of the three persons in the Godhead is communicated. The word “位” is a word of measurement (it expresses a quantity), and is used particularly in reference to humans, and the word is rightfully chosen to communicate the meaning of “being,” or “substantive reality.”

<sup>78</sup> Concerning the translation of the name “Holy Spirit,” Milne did not follow the Nestorian and Roman Catholic translation, which translated literarily means, “original/abstruse wind,” or “pure wind.” Rather, Milne used the word “神.” When “神” is used as a noun, there are multiple possible meanings in classical Chinese, which are (1) deity, (2) spirit, mind, or vigor, and (3) look or expression. The use, which refers to the Holy Spirit, then carries a meaning of a combination of “deity” and “spirit and mind.” Milne, *Dialogues*, 10. On the translation of theological terms in Chinese Bible versions see Toshikazu S. Foley, *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice* (Leiden, Netherlands: Brill, 2009), 5–34.

<sup>79</sup> Milne, *Dialogues*, 10.

来到这个世界时得到了这个名字。<sup>79</sup>潘长明确指出耶稣与上帝一性一体，并有同样的神圣属性（至圣全能是也，直译是“祂是最神圣、最有主权的”）。<sup>80</sup>

关于人性，潘长在对话中指出，人们在道德上的堕落意味着人的心是恶的。更糟糕的是，人不知道他们的罪孽。<sup>81</sup> 潘长还告诉曹远说：“所有人都犯了罪，得罪了神”，而罪人的结局是承受地狱的永刑。<sup>82</sup> 潘长指出：“悔改是通向真理的途径”，对那些相信耶稣的人来说，神是恩慈的，他们的罪已被饶恕了。<sup>83</sup> 潘长进一步在第二章中解释，只有通过耶稣基督的救赎，罪才可以得到赦免；耶稣的赎罪是“代万人受难，以赎人罪，甘心代我受之”。<sup>84</sup> 潘长清楚地教导曹远，使人归主的是神，特别是圣灵的工作。<sup>85</sup> 总体而言，对米怜来说，忠心地将福音传讲出去是至关重要的，不管它是否与听者的世界观相互矛盾。

其次，潘长用基督徒的生命给曹远做见证，即潘长的生活方式和他的信仰是相符的。虽然米怜选择了要理问答的形式写作这本小册子，但《相论》并不是要理问答，因为福音不只是在潘长和曹远的口头对话中被说起，也在潘长公开和私下的生活中被体现出来。在公开场合，潘长有极好的口碑，因为“人人都说他是善良之人”，而且因为“日日行善”而被人熟知。<sup>86</sup> 潘长还说到他信主后的变化：他不再做神不喜悦的事情，如拜偶像、醉酒、奸淫、说谎和欺诈。<sup>87</sup> 在和人相处时，潘长不仅“常作准备……回答各人心中盼望的缘由”（彼前 3:15），也确实是“以温柔、敬畏的心回答”（彼前 3:16）。他语气谦虚，反复使用一些特殊的词语，如尊驾（直译是“尊敬的先生”，这在古汉语中是“你”的一个尊称）和岂敢（直译是“你过奖了”）。

---

79 Milne, *Dialogues*, 10.

80 Milne, *Dialogues*, 11.

81 Milne, *Dialogues*, 9.

82 Milne, *Dialogues*, 10.

83 Milne, *Dialogues*, 10.

84 Milne, *Dialogues*, 13.

85 Milne, *Dialogues*, 6, 15, 17, 42.

86 Milne, *Dialogues*, 45.

87 Milne, *Dialogues*, 7.

私下里，潘长专心追求在神里的长进。在第四章，潘长分享了一些读经给他带来的影响。<sup>88</sup> 在手册末尾的第十二章，潘长建议曹远阅读新约圣经，并和他一起查考《约翰福音》3章15节。<sup>89</sup> 潘长也是一个勤于祷告的人。通过潘长的个人

灵修和公开祷告（潘长在第八章中带领曹远祷告），他给曹远树立了一个榜样。另一个对曹远产生影响的事件是潘长的家庭敬拜（第五章和第七章）。《相论》的第二个传福音特征反映了米怜对如何向不信者做见证的理解，那就是活出他希望别人相信的福音，并用爱心与人相处。

第三，在潘长和曹远的谈话中，每当遇到护教的问题，潘长总会采用预先假定的方法。尽管在米怜的时代“预设”一词尚未被使用，但在潘长和曹远的对话中，米怜很显然理解和应用了今天在护教学中被称为“预设”的做法。首先，米怜明白没有一个人是中立的，因为每个人都有自己的世界观。在《相论》中，米怜明显将基督教世界观和异教徒世界观区分开来。对于那些跟随耶稣的人来说，他们敬拜一位永活的独一无二的神；但对世界上的人而言，他们拜的是“人工所作，无用无能的偶像”。<sup>90</sup>也是因为这种独特的神本世界观，潘长不能容忍将天——一个受造物——同样被叫做神（祂是造物主）。<sup>91</sup>虽然米怜借用了一些异教徒的语言来使信息可以被中国人理解，但他福音的核心信息从来没有受到影响、被改变或淡化。米怜也明白神的启示是一切知识的基础。在《相论》的第二章，潘长在解释信仰的意义时指出：“上帝传下圣书，明示我凡实知自罪，觉自己不义，真心信耶稣以得救，不赖自己……独赖耶稣。”籍着这样的理解，潘长用了普遍启示（例如，

88 Milne, *Dialogues*, 26.

89 Milne, *Dialogues*, 56–57.

90 Milne, *Dialogues*, 6.

91 Milne, *Dialogues*, 7.

92 Milne, *Dialogues*, 14.

他在第三章用一只鸟作为一个例子来解释灵与体之间的差异，并在第四章用星星来解释神创造的工作）和特殊启示（引用圣经，并带着曹远读经）来帮助曹远建立一个世界观，其“主要本体论公理是有一位活神，主要认识论公理是神的启示。”<sup>93</sup>

此外，在潘长和曹远对话时，很明显他确信所有人都违背了神且毫无借口，因为所有人都能通过普遍启示而知道神。潘长指出，从起初开始，所有人都因为没有敬拜独一无二永活的真神而犯了罪。<sup>94</sup>虽然曹远警告潘长，人们可能不喜欢他对罪的说法，但潘长依然坚持自己的信念。曹远很难理解彻底堕落的概念，因为他认为潘长的生活高尚，足以使他算为义。然而，潘长回答说：“人是看外貌，耶和華是看内心。”（撒下 16:7）<sup>95</sup>这一确信肯定了米怜在《相论》中所证明的：异教徒的世界观不能也不可能自圆其说。

总之，通过简要研究米怜的《长远两友相论》小册子，可以看出米怜理解归主的重要性。米怜效法使徒保罗传福音的榜样，即“作为基督在世上的使者，带着爱走出去，教导罪人福音的真理，以带领他们归主，拯救他们。”<sup>96</sup>这种传道方式承认神的主权，大卫·博格（David Bogue）说，这意味着宣教士很荣幸能够成为神“向那些坐在黑暗和死荫幽谷的悲惨国度传扬救恩知识的器皿。”<sup>97</sup>

## 5. 总结

当威廉·米怜于 1822 年 6 月 2 日去世时（时年 37 岁），他在中国为着福音的缘故辛劳了八年左右。<sup>98</sup>在这八年中，米怜只为两个人施了洗：梁发（1816 年 11 月 3 日）和一个叫约翰娜的马来女子（1821 年 7 月 1 日）。和后来的宣教士如戴德生（1832-1905 年）相比，米怜的收获极少。他可以体会大卫·博格的宣告：

---

93 Carl F. H. Henry, *Toward a Recovery of Christian Belief: The Rutherford Lectures* (Wheaton, IL: Crossway, 1990), 49.

94 Milne, *Dialogues*, 6.

95 Milne, *Dialogues*, 45–46.

96 J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 56.

97 Bogue, *Objections*, 4.

98 From May 24, 1822, Milne's body became weaker and weaker. Though "during his last illness he seldom spoke," Milne expressed his wish that, "if his illness should end in death, that his body should be opened." On June 2, 1822, Milne died, and as his body was opened. His colleague found his lungs, "on the right side, adhered to the ribs; they had lost their natural colour, and were covered with small swellings." At four o'clock the same day, Milne's body was carried from the Anglo-Chinese College to the Dutch cemetery of "St. Anthony on the side of St. Paul's Hill." Milne was buried with his Rachel and two pre-deceased children, David and Sarah. The funeral was held at the Dutch Reformed Church with numerous attendees, and "there were also hundreds of natives, both Chinese and Malay, as spectators." Philip, *Life*

人们认为在异教徒中宣教的宣教士不过是人，没有超凡的智慧和过人的气力，常常垂头丧气；但如果我们以当有的眼光来看待宣教士，就会发现其实有主耶稣在他的右边，伴随他的一路，有圣灵如同火焰一样住在他里面，赋予他一切能力。因此我们不会被

打垮，而是在异教徒的无知和固执的[黑暗]表象下保持欢喜的盼望，坚持不懈，信靠主和祂的大能。<sup>99</sup>

这样的宣告荣耀了至高神的历史，并见证了“万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按祂旨意被召的人”（罗 8:28）。

当然，神照着米怜的祷告祝福了他对梁发的门徒培训，使福音在中国落地生根。今天许多学者都被洪秀全（1814年至1864年）领导的太平天国运动（1850年12月-1864年8月）的政治和文化影响吸引，但这一运动是受到了梁发所著的《劝世良言》的影响和启发。<sup>100</sup>然而，在洪秀全太平天国运动的背后有一个宗教的信念和末世的计划——在地上建立天上的国度，代替满清王朝。<sup>101</sup>从神学角度来说，洪秀全和他的太平天国运动是一种宗教的融合，因此对于基督教而言属于异端。然而，太平天国在宗教性质上反映了一个事实，即当时的中国知识分子认识到基督教是除了已有的儒教和佛教之外，在帝制中国的第三个哲学选择。这是景教和罗马天主教都没能实现的。

---

*and Opinions*, 110–111; Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818–1843, and Early Nineteenth-Century Missions* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979), 66.

<sup>99</sup> Bogue, *Objections*, 15.

<sup>100</sup> Chinese communist politician Mao Zedong praised the achievement of the Taiping Rebellion as foreshadowing the communist revolution (Mao Zedong, *Collected Writings of Chairman Mao: Politics and Tactics*, ed. Shawn Connors [El Paso, TX: EL Paso Norte, 2009], 116–117, 125–126, 152.). Other contemporary political and cultural studies of the Taiping Rebellion see Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (New York, NY: W. W. Norton, 1996); Stephen R. Platt, *Autumn in the Heavenly Kingdom: China, the West, and the Epic Story of the Taiping Civil War* (New York, NY: Alfred A. Knopf, 2012); and Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796–1864* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970).

<sup>101</sup> On the religious root of Taiping Rebellion see John Foster, “The Christian Origins of the Taiping Rebellion,” *International Review of Mission* 40.158 (1951): 156–167; P. Richard Bohr, “The Heavenly Kingdom in China: Religion and the Taiping Revolution, 1837–1853,” *Fides et Historia* 17.2 (1985): 38–52; E. M. Wheeler, “Were the Taipings ‘Chinese Hussites’?,” *Communio Vitatorum* 7.2 (1964): 223–224; Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion* (Berkeley, CA: University of California, Institute of East Asian Studies, 1982).

此外，马礼逊和米怜也继承了来自博格的爱德华派之根，以“自传、自养、自治”的特色来建立中国教会，后来被亨利·维恩（Henry Venn, 1796-1863年）和鲁弗斯·安德森（Rufus Anderson, 1796-1880年）称为“三自”模式。<sup>102</sup>在清朝的历史

和社会背景下，对于马礼逊和米怜而言，培养出一个属灵成熟的中国信徒远比为一千个人施洗但却没有把他们培养成门徒栽培者重要得多。福音基础已经在中国建立起来，因此，后来的宣教士（如麦都思[Henry Medhurst，1796-1857年]、郭士立[Karl Friedrich August Gützlaff，1803-1851年]等）才得以在中国的宣教禾场上获得巨大的丰收。

---

102 See Peter Beyerhaus, “The Three Selves Formula: Is It Built on Biblical Foundations?” *International Review of Missions* 53.212: 393–407.



# 全球化的机遇和危险： 本地教会该如何回应全球化

扎卡里·霍华德（Zachary Howard）

扎卡里·霍华德现任伯利恒学院及神学院的招生处主任，目前正在攻读伯利恒神学院的道学硕士学位。

## 摘要

全球化造成的巨变给美国教会带来了神学和教会机构两方面的挑战。目前学术界正从各种不同角度应对这些问题。自从如菲利普·詹金斯（Philip Jenkins）和马克·诺尔（Mark Noll）这样的学者揭示了全球基督教信仰的新现实后，其他学者都在致力于了解这些新现实将对西方神学产生怎样的影响。在教会机构的层面上，如马克·德玛兹（Mark DeYmaz）这样的美国教会领袖们已经在写作中越来越多地就如何在美国发展和领导多族裔教会的问题进行了探讨。但是，本地教会应当如何回应美国教会面临的全球化力量的课题还依然处在发展阶段。因此本论文的目标是对全球化进行简单的定义、指出其对美国教会不断增长的影响，接着在最后提出本地教会应当如何规划以及训练和建造多族裔会众的建议。

当威廉·凯瑞（William Carey）出版他的《探究基督徒借助不同方式使异教徒悔改的责任》（*Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, 1792年）时，他一定没有想到在短短两个世纪里全球化对政治、经济和宗教造成的影响。1792年，美国正处于建国初期阶段，蒸汽机还未使欧洲经济发生翻天覆地的变化，而基督教也还主要是一个欧洲白人的宗教。对西方人而言，世界的其他地方都是未开化、未悔改的异教徒之地。然而凯瑞连做梦也没有想到的是，通过宣教士的忠心做工，这些他所说的异教徒将成为“通过讲道、写作或信仰操练荣耀我们救主之名”<sup>1</sup>的人中的一份子。虽然朦胧不清，但他的确预见到了今天全球基督教信仰的现实。

1 William Carey, *Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (1792), *William Carey Center*. [Cited 30 April, 2013] Online: <http://www.wmcarey.edu/carey/enquiry/anenquiry.pdf>. Also see Travis Myers's "Tracing A Theology of the Kingdom of God in William Carey's Enquiry," *Missiology*: Jan. 2012 [cited 30 April, 2013]. Online: <http://mis.sagepub.com/content/40/1/37.full.pdf>. I am thankful for Myers's article pointing me to this language in Carey's publication.

自从詹金斯影响巨大的作品《下一个基督教世界》(*The Next Christendom*, 2001年)向西方世界揭示了这个不可思议的全球基督教信仰新现实后,已先后有几十位作者探究了作为一个真正全球化信仰的基督教。<sup>2</sup>其中每一本书都在一定程度上探讨了全球化的现象——使世界成为一个整体的动态过程——因为“基督教信仰既可以被视为实现全球化的一个工具,也可以被视为全球化的一个产物”。<sup>3</sup>基督教的全球化和全球化本质的一个奇妙佐证就是曾经被威廉·凯瑞称为异教徒的每一个民族,现在都在向后基督教化的西方世界差派宣教士。诺尔在《世界基督教新格局》(*The New Shape of World Christianity*)中称:“今天有超过10000名外国基督教工人在英国、法国、德国和意大利事工——在美国这个数字超过了35000名”[我加上的强调]。<sup>4</sup>全球化的伟大机遇在于它可以立即让宣教异象从任何地方开始并触及到任何地方,这为最终实现使徒约翰在《启示录》7章中的末世异象做好了预备。然而今天,伴随着全球化,各族、各语言、各国家的人们相聚一堂已经成为了现实,在我们的教会中对这个异象的部分期许也已经成为了可能。在美国(可能超过大多数国家),伴随着多民族教会的出现,这个异象已具备了成为现实的潜力。

然而,许多美国本地教会既没有意识到也没有准备好抓住全球化提供的这个独特机会,建立起多族裔教会——我们将在天上经历到的敬拜的预演。全球化已经呈现出至少两个可以为美国教会既带来机遇又带来风险的相互关联的现象。首先,全球化带来了日益增长的文化宗教多元化和同质化之间的张力。全球化的同质化力量常常会遮住民族身份之美。<sup>6</sup>

2 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002); Craig Ott and Harold A Netland, *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2006); Jehu Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008); Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (New York: Oxford University Press, 2008); Ogbu Kalu and Alaine M Low, *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); Soong-Chan Rah, *The Next Evangelicalism: Releasing the Church From Western Cultural Captivity* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009); Mark A Noll, *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009).

3 Craig Ott and Harold A Netland, *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2006), 24.

4 Mark A Noll, *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 10.

5 Although this article focuses primarily on how globalization is uniquely challenging the American church, the principles on how to plan, practice, and build for multiethnic churches discussed in section three of the article could apply to any region experiencing the impacts of globalization.

6 Miriam Adeney notes in her article *Is God Colorblind or Colorful* that, “ethnicity counters” this “dehumanizing bent of globalization.” (Ralph D Winter et al., *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader* Pasadena, CA: William Carey Library, 2009, 418).

讽刺的是，它也会助长极端民族身份的产生，产生出一种新的部落主义。<sup>7</sup>在《凌志汽车与橄榄树》（*The Lexus and the Olive Tree*）一书中，作者托马斯·弗里德曼（Thomas L. Friedman）解释说，想要保留住一个人的身份和传统的渴望激励了这种极端部落主义的发展。<sup>8</sup>全球化的这个方面有可能会加强至今仍然渗透在美国教会中的一个潜在范式——“同质单元原则（HUP）”。作为教会增长运动中的一部分，HUP 提出基督教信仰最有效的传播方式是同类传同类，也就是说我们应当围绕着文化和民族身份来建立教会。这种做法要么会进一步加重美国教会的种族分化要么会遮住恰当的民族表达之美。

其次，作为不断增长的多元化的一部分，每天都有大批带着本土化基督教信仰的基督徒移民来到美国各大城市。这些基督徒都来自迫使他们圣经经文提出不同问题的多元化背景。这些基督徒移民具有给西方处理圣经经文的传统方式带来新洞见的潜力，并且不会损毁有数个世纪积淀的西方神学，而是会提出一些被西方盲点忽略的问题。那些致力于欢迎、理解并认可这些基督徒移民的教会不仅将会对自己的圣经有更好的认识，而且还将能够更好地效仿《启示录》7章中所描述的天堂的崇拜。

因此，本文旨在探讨全球化的这两个具体方面——同质化和多元化之间产生的张力和基督教移民的影响——怎样为美国教会走上多族裔教会的道路创造了机会。首先我解释了全面定义全球化的难点，但仍提出了一个操作型定义。接着，我指出了摆在美国教会面前的这两种全球化现象，如何挑战西方人学习基督教信仰的本土化形式和放弃目前主要的教会机构范式——“同质单位原则”。最后，我建议美国教会采取两种回应这些危险的方式：第一，聆听和学习神学的全球化；第二，规划、准备和建造多族裔教会。

7 In a 1995 interview on PBS, Neil Postman foresaw this phenomenon and identified it as an outcome of globalization. He states in the interview, “[A]ll over the world, we see a kind of reversion to tribalism. . . . We see it in Russia, in Yugoslavia, in Canada, in the United States. . . . What is it about all this globalization of communication that is making people return to more—to smaller units of identity?” Charlayne Hunter-Gault, “Visions of Cyberspace,” *PBS Online Forum*, 25 July 1995. [cited 25 April. 2013]. Online: [http://www.pbs.org/newshour/bb/cyberspace/cyberspace\\_7-25.html](http://www.pbs.org/newshour/bb/cyberspace/cyberspace_7-25.html).

8 Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization* (New York: Picador, 2012), 280–82 and 320–29. Ironically, this extreme tribalism reacts to the homogenizing forces of globalization while at the same time employing the very tools offered by globalization to build a 21st century tribalism. The title of Benjamin Barber’s book *Jihad vs. McWorld* best captures the conflict between homogenization and extreme tribalism (by “Jihad” Barber does not merely refer to Islamic fanaticism or holy war but more generally to religion and nationalism). Thus, globalization threatens to obliterate ethnic cultural distinctives while simultaneously enabling extreme tribalism at the margins (Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld, How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, 1996 publication, Ballantine Books, 1996).

## 1. 定义全球化的尝试

尽管全球化是一个众所周知的字眼，但如今很少有其他概念像它一样富有争议或分歧严重。<sup>9</sup> 在全球化起源、成因和结果的认识上的分歧导致当代学者对这个概念的定义也各不相同且常常彼此矛盾。<sup>10</sup> 由于全球化的复杂性，这些定义能够迅速膨胀成为一个“涵盖一切的理论”。在《全球化和教会的使命》（*Globalization and the Mission of the Church*）一书中，作者奥默罗德（Neil Ormerod）和克利夫顿（Shane Clifton）宣称：“该现象的复杂性让我们无法得出简单化的结论。”<sup>11</sup> 为给出一个定义，我们有必要留意理论家们试图描述的事物究竟是什么。奥默罗德和克利夫顿解释道：“全球化理论旨在描述一个具有全世界社会关系的社会属性。在这个意义上全球化可以被理解为一个启发性的标签，它囊括了对一个被压缩世界里的生活具有决定性作用的一整套复杂的、覆盖全球范围的经验、关系、架构、技术、制度和文化符号。”<sup>12</sup> 既然全球化是一种对由数不清的日常事件汇聚而成的许多广阔现实的启发性标签的描述，我们就不能指望得出一个简单化的定义。<sup>13</sup> 因此我们将考察全球化的两个特点，确定其主要矛盾，最后提出一个操作型定义。

但是首先我们必须考虑到学术辩论中关于全球化本身是好还是坏的争议将影响到任何试图描述它的努力。全球化的支持者倡导通过“它的经济和技术结构方面”来定义它，因此更多把它定性为“全球资本主义。”<sup>14</sup> 这种经济和技术全球化的定义引起了一些批判“全球化更像是（敌对穷人的）一件压迫性暴力工具”。<sup>15</sup> 学者们进一步在文化同质化是好是坏的问题上也产生了分歧。在这一学术讨论中，约翰·保罗二世（John Paul II）提出了一个智慧的建议：“……全球化是一个

---

9 Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 18.

10 Jehu Hanciles offers a historical analysis of globalization in the first part of his book and he demonstrates by taking issue with Thomas Friedman's historical representation of globalization in his book *The World is Flat* that even identifying the historical origin of this phenomenon is controversial. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008), 16.

11 Neil Ormerod and Shane Clifton, *Globalization and the Mission of the Church* (London; New York: T & T Clark, 2009), 8.

12 Ibid., 11.

13 Hanciles offers six helpful definitions of globalization that all represent some particular emphasis on the phenomenon. Hanciles, *Beyond Christendom*, 15.

14 Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 4.

15 Ibid.

先验概念，既不好也不坏，关键在于人们怎样使用它。没有一个系统本身就是

目的，必须坚持全球化和任何其他系统一样，都必须为人类服务；它必须促进团结和提高共同利益。”<sup>16</sup>对全球化系统好坏的衡量应当看人类是在使用它来推进还是阻碍人类的繁荣。

以此作为出发点就可发现全球化的两大特征。首先，全球化意味着越来越多人意识到世界是一个整体。像摧毁了 13 个东南亚国家海岸的 2004 年海啸这样的灾难，把全世界拉入了一次共同的体验中，因为它同时也夺走了上百个国家游客的生命。而世界杯总决赛（也许超过了奥运会）用另外一种方式，通过足球这项运动展示出了一种世界通用的运动语言。通过几乎覆盖世界每一个角落的现代媒体，这些事件创造了一种共享的全球空间感。全球化的第二个特点是时间和空间的压缩。喷气式飞机、电子邮件和卫星视频最突出地代表了这个全球化过程。大多数定义都强调了这些特征，但是让这个术语产生概念混乱的正是全球化的矛盾之处。

虽然全球化产生了很多矛盾，如整合力（文化同质化）和与之对立的分化力（不断增长的民族部落主义），也许最显著的矛盾存在于全球与地方之间的互换交流。全球化不仅是“普林斯顿在线词典”中的简单化定义：“全球性或世界性规模的成长过程”，而是全球和本地之间的一条双向通道。在经济、科技和社会发明侵入本地文化的同时，也发生了一个反向的运动——本地的习俗和知识也出口到了世界的其他地区。日本术语全球本土化（Glocalization）即“全球性本土化”就试图表达出全球化的“多面性”。<sup>17</sup>像麦当劳这样的全球公司在墨西哥出售 McBurritos（墨西哥卷饼）的情况只是其中的一个案例。然而，通过一个被称为“自下而上的全球化”的过程，相反的情况也发生了。<sup>18</sup>例如，一些拍摄西藏僧侣喉唱的 YouTube 视频在 YouTube 上被疯传后，成了一个令美国青少年在卧室里争相尝试的独特、罕见的文化实践经历。全球实体在本土文化被赋予了自己的特性，与此同时，本地的特性也被出口到了全球各地。然而，有必要意识到“全球的面孔就在本地。”<sup>19</sup>奥特和耐特兰强调：“‘本地’总有一种高于‘全球’的优先地位，因为……我们生理上是具体的被造物，不可改变地植根于特定的地方”。<sup>20</sup>

16 John Paul II, “Papal Address to Academy of Social Sciences: Globalization . . . Will Be What People Make of It,” address to the *Pontifical Academy of Social Sciences*, April 27, 2001. [cited 25 April, 2013]. Online: <http://www.zenit.org/en/articles/papal-address-to-academy-of-social-sciences>.

17 Hanciles, *Beyond Christendom*, 36; Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20.

18 Hanciles, *Beyond Christendom*, 36.

19 Ibid., 36.

20 Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 21.

马克·诺尔在介绍基督教的本土化性质时就对这一矛盾进行了揭示。他解释

说，宣教士把圣经翻译成当地语言，在实质上增强了每个文化对自己本地语言的热爱。诺尔说：“一言以蔽之，今天的基督教明显带有多多样化的印记。因为当基督教的信息通过当地语言完全本地化后，就成了当地文化的一部分。”<sup>21</sup> 这样看来，基督教信仰不仅仅是全球化进程中一股力量，它或许是（借用弗里德曼的话说）实现“健康全球本土化”最重要的一个手段。<sup>22</sup>

全球化的广义特征——全球意识和互通互联，伴随着如全球本土化和“自下而上的全球化”这样的独特悖论，给定义它的工作带来了挑战。然而，这些特征和矛盾同时也是大多数定义的共同主题，这一事实是令人欣慰的。<sup>23</sup> 在《超越基督教：全球化、非洲迁移和西方的转变》（*Beyond Christianity: Globalization, African Migrations, and the Transformation of the West*）中，耶户·翰索斯（Jehu Hanciles）列出了六个定义，其中每一个定义都强调了目前我们已经讨论过的不同方面。然而，翰索斯总结说“全球化体现了一个复杂的、仍在发展中的现实”，因此，“一个强烈的学术共识认为，全球化的大部分潜力和可能性仍然是未知的。”<sup>24</sup> 这种对全球化未来意义的不确定性，进一步证实了“全球化是一个启发式的标签”。这意味它的定义将随着我们对此现象的体验而变化。<sup>25</sup> 我们只能根据目前的观察来定义全球化。因此，根据别人的观察，我总结出个操作型定义如下：全球化是通过压缩时间和空间创造出一个更小的世界，推进世界是一个整体的全球意识，并产生如同质化和部落主义或全球本地化和“自下而上的全球化”这样矛盾力量的社会、科技、经济和政治进程。或者，尽可能简单地说，全球化是整合世界的动态进程。

---

21 Noll, *The New Shape of World Christianity*, 27.

22 Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 236.

23 The three most helpful definitions I came across in my reading were the following: Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20; Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 26; Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 128.

24 Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20; Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 26; Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 128.

25 Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 26.

## 2. 评估全球化对美国教会的影响

虽然全球化带来的新现实不胜枚举，我们在这里想要集中探讨的是直接影响到美国教会的两个现实。首先，新文化宗教多元化与全球化同质化倾向之间的张力正日趋加重。这种张力对美国当地教会的教会学形成了挑战。此现象主要集中在大城市里，但即便是在美国小镇中它也呈现出日趋明显的态势。其次，大量基督徒移民带着他们本土化的基督教信仰形式涌入美国，为美国教会带来了一个独特的挑战。特别是文化宗教多元化以及大量基督徒移民涌入这两个新现实，加重了对整个西方神学的挑战，特别加重了对“同质单位原则（HUP）”在美国作为主导教会机构范式的地位的挑战。通过评估这些新现实对西方神学和 HUP 教会机构范式的影响，我们可以找到有关美国教会应当如何做出回应的洞见。

过去几十年间，美国人口的分布情况发生了巨大的变化，而且今天这个变化的步伐有增无减。<sup>26</sup> 哈佛学者戴安娜·埃克（Diana Eck）在《一个新的宗教化美国》（*A New Religious America*）中宣称：“美国是世界上宗教信仰多元化程度最高的国家……即使在今天世界范围大规模移民的背景下，没有任何一个地方有像今日美国这样众多的宗教信仰。”<sup>27</sup> 在《解读当代基督教信仰》（*Interpreting Contemporary Christianity*）中，奥格布·卡鲁（Ogbu Kalu）解释说，当西方人“试图在[基督教世界后]创建一个新的凝聚力，把注意力集中在经济层面并忽视了宗教的层面，其间新移民带来了各种相互间冲突剧烈的宗教传统。”<sup>28</sup> 这种宗教多元化——特别是在西方世俗世界观中的宗教多元化——促成了一种聚焦于民族统一宗教的新部落主义。卡鲁进一步指出：“对于移民而言，被放逐或流散的经历促使人们更加重视自己的种族身份，并通过宗教来使其合法化。”<sup>29</sup> 讽刺的是，全球化带给经济和表层文化层面的同质化影响并没有淹没族裔或宗教身份认同，而是在实质上强化了它们。<sup>30</sup>

26 The most recent reports from the 2010 census claim that over 36% of the US population is non-white. It also states that there has been large growth of minority populations in many counties outside of cities. See “Overview of Race and Hispanic Origin: 2010,” March 2011, n.p. [cited 5 May. 2013] Online: <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf>.

27 Diana L Eck, *A New Religious America: How a “Christian Country” has Now Become the World’s Most Religious-ly Diverse Nation* (San Francisco: Harper, 2001), 4–5.

28 Ogbu Kalu and Alaine M Low, *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 23.

29 Ibid.

30 Hanciles says that “America’s economic dominance clearly facilitates the global spread of American cultural goods—which, to reiterate an earlier point, does not in itself equate to cultural homogenization. But equally important, if not more so, American’s supremacy and democratic ideals also provide the ideal environment for the incubation, renewal, and global spread of minority faiths.” Hanciles, *Beyond Christendom*, 249.

翰索斯探讨了宗教多元主义和极端部落主义对美国教会的影响，并得出结论，

认为：“[宗教多元性]给教会的使命和自我认识带来了前所未有的挑战。”<sup>31</sup> 全球基督教教会，特别是美国教会，面临着需要发展出既可以符合圣经，也可以处境化地应对新宗教多元化和部落主义的信仰和实践方法的挑战。

在这个新宗教背景中，还有一个令人惊喜的方面，即基督徒移民对基督教复兴的促进作用。<sup>32</sup> 翰索斯称：“这是当代全球化中最值得注意的一个巧合：基督教信仰在北美的没落与基督教移民的涌入是同时发生的。”<sup>33</sup> 基督教信仰在特定文化中的全球本土化，为全球基督教信仰带来了一个新的层面，即有来自像肯尼亚这样国家的移民来到了美国——他们不只是基督徒，而且是一个独特类型的基督徒。“自下而上的全球化”不仅把不同的文化带入了美国城市，也带来了已经根植于这些文化中的基督教信仰的不同表现形式。换句话说，现在来到美国的肯尼亚人中既有穆斯林也有基督徒。因此教会不单需要致力于在新的多元化背景中传福音，而且还要欢迎、理解和肯定那些以与美国信徒大不相同的方式来表达自己的基督教信仰、在基督里的我们的弟兄姐妹。在美国福音派信徒这样去做的过程中，他们就会意识到两者之间的神学并非总能达成一致。

因此，无论是宗教多元化还是移民中强大的基督教派别，都对西方神学的圣经解释和实践方法带来了挑战。这两种全球化的力量已经唤醒了一些人，使他们意识到了陈松拉（Soong-Chan Rah）所说的美国福音派的“西方白人文化的囚禁”。<sup>34</sup> 陈松拉重复强调：“美国教会需要面对必然发生的情况，并为历史的下一阶段做好准备——我们看到的是在不久的将来，会有一个非白人占多数、由多族裔人群组成的美国基督教。”<sup>35</sup> 2010年人口普查报告证实：“美国人口变得更加多种族和多族裔化”，非白人少数族裔占总人口的36%。少数族裔人口增长速度超过了白人，这将导致美国成为一个“少数族裔占多数”的国家。

这些人口统计严重冲击着被陈松拉称为教会西方白人囚禁的“心跳”和“灵魂”的西方哲学中的个人主义和消费主义。<sup>36</sup>

---

31 Hanciles, *Beyond Christendom*, 299.

32 Ibid., 285. Hanciles quotes a study released in 2001 that puts the amount of Christian immigrants at 65%. 33 Ibid., 85.

34 Soong-Chan Rah, *The Next Evangelicalism: Releasing the Church from Western Cultural Captivity* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009).

35 Ibid., 12. While Rah offers many helpful insights, I do not always agree with his conclusions.

36 Rah, *The Next Evangelicalism*. See chapters 1 and 2.

他悲叹道：“个人的优先地位塑造了我们美国福音派人士的本地教会体验、我



们学习和理解圣经的方式、我们建立集体敬拜的方式甚至是我们在社群中生活和互动的方式。”<sup>37</sup> 他引用了福音派将《耶利米书》29 章 11 节——“耶和华说：‘我知道我向你们所怀的意念，是赐平安的意念，不是降灾祸的意念，要叫你们末后有指望’”——普遍误用到个人而非集体上的现象。<sup>38</sup> 美国基督徒把经文里的“你们”理解为单数（你），但实际上它是一个复数的概念，因此我们不能认为该经文仅是对个人承诺了安慰和希望（译注：“你”和“你们”在英语中均为 you）。我们将在下一节中探讨这些少数民族人口，特别是庞大的基督徒移民人口带来的宗教多元化如何影响西方神学，但是现在我们要考察的是它们对 HUP 造成的影响。

自从马盖文(Donald McGavran)在 20 世纪 70 年代推广教会增长运动以来，同质单位原则就一直在主导美国福音派教会的教会机构范式。马盖文提出：“人们喜欢不需要跨越种族、语言或阶级障碍就能成为基督徒。”因此，个人布道和教会都建立在了同类传同类的原则上。牧会 30 年的柳溪教会牧师比尔·海波斯(Bill Hybels)在接受《今日基督教》采访时解释了这种范式对他的事工的影响：“在柳溪初创的时代……教会增长专家们倡导：‘不要把你的精力分散到对抗种族问题的战斗中。要集中所有力量来传福音。’这就是教会增长的同质单位原则。”<sup>39</sup> 在读了《被信仰分开》(*Divided by Faith*)之后，他为这一范式对他的教会造成的破坏性影响表示悲哀，并公开承认：“我感到十分懊恼，在牧会的 25 年里，自己竟对这类问题视而不见。这让我羞愧难当。但在近几年里，我一直在试图弥补失去的时间。”<sup>40</sup>

陈松拉阐述了这一原则是如何对美国福音派教会造成了重大的影响，他说：“因此，对同质单位原则的盲目推崇，导致了美国福音派教会无法应对日益增长的文化多元主义和民族异质性的现实。”<sup>41</sup> 马丁·路德·金在 1963 年说过：“美国基督教种族隔离最严重的时刻是周日早上十一点”，这一句话在今天依然是事实。

37 Ibid., 33.

38 Ibid., 35.

39 Edward Gilbreath and Mark Galli, “Harder than Anyone Can Imagine: Four working pastors—Latino, Asian, black, and white—respond to the bracing thesis of *United by Faith*. A CT forum with Noel Castellanos, Bill Hybels, Soong-Chan Rah, Frank Reid,” cover story in *Christianity Today*, 4/1/2005, n.p. [cited 25 April 2013]. Online: <http://www.christianitytoday.com/ct/2005/april/23.36.html?paging=off>.

40 Ibid.

41 Rah, *The Next Evangelicalism*, 98.

出结论：“在基督教教会中……种族混合的教会百分比下降到百分之五点五”，而且许多这样的教会都只是在一个过渡时期临时混合而已。<sup>42</sup> 陈松拉相信：“造成这种情况的关键错误是我们把像人数增长这样的次要指标当成了核心标准”而不是使用一个符合圣经的衡量体系。<sup>43</sup>

佐治亚州克拉克斯顿的一家美南浸信会教会发现全球化的力量已经威胁到他们已享受了几十年的同质性。杰米·迪恩(Jamie Dean)在《世界杂志》(World Magazine)上讲述了一个人口仅 7500 的小镇，由于“大量难民的涌入”，如何把一个全白人的教会变成了一个“美国黑人和白人与来自苏丹和缅甸等国的非洲人和亚洲人一同挤在长椅上的”地方。<sup>44</sup> 然而，这样的改变不是一夜之间发生的。当时，因为许多白人教友离开了教会或搬到了别处，迫使教会领袖减少了一场礼拜聚会，把空间租给其他族裔群体让他们办自己的礼拜。随着教会成员学会了如何通过青年篮球、英语课程甚至是计算机实验室来关爱这些少数族裔会众，慢慢地，事情发生了转变。最终教会从“克拉克斯顿浸信会教会”更名为“克拉克斯顿国际圣经教会”，并由此开始了一个多族裔教会。迪恩在总结这个故事时描述了“克拉克斯顿国际圣经教会的基钦牧师如何珍视在克拉克斯顿由许多背景不同的故事融汇成的这个美好篇章。尽管这条路充满了严峻的挑战，他还告诉其他基督徒：‘如果你不喜欢这里，你也不会喜欢天堂。’”<sup>45</sup>

其他教会也正在发生类似的变化，虽然没有这么富有戏剧性。在柳溪，海波斯说：“现在来到柳溪，你很难不注意到在我们的舞台上有意营造出的文化多样性氛围。在头 25 年里你看不到这样的景象，但现在我们有意地在这方面付诸努力。接着他说：“30 年后，当我读这本书时，我认识到一个真正符合圣经、功能正常的教会必须具备多族裔性。”<sup>46</sup> 今天我的心为这个异象而火热。我惊叹 30 年前的我是多么天真和现实。”<sup>47</sup> 这个多族裔教会的异象是美国人回应全球化带来的改变中的一个重要部分。

42 Curtiss Paul DeYoung, *United by Faith the Multiracial Congregation as an Answer to the Problem of Race* (New York: Oxford University Press, 2003), 2, n.p. [cited 6 May 2013]. Online: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=120911>.

43 Rah, *The Next Evangelicalism*, 102.

44 Jamie Dean, “Cities of Refuge,” *World Magazine*, April 6th, 2013 Issue, n.p. [cited 30 April, 2013]. Online: [http://www.worldmag.com/2013/03/cities\\_of\\_refuge/page1](http://www.worldmag.com/2013/03/cities_of_refuge/page1).

45 Ibid.

46 Gilbreath and Galli, *Christianity Today*.

47 Ibid.

### 3. 美国本地教会应该如何回应

本节的目的是建议美国教会应该以一种符合圣经且切实可行的方法，来回应该文所讨论的全球化力量。虽然对圣经基础的详尽分析和回应全球化问题的教会学实践应用超出了本论文的命题范围，但在这里还是有必要提出两个重要的建议。首先，整个西方教会，特别是美国福音派的领导者必须认识到寻求神学全球化的价值。其次，美国本地教会必须为多族裔教会建立起符合圣经的基础，并有意识地追求多族裔教会机构。诚然，美国教会领袖若能倾听并学习神学全球化，尝试去策划、实践和构建多族裔教会，定能够从中受益匪浅。

### 3.1. 倾听和学习神学的全球化

神学的全球化直接挑战了“基督教对西方文化的过度迎合。”<sup>48</sup> 对许多美国福音派牧师和神学家来说，这听起来可能不那么顺耳，因为看上去这似乎是在倡导为了配合某个新的事物，我们需要把几个世纪以来植根于教会历史的圣经解释一刀切掉。相反，一个正确的神学全球化试图做成的是每一代基督教神学家一直在做的事情，即以一种现今世代可以明白的方式阐明圣经的永恒真理。范恩根（Charles E. Van Engen）对神学全球化的含义及重要性提出了一个很有帮助且十分中肯的陈述：

把神学的发展视为将一块神学巨石强加给所有地方的基督徒违反了神“多次多方地”（来 1:1）的启示方式以及一直以来人们根据特定文化背景来领受启示的方式。在另一方面，本地神学多元性的散化则违反了教会的一体性、圣灵的合一、福音的独一性，损害了所有同读一本圣经的基督徒的合一。因此，无论是独石式的均质性或散化的多元性都不是在一个全球化世界中令人满意的做神学的方法。因此，摆在我们面前的挑战是找到一种在特定背景中认识神的方法，也就是通过在多种不同的文化背景中研读同一本圣经，以一个全球本地化的方式来做批判的神学。<sup>49</sup>

来自丹佛神学院的勃鲁姆伯格（Craig Blomberg）称此挑战为“释经学的全球化。”<sup>50</sup> 他在《圣经诠释的全球化：来自约翰福音 3-4 章的测试用例》（*The Globalization of Biblical Interpretation: A Test Case John 3-4*）中演示了这个过程

48 Ibid.

49 Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 174.

50 Craig Blomberg, “The Globalization of Biblical Interpretation: A Test Case John 3-4,” *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995). [cited 25 April 2013]. Online: [http://www.ibr-bbr.org/files/bbr/BBR\\_1995\\_01\\_Blomberg\\_John3-4.pdf](http://www.ibr-bbr.org/files/bbr/BBR_1995_01_Blomberg_John3-4.pdf).

可能会是什么样子的。他解释这种方法“是询问有关该经文的新问题，特别是

要参考世界大部分人口被边缘化的大背景。”<sup>51</sup>在对耶稣与尼哥底母和撒玛利亚妇人的对话如何反映出“当代人对于这些人物角色的明显曲解”进行分析时，他也警示了一种无视“在整个教会历史中占主导地位的圣经解释”的“前卫”释经法。<sup>52</sup>克雷格·奥特(Craig Ott)还说明了一个适当的平衡可能是什么样子的。他说：

虽然西方神学因为其悠久的神学传统和资源优势可能会继续保持其主导地位，但如果想要更好地为全球教会服务，它的神学就必须被全球化。也就是说它必须放弃自己的特权地位，并真正地与来自非西方传统背景的神学家们展开对话。<sup>53</sup>

最后，为了让神学全球化可以成功发生，也为了让它能够对美国乃至世界各地的本地教会产生实际影响，它必须超越学术神学的范畴进入到本地教会的实际操作中。这在教会倾听和学习全球教会其他肢体的过程中已经有机且有意识地发生了。

翰索斯解释了在西方的非西方传教士是如何催化了脱离西方基督教“地域和部落性信仰”的运动。这是一个通过美国新基督徒移民教会有机发生的现象。陈松拉讲述了他的发现：白人福音派教会在波士顿不断衰落的同时，充满活力的少数族裔移民教会展现出了强大的生命力和伙伴精神。<sup>54</sup>翰索斯指出，他们之所以有这样的成功，其中一部分是因为这些移民教会“展现了一个重视传福音和使罪人悔改的教会类型。”<sup>55</sup>对绝大多数美国基督徒而言，宗教多元化是一种新的体验——这也是白人福音派教会所面临挑战中的一部分。但是，这些新基督徒移民的“信仰生命则是在一个每天都要和其他主要信仰发生互动的环境中塑造而成的。”<sup>56</sup>美国教会可以从这些教会身上学到很多东西，而且确实

---

51 Ibid.

52 Ibid.

53 Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 311.

54 Rah, *The Next Evangelicalism*. See Introduction, 11–23.

55 Hanciles, *Beyond Christendom*, 298.

56 Ibid., 299.

他们已经在有意识地采取行动，邀请其他地方的宣教士来指导他们。格尔德解

释说：“一些欧洲和美国的教会特意邀请非洲及其他地区的宣教士，帮助他们振兴自己的社区、促进福音与文化的新交融。”<sup>57</sup> 结果从中“西方人见识到，福音在摆脱了西方文化包袱后所展示出的力量。对他们而言这是一次戏剧性的经历。”<sup>58</sup> 然而必须要有一个美国教会的未来异象来伴随神学全球化的过程——或套用陈松拉的话来说，“将教会从西方文化囚禁中解救出来”。陈松拉提出了这样一个异象：“随着美国和美国教会中人口结构的显著变化，将教会从文化囚禁中解放出来，是美国教会进入一个多族裔新阶段的必要条件。”<sup>59</sup> 这就是全球化的巨大机遇与危险的抉择点。教会可以任由越来越极端的部落主义文化潮流来决定它的未来，也可以通过建立多族裔教会提前预演出《启示录》七章之美。

### 3.2. 规划、实践和建立多族裔教会

近期以来，牧师和神学家们已经向市场输送了大批探讨如何构思和建立多族裔教会的书籍和博文。因此，本节的目的仅仅是提出一些朝着了解和开展多族裔教会事工迈进的“第一步”的建议。具备这方面经验的人警告说这条路并不好走。杰玛·提斯比（Jemar Tisby）警告说：“一开始建成多族裔教会的异象似乎很有吸引力，但除非信徒深刻明白追求多样性能带来的深刻喜悦，否则这些事工中的挑战会迅速让他们丢兵弃甲。”<sup>60</sup> 尽管如此，鉴于正在改变美国社会的全球化力量，每位牧师乃至每位教会成员都应该思考如何规划、实践和构建多族裔教会。

在开始规划多族裔教会事工时，最好先问几个问题。首先，什么是多族裔教会？这个问题很快会令人琢磨不透，因为其它诸如多种族、多国度和多文化之类的术语似乎也都是指同一个意思。最近出版了《作一个多族裔社区中的教会》（*Being the Church in a Multiethnic Community*）的加里·麦金托什（Gary McIntosh）认为多族裔“最准确地反映了圣经中‘各族’的概念，而且在谈及由不同家庭、氏族或文化团体组成的教会时，它是最贴切的一个术语。”<sup>61</sup> 麦金托

57 Craig Van Gelder and Dwight J Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* (Grand Rapids: Baker, 2011), 131.

58 Ibid.; Noll, *The New Shape of World Christianity*, 33–34. Noll asks three important questions for Western Christians to ask to better understand this globalization of theology: “How close is the world of spirits to the everyday world? What is the unit of salvation (individual, family, culture)? How should believers read the Bible or, to rephrase it, what is the biblical norm by which the rest of the Bible is read?”

59 Rah, *The Next Evangelicalism*, 194.

60 Jemar Tisby, “The Joyful Pursuit of Multiethnic Churches,” *The Gospel Coalition Blog*, n.p. [cited 25 April 2013]. Online: <http://thegospelcoalition.org/blogs/tgc/2012/11/13/the-joyful-pursuit-of-multi-ethnic-churches/>.

61 Gary McIntosh, “Defining a Multiethnic Church,” *The Good Book blog*, n.p. [Cited 5 May 2013]. Online: <http://thegoodbookblog.com/2012/apr/24/defining-a-multi-ethnic-churchwhat-sounds-like-a-s/>.

什支持保罗·希伯特（Paul Hiebert）的定义，多族裔教会是“具备一种接受所有

种族、阶层和原国籍均为平等的态度和实践并且教会成员、神职人员能充分参与教会团契；2）通过不同族裔、社会和民族社群教会成员的积极参与展示出这些态度和实践”的教会。<sup>62</sup>

第二，多族裔教会的圣经基础有哪些呢？在《建设一个健康的多族裔教会》（*Building A Healthy Multi-Ethnic Church*）中，马克·德玛兹（Mark DeYmaz）从三个地方陈述了圣经对多族裔教会的支持：基督在《约翰福音》17章中的祷告、路加对安提阿事工模式的描述、保罗在他写给以弗所的书信中提到的奥秘。<sup>63</sup> 研读这些经文以及思考耶路撒冷圣公会在《使徒行传》15章中的行动是发展出多族裔教会事工的圣经基础的重要出发点。最后我们需要问，我的教会（或我植堂的地方）是否位于一个富有族群多样性的地区？并不是每一个教会都被呼召成为多族裔教会，因为不是每一个地区都有多族裔人口。然而，我们必须做好功课，确定我们是否具备这样的条件。陈松拉提到新生命圣约教会（此前是一家波多黎各教会）“对洪堡特公园地区进行了人口统计后发现（和他们的最初印象相悖）……[该地区]是一个族群多样性很明显的社区。其中包括了各种不同的拉丁裔社区、非洲和非洲裔美国人以及英裔和亚裔居民。”<sup>64</sup> 鉴于美国快速的人口结构变化，在你的教会附近进行简单的人口情况评估是很重要的一个开始。

---

62 Ibid.

63 Mark DeYmaz and Tex. Leadership Network (Dallas, *Building a Healthy Multi-Ethnic Church: Mandate, Commitments, and Practices of a Diverse Congregation* (San Francisco: Jossey-Bass/John Wiley, 2007). While I affirm most of DeYmaz's exegetical arguments in his first three chapters, I must disagree with his stance on whether or not multiethnic churches are biblically mandated. He argues that, "pursuit of the multiethnic local church is, in my view, not optional. It is biblically mandated for all who would aspire to lead local congregations of faith," xxix. For now, I must ask DeYmaz, first, how would he deal with the historical problem of barriers to multiethnic churches and, second, how would he require churches that are currently in ethnically homogeneous locales to fulfill this mandate.

64 Winter et al., *Perspectives on the world Christian movement*, 198.

然而，即使是在建设多族裔教会的策划阶段，这里有一些做法是每个教会

在成为多族裔教会前可以实践操作的。首先，推行个人事工而非个人消费的操练。根据《彼得前书》2章9-10节，每一位教会成员都是神职人员。这种心态对多族裔教会来说是不可或缺的，因为消费主义——将教会视一件为个人偏好而量身定制的商品——将阻碍建立跨文化关系的努力。其次，推行欣赏而非仅仅容忍其他文化的操练。容忍带来共存，但欣赏则需要知识和经验。德玛兹鼓励他的会众“发展跨文化关系”，陈松拉甚至建议从教会的其他族群中招募属灵导师。<sup>65</sup>最后，实践分辨什么是基要、什么是偏好的操练。评估其他文化的敬拜风格、做法以及价值是理解什么是必要、什么是偏好的重要一步。提斯比说：“在这方面做得好的教会已经开始更接近福音的基要真理，更清楚地把它们表达出来，同时对文化影响形成的敬拜偏好展示出了灵活性和智慧。”<sup>66</sup>这些做法对任何类型的教会都有价值，尤其是在准备建立多族裔教会时，它们会是很重要的第一步。

建立多族裔教会需要一个可以反映出会众多样性的多元化领导团队。虽然建立多族裔教会还包括很多其他重要元素，但如果缺少一个多族群的领导团队，教会将不会取得成功。德玛兹认为，路加提到的在安提阿的多元领导团队应当“作为一个本地教会环境中建立多元领导团队的典范”(徒11:19-25和13:1)。<sup>67</sup>陈松拉在他的书中得出的一个非常重要结论：“下一个福音派进程将要求白人基督徒愿意接受非白人基督徒的权柄和领导。”<sup>68</sup>建立多族群领导团队可能充满挑战，无论你是要增加工作人员还是建一个新教会，因为找到一个具备属神品格、在神学上可以与你达成一致并对事工有一致异象的、族群多样化的团队是很难做到的。德玛兹承认，要在“配额和一厢情愿之间找到一个中间地带”需要具备明确的异象和强烈的意愿。<sup>69</sup>在《教会、文化和带领：关于会众和种族的实践神学》(*Churches, Cultures & Leadership: A Practical Theology of Congregations and Ethnicities*)一书中，作者布兰森(Mark Lau Branson)和马丁内斯(Juan F. Martinez)给了我们一本应对建设多族裔教会领导团队的艰难挑战的实用手册。<sup>70</sup>一个能体现出会众族裔组成的有效领导团队对成功地建立多族裔教会的影响是无可比拟的。

<sup>65</sup> DeYmaz and Leadership Network (Dallas, *Building a Healthy Multi-Ethnic Church*, 81-93; Rah, *The Next Evangelicalism*, 15.

<sup>66</sup> Tisby, “Joyful Pursuit.”

<sup>67</sup> DeYmaz and Leadership Network (Dallas, *Building a Healthy Multi-Ethnic Church*, 71.

<sup>68</sup> Rah, *The Next Evangelicalism*, 195.

<sup>69</sup> DeYmaz and Leadership Network (Dallas, *Building a Healthy Multi-Ethnic Church*, 72.

<sup>70</sup> Mark Lau Branson and Juan F. Martinez, *Churches, Cultures and Leadership: A Practical Theology of Congregations and Ethnicities* (IVP Academic, 2011).

#### 4. 总结

陈松拉讲述了大卫·安德森（David Anderson）和他在路易斯安那州巴吞鲁日的一个小型、全白人会众的故事。安德森牧师希望教会可以更具多元文化，但是在一个全白人的社群里，这似乎是不可能实现的。然而仅仅过了几年，在卡特里娜飓风横扫美国之后，美国的农村和小城镇迎来了许多前来安家的陌生非洲裔美国人。不久该教会就看到“每周大约有一百个新的非洲裔陌生人前来参加聚会。”陈松拉问：“你的教会准备好面对这样的变化了吗？”<sup>71</sup> 换句话说，即使你住在美国的一个小镇里，发生在乔治亚州克拉克森或路易斯安那州巴吞鲁日的故事，也可能发生在你身上，你的教会需要为此类事件的发生做好神学上的准备。随着越来越多的移民散布到美国各地，寻找体力劳动、工厂或服务类工作，其他中小型城镇的教会已经看到日益增长的变化。我认为，杰玛·提斯比在“福音联合会（*The Gospel Coalition*）”博客上的文章总结得非常准确：“多族裔教会之所以让神的子民倍感兴奋，是因为它们真实地反映出了神的子民真正该有的样子。”

---

71 Rah, *The Next Evangelicalism*, 201–202.

72 Tisby, “Joyful Pursuit.”



## 实地报道

# 东欧的教育宣教事工

德韦恩·鲍德温 (Dwayne Baldwin)

德韦恩与妻子和四个儿子生活在东欧，目前正在从事“领袖培训国际组织 (Training Leaders International)”的学校建设事工。

有主的一个使者对腓利说：“起来！向南走，往那从耶路撒冷下迦萨的路上去。那路是旷野。”腓利就起身去了。不料，有一个埃提阿伯人，是个有大权的太监，在埃提阿伯女王干大基的手下总管银库，他上耶路撒冷礼拜去了。现在回来，在车上坐着，念先知以赛亚的书。圣灵对腓利说：“你去贴近那车走。”腓利就跑到太监那里，听见他念先知以赛亚的书，便问他说：“你所念的，你明白吗？”他说：“没有人指教我，怎能明白呢？”(徒 8:26-31)。

我们搬到东欧的邀请来自于该地区一个主要的浸信会联合会。他们希望可以重新设计和建设一所圣经学校，毫不妥协地教导正确的圣经原则。然而自从一年前到达这里后，我们惊讶地从本国人和外国人那里听到一些令人意想不到的评论。以下是其中的一些例子：

- “这里不需要神学教育。”
- “神学教育超过了当地人的接受能力。”
- “在现有教会中没有空缺的牧师职位，而且教会也没有成长。所以何必为一个不存在的岗位培训候选人呢？”
- “我们这里只需要个人辅导和门徒培训，不需要正规、漫长的学习。”

在很多特别需要正规神学教育的地方，人们对这样的评论或许已是屡见不鲜了。虽然有时在这种环境中开展事工会很困难，但我们的信念从来没有动摇过：主把我们差派到这里是有原因的。我们知道祂渴望人们认识祂和祂的话语，并为事工充分地装备好自己。我们从来不认为坚实的神学教育是在浪费时间和资源。但在这样一个充满挑战的环境下如何更好地完成这个使命呢？认清对宣教性神学教育的反对和偏见可以帮助我们找到方向，更有策略地完成这一宝贵、荣耀神的重要事工。

## 1. 当地冷漠态度的挑战

在我们生活的地方，困难通常来自人们对神学教育的必要性的误解。譬如，在东欧通常看不到上神学院的好处。因为除非有西方的赞助，否则毕业后的牧师往往要面临无法谋生的窘境。此外，在我们的居住地区有一个人数众多的族群并不相信牧师的职分，而只相信普通信徒的领导。这导致了当地教会在是否要派学生接受神学教育的问题上犹豫不决，因为他们不相信这样做会有“回报”。

## 2. 现有教导的挑战

经常有人问我：“在你们那个地区难道没有其他教神学的地方吗？”在世界大部分地区，这个问题的答案都是：“是的，有。”神学教育几乎无处不在。其中不乏很多自诩为神学学校的地方。世界各地有许多人都像那位埃提阿伯人一样，对神学知识有一种强烈的渴求。但问题是——他们接受的是什么样的神学教育？它忠于圣经还是在为一些传和圣经不同的福音的群体服务？它能彻底、全面地装备将要步入事工的人吗？它的教授者是有资质、有认证的教师吗？它是基于基督的福音（即我们是罪人，在上帝面前被定罪；我们需要单单地信靠祂而不是我们自己的工作；我们需要被赦免，需要与祂和好等等）吗？

有些学校的确是在教导圣经道理，并且对于一群特定的新信徒而言可能是好的，但它们却不够全面，无法“叫属神的人得以完全，预备行各样的善事”（提后 3:17）。有些学校则只是世俗化的学校，教导的是比较宗教学，在圣经真理方面并没有自己的立场。还有一些学校过度看重某个教派偏好的角度，在神学上并不全面。在我们这个地方就有一所只教人如何开展“医治聚会”的学校，但仍然自诩为神学学校。对那些缺乏辨别力的人而言，这会让人非常困惑。

## 3. 实用主义的挑战

我们经常听到的围绕着良好神学教育的另一个反应是：我们的任务只是培训门徒，在这方面一直以来的一对一神学教育就够了。这种反应背后的思想实质上无异于：“既然我们可以供应快餐，为什么还要教他们怎么建一家餐厅呢？饥饿是急切、紧迫的，需要就摆在眼前，我们没有正规神学教育所需要的那些时间。”

出于某种原因，说这些话的人倾向于认为神学教育不屑于（并且反对）门徒培训和传福音，从而使得它们二者之间看上去似乎是相互排斥的。在许多国家，由于当地紧急、巨大的需求，为求方便很多人常常都把注意力放在如何最快速地满足需要和解决属灵问题上。对此观点我们可以表示部分赞同。我们很少听到这里的福音派传讲真正的福音，我们却听到很多关于个人国度建设、信心医治

和成功福音的教导。我们很少听到罪人需要基督的信息。人们急需简单的福音。这里许多人都可以用“自我中心”、“愤怒”、“孤独”或“沮丧”之类的词来形容。尽可能最快速地满足这些迫切需要似乎的确是当务之急，相比之下，正规培训好像是通向饭桌的那条较长路线。难道说这里（或其他任何地方）人们的需要和我们所希望建设的事物之间真的存在着难以跨越的鸿沟吗？在西方倡导对正规神学教育的需求是一回事；在教会停滞不前、鲜有人听过福音的国度里，真有必要考虑正规的神学教育吗？

但是，如果人们真在忍饥挨饿，而我们所做的只是向他们供应快餐零食，我们怎么可以带给他们持久的帮助呢？现实情况是，我们亲眼看到了在经历了几十年各种西方访客和随意的门徒培训之后教会的真实现状——这些完全不够。因为人们得到的往往只是别人施舍的勉强足够维持生存的面包屑。很多时候，来去匆匆的好心基督徒都会丢下一些面包屑，但此后人们又会再次陷入属灵的饥荒中。

问题不是培训的模式，因为我们需要各种不同的模式。我们确实需要用一切可能的方式来喂养他们，好让他们有能力去行各样的善事。毕竟，把他们所要求的扎实教育、辨别能力和对健全教义的理解给他们不是更好吗？我们难道不能在喂饱他们的同时也培养出一批可以独立生产出健康食物的工人吗？如果我们可以吸纳一小群人，教导他们坚实的神学知识，那么我们的未来会光明许多。这些“大厨”将烹饪出可以喂饱饥渴心灵的味道好、营养高的食物。然后，那些品尝到真理的人可以学着为别人准备同样的菜肴。如此，提摩太后书 2 章 2 节就成为了现实。生活在我们这个地区里的人需要属灵的喂养，但同时也需要自己的“神学餐厅”（即正规的神学教育）。我们不能止步于向他们供应仅够维持生存的给养。

#### 4. YouTube 神学的挑战

由于对神学教育的渴慕，人们会饥不择食地选择一切可以找到的食物来源。在我们现今的世界中，神学教育发生的最主要场所并不是圣经学校，而是 YouTube 学校。对懂英文的人来说，他们可以在互联网上轻易找到琳琅满目的基督教神学产品，从中随意挑选看似可口诱人的产品。问题是，这种做法带来的结果是宠物神学、由于缺乏指导而产生的错误以及众多的神学混乱。我们看到，这些人最后找到的往往只是一些由腐化教义和变质学说组成的垃圾食品，但他们又转手将其当作真理向他人传授。

我见过不少头脑聪明、满腹神学知识的人士，但因为他们的教育仅限于互联网上的内容，所以这些人在圣经和神学的理解上都存在着严重的偏颇。他们有许多疑问、许多相互矛盾的信息，无法回答大多数牧师都需要面对的神学问题，譬如“我怎么能确定我已经得救了？”“什么是圣灵的恩赐？”“我该如何解读圣经的预言？”。他们也无法回答人们面临的实际问题，譬如：“教会成员需要遵守哪些原则？”“我如何可以提高自己在公开场合祷告的能力？”或者甚至是“我要如何和别人分享福音？”。他们找不到回答这些问题的头绪：“如果我不能生孩子，我应不应该收养？”或者“我的丈夫得了癌症，我该怎么办？”或者“我

如何告诉妻子我犯了奸淫？”

## 5. 宣教士成见的挑战

这些挑战中还有一个更现实的插曲，而且它并非来自当地，而是来自那些宣教士的差派国、差派教会，甚至是当地的西方宣教士。当人们听到你的事工类型时，往往很难接受“教育事工”（神学培训）是一项与建立教会或街头宣教一样重要的宣教事工。事实上，如果没有适当的本地基督教工人训练，一个国家的福音很快就会瓦解。虽然教育事工通常不涉及到体力劳动，对短期团队也不一定有益处，但它依然是一项基础性的宣教事工。

## 6. 展望未来——获得“正确的指导”

那么，我们要如何跨越建立神学教育的障碍呢？我们要如何做才能真正为神的荣耀影响当地基督教的景况呢？

**相信** 我们的宣教机构——“领袖培训国际组织”——之所以存在，就是因为良好神学教育的缺失。我必须时刻提醒自己要勇往直前。我是否相信神希望人们认识关于祂的真理？是的。我是否相信祂渴望这个愿景可以在全世界每个角落实现？是的。我从来不用怀疑我所做的是不是重要或被需要。如果没有教育事工，我们将如何履行《歌罗西书》1章28节的命令：“我们传扬祂，是用诸般的智慧劝诫各人、教导各人，要把各人在基督里完完全全地引到神面前。”？我们必须坚信神希望有一批可以领导祂子民的工人。

**祷告** “我们……为你们不住地祷告祈求，愿你们在一切属灵的智慧悟性上，满心知道神的旨意。”（西 1:9）我必须祷告祈求神用一切属灵智慧和悟性来充满我，充满这里的人们。我必须祷告，祂所拣选带领羊群的牧人能够获得与其职份相当的装备。我必须祷告，我的心要以祂的荣耀而不是以某个建筑或者某个项目为中心。我们所追求的从来就不是学位，永远并且一直都是神的真理。

**倾听** 为了确定什么是行之有效的、什么是毫无用处的，刚到这里时我便走访了整个地区里的其他学校。同时我还安排了数不清的会面，约见了我们联合会内外的人士。无论从中得到的信息是好是坏，我总归能够学到一些可以对我的长期工作有所帮助的东西。我倾听得越多，学到的越多，我们的学校也会越好。

**发展** 我们必须通过发展关系来培养学生。关键是，我们必须制定学校愿景的战略计划，同时充分考虑该地区的需求以及我们宣教机构的能力和资源。这包括课程目录和宣传手册的制订、教师招聘、学校定位、员工培训、实体设施改善和建立办好各类事项所必须的关键人脉。最后还必须培养出越挫越勇的精神，因为从内部和外部而来的挫败会接踵而至。生活在宣教场上的压力，加上那些在所有事工中都会遇到的问题，很容易让人感到沮丧无力。抗

打击能力的提高和学校的发展一样，是一件进展缓慢的工作，只有通过时间与历练才能最终实现。

**改变** 要变得有效力，态度的改变必不可少。我们必须根除只有牧师才需要神学教育的观念。人们必须消除“因为在毕业后没有获得带薪岗位的保证，所以神学教育没有价值”的偏见。最重要的是，必须改变地方教会与学校之间的互动方式。建立一个跨教派的招生政策将对此有所帮助。

**代祷** 考虑教育事工的呼召，看看世界会怎样被改变。要意识到“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”是马太福音 28 章中的重要部分。要明白在真理上教导和培训别人认识神将永远是一件尊崇神的工作。

有时我们很容易陷入一种错误的态度，认为一个地区的神学教育无论水平、规模如何，对当地来说已经足够了。其实宣教场上的实际情况并非如此。这种思想至少有两个可能的来源。首先，它可能源于宣教场上还存在许多其他迫切需要的事实。这种观点透露了人们对神学教育的重视程度不及其他事工的情况。其次，这种“足够好”的默认态度也可能是因为当人们看到一个地区神学教育的贫困状态后便在思想上降低了当地神学需求的标准。这种心态随之成为了“把人们聊以生存的神学教育给他们就好”的想法。具有讽刺意味的是，这种观点有时竟来自于那些本身受过高等神学训练的人。

我们必须把完成宣教事工所需的工具交给别人，充分装备好那些参与服事的工人。摆在教育事工前面的任务是教学、植堂、门徒培训、传福音和神学训练。

## 刊末社论

# 牧养残疾人

大卫·德埃尔 (David Deuel)

很多牧师都希望可以服事和带领自己会众中的残疾人。如果你不信，等有残疾的新人来教会时，你可以观察一下牧师的反应。不仅如此，牧师们还必须在服事残疾人方面为会众树立一个好榜样。

不是所有牧师都知道应该如何服事残疾人或带领会众开展面向残疾人的事工。本文旨在帮助牧师理解残疾，纠正一些误解并按照圣经的教导牧养残疾人。

### 理解残疾

理解残疾可以预备牧师以及教会更有果效地服事残疾人。这里有几个要点：

**神赋予人的能力和残疾是多种多样的。** 残疾只是一个程度上的区别。我们需要记住，“这些人有残疾，这些人没有”的说法过于笼统；用“轻重”的程度概念来看待残疾会更为准确。

随着年龄增长，每个人都有或轻或重的病症。有一天，我们都会残疾。所以，我们最好把那些有较重残疾的人士视为生命中有更多挑战的人，并提醒自己，残疾是我们每个人的宿命。在我们这个地球上，有超过十亿人身患残疾。也就是说，大概七个人中就有一人残疾。

**神希望我们乐观地看待残疾。** 在面对残疾时，你可以去看挑战，也可以去看祝福。如果教会愿意，我们将可以从会众中的残疾人和他们的独特视角中获得很多益处。残疾人带给当地教会的几大祝福是值得思考的：

第一，残疾人对人类的苦难有自己独特而宝贵的见解。由于他们需要不停与各种局限、不适和疼痛做斗争，在面对这些问题时，他们比我们任何人都做得更好。他们学会了在苦难中生活，而我们中有些人连打个流感疫苗都会退缩！大多数残疾人都要忍受多年的治疗、吃药和进行各种医疗程序，除此之外，还有诸如被社会排斥之类的情感伤害。他们的希望曾被各种所谓众人称赞的“神奇疗法”挑旺，最终又随着它们的失败而被破碎。

第二，残疾人里面有一个内置的“敏感监测表”，他们可以隔得老远就察觉到受伤的情绪。对于希望能比不信之人更好地无条件去爱别人的教会来说，这是很重要的。因为有残疾的人体会过被不公对待、被嗤之以鼻或被冷落的感觉，所以他们对有需要的人及他们的情绪非常敏感。因此，在对待敏感的事情上，可以说没有人能比他们处理得更好。

第三，很多有残疾的基督徒都会与主走得很近，因为他们比我们任何人都更需要靠主来应对生命中的挑战。在身体疼痛、精神沮丧、孤立无援的时候，他们学会了如何仰望神，并发现祂已完全接纳他们的残疾。

第四，残疾人有独特的恩赐，他们服事他人的方式令人惊奇。事实上，他们

服事的果效，如果不是超过了在基督里没有残疾的弟兄姐妹，至少也和他们一样。他们生理或精神上的残疾在神的手中成了事工的祝福。这让我们对保罗的挑战有了一个新的认识——在基督的身体里，每一位信徒都被赋予了教会所需的恩赐（彼前 4:10）。说这话时，他并没有把残疾人排除在外。

第五，从拓展宣教的角度来说，残疾人向残疾人社群传福音和进行门徒培训的能力是无与伦比的。我们其他人可能不知道要如何进入某个特定残疾人文化群体中，而且我们可能也不会被接纳。第一眼看来，这样说可能有排外或偏见之嫌。但是，多年来无法融入各种活动、组织机构甚至家庭的经历，让残疾人产生了一种被排挤的感觉。这就是为什么残疾人往往会组建自己社群的原因之一。

残障社群对残疾人敞开怀抱，对非残疾人则敬而远之。他们或许不是有意要这样做；但对那些被社会孤立的人而言，意图已不那么重要了。无论如何，残疾人往往能比非残疾人更有效地向残障社群传福音，并在帮助他们经历属灵成长方面有更深和更持久的影响力。通常情况是，非残疾人对这些事根本就不在意，虽然也有很多美好的特例。

残疾是与罪和苦难一起从伊甸园进入这个世界的。然而神在祂的美意里，把残疾当作一件工具，握在祂大能的手中，用它来塑造数不清的人成为基督的样式。如果我们有足够的勇气问神为何把残疾给我们（给我们每一个人），要我们去对付，我们就不得不承认在我们生命中的很多地方神都在使用它。通过它，我们个人和教会都得到了成长。我们同时还将意识到，这是另外一种神荣耀自己的方式。

### 纠正关于残疾的误解

神的子民对残疾经常会持有和传播一些错误的思想，这是我们应当直接处理的。在祂的话语里，神排除了关于残疾的三个常见误解：

**误解 1：神不爱残疾人。**这个概念来自异教的信仰。圣经很清楚地表明，残疾并不是神对残疾人的否认或惩罚。祂允许残疾发生是出于自己的目的：把荣耀归给自己、给残疾人带来属灵的成长、给服事残疾人的信徒带来事工的机会和祝福。

**误解 2：残疾人或他们的父母得罪了神。**当有人问耶稣，是那个天生失明的人犯了罪还是他的父母犯了罪时，我们可以从耶稣的回答中看清有关残疾致因的第二个误解。耶稣回答“都不是”，并解释说这个人的残疾之所以存在是“要在他身上显出神的作为来”（约 9:1-3）。

耶稣的观点十分明确：此残疾存在的原因就是为了让祂治愈这个人。虽然这是个具体的事例，但从中我们也可以找到一个普遍的原则：神允许一些人有残疾，另一些人没有残疾，是为了成就祂的旨意。

**误解 3：残疾人缺乏得到医治的信心。**有些人认为，如果一个人有足够的信心，他就一定会痊愈。圣经中完全找不到这样的教导，这是基于对马太福音 17 章 20 节——只要有信心凡事皆有可能——的一个误解。

圣经明确教导我们必须按照神的旨意祷告——若是神的旨意，祂肯定可以治愈一个人的残疾。这曾发生在耶稣在地上的事工以及旧约圣经和早期教

会中。大多数人都会同意，残疾被治愈的事今天也能发生。但它始终都是为了神的荣耀，并且常常是为了我们的个人成长而发生的。

许多残疾人都有很大的信心，过着得胜基督徒的生活。事实上，*因为残疾，他们信仰的坚固程度可能超过了身体健康或头脑灵活的普通信徒。*”（David C. Deuel, “God’s Story of Disability: The Unfolding Plan from Genesis to Revelation,” *Journal of the Christian Institute for Disability* 3:1 [2013, forthcoming]）。

### 按照圣经牧养残疾人

我们如何服事残疾人？圣经中神的故事是关于祂在地上的使命的故事。我们的使命必须与祂的使命保持一致，应当以向残疾人传福音和做门徒培训开始（太 28:18-20）。这始终应是我们工作的首要任务。它分为两个阶段。

**首先，传福音给残疾人（太 28:18-20）。**我们必须考虑如何带领残疾人归向基督，而且绝不在我们对残疾人的爱上添加条件。这是一个很容易犯的错误。例如，我们绝不能让不信主的残疾人认为他们如果不成为基督徒，我们就不会关心他们。这是一种操控的行为，是错误的。不仅如此，向障碍群体传福音需要付出额外的委身和关爱。

**其次，对残疾人进行门徒培训和栽培（弗 4:11-13）。**残疾人需要在耶稣的教会里学习和成长。同情待遇和怜悯事工应该融入到和残疾人有关的每一个思想和行为中，而不应当被视为残疾人事工的附加品，或者（更糟糕的是）把它放在传福音和门徒训练的对立面上。

例如，善意的基督徒有时会对一个人的残疾境况牵肠挂肚，以至于忽视了这个人的属灵状态。属灵状况是一个人最大的需要，所以必须始终是我们首要关心的问题——虽然不一定是我们第一个要去解决的问题。我们向残疾人传福音和进行门徒培训，因为这是我们爱他们或爱任何人最好的方式。

帮助残疾人在属灵上尽可能去成长是至关重要的。我们绝不能让自称是基督徒的残疾人认为，除非自己在行为上反映出属灵的成长，否则我们就会像对待孩子一样惩罚他们或忽视他们。

**第三，确保残疾人可以在当地教会里敬拜、团契和服事（腓 2:1-3）。**我们必须为残疾人提供机会，帮助他们融入教会生活的各个方面。我们将与他们团契交通，让他们参与到“彼此相爱”的实际操练中。此外，还必须让他们可以充分参与到敬拜中。更重要的是，他们必须操练自己的属灵恩赐（彼前 4:10），在教会中参与服事。

一旦我们把属灵的事摆在首位之后，还必须清除妨碍残疾人参与基督徒生活的障碍。如果一个人的残疾让他无法对神的话语做出回应，我们怎么能帮助这个人呢？

在对残疾人的帮助上，耶稣为我们树立了一个很好的榜样。在优先照顾他们属灵需求的同时，祂并没有忽视人们生理和认知上的需求。不仅如此，早期教会的执事也为所有信徒树立了如何帮助他人的榜样。我们应该带着神可以使用我们的坚定信心，并通过这些敬虔的榜样，来审视自己的使命。

简言之，我们必须努力保证残疾人在他们的生命中经历到当地教会可以提供的一切。从耶稣的话语中可以看到，我们必须邀请他们加入我们的宴席，



这样我们就可以期待得到耶稣应许的结果：我们（所有人）都将被祝福（路14:14）。事实上，在我们的个人生活和教会生活中有残疾人的参与是我们的祝福。

圣经旧约把残疾人归在会众之中，新约也把他們视为教会的一部分，从而向我们清楚地表明了神对残疾人的接纳。他们是一些因为神主权的计划而恰好患有残疾的人。他们不是另一类人，他们也拥有各种能力、恩赐和才华，和那些没有残疾的人一样。

大多数残疾人都希望自己的本地教会可以提供两样东西：使用教会设施的便利和来自教会成员——他们在基督里的弟兄姐妹——的接纳。这不也是所有人对教会的期望吗？若顺服圣经中关于残疾人的教导，我们就会将每一个人视为我们中的一份子，并在别人需要的时候伸出援手。

作为牧者，你要把羊群作为一个整体来带领。不要让有残疾的羊羔远远落在羊群后面，被恶狼或饥饿夺走。有一些可能更需要我们更多的关注，但是他们也将对整个羊群的健康、福祉、特别是属灵的成长做出巨大贡献。

耶稣在地上短暂三年的宣教历程中，曾遇到过许多残疾人，祂的回应是什么呢？耶稣首先去服事的就是这些人，对祂而言，服事他们是祂重要清单当中的优先事项。我们这些以祂为首的牧人，难道不也应该这样去做吗？

---

Portions of this study are excerpted from, Dave Deuel, "God's Story of Disability: The Unfolding Plan from Genesis to Revelation," *the Journal of the Christian Institute on Disability (JCID)* Vol.2, No.2, Fall/Winter 2013.

## 书评

---

保罗·博思威克 (Borthwick, Paul), 《全球宣教事工中的西方基督徒》 (*Western Christians in Global Mission*)。丹尼森市: Intersity Press, 2012 年出版。224 页, 16.00 美元。

在《全球宣教中的西方基督徒》中, 保罗·博思威克带领读者探讨了有关主体世界教会崛起的胜利和担忧以及在其中西方教会迄今为止所扮演和今后能够扮演的角色。本书被分为两个部分。第一部分“目前我们在哪里?” 讲述了世界到今天为止已发生的改变并提供了一个全球教会身份的概览。

第二部分探讨了北美教会应当如何帮助、支持主体世界教会以及应当如何与他们合作。博思威克在他的结论中提出的建议是: 西方教会不应当继续带领, 而是应当向他们在全世界的兄弟姐妹提供支持并与他们合作。在探讨谦卑、有意地互惠互利、牺牲而非慷慨以及平等的伙伴关系的过程中, 他提出了如何落实这一建议的方法。在他关于美国教会的大部分讨论中“西方教会”和“北美教会”这些术语都是可以互换的。在本书中提到的西方教会很少包括西欧。

书中融会了大量的信息, 但这里我想单独谈一谈他对北美教会 (实质上是美国教会) 和主体世界教会 (主要是非洲教会) 的评估。因为他的写作重点都放在了他的评估部分, 这也是他在本书的其余部分提出建议的基础。

### 北美教会

我们该如何对这样一个复杂的话题概而论之呢? 博思威克一开始就坦然承认了这个问题, 但同时他也相信自己可以从中观察并总结出一些普遍真实的事物。他列出的美国教会的优势有: 慷慨、乐观、经验、多文化和历史。

博思威克指出的很多关于北美教会的明显优势都来自马来西亚华勇 (Hwa Yung) 主教的启发。有趣的是, 博思威克虽然把这些特点归为优势, 但他同时也对其中的每一项都保持了批判的态度。在探讨全球教会的优势时, 他却没有这样做。这位作者用了 4 页篇幅来阐述这些优势 (其中也包括了她的批判), 却花了整整 16 页纸来表达他的批判。这跟他对全球教会的探讨截然不同 (用 8 页的批评和 8 页的褒奖)。读者很难搞清楚作者所谓的“慷慨”究竟是什么意思。在美国很多基督徒领袖都感叹奉献的不足 (公开承认信仰的福音派信徒收入的 4%)。华勇主教指出资助基督教宣教事工的大部分资金都来自美国。这一点也许不假, 但它并不能说明西方的慷慨。它只能说明一些少数有钱人的大方。

在解释乐观时, 博思威克又一次以批评作为开始, 将其称为“天真的乐观” (66 页)。唯一一个没有被他批评的优势是经验, 特别是关于神学培训的经验。在这方面他是对的——由于经济的稳定, 美国教会所拥有的神学教育机会多为正规教育。

博思威克继续引述华勇的观点，但当讲到历史时，这本书又开始偏向批评而不是强调优势了。虽然西方确实可以为其宣教历史而骄傲，但我们也读到了很多宣教士在将福音带到地极的过程中犯下的错误。

博思威克的顾虑主要是针对北美教会对参与到他们宣教事工中的其他人造成的伤害。他有两个聚焦点——全球顾虑（全球化和多元化）和当地顾虑（如教会机构不够完善和上帝本国化）。指出这些现象是很有好处的，它让这本书成为那些希望投身全球宣教事工之人的一个很有帮助的介绍。

在评估的最后，他要求北美教会倾听世界教会的声音。我们相信我们可以从主体世界学到很多东西。但问题是——谁是主体教会？我们应当倾听谁的声音？我们是需要倾听尼日利亚的约书亚电视台还是赞比亚的康瑞德·吾贝卫（Conrad Mbewe）？我们应该倾听澳大利亚的葡萄园运动还是在看顾超过 20 家教会和 10 家孤儿院的印度农村牧师呢？问题不是北美教会不该去倾听，而是说作者没有指明我们应该去倾听谁。

## 全球教会

他对全球教会的评估也面临着同样的挑战——如何对这么复杂的事物一概而论呢？一开始问题就出现了，他没有告诉你到底他指的是谁。是美国对比其他所有人，还是应该比这个更具体一点呢？读者无法知晓，这一点让评估充满了挑战。你怎么可以用对罗马尼亚教会的评价来概论肯尼亚教会呢？他的大部分评论都针对中国、印度和撒哈拉以南的非洲。

### **阻力 1：真理是真理吗？**

博思威克从一开始就提到全球教会并不在乎它的神学是否可以被规范地划分到西方的思想归类中。他没有对此进行更详细的分析，但这确实提出了一个问题——神学思想的归类是属于西方的还是超越文化的？仔细阅读之后可以发现，博思威克可能是想说非洲、南美洲的许多基督徒都是五旬节派，对超自然的事物、说预言、方言和医治较为敏感。在他表达这个观点的措辞里蕴含着一个更大的问题。当然在读一段经文时我们都会有自己的文化包袱，但这一点是否适用于其他所有学科呢？这是值得我们思考的。我们有没有“非洲数学”或“非洲科学”之说呢？当然没有！圣经让我们按照其本身的要求来解读它，还是说可以任由我们带着文化的眼镜来解释它呢？

这里有一个可以解释这个问题的积极例子。在一个被荣誉和耻辱主导的文化里，浪子的故事可能更容易被理解，因为一世纪的人们对荣誉和耻辱的理解是西方教会所没有的。所以荣誉/耻辱的文化可以帮助读者通过一个能够真实体现出这个故事寓意的背景来理解这个故事。关键在于它能够体现出这个故事本来的寓意，二十世纪文化的理解则不然。这当然是一个重大的问题，可以引发关于知道和理解的后现代/现代讨论。

### **阻力 2：将全球问题归咎于美国教会？**

每一个作者提出的关于全球教会的顾虑都被安在了西方教会的身上，这一点很值得注意。权力的滥用是“通过殖民者宣教努力带来的西方个人主义外输的结果”。制造信徒而不是培训门徒这个问题“在西方也同样严重”。成功福音“源自北美和欧洲的讲道人”。他们无视社会变革因为“他们一直在追寻自己宣教前辈的二元世界足迹”。

的确，来自欧洲和美国的宣教士是带着他们的文化理念而来的，但我们经常发现那些责怪西方的人往往也是西方的宣教学家或者是在西方接受过培训的宣教学家。这种不断道歉的态度和持续的自我批评已经深深扎根在了我们的思想中。似乎我能责怪的就只有自己。在这里我只是想说，我们很容易更加宽容地看待海外教会，因为它表达自己的方式完全不同。

### **阻力 3：是什么热心？**

保罗曾在写给犹太人的《罗马书》10章提到：

1 弟兄们，我心里所愿的，向神所求的，是要以色列人得救。2 我可以证明他们向神有热心，但不是按着真知识。3 因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。4 律法的总结就是基督，使凡信祂的都得着义。

我们如何看待和定义热心？虽然我很欣赏在这一部分中博思威克的观点，但他缺乏服力。一开始他就把热心描述成了吵闹的敬拜聚会和活力十足的敬拜和祷告。谁可以确定这是不是火热呢？虽然它与西方教会保守内敛的敬拜形式很不一样，但这一点并不证明它就是更有热心的表现。我们是否应当将相对安静但其中有很多人曾因为他们的信仰而入狱的罗马尼亚浸信会信徒视为缺乏热心——只是因为他们并不像非洲信徒那样情感丰富呢？我们对热心的解读是否仅是在表达情感时的文化差异呢？

第二，博思威克提到“在大部分全球教会中都不存在《马可福音》16章9-20节是否出现在最早的手稿中，或者一世纪的神迹是否同样会在今天发生的讨论。”如果他没有提到这句话的前半部分，这个观点也许会更有说服力。《马可福音》16章并没有出现在最早的手稿中，所以我们没有过于看中它的原因不是因为这个故事本身有什么蹊跷。接着他讲述了自己让非洲信徒为他经历神迹医治而祷告的故事。他讲到非洲信徒如何深信神迹会发生，甚至把他从地上抬起用力摇晃。他关于他们的信心的观点很不错，但我相信他误解了他们对医治的期待，因为那更像是他们相信医治的应许。

虽然他对成功福音的看法是准确无误的，但他把它限制在了撒哈拉以南的非洲和美国电视讲道人的传播里。我想说的是，在亚洲，特别是在韩国、新加坡和菲律宾这个问题更加严重。而且在美国宣教士踏上非洲土地以前，成功福音很有可能就已经在那里存在了。

令我有些吃惊的是，在他的讨论中并没有提到部落主义。这个问题不单是撒哈拉以南非洲的特点，更是带来教会不和的重要原因。本书中也没有提到已经明显影响到韩国和中国教会的民族主义。

作为对宣教事工的介绍这本书确实不错，我也愿意推荐它。然而我相信在探讨教会的优缺点时我们都有自己的观点。即使是在将书中对西方教会和全球教会的优势和短处介绍相互调换之后，很多人也会赞同其中所写的内容。因此，在从自己的观察引申出结论时我们必须格外小心。

达伦·卡尔森 (Darren Carlson)

培训领袖国际组织

明尼苏达州明尼阿波利斯市

---

福雷斯特·迈克菲尔 (Forrest McPhail)、迈克尔·卡莱尔 (Michael Carlyle) 和艾伦·本森 (Alan Benson)，《开拓宣教事工：应对挑战、分享祝福。》(Pioneer Missions: Meet the Challenges, Share the Blessings)。CreateSpace Independent Publishing, 2015 年出版。152 页，9.99 美元。

我不会去读很多关于宣教和建立教会的书籍，一方面是因为过去我已经读过很多这个领域的作品，另一方面是许多作者都无法很好地将圣经和教会的崇高愿景与对宣教场上教会植堂的真实状况的实用理解结合起来。福雷斯特·迈克菲尔的作品《开拓宣教事工：应对挑战、分享祝福》却不是这样。

在这本篇幅不长 (150 页) 的作品中，迈克菲尔进行了圣经、神学和实际的思考。一些有关教会植堂的作品在神学方面虽然扎实，但却没有任何针对非西方环境或者开拓宣教工场的内容。其他有关建立教会的作品则侧重于主体世界的背景环境，却忘记了在神学方面除了告诉别人去挖掘《使徒行传》中的方法论洞见之外还有很多应该探讨的地方。迈克菲尔成功跨越了这条鸿沟，将圣经的真理运用到一个明显的非西方教会植堂的大环境中——柬埔寨农村地区。

在此书评中，我想简要概括本书的内容并加入我的一些评注，帮助有意向的读者决定是否要阅读这本书。希望大家都可以读一读它，因为这是一本关于宣教士教会植堂的很棒的小书。

在《开拓宣教事工》中，作者主要针对两种人群：潜在的或新的宣教士，以及可能对宣教事工存在误解的差派国教会。迈克菲尔向这些读者回答了以下问题：什么是“宣教事工”，什么不是？“宣教士”是什么人，他们的工作是什么？“教会”是什么，她有哪些责任？“福音”是什么，什么是福音的管家职分？“门徒”是什么，如何训练门徒？“赞助 (patronage)”是什么，它会对福音工作会造成什么损害？(Kindle 位置 70-73)

迈克菲尔将他的这些问题组织成八个章节，解答：“造成开拓性宣教士所面临的特权、优先地位及问题的八个因素。”(Kindle 位置 219-220)。以下就是这八个因素：

**因素一：**在传福音时准备工作极其重要。

**因素二：**捍卫福音至关重要。

**因素三：**深度门徒培训需要对付罪。

**因素四：**信徒需要面对严重的孤立和逼迫。

**因素五：**对教会生活而言维持新约中的单纯性十分重要。

**因素六：**关于贫穷的圣经真理的误用十分普遍。

**因素七：**有时很难保持一个持续不变的事工的属灵焦点。

**因素八：**时代的变动可能会掩盖住不变的需要。

在“因素一”中，迈克菲尔探讨了宣教士在开始宣教工作时需要做好正确的思想准备。语言和文化的学习是绝对必要的，而且我们还需要花时间去了解当地人真正的想法，不要只是根据书本上读到的知识自以为已经知道他们是怎么想的。若想要清楚地介绍福音，就必须了解当地人的认识和信仰。迈克菲尔非常正确地强调这个过程是需要时间的。宣教士就好像一个农夫，在辛勤的播种之后需要等待神的工作。

在“因素二”中，迈克菲尔解释了宗教融合的危险。在现代宣教事工中这点十分重要（而且常常被人忽略），所以我很高兴在这本书的一开始作者就花了一整章的篇幅来探讨这个问题。当然没有人想要宗教融合，但是有时宣教士会因为急切希望人们信主所以对悔改的重要性轻描淡写，因而在无意中促成了这个错误的发生。我听说还有的传教士对宗教融合持不屑一顾的态度，并认为真实的悔改过于挑剔、评判、律法主义并且对那些还没有把自己的生活调整过来的新信徒不够宽容。但是在这里迈克菲尔把持地很准确。这些都是很严重的问题，是圣经所关注的问题。在圣经里，神把宗教融合和假冒伪善都看得非常严重，宣教士们也需要这样去做。迈克菲尔提出了和那些为了促成某种运动的发生而淡化这些问题的人相比，对这个问题更符合圣经的看法。

“因素三”涉及到门徒培训和教会的管教。根据本章内容不难看出，迈克菲尔有一颗牧者的心，并希望来到那些有挣扎的信徒身边，帮助他们经历到在基督里的喜乐和自由。但他同时也没有在罪的问题上得过且过，好像我们需要对那些来自完全非基督徒背景的新信徒另眼相待一样。罪是一个严重的问题，教会的管教也是必要的。迈克菲尔支持教会的管教，这种做法很少出现在有关教会植堂的文献中，在那些为宣教士写的材料里更是少见。为了保持教会的圣洁，管教是门徒培训中必要的组成部分。我听说一些宣教士会找借口不行使对教会成员的管教，声称他们可能会失去这些关系并失去影响这些人生命的机会。但是本书的作者从未踏入这些湿滑、泥泞、伪圣经的水域。谢谢你福雷斯特，在这个难缠且不受欢迎的问题上坚持住了正确的立场。

“因素四”延续了前一章的门徒培训主题，但在这里他探讨了有时候新信徒可能要面对的由社会孤立和逼迫带来的外部压力。做门徒的代价有时会很重，本章旨在帮助读者了解本地信徒可能会遇到的、需要我们的帮助才能克服的阻力。

在“因素五”中迈克菲尔提供了他对开拓性事工中的教会基本原则的理解：保持单纯和坚持新约基本真理。很多时候当我听到这样的理念时，都会发现与之相伴的对神学和教义的无视或轻视。但在这一章里我却发现这样的内容。相反，它呼吁宣教士抵制鼓励次要活动的冲动，回到教会的首要任务

上。这些次要活动往往出现在规模较大、建成时间较长的西方教会中，如按年龄分级的主日学、青年活动设施或教会专车。迈克菲尔告诫宣教士在塑造教会的成长和发展时不要过于专横。他写道：“传教士们必须教导神的话语并强调它里面的原则，但要将如何运用这些真理的主要任务交给当地的信徒。”（Kindle 位置 764-765）

“因素六”和“因素七”都提到金钱的使用有时会对教会使命产生负面的影响。迈克菲尔以柬埔寨为背景，告诉我们这个国家得到了巨大的国际援助，但由此也产生了大量为谋求经济利益而宣称信仰基督的“大米基督徒”。他报告说，各种援助机构和心怀好意的个人和事工奉献了很多钱，但这给当地树立的一个不良的先例，催生了当地人的依赖性，并且很不明智地把宣教士（或当地牧师）放到了当地信徒的财政靠山的位置上。

迈克菲尔声称事工的任务是属灵门徒的产生而不是经济上的援助（尽管这样做可以带来不少益处）。圣经要求基督徒去照顾的穷人是指那些穷困潦倒、没有食物、衣服和/或住所的人们，它并没有要求我们帮助那基本需求已经得到满足的人提高他们的生活水平。迈克菲尔和那些与他同工的人帮助过许多有物质和财务需求的个人，因此他不反对帮助穷人。他所反对的是把照顾物质上的需要摆在与传福音和门徒培训相同的位置上，并声称在完成大使命的过程中这两者同等重要的做法。他看到在这个方面的不平衡目前已经危害到了柬埔寨的教会。

在书中我唯一不能赞同的一个要点是迈克菲尔认为圣约神学（他一直将其称为替代神学）是导致今天过度强调怜悯事工的原因，而时代论神学则是纠正这种教会属灵任务扭曲情况的必要手段。虽然我同意迈克菲尔的结论（教会的使命是属灵的，教会及其工人没有义务开展社会扶贫/怜悯事工），但如果把责任推给圣约神学似乎是找错了问题的致因。今天宣教事工中的不平衡的主要来源，可能更多是由于福音派基督徒偏离了圣经，追求去完成那些更容易被世界接受的“使命”，而不是因为思维缜密的圣约神学。但是迈克菲尔也承认，一些无千禧年派（我可以算为其中之个）赞同怜悯事工是一个个人的使命而不是整个教会的义务。所以尽管我不同意他的论证过程，但我发现自己由衷地赞同迈克菲尔关于教会使命的结论。

“因素八”是总结性的一章，其中包括了一个在开展事工时应当不偏离主要任务的呼吁。牺牲是必需的，若要看到教会的增长宣教士们需要有放下自己生命的心志。

总体而言，我非常欣赏《开拓宣教事工》，而且我已经开始向我们的宣教士朋友们推荐这本书了。迈克菲尔在这短短的 150 页中探讨了许多问题，所以本书将对有意向成为或刚刚成为宣教士的兄弟姐妹带来很多帮助。尽管作者是以柬埔寨为背景写作了本书，但我可以看到它将对处于不同环境中的宣教士提供很多优秀的洞见和实际的帮助。

我很欣赏他要求宣教士应该对宣教场有正确的期待、严肃认真地对待语言和文化学习以及严谨对待福音、避免宗教融合的切实呼吁。本书切合实际地介绍了开拓性宣教工作，解释了其中涉及到的挑战和困难，同时也勾画出一幅神目前正在做和能够做到的积极而充满希望的蓝图。

迈克菲尔参与柬埔寨农村教会植堂工作已有 15 年时间，因此你会发现这是一本扎根于实地工作经验的书。如果你想要读到对宣教性教会植堂有深度且符合圣经的反思，那么《开拓性宣教事工》绝对是一本值得你去阅读并与朋友和同工分享的好书。

卡尔·达弗瑞德 (Karl Dahlfred)  
曼谷圣经神学院  
泰国曼谷

---

格洛丽亚·福尔曼 (Gloria Furman) 和凯瑟琳·尼尔森 (Kathleen B. Nielson)，《充满神话语的女性事工：爱教会和服事教会》(Word-Filled Women's Ministry: Loving and Serving the Church)。惠顿 Crossway Books，2015 年出版。256 页，11.83 美元。

在一个道德相对主义似乎占据主导地位，性别差异被人们无视甚至被定制的年代，能够读到一本深入圣经心脏的好书实在令人感到耳目一新。即便在基督教世界里，人们对圣经中男人和女人的角色、它们与当地教会的相关性和女性事工的性质都存在不少误解。我们如何定义和理解这个特别针对一个性别的事工和它与教会的关系呢？这样的事工是否应当被环境或女性的需要而定义还是说应该有形成它主体框架的基本重要原则呢？

在格洛丽亚·福尔曼和凯瑟琳·尼尔森的编辑眼光下，一群女性很优美地解释了根据圣经女性事工应当具备哪些特质。这些相信圣经是神的默示、在信仰和生命中均为无误、全备的神之话语的女性，试图在圣经中找到在当地教会背景中女性事工的原则和准则。她们卓有成效地探索了基于神话语的事工和它在全球范围的影响，同时探讨了与女性事工相关的各种问题和这些事工的最终目标。最鼓舞人心和发人深省的地方是本书中不断重复了一个主题：神的话语在所有背景、所有文化中都是够用的。简而言之，借用作者的话来说，这本书的观点是：

“有成效的女性事工是扎根在神的话语中，成长在神子民所处的背景环境里，以荣耀基督为目标的”（13）。

作为基督徒，我们所有人都对《马太福音》22 章 37-40 节中耶稣的话语耳熟能详，

“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”

但在具体涉及到女性事工时，我们往往倾向急于去完成其中的第二条而忘记了第一条。对人的爱并非源自快乐神学，因为到头来它不能拯救人也无法持之以



恒。健全的神学必需扎根在圣经里，因为那才是神施恩启示祂自己的地方。所以我完全赞同尼尔森，女性事工和所有教会事工一样应当把聚焦点放在神的话语上（20）。

在本书的第一章里尼尔森就引用了《以赛亚书》55章来解释神的话语必需塑造我们作为耶稣基督跟随者的生命和我们的事工这一严肃事实（20）。她解释，神是一位说话的神。万物都由祂的话语而造，我们被造就是为了活在与祂的关系之中，以祂的话语为粮（23）。在人堕落之后，通过祂的话语——福音，我们才被赋予了新的生命，得以修复与祂的关系。如果就连我们的存在都是因为神的话语，那么在生命、圣洁和事工中我们就更需要它了。她进一步解释，神的话语有能力完成祂的旨意，有能力拯救不单是少数一些人，而是每一个渴慕的灵魂。它也可以全面地装备每一位信徒。所以我们可以胸有成竹地拔出这把两刃的剑，用在教会里铸造我们的事工（24-29）。在实际生活中，我特别受到这些关于神话的伟大真理的鼓舞，意识到在服事他人时我要充分地相信它的能力。尼尔森接着解释道，这把两刃剑不是一些经文的节选，而是整本圣经——是以耶稣为中心的整个圣经的故事（29-32）。如果我们针对女性的事工并不是建立在如此荣耀的神之话语上，那么它就不能被算作事工。

当神的话语成为我们事工的中心时，它能够塑造‘女性服事’的动机和方式。就这个方面，在第二章中克莱尔·史密斯（Claire Smith）一开始就根据《创世纪》1-3章探讨了关于性别及它们的平等性和差异性的基本话题。从中，我们看到了在基督的身体，教会女性在事工中的角色。克莱尔坚持圣经中互补主义的位置，并且非常好地描述了作男人和作女人之美，以及它与按照神之形象被造之间的联系。她解释在我们的婚姻和教会里，因为被拒绝而损坏的这个形象和被歪曲的命定角色现在在基督耶稣里被不断修复。在介绍女性可以在男性领导的权柄下服事教会的各种不同方式（包括正式或非正式地教导女性和孩童）时，克莱尔的角度新颖、令人释怀、叫人深受鼓舞。

当神的话语成为女性事工的中心，而且如果女性的服事在教会成长中具有至关重要的位置，那么就必需拔出这把剑来装备那些参与服事的女性。接着这些女性必须具有用神的话语来培训下一代人并将它传递下去的能力。嘉莉·桑得莫（Carrie Sandom）在第三章中探讨了培训的关键性和严肃性，以及它在女性事工中的重要性。在如何培训新领袖的问题上，她为我们提供了一些非常有帮助的洞见。

四到六章针对的是女性事工的各种不同背景。在第四章中辛迪·科克勒姆（Cindy Cochrum）告诉我们，女性事工的最主要环境是当地教会，其目标是坚固教会，因为教会是神让世界认识祂自己的器皿（96）。她简要介绍了在本地教会中的服事与在虚拟基督徒团契中的服事相比有什么样的好处。科克勒姆还详细解释了通过一个当地教会中人们对神话语的共同委身能够结出的各种果子。不过，如果作者可以对“本地教会”这个术语加以符合圣经的定义，那么这章内容就会变得更加有力量。

如果你犹豫是否要邀请非基督徒加入你们的圣经学习小组，我强烈推荐格

洛丽亚·福尔曼撰写的第五章。她极为机智地列出了五种利用圣经学习为基督赢得每一个看到了我们的神和福音的女人的方法。凯里·佛摩尔（Keri Folmar）在第六章中探索了在很多国家被神话语充满、以福音为中心、以教会为主导的女性事工的影响，并为我们讲述了许多鼓舞人心的见证，激励我们坚持服侍基督身体的善工，通过福音来拓展神的国度。

第七到第九章说明了在教会中女性可以服事女性以及其他人群的各种不同方式。其中包括（仅举几个例子）《提多书》2章中的门徒培训模式（第七章）、一对一门徒培训关系（第八章）、照顾儿童、照顾老人或残疾人、彼此祷告、探访病人、音乐事工或帮助准备饭食。她们同时也探讨了教会对有果效的女性事工的肯定和鼓励的重要性。教会不单要装备和训练领导者，而且要为她们祷告，在某些文化环境中还需要努力移除或战胜像交通和照顾孩子这样的实际阻碍。

除了上面提到的内容以外，第七章的内容似乎有些冗长，所以可能导致读者的思路被打断，抓不住本章的中心思想。第九章在很大一部分上是对前面各章的重复，它通过对世界各地正在发生的不同事工的介绍，很好地对这些内容提供了支持。

本书最后一章的主旨是事工的终极目标。南希·格思里（Nancy Guthrie）非常新颖而严肃地探讨了女性事工的最高目标：为主再来的日子预备女性。人生最大的悲剧莫过于毫无准备的面对那一天（221）。为说明这一点，她从《马太福音》24到25章耶稣对门徒说的比喻进行了解释。这些经文告诉我们，我们需要知道如何从永恒的视角来决定什么是紧急的，什么根本不重要（223）。它提醒我们要忠心对待神的托付（224），不要将神的恩慈视为理所当然。基督徒应当准备迎接那等待我们的不可逃避的审判，虽然那并不是定罪的审判（228-29）。

南希引用了圣经中态度严肃、立场明确的急切呼吁，向读者指明了女性事工的重要性和必要性。它有永恒的价值，因为“在主里（我们）一切的工都不会是枉然的”（234-35）。

我向每一位基督徒女性强烈推荐这本书，无论她们在信心上是个婴孩或者已经成熟。它可以帮助我们学习如何去爱教会、服事教会并且在属灵和物质方面得到来自基督身体的看顾。

**普里亚·塞缪尔（Priya Samuel）**

**恩典福音教会（Grace Evangelical Church）**

**阿联酋，沙迦**

---

**詹姆斯·霍夫梅尔（Hoffmeier, James），《移民危机：移民、外国人和圣经》（The Immigration Crisis: Immigrants, Aliens and the Bible）。惠顿 Crossway Books，2012年出版。176页，16.99美元。**

圣经是如何看待移民的？在《移民危机：移民、外国人和圣经》中詹姆斯·霍夫梅尔提出了一个十分有说服力的观点。他一开始就简明扼要地陈述了这个问题：西方国家，特别是美国正面临着一个棘手的问题。今天英国大约有 50 万个非法移民，德国有 100 万个，美国有 1200 到 1500 万个。在与墨西哥接壤的亚利桑那州有 10%的人口属于非法移民。

霍夫梅尔的目的是探讨圣经对移民的看法并就各种基督徒组织对各种立法改革的支持进行探讨。他要解决的第一个大问题是如果将圣经运用到现今的法律及问题上。这当然超出了移民问题的范畴。如何将旧约律法运用到自己的个人生活中的问题已经让基督徒非常纠结，更不用说如何运用它们来影响一个属世国家的公共法律了。霍夫梅尔倡导放弃简单化的做法、采取强而有力的行动。在提出前进方向中的立场时，他有意地玩了一个文字游戏（26 页）。他首先提出了一个观点（第一视角），然后批评了三种看待圣经的方式（2-4 种方式）。

首先，他提出我们必须辨别我们的文化和以色列文化中的不同之处。我们必须考虑文化、经济结构和社会阶层的差别。例如，今天人们对贫穷的看法与当时穷人境况之间的不同之处。霍夫梅尔相信一种断章取义的做法是极其幼稚的，所以我们应当把时代和文化之间的差异考虑进去。这是一个很有帮助的观点，是大部分人都可以赞同的。

第二种做法（其实就是第一种做法）希望严肃对待以色列先知书对公义的呼吁。就是在以这种方式研读了先知书卷之后，马丁·路德·金开始呼吁更公平地应用美国的法律，他在著名的《我有一个梦想》的演讲中引用了《阿摩司书》并在写作中多次引用圣经经文。霍夫梅尔认为这样的做法是十分可取的，但是如果仅将公义限制在纠正现有法律的执行失误上，那么实质上圣经只被当成了一个对现状的回应，而不是一个带来新事物的渠道。

第三，他介绍了一种理解律法背后的神学或伦理学原则，然后使用该教义来塑造或批判联邦、州级或地方性法律的观点。霍夫梅尔欣赏这样的观点，但同时提出了第四种看待旧约律法的方法，即“对圣经在神学、社会和经济领域的教导采取一个更加全面的方法”。在这里他着重介绍了莱特（Christopher Wright）。

这本书的一大优势是霍夫梅尔的学术造诣。他把对移民法的讨论划分到了圣经的几个不同时期里：亚伯拉罕时期、出埃及时期、律法在以色列国中的应用然后是被掳时期还有最后的耶稣时代。这些讨论并没有被限制在圣经的记录中，它们还包括了在先祖时代和被征服时期周围国家所执行的法律。在每一章里，他的论述都非常严谨。只有一次，他把实际应用放在了最后。在陈述这些数据时作者都使用了一种就事论事的风格，极少提到这些观点可以如何运用到当前的讨论中。所以当霍夫梅尔问及圣经在移民问题上的看法时，大部分时间他都在讨论律法在圣经被记录的时代里的应用。

他的观点可以归结为四个概念：（1）每个国家都有决定谁可以踏入其领土、谁不可以的权利。（2）在获得主人允许后才算为合法入境（3）旧约中的律法是针对那些合法入境之人设立的。（4）新约并未添加新的教导，而是强调了旧约教师的思想以及对法律和当权者的尊重。

讲到亚伯拉罕时霍夫梅尔并没有将研究范围限制在圣经数据中，而是融入了他在考古挖掘地点找到的一些史料。接着他把这些信息带入了讨论中，用以补充圣经的记载。例如：旧约提到了迦南地（出 16:35）、埃及地（王上 4:21）的边界以及以色列的边界（撒上 27:1）。问题是这些边界是否得到了正式的、主权的认证（32 页）。霍夫梅尔从圣经中找到了很多例子来说明他的观点（民 20:16-21；士 11:16-20）。很明显，这些国家都在控制他们的边界，决定谁可以入境。一幅在公元前 19 世纪的一位总督的坟墓里发现的壁画描绘了一群闪族人入境的情景。这幅图显示，闪族人的首领出示了他的证明文件，霍夫梅尔说这就如同今天的签证。为保护领土完整，埃及人在边界上建起了城堡，以对抗入侵和防止大规模移民。当亚伯拉罕进入埃及时（创 12:11），可能是因为害怕丧命，也可能是因为担心自己的妻子被人抢走，所以他把撒拉献给法老做妻子，希望通过此举建立起外交关系。在他年老，撒拉去世时，他需要购买一块地来埋葬撒拉（创 23:3-4）。此时他清楚自己的移民身份，所以按照当地的法律料理了这件事。

霍夫梅尔写得精彩的部分，是他对希伯来语动词 *ger* 的讨论。从这个词衍生出来的名词 *ger* 通常被翻译为“外人 (*stranger*)”、“侨民 (*alien*)”或“寄居者 (*sojourner*)”。对他而言，圣经对这些词语的定义对目前的讨论具有重要意义。这也许只有在美国才是事实，因为在美国很多人都会引用旧约中的经文来支持他们的论点。这里霍夫梅尔提出了他唯一一个对另一观点的直接批评。他提到一个在美国较为有影响力的福音派倡导团体，名为 *Sojourners*（寄居者）。该团体引用《利未记》19 章 33 节作为他们的主要经文：若有外人在你们国中和你同居，就不可欺负他。寄居者组织的行动基础是那些“激励我们去爱和关怀我们中间外乡人的原则”。

问题还是一样：*ger* 是什么意思？他认为 *ger*（侨民/寄居者）是指长期居住在一块新的土地上并融入了当地社会中的外来人，然而他继续提出一个比较有争议的论点：“在希伯来圣经中的侨民 (*ger*) 指的是那些进入了以色列境内并通过一定的法律程序获得长住外国人资格的人”（52 页）。这就是整本书的主要论点。

他引用的一系列支持经文给我们留下了很深的印象。大致上我赞同他对侨民/寄居者的词源研究以及他对旧约中逃城的含义的解释。但是在以下这些事件中旧约经文是否真的提到对法律程序的遵守呢？路德来到伯利恒，这里没有提到法律程序。《创世纪》33 章中雅各买了示剑城的土地。霍夫梅尔称他一开始就得到了在该地区居住的许可（53-54 页）。但是经文里只说到他在搬到那个地区之后（33:18-20）购买了一块土地——获取许可只是一个假设。购买地产只是当人们来到一个新地方并决定在那里生活时的一个扎下根来的行动。

这本书最大的不足之处是它完全没有真正探讨移民危机的问题。它在提出了关于移民的、笼统的、大多数人都会同意的圣经观点之后，并没有提到其实际的运用。他提出的基本应用就是遵循现有的法律。这对当时生活在神律法之下的古代以色列人来说或许适用，但对于现在遍布全世界各地的基督徒来说，它还依然适用吗？我们确实需要有乐意帮助合法侨民的心志，但对

于非法移民而言并没有什么说法。这好像是遗漏了新约教导中关于同情那些被边缘化人群的普遍原则。

认为非法入境的基督徒“需要重视他们遵从圣经中这一教导的义务[即遵守法律]，并通过‘不够完美的政府程序’获得合法身份”的观点并没有贴合当前的现状。本书的重点是跨国界入境的性质。但是话又说回来，移民问题十分复杂，所以不难想象当读到“透过在这些章节中陈述的数据，我看到在圣经中没有任何推翻当前移民法律的依据”（146 页）时，读者会大吃一惊。我们该如何看待在美国支撑起当地经济的数以百万计的非法劳工？这也解释了为什么出现政府极少突击检查某些产业部门（比如加州的农业工人）的现象。在这个情境中，是谁占了谁的便宜？为什么安置在美国和墨西哥边境上的执法力量那么单薄？

或者以希腊严峻的移民问题挑战为例。在那里人们非法入境寻求庇护，但因为当地政府希望这些移民离开所以从来没有向他们签发过任何正式的文件。如果一个国家的法律有失公正，那么基督徒是不是应该告诉侨民不要入境呢？

人的需要是驱动移民的动力。亚伯拉罕因为没有食物才去到埃及。如果他被拒绝入境怎么办呢？他会不会因此被饿死呢？如果非法入境是一个生死攸关的问题，那么基督徒是否应该依然严守律法，支持把那些为了生存而逃亡的人们遣送回本国等死的决定呢？

话说到这里，无论是在联邦、州级或个人的层面上，已经有很多人进行过关于基督徒应当如何正确对待这个问题的讨论。人们很容易意识到法律有它存在的价值，对任何国家而言对法律的无视都将带来灾难性的后果。这个话题可以留到以后再讨论。这不是一本介绍世界各地不同地方正在发生的移民危机的书。这是一本介绍相关圣经数据的书，在这一方面它是可圈可点的。

**达伦·卡尔森 (Darren Carlson)**  
 培训领袖国际组织  
 明尼苏达州明尼阿波利斯市

---

**杰里·特劳斯代尔 (Trousdale, Jerry)**，《神迹运动：成千上万名穆斯林是如何爱上耶稣的》（*Miraculous Movements: How Hundreds of Thousands of Muslims Are Falling in Love with Jesus*）。  
 纳什维尔：Thomas Nelson，2012 年出版。208 页，9.99 美元。

杰里·特劳斯代尔要给我们讲一个故事。作为芸芸非洲穆斯林中的一名宣教士兼福音派宣教组织主管，他相信自己已经发现了向穆斯林宣教的奥秘。

作为一名基督徒，你不会不喜欢这本书。真实复兴、人们悔改信主和社群转变的故事是每一个人都想听到的。我何不希望这些故事都是真实的呢？这同时也是学术人士不喜阅览的一类书。根据我有限的经验推断，这要么是因为他们觉得自己不屑于俯就这类书籍（非常可惜），或是因为不知道它们能够对教会和宣教工作者产生什么样的影响（可能性更大）。

作者开篇即阐述有一种被所有人遗忘的宣教方式。特劳斯代尔相信他发现了一直隐藏在圣经字句所刻画的普通场景中的圣经原则和价值体系。他特地用这本书的前几章来阐释这些原则，并列举了一些基督徒践行这些原则且获得巨大成功的故事。

接着，特劳斯代尔提出了他所谓的“耶稣的反直觉门徒培训策略”（第二章）。其中包括：

- 为了以后加速前进，一开始要放慢脚步。
- 为了赢得更多人，应当聚焦少数人。
- 让整个家庭或团队参与进来，而不仅是某个人。
- 仅在人们已准备好聆听的时间和地点方可开始分享。
- 从创造开始分享，而不是基督。
- 重要的是发现和顺服，而不是教导和知识。
- 通过门徒培训使人悔改，这个顺序不能调换。

事工的新方式应当是（第十二章）：

- 把代祷放在最高位置
- 培训那些可以培训门徒的人
- 把时间投资在正确的人身上
- 不要告诉别人该信什么、该做什么
- 不要满足于仅揭示耶稣生命的一个方面
- 永远不要用关于神的认知来代替与神之间基于顺服的关系
- 明白耶稣通过最普通的人成就不可能的事

这些都是很好的建议。但它们是新的见解吗？哪一本关于祷告的书没有把祷告放在最高位置？在指导别人时，谁不希望这个人可以去指导别人？谁不会仔细地考虑门徒培训的对象？

上述内容没有任何问题，而且看似都很有智慧。从创造开始分享，对那些没有基督教信仰背景的人而言是合乎情理的。把精力集中在几个门徒身上的做法听起来也有道理。但是，这些是耶稣的策略吗？就只有这些策略吗？

这类“唯独耶稣”或者“耶稣模式”的解经法存在诸多问题。它将耶稣的话抬高至整本圣经之上。对福音派信徒而言这样做是有问题的，因为整本圣经都是神的默示。真正的问题是：我们是否应该用“以福音为中心”的方法来服事和研读我们的圣经呢？

### 问题的结症——诠释法

如果把书中特劳斯代尔讲述的所有故事都去掉，我们可以归结为对一个问题的重要批判——我们应当如何研读圣经？这无疑是一个复杂的问题，但是

从我的神学视角出发，会发现特劳斯代尔整个体系都具有误导性。

“以福音为中心”的读经方式源自经典自由主义，它把耶稣变成了一个单纯的道德教师。十字架则变成了部分需要服从的信息，而不是那唯一可以救赎逝去罪人的信息。特劳斯代尔并非自由派，但是他模仿了这一派系的方法论。请允许我提出一个问题：今天我们是否应将耶稣的命令当作对所有门徒的命令？我无意贬低我主的话语，但我希望以整本圣经为主线为背景来理解它们，并在阅读时谨记当福音的最后几章写完后，圣灵也曾在不同作者的内心发挥着作用。虽然特劳斯代尔花费了大量笔墨讨论《马太福音》10章和《路加福音》10章，但他却没有提到《马太福音》中的一些命令，如：

- 腰袋里不要带金银铜钱（10:9）
- 甚至不要带两件褂子，也不要带鞋和拐杖（10:10）
- 到一个地方时，要打听那里谁是好人并住在他家（10:11）
- 问这家人的安（10:12）
- 祝福配得平安的人家，从不配得的人家收回祝福（10:13）
- 如果你没有被接纳，那么跺走脚上的土（10:14）

显然，单是这些内容就可以明显反应出这个诠释法中的不足。

这便引出了第二个问题——在培训门徒的过程中圣灵和教师的角色各是什么？特劳斯代尔对宣教士不应辖管新信徒的顾虑是正确的。他希望新信徒和教会领袖都可以正确解读神的话语。但是，他解决这个问题的方式却很无益。他渴望每个人都可以通过个人的学习和探索来理解圣经。在此，几乎不需要教师向初期信徒就理解他们所读的经文提供太多帮助。只想说圣灵会帮助引导每个人的说法已在教会史上被一次次地证明会导致人们照私欲曲解圣经。

## 神学顾虑

### *基于顺服的门徒培训*

如上所述，特劳斯代尔的所有见解都源自福音书，而且他还藉此得出了一些有趣的结论。其中之一是特劳斯代尔鼓励读者将神的命令授之以人，让其可以遵循它们，在经历生命的改变之后他们就会敞开心扉接受基督教的信息（44页）。这一点似乎与圣经关于基督徒生命和福音传道者策略的教导方式完全南辕北辙。即便是在四福音书中，你可以想象耶稣对那些严格遵守律法的法利赛人采取这种做法吗？在《使徒行传》中，彼得和其他人从来没有先传顺服。保罗的讲道都是为了人们可以产生来自信心的顺服（罗 1:5）。为了人们可以相信基督，我们是否应当先教导人们顺服基督呢？保罗在雅典（徒 17）和彼得在哥尼流（徒 10）的做法似乎完全不符合特劳斯代尔的模式。老实说，早期教会的做法在特劳斯代尔的思想中完全没有一席之地。

“基于顺服的门徒培训”正是被我称为“基于爱的门徒培训”的对立面。只有命

令是不够的。圣灵使用神在圣经中的宣告和应许来引导人的心思意念，带来真正的信心，从而结出顺服的果子。福音只有一个，只有以这个福音为中心的事工才能带来成圣和符合圣经的门徒生命（参见林后 3:18）。以顺服为首的门徒培训并不符合圣经。

### **什么是教会？**

这类书籍也会让人们对其中的调查数据产生很多疑问。但更常见的问题是：我们如何定义教会。在此我只想讨论一个地方：成千上万的穆斯林爱上了耶稣。

这到底是什么意思？特劳斯代尔是否在宣称通过这本书里的原则，已经证实有逾 10 万名伊斯兰教徒改信了基督教？Frontiers（前沿）组织的一位领导人在一封私人信件中这样写道：本书出版之际，在该事工所在的任何地方都未发生书中记载的运动。这件事发生的地点在哪里？特劳斯代尔给出的数字令人震惊（15 页）：

- 在 18 个国家的穆斯林中，已建立起超过 6000 家新教会。
- 数百位前任族长和阿訇现已成为耶稣的跟随者，并大张旗鼓地领导大批穆斯林脱离伊斯兰教。
- 四十五个不同的“福音未及”的穆斯林族群在几年前还没有接触过神的话语，现在在他们中间已有逾 3000 家新建教会。

这样的数据存在很多问题。首先，作者从未告诉我们，在他的理解中教会是否就是一群人聚在一起读圣经。这是令人遗憾之处。我曾接触过一些印度事工，他们宣称自己已经建立了数千家教会，但当我拜访这些教会时，我看到的只是三四个把耶稣当成自己“跟随”的众多神明中的一位并且一年聚集两次对祂进行朝拜的印度妇女。我明白一个地区总存在有刚刚改变信仰的信徒这种变化中的现实情况，但是到了一定阶段，开始注意到《教牧书信》和圣经剩余部分的人数应当达到一个临界值。

### **圣经在哪里？**

在特劳斯代尔花费一定时间探讨耶稣的事工之时，他的主要释经基础是他杜撰的关于穆斯林遇见耶稣的故事。并不是说这些故事不好，但是对一位希望表明自己的观点是基于圣经的作者来说，用经文作为自己的写作基础对自己和读者都有好处。

### **福音在哪里？**

特劳斯代尔确实讲述了人们是如何成为信徒的故事，但却从来没有任何关于他们听到了信息然后予以相信的陈述，只是说——他们听到了一个故事。特劳斯代尔确实在很多地方提到了“基督的信息”。但人们最后相信的信息是什么？特劳斯代尔并没有否认福音，因为宽容的读者可以看到福音的很多元素都被散布到了整本书的各个章节。只是我们纳闷为何他没有把它放在中心位置上呢？



### 话语很重要

特劳斯代尔做了一个下意识的决定，要让读者捉摸不透他的确切意思。非穆斯林背景的信徒被称为基督徒；有伊斯兰背景的信徒被称为基督的跟随者。但是有两次（可能是作者一时疏忽）他把有穆斯林背景的信徒也称为基督徒（25页）。在这样做时，特劳斯代尔其实透露了他对悔改性质的认识属于在某些福音派圈子里颇为盛行且所谓的“内部人运动（Insider Movement）”。在穆斯林世界里，很多人都会摒弃使用“基督徒”这个词，以防冒犯他人。这样做的动机固然很好，但我們需要注意把握人们对这种思想乐于接受的程度。

### 总结

我应当走出对此书的相关评判，感谢其对祷告和读经的呼吁。我也应当为书里一些很有可能是真实的故事而感恩。可是，我不能推荐这本书。如果你要读它，那么最好提前想好应当怎样读圣经以及是否应当让某些假定发生过的悔改故事来改变你读经、传福音和培训门徒的方式。在门徒培训和传福音方面，圣经中的其余 62 本书无疑具有一定的价值。

达伦·卡尔森 (Darren Carlson)

培训领袖国际组织

明尼苏达州明尼阿波利斯市

---

兰道夫·理查斯 (Richards, E. Randolph) 和布兰登·奥布莱恩 (Brandon J. O'Brien)，《透过西方的眼睛误读圣经：摘下文化的眼罩，更好地理解圣经》(*Misreading Scripture with Western Eyes: Removing Cultural Blinders to Better Understand the Bible*)。丹尼森市：IVP Books, 2012 年出版。237 页，16.00 美元。

《误读圣经》的论点是：文化价值观，特别是那些不言而喻的事物，会影响我们阅读圣经的方式，甚至带来误解。所以，作者旨在提出这个问题：在解释圣经时，我们有哪些文化背景和理念会让我们产生疏漏？(15) “推动本书的核心信念是西方（美国、加拿大和西欧）读者在读圣经时带入的一些习惯有时会蒙蔽我们，让我们无法看到其他文化中听众和读者很自然就可以看到的解释。”(15) 他们希望“通过指出西方读者一个可辨识的研读——甚至是误读——圣经的模式”(16) 从而提供一个积极的纠正方案。

因此，作者探讨了西方和非西方文化在影响我们阅读和应用圣经方面的九个不同点。虽然本书的主题是圣经的解释，但两位作者的主要目的不是推崇某段具体经文的某种具体解释，而是帮助西方读者很好地解读和应用圣经。“我们只是想提醒你记得解读圣经是一种跨文化的体验，并帮你更好地留意那些你在阅读时已

经当成理所当然的地方”（22）。

主导本书的比喻是一座被分为三个部分的冰山。第一部分要解决的是三大问题中在水面以上相对容易看到的问题。第二部分要解决的是刚好位于水面以下不太容易看到的问题。第三部分要解决的是深处水面以下很难看到的问题。

第一部分“水面以上的部分”深入探讨了习俗（mores）、种族和族裔以及语言的问题。关于习俗，作者引用了《韦氏词典》，将其定义为“被不带任何疑问地接纳且体现出一个群体基本道德观的核心风俗”（29）。对作者而言，习俗“被不带任何疑问地接纳”这一事实在圣经解释中是头等重要的，因为甚至连解释圣经的人可能都并未意识到自己已将自己的文化假设都读进了经文里。“我们希望你可以看到对我们而言已经成为默契共识的某些习俗，可能会致使我们误读圣经”（48）。相反，圣经读者越能更深入地意识到自己的风俗，他们就越能更好地阅读圣经。在种族和族裔方面，作者的主要目标在于提出种族主义的问题，然后表明它依然在影响我们阅读圣经的方式。例如，仅仅因为摩西的古示人妻子是位皮肤黝黑的非洲人，世代以来的美国牧师和学者便都倾向认为她是一个奴隶，但她实际上很可能是一位文化名流。摩西很可能高攀而不是低就了他的妻子。也许是出于我们的种族偏见，西方读者经常意识不到这种可能性。最后，在语言方面作者称，在进行跨文化圣经解释时，语言绝对是最明显也是潜藏最深的一个问题（88）。因此他们试图用一章的内容来揭示“几个明显的西方语言习惯”（72），在这方面他们多少取得了一些成功。

第二部分“刚好在水面以下的部分”考究了一些不那么明显因而更加危险的问题，确切地说，即个人主义和集体主义、荣辱和对错以及时间观念。在个人主义和集体主义方面，作者提出了关于西方和非西方文化之间基本差异的简介，从而帮助读者明白它是如何支配我们解读圣经的方式的。例如，西方读者习惯将“you（你/你们）”这个词视为单数，但在新约中它一般都被用作复数。这个不同点或许看似微不足道，但却导致了对许多经文大相径庭的解读。在荣/辱和对/错文化方面，作者费九牛二虎之力帮助读者明白主体世界文化都属于前者。尽管这个问题令西方人难以理解，但它仍毋庸置疑地影响了我们读圣经的方式。所以如果想要摘掉文化的眼罩，我们就必须对其加以重视。最后，在时间观念方面，作者帮助西方人看到，在很多文化中人们认识和使用时间的方式都不一样，但都确实有效。除了帮助读者领会这些差异之外，两位作者还试图让读者看到这些对于时间的不同看法会如何改变我们阅读圣经中各种不同经文的方式。

第三部分，“深入水面之下的部分”意图揭示那些最隐晦因而也是最危险的问题，确切地说，即规则和关系、美善与邪恶以及西方文化的个人至上主义。在规则和关系方面作者的观点是，在圣经以及大部分世界文化中，关系比规则更重要。也就是说，规则的存在是为关系服务。如果两者出现矛盾，关系总会得到更多的重视。他们认为，西方文化倾向于重规则而轻关系，但有时在这方面他们会过于激进。在美善和邪恶方面，作者旨在帮助读者看到在对一系列行为和问题的对错认识上，不同文化都有各自合理、不同的观点。这会影响到我们读经的方式，比如

看到保罗在《歌罗西书》3章5节和3章12至13节中列出的各种美善和邪恶时，我们会自认为明白这些事物在保罗眼中孰轻孰重。最后，在西方文化的个人至上主义方面，作者试图说明读者在读到神的旨意和应许时，常常会把它们主要应用在我（个人）身上。例如，在读到像《罗马书》8章28节时，我们往往会说：“神使万事互相效力，叫我得益处。”于是这段经文的含义就完全变了。这种以自我为中心而不是以神为中心的读经习惯，在解读、教导和应用圣经时给我们带来了不良的影响。

作为总结，作者提出了五个可以帮助我们摘掉文化眼罩的建议。首先，我们应当充分意识到阅读、解释、教导和运用圣经的复杂性。释经是很困难的一件事，我们越早意识到这一点越好。第二，我们应当注意，在读到本书中提出的很多新原则时，不要过分纠正我们的阅读习惯。第三，我们应通过时刻探求自己的内心、仔细聆听圣经、寻求与我们自身不同的其他视角。第四，我们应当接受错误，接受在成为优秀圣经解释者的道路上我们一定会犯错的事实。不要让对失败的恐惧使我们止步，而是应当虚心寻找自己的问题并从中吸取教训。最后，如果神赋予我们条件，我们应当努力与他人一起研读圣经。和来自主体世界的兄弟姐妹们一起读经，而不是替他们读经，将有助于我们辨别并摘除导致我们误读圣经的文化眼罩。两位作者认为《误读圣经》只应起到抛砖引玉的作用，他们强调自己的目标不是要仔细地解读某段具体的圣经经文，而是希望能够阐明他们的原则可以如何运用到解读的过程中。考虑到这一点，他们通过让读者认识到一些可以影响我们研读和应用圣经的重要文化问题（甚至让他们对此感到不安），成功激起了读者的文化意识。更重要的是，他们为希望提高认知自己、他人和准确解读圣经能力的牧师、教师和领导者提供了一个有用的框架。

本书的不足之处在于其对不同经文的注解。不过，作者已经很清楚地指明严谨释经并不是他们的主要目标，但是这个无可厚非的预先提醒并不能作为出现草率的原则误用的借口。例如，在比较荣辱文化和对错文化的那一章里，作者试图把自己的见解运用在大卫和拔示巴的故事中。本质上，他们在解释这个故事时的假设是，大卫生活的世界是一个荣辱文化的世界，因此对错和负罪感的问题和这个故事几乎没有任何关系。由于认定了荣辱文化和对错文化之间是相互排斥的，所以作者对这个故事进行了令人堪忧的曲解。

本书中的释经问题极其严重，而且随处可见（特别是在第二和第三部分），所以我不推荐本地教会的学习小组阅读此书，除非这些小组成员中有释经专家。一方面，我很担心作者的做法会让人们认为自己无法解读圣经，因为其中涉及到的问题过于复杂。另一方面，我也担心这本书会误导教会中缺乏辨别力的成员，使其根据作者的误读而对某些经文做出了歪曲的结论。

不过，我愿意向那些可以把麦子和稗子分开的富于经验的释经专家推荐这本书，因为字里行间的麦子还是很多的。因此，这本书将可以帮助牧师、教师和带领人发现并摘除他们的文化眼罩，从而更好地研读圣经。至少，它可以激发高度的自我意识和谦卑——两者都是圣经解释者亟需的宝贵品质。

查理·亨得瑞 (Charlie Handren)  
基督荣耀教会 (Glory of Christ )  
明尼苏达州埃尔克河

---

胡斯托·冈萨雷斯 (González, Justo), 《神学教育史》( *The History of Theological Education* )。田纳西州纳什维尔: Abingdon Press, 2015 年出版。十四章 + 155 页, 39.99 美元。

作为一位资深教育家、一部分为上下两册的著名基督教史的作者以及一位圣公会环南联盟的神学培训倡导者,毫无疑问冈萨雷斯完全有资格写一本关于神学教育史的作品。冈萨雷斯的《神学教育史》绝不只是把侧重点放在神学培训上而对他先前作品的重新包装。冈萨雷斯在前言部分即说明,之所以写这本书是因为考虑到这样的历史研究可以对解决传统神学教育当前所面临的危机产生指导性的作用。众所周知,在过去的几十年里,天主教和主流新教神学院的入学率出现了直线下降的情况。然而,在这些机构难以为他们的教会输送足够神职人员的同时,创新性的神学教育方法正经历着迅猛的增长。这些新机构同时注重神职人员和普通信徒的培训,有时几乎没有任何传统神学院的特征——即便两者兴许都聘用了同一拨教职人员。这样的悖论引发了我们重新去审视历史,以作为“指导我们走向未来的最佳手段”(十四章)。审视历史,我们发现被许多传统培训模式秉承为必要的事物实际上“可能并不重要”。例如“在十五个世纪里,教会只是勉强存在,一直在教导自己的神学,有时甚至经历过繁荣壮大,但在此期间没有过一家神学院”(十四章)。这样看来,历史可以通过历代的优缺兴衰让我们更好地看清楚当前面临的挑战。

冈萨雷斯花费了十三章短篇来探究神学教育从新约时代到现今所历经的发展。这本书一开始便向读者揭示了我们可以从最初的教会中学到的智慧。冈萨雷斯在书中注解道,在神学培训方面,新约和初期教会并没有给我们什么有用的数据,但我们可以推断出两个基本要求:敬拜带领人必须能够阅读和解读圣经。既然当时还没有事工培训的专业学校,那么除了经文中显而易见的方法以外,其他的释经方法应当都来自主教们从世俗学校中学到的修辞知识。预备教牧人员的主要方式也是每一个基督徒成为教会一员的必经程序:慕道培训。冈萨雷斯写道,“在古代教会中,普通信徒需要接受的圣经与神学培训和被按立牧师需要接受的培训之间并没有任何区别。”(14)

接着冈萨雷斯解释说,对教会长期系统性的逼迫虽然孕育了伟大的基督徒领袖,但同时也摧毁了教会有效教导新信徒的能力。毫无疑问,希波的奥古斯丁 (Augustine, 公元 354-430 年) 是这一时期最重要的一个人物。基于自身的成长经历,奥古斯丁重点强调社群在神学生活中的重要性。他的著作《论基督教教义》(On Christian Doctrine)成了教牧培训的基本手册。在这段历史时期里,教会也经历了显著的增长。然而新宗教自由和日耳曼民族周期性入侵的联合来袭,将一波又一波的新信徒带到了教会,这同样使慕道班系统超出了负荷。因此在教皇格里

高利（Gregory the Great，公元 540-604 年）时期，整个培训期被迫从两年缩短到至 40 天。这样骤然增长加之对神职人员正规系统化培训的缺乏，从而导致了教会领导层能力的不断下滑。

因此冈萨雷斯强调了中世纪早期修道院和天主教学校的至关重要性。修道院传承了对基督教教义的教导，记录和翻译了异教民族的历史，复制和传播了圣经，并为宣教工作培训了人才。修士的见习期在功能上也取代了慕道培训；“起初对所有基督徒的要求和培训，现在被局限在了规模较小、特别虔诚的一群基督徒身上”（30）。除这些独立的修道院社群之外，教会学校也开始在主要的城市教会中应运而生。这里也是一个使信仰核心教义的基础教育得以传承的地方，而且一些地方还开发出用于更大规模传教布道的资源。

冈萨雷斯认为教会历史中最重要神学发展期是在十三世纪，因为在此期间出现了可以代替教会学校和修道院模式的大学体系。大学的与众不同之处在于它根本的独立性。一般而言，教会学校模式是在顺服教会权柄的前提下传承正统思想。相比之下，大学模式可以和教会之间保持一段重要的距离。效仿彼得·阿伯拉（Peter Abelard，1079–1142 年）的做法，大学模式看到了挑战传统思想的好处——不是为了拒绝权柄，而是为了探索真理。这段时期产生了像托马斯·阿奎纳（Thomas Aquinas，1225–1274 年）这样杰出的学者型教师和投身于精神生活的隐修会（方济会和道明会）。尽管在很多学院中出现的神学觉醒很少渗透到教区教会中，但十三世纪经院主义的蓬勃发展还是导致了学院和教会之间的距离被不断拉大。

大学的发展、学院中的神学和敬虔之间差距的逐渐扩大、教区神职人员的极度无知以及对神职人员接受神学教育的限制一同促成了 16 世纪的宗教改革。在新教徒中，正式的大学教育变成了牧师被按立的前提要求，普通信徒的圣经培训也得到重视并成为必要，而且还发展出了普世性的初级和中级教育体系。在天主教的特利腾改革中也包括了对神职人员培训的改革，并希望这样的培训可以在极富灵性的生命中得以彰显。在这段时期，“神学院（seminary）”这个词第一次在英国天主教会中被用来描述那些致力于培训英国神职人员的机构。这些“苗圃”的存在是为了培养出一大批合格的神职人员，并把他们移植到事工发生的地方（81）。

冈萨雷斯指出在新教和天主教改革之后的时期里发生了很多重大事件。新教的经院主义试图对改教者的教义进行系统整理。他们比先辈更加注重神学的“实用”（伦理和灵修）层面。尽管如此，某些倾向还是造成了知识本身构成了信仰的危险思想，这是虔信派运动力图纠正的一个错误。虔信派的目标及新的科学与批判性思维催生了现代神学教育，然而后者很快导致了前者的衰落。使最好的学校闻名于世的不再是他们与教会和事工之间的紧密联系，以及他们教师的声望。不断壮大的研究圣经的科学方法是后来导致自由派和基要派之间矛盾的因素之一。基要主义者“褒扬无知”（115）并提倡一种“圣经帝国主义”，后者则褒扬科学、推崇一些与生命和教会关系甚微的探讨。这带来了学校和教会之间持续升温的张力。

在结论部分，冈萨雷斯指出，最近在人口和文化方面发生的变化会迫使传统上被认可的神学培训项目中的神学培训变得精英化和并完全脱离 15 世纪中世纪大学的教育。他提出了几条关于通过历史回顾可以揭示当今对神学培训思考的建议。第一，神学教育应当回到它正确的位置——教会的中心，尤其在当地教会中。第二，教导和评估方式应将注意力集中在装备学员身上，让其可以分享和教导学习的内容和过程。第三，神学教育应当从根本上鼓励持续一生的学习，并且应当具备足够的灵活性来应对不断发展演变的环境和不可预期的挑战。第四，神学教育的受众应当被扩大，不仅应该包括那些希望被按立进入事工的人士，同时还应当包括未经培训但已经在服事的人员和没有进入职业事工的打算但仍希望获得培训的普通信徒。神学教育应当培养出在神学思考和教牧实践方面都有造诣的导师。最后，我们应当开发出支持持续性神学培训的学习和思考材料。

冈萨雷斯的历史研究具有很高的造诣，他在这些简短的章节中探讨了重要的话题，却没有陷入过度繁琐的细节讨论中。每章的概述让本书的主题清晰可辨，十分便于阅读。冈萨雷斯对历史的探讨十分中肯，重点指出了不同历史时期各种培训方式的优点和缺点。然而本书的目标明显超出了其书名界定的范畴。冈萨雷斯看到了现代神学院模式的缺点。虽然没有确切指明这些缺点，但他倡导我们应当回到由委身于个人虔敬、严谨学风和造福当地教会的务实事工的职业和非职业神职人员组成的目标明确的学习社群。虽然他的建议符合历史事实，但读者会质疑他是否在历史中找到了自己本来就已经成形的答案。不过冈萨雷斯的书中最严重的缺点是教义反思的不足。他并没有指出摒弃某些神学信奉（如圣经的性质、基督的排他性）的做法是如何造成了目前主流神学教育的危机和与之相对应的主流教会的衰落。同样，他的历史研究也疏于探寻在神学教育下滑和改革期间神学张力（如称义和圣事主义）的重要性。

总体而言，这部短篇作品当之无愧是一本了解神学教育史的入门佳作。虽然这本书的着眼点放在了主流的机构上，但是，所有读者都可以从冈萨雷斯的历史见解和他的建议中获得改革神学培训的启发。如冈萨雷斯所说，很多非传统和基于教会的神学培训项目已经开始回归至深受圣经灵性影响的门徒培训式教育。但同时，他也正确指出传统神学院所必需的是“以神学教育新异象为基础的、彻底的神学教育变革。除了其他元素以外，在这个异象中，基督徒的一生应当是神学学习和反思的一生”（119）。

瑞恩·格里菲斯 (Ryan Griffith)

伯利恒学院及神学院

明尼苏达州明尼阿波利斯

---

迈克尔·戈尔曼 (Gorman, Michael J.)，《成为福音：保罗、参与和宣教》 (*Becoming the Gospel: Paul, Participation, and*

**Mission**)。大瀑布市：Eerdmans, 2015 出版。305 页，22.54 美元。

迈克尔·戈尔曼 (Michael Gorman) 和雷蒙德·布朗 (Raymond E. Brown) 在圣玛丽神学院担任圣经研究和神学主席，现已完成了他的《意外三部曲》(accidental trilogy)。本三部曲以 2001 年的《十字形：保罗关于十字架的叙事灵性》(Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross) 作为开始，接着在 2009 年完成了《存在的十字形上帝：神性放弃、称义和保罗叙事性救赎论中的圣化》(Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology)。在这个过程中，除了大量文章之外，戈尔曼还帮助完成了对保罗文集的一项重大研究：《被钉十字架之主的使徒：关于保罗和其书信的神学介绍》(Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters)。得益于戈尔曼之前的作品，在《成为福音》中作者简洁明了地完成了各类重要的释经学和神学的探讨。这部长达 1500 页关于保罗作品的主题论点，即《成为福音》的核心主张是：“保罗希望他在书信中提到的社群不单是相信福音，而且能够成为福音，并且在这个过程中参与到神的生命和使命中” (2, 强调属原文)。

本书的开篇即发出了一个对使命和参与的“邀请”。在这里，戈尔曼在“福音和我们的文化网络”中提出的两个顾虑很快出现在了我们的面前。第一个是神学的顾虑，其中心是“神是谁？”以及“祂要在这个世界上成就什么？”这就是福音。第二个是牧会方面的顾虑，探讨的是福音改变生命的影响。它很具吸引力。当然，两者紧密相连，因为神在这世界的使命就是要带来改变（新的创造），其中不单包括祂的子民，还包括整个被造世界的秩序。因此这就是副标题的来由：当我们相信福音并成为福音之后，凭藉这样的转变，我们就参与到了福音的发展传播之中。当我们与神连接时，我们就与祂在地上的使命相连。“这本书的一个最主要论点就是教会生活与它在世界中的活动或见证之间的不可分割性” (18)。

第一章试图回答一个关于福音的问题：神的全球使命是什么？“保罗对这个问题的回答十分清楚：把救恩带给世界。” (23) 那么救恩是什么？在这里戈尔曼的话术很快变得复杂起来。救恩被描绘为“转变”、“新的创造”、“释放”、“称义”和“和好”。(读者会疑问魏斯特鸿[Stephen Westerholm]对于称义的提醒是否适用于这里；“当试图将保罗思想的其他方面融入到‘称义’的解释中时，我们其实让保罗对这个术语的解释变得模糊不清而不是更加清楚” [Justification Reconsidered, viii]。)

不过，戈尔曼把这些圣经意象收集到了“参与”的“大伞”之下 (25)。对这个“参与”的定义是，教会要作为福音的诠释而活 (43)。从负面角度来说，他的目标是要拆掉毒害西方教会的“牧会”（或教会的所是）和“使命”（或教会的所做）之间的区别。在这里，戈尔曼所说的不单是“我们的使命是救恩的一个自然且必要的结果”这个重要的声明。在将“参与”定为全书的主导异象时，他的主张是，在福音里“受益[所是]和参与[所做]是不可分割、甚至是意思相近的两件事” (34)。我们得救的程度和我们参与神拯救使命的程度一致。本章剩余的篇幅被用于介绍戈尔曼

从保罗书信中领悟到的凸显“参与”核心性的七个特质。第二章是全书的方法论神经中枢，它将问题从“神要做什么”（救恩）转移到了“祂要如何实现”（我们要成为福音）。戈尔曼在这里向我们介绍了“以使命角度来阅读保罗书信”所必需的诠释方法，从而回答了这个问题：“如何实现”的问题。通过这个圣经神学解释的子集带给这些经文的一个滤镜是：“保罗如何期待他的社群参与到上帝使命(*missio Dei*)中？”

(58) 这个使命诠释法的重要前提包括了上帝使命的存在、神的意图是让祂的子民参与到祂的工作中和对圣经不单呼召而且也装备起初和当代受众的信心。无论在将这个解释放入实践中时可能导致怎样的释经争议，戈尔曼提出的使命诠释法看待圣经经文时会问到的五个问题是值得我们去认真思考的(56)。

剩下的六章内容是本书的优势所在，它们在大部分没有争议的书信中（《加拉太书》缺少单独的章节）追溯了关于成为福音或参与到神使命中的呼召。在《帖撒罗尼迦前书》中，作者把焦点放在了保罗提出的信（满）、望、爱的美德上。在《腓立比书》中，作者详尽探讨了保罗关于耶稣倒空自己成为奴仆的“伟大故事”。继用了一章内容更笼统介绍了保罗“平安”的旧约背景之后，是关于《以弗所书》的一个章节。其中作者追溯了教会体现基督作为“使人和睦者”工作的轨迹。哥林多前书和后书向我们介绍了“公义”或“拯救的义”或“使称义”是所有圣经和宣教偏好的同类词汇的翻译。安排在最后的关于《罗马书》的讨论，再次将焦点放在了本书在开篇即提出的圣化（或参与）的概念上。戈尔曼在这些章节中的目标都旨在证明他所说的福音美德是在宣教中产生、在宣教中被体验到的。从本质上和自身经验而谈，参与到神的拯救使命中与领受祂的拯救益处是相互关联、密不可分的。

这本书有很多值得褒扬的地方。我们很难找到一个将恢复圣化/成圣语言与神之国已侵入这个世界（“已经发生之事”）的体验式意义结合在一起的研究。书中还包含了一个严肃的预料，即，参与到基督十字架的使命中后，我们将历经苦难。书中戈尔曼迈出了必要且发人深省的一步。他提出我们为基督的忠心见证定会招致苦难，并就这一点向安逸的西方教会提出了质问。这个平衡的末世论异象为本书带来了属灵的活力。

另外值得我们深省的是，戈尔曼强调，我们从项目预算中删掉宣教，使圣洁脱离了它的实践环境，然后把教会置于尘世中完成自身使命。因为我们的视线很容易被个人和地区性的顾虑所蒙蔽，所以有必要时刻提醒自己，神正在执行一个宇宙性的使命，而且祂的意图是使用我们（“全球各地”的我们）来完成。尽管他承认很难找到十分贴切的语言，但我们还是应当感谢戈尔曼在寻找准确描述内在/外在、牧会/使命、离心/向心、所是/所做这些概念的词语时付出的努力。让福音持续存在于我们的内心的确是用我们一生来荣耀神以及让我们的宣教得以完全、获得力量的途径。

第三，在如何避免陷入刻板乏味方面，这本书也是一个令人耳目一新的范例。戈尔曼的文笔不单条理清晰、充满了显而易见的坚定理念，他还拒绝陷入解释性的“二分法”中。例如，在解释《腓立比书》的那一章里，他建议解决 *epechontes*（“紧紧抓住”对比“提供福音”）这个矛盾的方法是意识到如果教会没有在一开始以十字形作为证明向世界提供福音，那么它就不会需要在面临社会压力时紧紧抓



住福音了！同样，在哥林多前后书的那一章中论及称义时，他提出了一种超越了“保罗旧观”和“保罗新观”对称义的认识，选择了一个“既有参与性又有变革性、更加强劲的[认识]”（221）。像这样在释经学方面负责任的创造力让本书令人耳目一新。

本书虽然有众多优点，全面提出了值得我们注意的挑战，但在其立场方面还是存在几个问题。虽然这似乎也是戈尔曼先前作品都出现过的情况，但最好还是把它们称为“需进一步解释的问题”而不是争锋相对的异议为妙。然而，因为这些问题对理解戈尔曼要求我们服事的福音具有重要意义，所以不能用创造力来代替清晰度的不足。

戈尔曼正确呼吁我们要“拓宽”我们对救恩的理解，使其超越罪之赦免这个“仅关乎个人”的概念。他保证，这个“对福音更加强势的理解在快速改变一切的同时不会丢掉赦免和永生的信息”（298）。然而当我们查阅本书时会发现，这个信息几乎完全消失殆尽了。像“神的烈怒是罪之工价”、“我们需要赎罪之祭”、“我们在被动和主动顺服基督中的盼望”这类的辞藻都被归到了“保罗旧观”中，所以被视为“仅是个体罪人的无罪判决”而被搁置一旁（221）。像“仅是”和“只是”这样的词语与罪人逃离因己之不义带来的永恒恐怖的事实很不相称。在这里我们可以听到安塞姆（Anselm）的英灵按捺不住了，要质问我们是否考虑了我们罪的严重性。

戈尔曼所倡导的这一“激进的”改变就是这样的一个迁移我们救恩之根的行动。这样的迁移不会改变我们得救的方式（戈尔曼非常清楚地承认救恩来自信仰基督），而是说，它是在我们得救之时与其之后发生之事的迁移。“保罗旧观”被用来解释一个信徒是如何为了福音而遵照一个引发功能性命令的基本指示去接受使命（或放下自己的生命）的。也就是说，称义之根（或位置性的成圣）将会而且必须结出（不断）成圣的果实。然而戈尔曼在坚持称义和公义之间的不可分割性（甚至完全一致性）的过程中非常明确地拒绝了“因果”概念（239）。他并没有让一个律法之根结出道德的果子，而是将称义和伦理的改变合并到了一起（“不包括改变的称义”<sup>8</sup>，或“两者是兼容并包的”<sup>239</sup>）。因而，似乎这种行为的改变——而不是从我们与神之间被改变的关系中汲取力量——成为了福音。至少这就是我们“成为福音”之后会成为的样子。

所以，按照“成为福音”的话说，我们所受之苦成了渐进成圣的代价。这一代价要求戈尔曼越过“现在”和“未来”之间持续一生的挣扎，并需要与他在其他地方所提出的苦难事实难以相符的参与神的使命（活出祂的国度）的程度。为了保留它们的不可分割性，他过度地把“所行”（被塑造成基督的样式）推演到了“所是”（被称为义）的范畴中，于是将末世中我们所是的全部（神化）过多地推演到不可分开、但尚未完成的从圣灵得力的圣化事实中。

此外，“成为福音”这个说法似乎没有留下太多让福音可以继续保持本性的余地。福音本是那挑战我们、规范我们、让我们的口中传讲盼望之信息的对历史和外在事件的宣告。戈尔曼坚持认为，本书包含一些“传讲”福音的相关内容，但他要强调的是“所是”和“所为”（44）。诚然，这样的强调确实有其必要而且理由充分。但是，他所勾画出的异象也应该包括“传讲”的部分。在谈论做一个“活的释经”部分时，他在哪里提到要宣扬、管理或要保守福音与现实的关联性？若真将

自己视为了福音，那我们如何像保罗在林后 4 章 5 节中一样说：“我们原不是传自己，乃是传基督耶稣为主”？在强调社会公义时，他在哪里竭力反对过认为可以安慰那些走向地狱之人的说法？在推翻二分法时，他在哪里提到了《哥林多前书》1 章 18 节所说的永恒的分隔——所有人类将被划分为“灭亡之人”或“得救之人”？在邀请人们加入正义阵营时，他在哪里说到“与神和好”是第一也是最重要的呼召呢？在安抚说“我们没有丢掉垂直的赦免信息”的同时，戈尔曼列举的所有在行动中“成为”的例子，内容无一例外都局限在公义的社会与水平层面。

于是，这里有一个挥之不去的问题：这个所谓拓宽我们福音视野的举动带给我们的是不是一个被折减的做法呢？如果被移植的树根不够深、不够宽，无法支撑那不断生长扩大的树冠，那么这样的折减似乎是不可避免的。这个“激进”的改变似乎是发生在合并了称义/公义的法律和伦理的层面，拆毁了敬拜/外宣、垂直/水平的救恩、属灵/社会的公义的二分法之后（192、303）。因此在拒绝了因果（暗示和命令）关系之后，戈尔曼不单损坏了神学的精妙之处，同时也沥干了牧会的动力。讽刺的是，他实则夺走了教会用新约（属灵）的方式顺服神之使命的能力。

总而言之，这本书的很多要点都是用以纠正西方教会随处可见的属灵自大或懒惰无为的重要方式。通过宣教性诠释法提出的这个呼吁是我们需要聆听和关注的。戈尔曼便是越来越多反复聆听这一呼吁并认真领悟的学者群体中的一员。然而，这本书否定（或缺失）了很多重要的元素，不禁令人怀疑这个值得戈尔曼同情和支持的“保罗新观”实际上也许会导致适得其反的结果。我们需要的是一个可以令我们活出法律称义的提议，而不是放弃这一切，用含糊不清的“使命”和“参与”来取而代之。举例来说，康斯坦丁·坎贝尔（Constantine Campbell）的作品《保罗和与基督的联合》（*Paul and Union with Christ*）可以把我们带到一个类似的具体化的目的上，但在神学方面它的基础要扎实很多。

内森·塔尔（Nathan Tarr）

南方浸信会神学院

肯塔基州路易斯维尔

---

乔治·汉斯伯格（Hunsberger, George R.），《那个拣选了我们的故事：宣教异象的挂毯》（*The Story that Chooses Us: A Tapestry of Missional Vision*）。大瀑布城：Eerdmans，2015 年出版。160 页，19.35 美元。

□治·□斯伯格（出生于 1944 年），任西部神学院宣教学名誉教授。□了《福音和我们的文化》系列□□，他将先前□表□的十篇文章□□□《宣教异象的挂毯》。□斯伯格已□□□个系列□献了另外两本□，用□□真（Leslie Newbigin）的□□，□是□了推□“福音宣教与北美文化的相遇”。□两本□包

括《圣灵作证：真的文化多元性神学》(*Bearing the Witness of the Spirit: Leslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*, 斯伯格普林斯大学博士文修版), 以及与盖德 (Craig Van Gelder) 共同修的《身处福音和文化之间的教会：正在北美兴起的宣教事工》(*The Church between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*)。

在点内容之前, 我快速浏览一下本书的结构。斯伯格将些文章整合一本, 可谓用心良苦。他并非地在开篇加了一个前言就敷衍了事, 全书整体内容都呈现出明的一致性: 对前面章已探的内容附有脚注; 所有材料按照主而非进行排序。有一点得注意的是, 他一起的些表于 1991 年到 2006 年的文章, 并没有因主的分散或展而得附会。本是一位学者其写作材注心血的成果, 也展了其思想的成熟。

然而, 尽管作者在对材料的汇编融合上下了很大功夫, 但这十个章节依然出现了主题重叠的现象, 这种情况对这类书来说是不可避免的。因此, 本文不会对每个章节的内容进行介绍, 而是按照书中“反复出现并贯穿全书”[ix]的主题来概况汉斯伯格的这个作品。汉斯伯格通过由他担任创始协调员的“福音和我们的文化网络”事工的使命来确定这些主题, 即致力于“文化分析、神学反思和会众使命.....之间的整体关系”(102)。他的书可以从这三个方面来进行划分。

“文化分析”对汉斯伯格而言是一项焦点明确的事业。他没有沿着“启蒙运动——现代——后现代”这条主线进行追溯, 而是研究了“在此社会文化遗产方面.....[教会]面临的根本性宣教挑战”(75)。纽毕真的分类方法和工作重点在本书中经常出现; 在这一基础上, 汉斯伯格确定了这一宣教挑战的三个方面。首先是基督教世界的崩溃, 因此教会不再是倍受尊敬的“文化牧师”。其次是我们被启蒙运动提出的理论洗脑, 认为宗教信仰无法以任何实事求是的公共观念来宣扬真理。第三是一种求真务实的信心, 即认为真理可以通过成功来衡量。

当教会不承认或不假思索地沿用了这些文化转变时, 挑战便发生了。在第一类挑战中, 北美教会仍然默认我们从一个“高于”文化的位置发声, 而不是“和”它一起。未能承认基督教世界崩溃的错误反映在宣教中的表现是: 我们以一个“出走”的社会参与模式工作, 希望以此重塑社会结构, 没有活出“寄居者”的模式, 在首先顺服不见之国的权柄的前提下, 为了社会的福祉而贡献自己的力量(148)。

在第二类挑战中, 汉斯伯格将矛头指向了使命宣言和流行的讲话模式, 来阐明北美教会“对教会的思考方式和我们对其他任何事物的思考方式并无二致”。因此, “教会”已经远远偏离了“会众”, 对他们来说教会不过是个主要提供宗教服务的机构而已。这一大众化的、脱离实体的观念导致了对神学思想的摒弃, 这意味着我们已经失去了证明自己是一个独特机构的能力。因此, 我们需要的并非不断去尝试着调整我们的方法论, 而是对教会的基本身份进行深刻的反思。

汉斯伯格的文化分析使他确信: 我们需要为北美教会制定一个宣教议程。虽然这一点在书中出现得较晚(第 102-103 页), 汉斯伯格承认这种说话方式存在一定的

风险，正如斯蒂芬·尼尔（Stephen Neil）所说：“如果一切都是宣教，那么一切都和宣教没关系了。”他的回答（也是他写作本书和他的工作理由）是，我们当前缺乏“在北美境内本土化的、符合社会文化背景的宣教方法”依然是一个较大的危险（9）。这一信念深植于他自己的神学反思之中，引发了教会身份和忠实性的问题。

在身份方面，圣经给我们描绘了一个以宣教为本的教会。用大卫·波西（David Bosch）经常被引用的话来说，这是“一个被差派去宣教之人的团体”。教会“因神的宣教使命而生，且因这一使命被召聚”（47）。从我们被拣选的宣教意义（6）到我们末世学中的欢迎和警告（159），教会存在于世界上就是为了世界的缘故。

因此，如果教会要忠实地行出这个身份，它的整个角色就必须被这个使命所塑造。在警告一个倾向于将宣教局限在“千里之外”的教会时，汉斯伯格驳斥了“教会的宣教角色只有登上了飞机才会被接受”的观点。他坚决认为，若要把这种离开算为真正的宣教之举，那么它就必须始于前一个品格，即“弃绝对异于福音之文化的忠诚”，并发誓效忠基督（104）。本地教会的宣教计划就是要培养出这种习惯。“对我们这些生活在差派出众多跨文化宣教士的始发地之人而言，我们最根本的呼召就是以我们教导别人在他们文化中生活的方式在我们自己的文化中生活。”（103）

如果说这本书有一个神学重心，那就是第5章：“代表神的统治”。这里汉斯伯格给出了一些定义，其中有三个至关重要。首先，教会应该是“使徒性的”，即使徒性著作（圣经）要成为它的基石，使徒性的任务（代表基督）是它要担负的责任（48）。关于这一点，汉斯伯格专门花了一章的篇幅来对大使命相关经文的目的做了有趣的解释。他认为，耶稣的话语从牧养的角度来说，其目的并不主要是为了让一个沉寂的教会采取行动（我们经常采用的“命令服从”模式），而是为他们在文化抗议中已经在为神做的见证提供信心和确据（91）。

如果教会传播福音是出于自身的本质，而不是主要因为要服从命令，那么什么是“福音”呢？汉斯伯格跨出了重要一步，提醒我们福音不仅是“耶稣自己”，也包括耶稣所说的话语。“宣讲有关基督但却不符合耶稣所讲之话的福音是对福音的扭曲。”（53）就汉斯伯格看来，耶稣所传讲福音的主题就是“神的统治”。在第三个定义中，“神的统治”简而言之就是通过新约中圣灵的恩赐获得的“公义、和平和喜乐”（罗 14:17）。当神的旨意成就在地上如同在天上时，世界就将会如此。这是神通过基督开始的工作，也是祂现在依然在做的工作，而教会需要接受并投身于这项工作，并鼓励其他人置身其中。

我们本质的身份在这里推动我们从神学反思向外延伸进入到教会的集体事工中。当教会的神统治的福音所吸引并用这样的福音来影响我们的文化时，它作为一个“被差遣的群体”的本质就得以展现出来。在此，汉斯伯格告诫我们，在福音与文化的碰撞中，不要以为“我们坐在神的那一边”（104）。他效法纽毕真，又加上了第三点。我们首先要自己与福音相遇，然后才能够用这福音去转化我们的文化。这不仅是实现正确宣教的途径，也是实现福音事工与（而不是“向”）我们的文化要求的“极具挑战的相关性”的途径。

汉斯伯格在说到教会使命时——无论是在我们本国文化中还是在任何异国文化中——偏向于使用“代表”神的统治这个词。此处的“代表”同时具有被动和主动的一面。我们被动地成为神国度的记号和预表，这就是说，我们要肩负福音的使命，让我们的文化看到：活出委身于耶稣的生命是可能的，也是与每个人息息相关的。这样，教会就成为了“福音的诠释”，只有通过这样的教会人们才可以看到和理解福音的含义，并知道如何接受福音（99）。在主动的方面，教会同时也是福音传播的媒介和工具。汉斯伯格多次对“教会‘扩张’或‘建立’神的国度”之类的言论表示愤慨，在我看来这种愤慨是恰当的。教会和神的国度不仅应该保持区别（如果密不可分的话），教会与神统治的福音（我们已经接受、进入了这一福音，并在其中服事）的相遇促使我们谦卑、乐意地发声（甚至关乎忏悔和信仰的话题）。

在汉斯伯格对福音的探讨中，持福音派信条的人也许最有可能被他激怒和感到失望。在他所有的定义中，很明显地缺失了罪。他似乎将教会中的罪定义为“对我们身份的错误理解”，而在教会之外的罪则是“没有参与到神发出的邀请中来”。书中没有任何只言片语提到背叛圣洁之神应被永远定罪。这或许解释了书中几乎没有谈到要“宣告”福音的原因。相反，福音是被体现出来的，罪人们都是受欢迎的。他强调要“和”我们的文化一起发声，而非“向”我们的文化发声；以及避免使用必胜主义的语言。这些都很重要。同样重要的还有他确信福音对全世界而言都是公开的真理。但也许是因为他对福音的文化相关性强调过多，而导致没有足够的篇章来宣告大君王慷慨大赦的预言性关联。造成这种顾忌的原因之一可能是对我们知识的情境性以及语言视角主义的过分欣赏。他试图避免表现出无所不知的傲慢并采用一些后现代表达方式的尝试都值得称道，但如果能更深入地认识到神设计人类语言不仅要指向真理（即基督），更要将其传播出去，则将更有裨益。在这个方面，华尔士（Andrew Walls）和/或赖特（N.T. Wright）会是对他很有帮助的对话伙伴。他后面的章节（按年代排序）似乎越来越不能确定这个卑微的讨论是否能够全面介绍一个有宣教使命的教会所拥有的符合圣经的选择。

总体而言，这本书蕴藏着成熟老道的反思，它拒绝从表面肤浅地去思考意义重大的挑战。我们应该为此感恩。这本书中有很多值得鉴赏之处，也会赋予我们很多挑战，激励我们去悔改和学习。

内森·塔尔（Nathan Tarr）

美南浸信会神学院

肯塔基州路易斯维尔

---

托马斯·施赖纳（Schreiner, Thomas R.），《〈希伯来书〉评注：基督徒宣告背后的圣经神学》（*Commentary on Hebrews. Biblical Theology for Christian Proclamation*）。田纳西州纳什维尔：Holman Reference，2015年出版。539页，29美元。

施赖纳通过追述圣经的故事情节开始他的评注，并指出由于福音中记载的事件先于《希伯来书》的写作，因此构成了这封书信的神学背景。他向读者说明《希伯来书》挑选了圣经故事中的关键主题。在此之后，他开始以文学章节为单位对该书信进行逐节的解释，在每个评注之前都有对该部分争论的总结。施赖纳说，《希伯来书》前四节的要点是，神明确地通过祂的儿子说话（第 52 页）。施赖纳认为，《希伯来书》的作者在 1 章 5 到 14 节再次提到了这个观点，但在这里《希伯来书》作者的每个观点都是通过引用旧约圣经来提出的（第 63 页）。1 章 5 到 14 节的主题是圣子高于天使（第 63 页），而且这几节预先点出了全信的内容，甚至与 12 章 18 到 29 节遥相呼应（第 64 页）。在 2 章 1 到 4 节中可以找到第一章的精妙立论的根据，即作者警告读者不要偏离他们接受的信息，因为没有人可以轻视如此伟大的救恩而不受惩罚（第 78 页）。施赖纳说，神将未来世界的统治权给了人类，而不是天使。不过他强调，这个隶属于人类的未来世界只能在基督里实现（2:10-18; 94 页）。

就施赖纳看来，3 章 1 节到 4 章 13 节的教导是说明耶稣高于摩西和约书亚（112 页）。在 3 章 1 节到 6 节中，作者介绍耶稣是神派来完成将祂的弟兄姊妹从罪中洁净之使命的那一位（因此祂在 3 章 1 节被称为大祭司），他忠于这一使命，正如摩西忠于自己的使命一样。然而耶稣配得更大的尊荣，因为摩西在房屋里，而耶稣在房屋外：耶稣是这房屋的建造者（112-113 页）。施赖纳认为，在 3 章 7 节到 4 章 13 节，作者对他在前一部分提到的内容进行了延伸，因为他警告读者不能铁石心肠，好像在旷野中流浪的那个世代一样（121 页）。读者必须警惕，以防在其中起了罪恶且多疑之心。出于这个原因，读者被命令总要趁着还有今日，天天彼此相劝（125 页）。施赖纳说，4 章 1 到 5 节的关键点是，读者应该心存畏惧，而这畏惧将激励他们进入神的安息中（133 页）。在 4 章 6 到 13 节，书信的读者被指示要竭力进入神的安息，好使他们不因不顺服而错失神的祝福（140 页）。

施赖纳说，4 章 14 到 16 节介绍了贯穿 10 章 18 节的第三个主要部分，作者认为耶稣的麦基洗德等次的祭司身份要高过利未人的祭司身份（150 页）。“伟大的大祭司”和“圣子”这两个标题将 1 章 1 节到 4 章 13 节和 4 章 14 节到 10 章 18 节紧紧联系在了一起。4 章 14 到 16 节责成信徒要紧紧抓住他们的宣告，亲近神，接受祂的恩典和怜悯。5 章 1 到 10 节则为这一命令提供了基础：信徒有了更好的大祭司，一个被神委任的祭司。在 5 章 11 节到 6 章 20 节，作者打断了自己的论述，给了读者一个包含四个部分的警告：首先他批评他们（5:11-6:3），然后他陈述了这个警告（6:4-8），之后向他们给予鼓励（6:9-12），最后向他们给予安慰（6:13-20，168 页）。

在施赖纳的评述中，第 7 章从各个角度介绍了麦基洗德祭司等次的职分相比祭祀职分的优越之处。8 章 1 到 6 节探讨了两个事实：耶稣的祭司职分与帐幕和新约的关系。作者指明，耶稣的祭祀职分建立了一个更好的圣约，它本身就是以更好的应许为前提，让信徒能进入神真正的圣所里（241 页、246 页）。8 章 7 到 13 节列举了新约优于旧约的原因。这里引用了《耶利米书》31 章 31 到 34 节的内容（248 页）。9 章 1 节到 10 章 18 节提醒读者不要远离

神，因为他们有一个更好的献祭（257 页）。下一个部分（10:19-25）的作用是将读者的注意力从耶稣大祭司的职分引到忠心的忍耐力上（313 页）。忍耐绝对是至关重要的。如果他们转离，就得不到赦免，因为那些不能坚持到底的就只有审判为他们存留（10:26-31）。

施赖纳说第 11 章被插入到信中的劝诫部分，但其本身并不是劝诫，而是用得救的信心榜样来强化劝勉的效果。耶稣就是这一坚韧信心的终极典范（12:1-3）。读者被呼召要忍耐，就像那些被管教之人一样，因为管教是为了让他们更成熟、更圣洁（12:4-11）。施赖纳进一步指出，读者被命令要把下垂的手举起来，也要为自己的脚把道路修直了，并要追求圣洁，这样他们就不会像以扫一样，无法得到奖赏（12:12-17）。《希伯来书》的作者在 12 章 18 到 24 节解释说，读者享有众福，他们必须当心，以防犯下拒绝顺服天将之声的错误（12:25-29）。施赖纳对这一段的解释是，一个不会被撼动的国度即将出现，而（《希伯来书》的）读者要努力防范自己不要陷入神的忿怒中。第 13 章进一步阐释了 12 章的内容。换言之（如施赖纳所说的那样），“13 章 1 到 21 节已经阐明了取悦神之敬拜或服事这一重要问题，……”（409 页）。

在评注的最后，施赖纳查考了《希伯来书》的神学主题，他认为这是本书的关键和核心信息。他处理的第一个中心主题是神。施赖纳认为，皮勒的总结——“神是耶稣父亲的身份使祂作为全人类天父的地位成为现实”——是对该书信中关于神的教导的恰当总结。接着，施赖纳肯定了耶稣的人性和神性是作者明显的核心与重要主题（441 页）。在此之后，他说到了耶稣的祭司身份和耶稣更好的献祭。

施赖纳接下来讨论了“完全”和“确据”的主题。他认为，“完全”这个主题在《希伯来书》中有两个焦点，即“耶稣的完全和人类的完全”（第 466 页）。他进一步指出，《希伯来书》中所说的完全与新约和得救的确据密切相关。说到耶稣的复活和升天时，施赖纳声称，和其他释经作者的评价相反，复活和升天其实在这封书信中扮演了重要的角色。关于新约，他指出，耶稣胜过利未人的祭司，因为他引入了一个更好的圣约（474 页）。说到圣灵，施赖纳说尽管这方面的内容很少，但提到圣灵的经文揭示了作者对于圣灵的看法是正面积极的。

至于《希伯来书》中的警告和劝勉，施赖纳总结了四种主要的观点，并说明这些警告都是针对基督徒的。作者警告读者不要犯背道的罪，不顺从的结果是失去救恩。然而，从他的立场（得救方法观）出发，他认为这些警告是一直有效的，可以作为被拣选之人获得保留的方法。论及寄居者和背井离乡者的主题时，施赖纳声称，读者身为寄居者的身份与信中真切的警告是相吻合的。信心、顺服和读者的处境一同构成了另一个主题——施赖纳亦对其进行了讨论。此外他认为，书信中还存在一个明确的确据主题，因为作者不只是警告读者，还强调了他们在基督里所拥有的确据。他探讨的最后一个重要主题是将来的奖赏。他指出，《希伯来书》把将来的奖赏和救恩的应许结合到了一起，并且作者使用了诸如“安息”和“一座城”之类的喻体来喻指将来的奖赏。

## 评论

施赖纳的评注整体而言非常成功地实现了他（也是这一系列丛书）有意侧重基督徒宣告的目标。显然，他的写作风格“简明扼要且通俗易懂”，但并未脱离《希伯来书》的学术性。他严肃认真地撰写内容，并费尽全力去公平地呈现其他解经者的观点，同时确保自己的看法不会模棱两可。

施赖纳的评注保持了旧约和新约之间的有机统一，很好地提醒读者去注意《希伯来书》中引用的大量源自旧约圣经的典故。他对《希伯来书》2章16节和18节的处理就是典型的例子。他认为，作者在《希伯来书》2章16节和18节使用的特定希腊词汇让人回想起《以赛亚书》41章8至10节，即耶和華引述祂将雅各从地极领来并承诺要帮助他的那一段。施赖纳巧妙地概括说，由此可见旧约——而非希腊罗马文化——才是写作《希伯来书》的主要神学和文学背景。

施赖纳评注的另一个令人钦佩的特点是，他并不急于提及圣经神学。他首先精心从解经角度处理经文，然后再向读者展示他提出的圣经神学主题是如何从《希伯来书》的文字中得出的。例如，施赖纳在讨论耶稣高于摩西时，他特别指出当《希伯来书》的作者说到摩西是“仆人”时，他使用了《民数记》12章中记载的尊称。因此，《希伯来书》并没有通过诋毁摩西（他是旧约的中保）来表明新约的优越性；相反，他将摩西尊崇为神的仆人。然而，尽管摩西如此伟大，但我们仍期待那更好的一位。

应当指出的是，施赖纳的评注不适合于那些有兴趣就《希伯来书》具体经文中文字上的关键问题进行专业探讨以及对《希伯来书》的文化背景如何影响了该书信中不同部分的解释进行延伸性讨论的人。他将这样的讨论减到了最少。需要注意的另一点是，对于那个在9章16到17节中被某些译者翻译为“圣约（covenant）”的希腊词语，施赖纳的观点容易遭到持相反意见的译者反驳。尽管施赖纳有力地争辩说9章16到17节中这个词应该被译为“遗命（will）”或“遗嘱（testament）”，而不是“圣约”，但他的观点似乎无法完全回答持异议的学者提出的问题。<sup>1</sup> 总而言之，施赖纳对《希伯来书》的评注可以帮助读者从圣经的整体视角来阅读这封书信。

琼斯·内·拉蒂兹 (Jones Ngeh Ndzi)

美南浸信会神学院博士生

肯塔基州路易斯维尔

---

<sup>1</sup> Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans



Publishing Company, 2010), 329-32. Gareth Lee Cockerill, *The Epistle to the Hebrews, The New International Commentary on the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012), 405-7 etc.

**史蒂芬·韦斯特霍姆 (Stephen Westerholm)**，《再思称义：对保罗书信主题的重新思考》 (*Justification Reconsidered: Rethinking a Pauline Theme*)。密歇根州大瀑布城：**William B. Eerdmans Publishing Company, 2013** 年出版。八章 + 104 页，15.00 美元。

史蒂芬·韦斯特霍姆的《再思称义》就围绕保罗使用“称义”这一术语而展开的复杂而有争议性的辩论进行了概述，是一本通俗易懂的百页著作<sup>1</sup>。作者忠实地呈现了“保罗新观 (New Perspective)”学者的主要论断 (每章一个)，并礼貌地就他们论点进行了有力的反击，同时没有出现任何无意义的无谓攻击。

第一章讨论的是克里斯特·司汤达 (Kristen Stendhal) 的主张论断，即“现代神学家” (如奥古斯丁和路德) 曲解了保罗，因为他们把保罗对称义的教导和他们自己对神恩典内省确据的需要联系起来，从而将他从公元一世纪的背景中抽离了出来。司汤达称，保罗关注的核心问题是：“我，保罗，要如何了解我对外邦人的使命在神计划中的位置，而且我要如何维护外邦人参与到[祂的]应许中的权利。” (2 页)

尽管韦斯特霍姆承认司汤达的论点“含有一些真理” (3 页)，但他说通过查阅保罗书信便可发现，所谓的现代问题“我要如何找到一位仁慈的神？”其实是一个古老的问题。他争论说，是司汤达将保罗现代化了，因为保罗自己的话已经证明，对福音的个人回应是得蒙拯救与承受神愤怒之人之间的唯一区分点。最后，韦斯特霍姆宣称：“被视为公义是目标，而得到公义的两个途径则是问题的所在：是通过自己遵行律法，还是藉由对基督的信心得到这个神赐的礼物？他选择了后者” (22 页)。

在第二章里，韦斯特霍姆驳斥了桑德斯 (E.P. Sanders) 的观点：对于称义的现代理解是不正确的，因为犹太教并未教导通过行为得救。相反，犹太教为神拣选以色列作为与祂立约的子民而欢庆，并强调这一拣选是神恩典的作为 (25 页)。如果该观点是正确的——就像桑德斯和其他“保罗新观”的重建者所争辩的那样——“律法主义根本不是保罗‘在犹太教中发现的错误’，他对称义的教导肯定还有不同的受众” (26 页)。

韦斯特霍姆对桑德斯观点的评价反映出他对其作品相当熟悉。“我们要感谢桑德斯提醒我们犹太教看到了神恩典的重要性，但桑德斯自己给了我们怀疑犹太教是否像使徒一样重视恩典的理由。” (31 页) 这一区别建立在两个观察之上。首先，韦斯特霍姆指出，就算根据桑德斯的说法，一些犹太拉比的著作教导“神‘拣选以色列是由于先祖或出埃及那一代人身上的优点，或建立在未来顺服的前提下” (31 页)。其次，桑德斯自己也承认：“在大多数犹太教分支中并没有‘原罪’或‘普世之罪’这个概念” (33 页)。桑德斯的坦言表明了犹太拉比和保罗对罪截然不同的理解。因为保罗知道所有人都与神为敌，是罪的奴仆，他们的内心对神充满敌意，人完全没有能力取悦祂 (32 页)。

第三章辩驳的是科瓦莱宁·芮塞内恩（Heikki Räisänen）的观点：保罗对罪的教导或前后矛盾，或在他的自发想法与其教义确信之间存在区别（42 页）。这一论断来自保罗说灵魂未得再生之人“既能又不能行善”（35.6）。韦斯特霍姆从两方面来回应这一明显的矛盾：一是从神学角度考察奥古斯丁、加尔文和路德的作品，二是从解经角度来审视保罗书信。对于后者他说，保罗一贯教导从最本质上说罪是不尊荣神，他列出的其他罪不过是因为人们没有“向祂感恩”或者没有“承认祂是神”所以“神任凭[人]”去行的例子（48 页）。保罗在《罗马书》14 章 23 节进一步澄清了这一观念：“凡不出于信心的都是罪”（49 页）。通过分析文字和神学资源，韦斯特霍姆表明了保罗对罪的理解实际上是一致的，其中就算某个行为（且不说态度如何）看上去很高尚且值得称道，个人潜在的态度——信心——才真正决定了该行为的道德价值（第 49 页）。

第四章说到了赖特（N.T. Wright）的主张。他说“称义”是从司法上声明信徒是与神立约的群体，这意味圣经中提到个体的“公义”所表明的是他们属于神子民的身份，而非神对他们道德品质的评判（57 页）。这一定义源自赖特的救赎性——历史性——范式，他断言神与亚伯拉罕的立约也具有撤销犹太民族身上背负的来自亚当之罪的功效（53 页）。

韦斯特霍姆的回应是这个简单的问题：“赖特对公义的理解是否和保罗的理解一致呢”（第 59 页）？为回答这个问题，他研究了能说明保罗用以建立自己称义教义“基本词汇”的相关经文（59 页）。他的研究结果表明：

1. 义/公义这个术语表示个人的无可指摘或正直（59 页）。
2. 正义的行为指的是被视为道德合宜的事情（60 页）。
3. “义人”是那些做自己应该做的事（即公义之事）的人（61 页）。

根据这些研究结果，韦斯特霍姆总结说：“保罗对‘公义’当然有很惊人的见解，但他说到‘公义’时所使用的语言和[其他圣经作者]如出一辙，即‘指一个人应该做的事’”（65 页）。此外，他还指出，使徒保罗将“公义”这个术语应用到了所有人的道德行为中，不论他们与圣约的关系如何（66 页）。因此，韦斯特霍姆争辩说，保罗从未打算用“公义”这个词表明或者赋予任何人圣约成员的身份。

在第五章里，韦斯特霍姆与詹姆斯·邓恩（James Dunn）的观点交锋：公元一世纪犹太人和保罗在加拉太的对手并非相信通过好行为得称义的律法主义者（76 页）。但问题的关键其实在于，“律法的功用”是为区别犹太人和外邦人而设立的“界线标”。因此，保罗关心的问题是外邦人不应该受割礼，因为真正可以区分神之子民的“界线标”是对耶稣基督的信心（76 页）。

韦斯特霍姆为邓恩的假设提供了一个很好的释经回应，他指出，保罗并未抨击犹太人对律法进行了（“律法主义的”）曲解，因为律法就其本质和神的意图而言，并不能叫人称义（79 页）。保罗在《加拉太书》中想要说明的是，律法虽乃神之所赐，但其本身不能被划分为神给亚伯拉罕的应许或与其结合，作为得到神赐之福的条件。首先，律法咒诅那些违反其命令的人。其次，律法旨在作为从西奈时代到基督来临之前的守护者。因此，信徒不是被救赎脱

离了对律法的律法主义扭曲,而是脱离了律法本身及其重担和咒诅(79-80页)。

《再思称义》是对围绕“保罗新观”的各种观点的中肯概览。虽然韦斯特霍姆已就这个主题书写了一份更全面的论述,但本书能给忙碌的牧师或大学生提供一个关于“保罗新观”神学主要观点的简介。

本书的最大优点是对“保罗新观”本身进行了简洁明了的反驳。评论者一次次地被鼓励以大量阅读和扎实解经为基础去寻找回答艰深问题的明确答案。作者通过研究贯穿保罗书信的救世消息并指出他一直坚持末世即将来临的言论(5-8页),从而驳斥了司汤达认为现代学者曲解了保罗主要关注点(2-6页)的主张。桑德斯认为“犹太人不追求基于行为的公义,而是活在神的恩典中”(25页)的说法被他自己所承认的内容所推翻(29-33页)。即使是赖特对称义的见解也通过韦斯特霍姆详尽的解经被证明是谬误的(65-69页;74页)。韦斯特霍姆从头到尾认真细致的解经为如何理解这种艰深话题树立了很好的榜样,因为它阐释了以经解经的过程,即使是在面对“理由充分”的研究型学术观点时也不例外。

在我看来,这本书有两个显著的缺点。首先是作者冗繁的写作风格。我经常不得不把一个句子或段落反复读上好几遍才能理解作者的意思。比如在第65页,“保罗对于‘公义’当然有很多惊人的见解,但他在论到‘公义’时所使用的语言和其他人如出一辙,即指一个人应该做的事——并且(如旧约所说)甚至是指他们应该成为的样子,他们和圣约的关系并非问题的所在。”我认为,第一个缺点在一定程度上削弱了本书对读者本该具有的吸引力。第二个问题是作者仅用了六页的篇幅来探讨“称义论”(第六章)。他论述过程晦涩难懂,而且这一章似乎是被仓促地加到了本书的结尾。我希望他能对这个话题进行更深入的剖析,或者专门用一章来讲述“归罪”的问题。

我很欣赏作者用区区100页书挑战如此宏大的话题所付出的敬业精神和个人牺牲<sup>2</sup>。此外,我也很欣赏韦斯特霍姆的坦诚,以及他对这一颇受争议的话题进行处理时所用的完全符合圣经的处理方式。我将此书推荐给任何被“保罗新观”支持者的主张困扰之人。

马克·克南 (Mark Kernan)

培训领袖国际组织

明尼苏达州明尼阿波利斯

2 Page 87, n1, the reader should, “[appreciate those] who, for the benefit of others, and at the cost of a significant segment of their own academic lives, have reviewed an idiosyncratic, 1200-page book.”

## 摘要

---

### 塞尔维亚青年新教徒的普通神学——一份普通研究

卡拉瑞克(Ivan Kalaric), MET  
丁道尔神学院(2015年)

本论文遵循基础实用神学的原则,从实践引出理论再回到实践。本论文发现、考察并评估了一个名为“SJUJ 青年运动”的塞尔维亚基督教社区的模式和动态,旨在调查该运动的普通神学、界定其实际意义并提出一些针对其特定背景的牧会建议。研究者身为实用神学家,在本文中将定性研究作为理论框架,同时也用到了其他的框架和方法,包括人种学、参与者观察、普通神学和相互批判性谈话等。因此,本文在尊重背景和文化的的基础上,为真正的本土化、反思式神学和敬拜提供了支持。

第一、二章属于论文的描述部分。第一章追溯了该运动的历史发展,通过参与性观察和人种学研究来发现其模式和动态。第二章介绍了该运动参与者的普通神学。这个部分的结尾有六个问题,它们将以学术和普通神学间相互批判性对话的形式进一步展开六个解释部分。

第三章和第四章均属于解释说明部分,因而属于本论文的实用部分,即相互批判性对话的全过程。该神学对话从三个不同角度展开,兼具肯定性、说服性和信息性。从这样的对话中产生了本土化的、特别针对当地背景的全新概念和定义,让这些研究工作可以为所谓的本土化“反思神学”而辩护。在塞尔维亚的福音派圈子里,这种本土化“反思神学”表现为对社会负责、与文化相关以及在宗派上的不确定。

---

### 忘记道成肉身:对荷兰事工道成肉身法的 批判性考察

陆释马(Maurits Luth), MET。  
丁道尔神学院(2015年)

西欧尤其是荷兰的世俗主义表明了福音信息适当处境化的必要性和挑战性。给每个具体的处境化找到正当的圣经基础是福音派人士需要关注的重点。很多人都将耶稣基督的道成肉身作为他们事工方式的启发性基础。在西欧和荷兰的背景中,以莫瑞(Stuart Murray)为代表的很具创意的“城市表达”植堂运动就是一个典型的例子。在本论文中,我们在几段可能正面看待并支持道成肉身事工方式的圣经经文(如《约翰福音》20章21节、《腓立比书》2章5-8节以及教会是“基督的身体”的概念)的背景和内容上花了大量精力。然而从释经的角度来分析这些经文时,我们认为圣经并不支持“道成肉身地”来开展宣教工作。此外,我们发现道成肉身的事工方式非常不安全,特别

是考虑到其对系统神学和实践的危险暗示。因此，文中思考并讨论了代替道成肉身模式的两个备选方案：具象主义和与基督联合的模式。以上所有内容让我们得出这样一个结论：如果某人希望以目前所谓的“道成肉身”的方式来生活和工作，他反而很可能会忘记并贬低耶稣基督独一无二的道成肉身。

---

### **通过应用新约圣经中非暴力和使人和睦的道德规范来结束尼日利亚宗教暴力循环**

杰约拉（Adeshina Jayeola），MET。

丁道尔神学院（2015年）

尼日利亚宗教多元化的挑战一直是穆斯林和基督徒之间宗教暴力不断循环的原因，特别是在北部各州。其结果是双方持续互不信任，并暗中争夺主导地位。然而，自2009年以来，由于一个名为博科圣地的伊斯兰教派的叛乱，这一冲突上升到了一个新的层面。该教派的活动导致了大规模的财产破坏、自杀式炸弹袭击、绑架，并最终在尼日利亚东北部形成一个伊斯兰领地。基督徒和教会成为了他们攻击目标的一部分。尼日利亚北部的基督徒和尼日利亚基督徒联合会（CAN）在回应这些袭击时威胁说，如果政府不能阻止这些攻击，他们将采取自我保护措施。

本论文旨在表明，尽管博科圣地组织叛乱令人遗憾，但这其实只是更深层问题的反应，其根源在于两个对立宗教之间不断循环的敌对冲突。本文认为，结束博科圣地组织的叛乱不一定能解决常年的宗教冲突问题。在此背景下，本文建议对博科圣地的袭击采取非报复性回应。CAN应当将此次叛乱视为一个契机，它将带领这个国家进入一个新的具有前瞻性、基础广泛、涵盖各个方面并且以结果为导向的对话，以制止此宗教暴力循环的继续。

为了做到这一点，文章采用新约圣经中关于非暴力、面对面、主动缔造和平的教导作为神学框架。此外，收集数据时采用了定性（访谈）和定量（调查）相结合的方法，对选定的重点人群和随机选择的人群（包括两个宗教的信徒）进行了代表性抽样。这是为了确定大众对博科圣地组织真实身份的普遍认知，并为结束尼日利亚宗教暴力循环来考察圣经中缔造和平原则的适用性和可行性。

该调查结果显示了一个共识的存在，即穆斯林和基督徒之间迫切需要进行对话，以解决博科圣地组织产生的根源问题。尽管对该教派的真实身份有一些不同意见，调查结果表明其成员被视为打着伊斯兰旗号的恐怖主义者。由于本研究采用了新约中非暴力和缔造和平的道德标准，它特别建议基督徒应该重新点燃福音之光**未找到目录项**。，包括宣告、通过诚挚的对话缔造和平、和解并完全相信神不变的公义。要做到这一点，他们在措辞时应当避免将自己描绘为抵御穆斯林所谓的“伊斯兰化”进程和保全基督教而战的“基督教好战分子”。