

全球基督教期刊

2016年/第一期/第二卷

社论

鼓励基督徒姐妹攻读圣经研究硕士 4

达伦·卡尔森 (Darren Carlson)

文章

依据圣经神学评价难民危机的应对:从雅各书信的角度 8

德雷克·威廉姆斯(H. H. Drake Williams, III)

在穆斯林宣教事工中寻求基督里的复合型身份 18

弗雷德·法洛克 (Fred Farrokh)

旧约圣经是否“授权”普世教会关爱受造的使命? 查验克里斯托弗·莱特的主张 .. 27

约翰·A·温德 (John A. Wind)

新汤旧药: 释经学和同性恋之辩 40

托马斯·施赖纳 (Thomas R. Schreiner)

禾场报道

我们的周年服侍反思 52

亚伦·布朗 (Aaron Brown) 和梅格·布朗 (Meg Brown) 夫妇

宣教策略

穆斯林常问的普遍问题 55

大卫·申克 (David W. Shenk)

书评 63

关于全球基督教期刊

*全球基督教期刊*寻求促进有关全球基督教方面的国际学术专题研究和探讨。本期刊解决和教会宣教有关的问题，希望能帮助那些为福音而劳苦工作的人，在各种具有挑战性的宣教话题上，可以用圣经的教导来解决所面对的挑战。

因为理解目前在世界各地都缺乏受过神学训练和教育的领袖来带领教会和装备未来的属灵领袖，全球基督教期刊（以下简称 JGC）针对的目标读者是牧师，宣教士和基督教工人。我们读者的受教育水平包括已完成学士学位和已完成硕士学位以及目前仍接受宣教培训的在读神学生。我们意识到有一些神学生，神学教授以及其他学者也会对我们的期刊感兴趣，并会阅读，但是我们主要针对的是那些正在或正考虑和全球教会一起合作和服侍的人。本期刊在其读者群中具有很高的教育水平，但并不具有严格意义上的学术水平。

*全球基督教期刊*每年在网站上出版发行两期。其网站地址为 www.TrainingLeadersInternational.org。期刊以 PDF 和 HTML 的形式发表。目前有多种语言可用。*全球基督教期刊*版权归国际领袖培训部（Training Leaders International）所有。读者无需进一步的许可，可以自由以电子数字形式分发（如果是打印纸质版，则需要进一步的许可），但是他们仍需要注明出处，并保证不更改文件的格式。

编辑

戴夫·德尔 总编辑
Master 国际学院名誉学术院长
基督教残疾人研究所的高级研究员

腓利门·杨 特约编辑
国际领袖培训部
学校建立和课程开发部主任

霍华德·福尔曼 书评编辑
国际领袖培训部
宣教拓展事工副主席

达伦·卡尔森 责任编辑
国际领袖培训部主席

德雷克·威廉姆斯 特约编辑
荷兰阿姆斯特丹天道神学院
新约教授
比利时鲁汶福音神学研究所
新约副教授

奥布里·塞凯拉 书评编辑
南方浸信会神学院
新约释经兼任讲师

编辑委员会

埃文·伯恩斯
亚洲圣经神学院教授
维杰·米撒拉
福音遍传机构 (Reach All Nations) 主席
特拉维斯·迈尔斯
伯利恒学院
教会历史和宣教学教师
塔特·斯图尔特
TALIM 宣教机构主席

克里·福尔马
迪拜联合基督教会
杰夫·莫尔顿
山坡浸信会教会牧师
克里斯汀·帕尔默
希伯来联盟
鲍勃·亚伯勒
圣约神学院新约教授

文章投稿须知

英文文章篇幅应在 4000 字到 7000 字之间（包括脚注），另外需要提交给本刊的责任编辑进行同辈评审。文章应使用简洁清晰的英语，遵守 SBL 手册 (The SBL Handbook) 的格式要求（特别是用到缩略语时），补充格式应参考芝加哥格式手册 (The Chicago Manual of Style)。在拼写和标点符号方面，全文应保持一致，全采用英式英文或美式英文。提交稿件时，请以电子邮件附件的形式使用微软 Word (.doc 或 .docx 扩展格式) 或文本格式 (RTF 扩展格式)。特殊字符应采用统一字符编码字体。

书评

书评编辑通常会选取针对某一本书的个人评论，但我们也欢迎有潜力的评论家针对某些具体特定书籍联系我们书评编者进行投稿。作为书评安排的一部分，书评编辑将为投稿的评论家提供书评审核的一些指南。

鼓励基督徒姐妹攻读圣经研究硕士

达伦·卡尔森 (Darren Carlson)

当我还在神学院读书时，有位敬虔的姐妹就告诉我们几个，好几次都有男同学问她为什么要读神学院，而且口气都有点咄咄逼人，不像是一般的问话那么简单。还有一位姐妹述说，曾有一位消极抵抗但很热心的神学院学生有一天清早在白板上写了很长一段话（那里是女生参加祷告会的地方），劝说她们不要继续攻读神学硕士（MDiv, Masters of Divinity）。我想当时的我也很可能会鼓励他这样做。

何谓互补派？我理解的互补派，是指那些相信在神的眼中，男女被造且生而平等，但出于其主权的拣选，神为他们各人设立了不同的角色。比如，我们一般公认教会中只有弟兄可以任职作长老/牧师（浸信会/长老会）或主教（圣公会），这一点就是明证。许多人以为互补派只会对姐妹说“不行”。在这里，我想从几个原因出发，解释为什么互补派应鼓励尽可能多的姐妹去攻读圣经研究的硕士学位（或其他同等学历）。

1. 开诚布公

许多坚持互补主义的弟兄姐妹，都相信应该禁止妇女担任长老/牧师，这样一来，姐妹也就不能在教会中承担教导的角色。因此，许多互补派学校培训的重点就放在了弟兄身上。例如，神学硕士课程就主要是为那些以后预备当牧师的人开设的。这也有一定道理，因为攻读这一学位的学生大部分都是男性。

但我必须进一步指出，虽然妇女不可以作长老，但她们是否可以教导弟兄呢？关于这一点，互补派内部意见不一，基本上分为两大阵营：

- 派珀 (Piper)¹/施赖纳 (Schreiner)²——妇女不宜在教会或学校里有正式的教师身份，不可公开向弟兄教导神学和查经等课程，因为这样的教导带着牧师/长老的权柄。
- 卡森 (Carson)³/凯勒 (Keller)⁴/福莱姆 (Frame)⁵——除长老外

1 Piper, John. "Can a Woman Preach if Elders Affirm It?" Desiring God. February 16, 2015. Accessed Feb 1, 2016. <http://www.desiringgod.org/interviews/can-a-woman-preach-if-elders-affirm-it.html>.

2 Schreiner, Tom. "Why Not Have a Woman Preach?" Desiring God. May 7, 2015. Accessed Feb 1, 2016. <http://www.desiringgod.org/articles/why-not-to-have-a-woman-preach.html>.

3 D. A. Carson, 'Silent in the Churches', in Recovering Biblical Manhood and Womanhood, edited by W. Grudem and J. Piper, (Crossway, 1991).

4 Keller, Tim. "Women in Ministry." The Gospel Coalition. August 14, 2008. Accessed February 1, 2016. <http://blogs.thegospelcoalition.org/scottysmith/2008/08/14/titleitems/>.

5 Frame, John. "May Women Teach Adult Sunday School Classes." Frame-Poythress. May 21, 2012. Accessed February 1, 2016. www.frame-poythress.org/may-women-teach-adult-sunday-school-classes/.

的其他所有职分，妇女都可以担任。妇女可以在主日学、特会及查经课程中教导弟兄。

当然，我不想对这些职分一一细说，但我觉得有必要提醒读者互补派的主流思想，以后有时间我们可以再细加解释。这些人都应得到认真对待与充分尊重。这两种主流思想应该也会认同我下面所说的大部分观点。

2. 神并没有区分谁不可以接受培训

也许道理显而易见，但我确实没有听到太多人抱怨姐妹在主日学服侍或攻读神学本科学位。为什么谈到攻读硕士，就有这么多反对意见呢？这可能是因为大家都认为神学硕士是给牧师预备的。这样想也行，但难道我们不应该也鼓励互补派姐妹攻读这些硕士学位吗？

互补派有别于诺斯替派。我们不认为，只有某些人才能或才应该有机会通过正规教育学习神学真理。当然，学习圣经并非只能通过攻读硕士学位，但这是学习圣经话语比较系统而全面的一种途径。实际上，如果姐妹能平等享受获得奖学金的机会，那就太好了。现在学术期刊上发表文章或完成神学专著的互补派学者大多数都是男性。

3. 合乎圣经的世界观是非常重要的

也许很多互补派弟兄会认为，姐妹上神学院是想以后当牧师，因此不能接受硕士班有姐妹的想法。这样的假设是不成立的，因为并非神学院一毕业就标志着圣职的膏立。当然除了攻读神学硕士外，上神学院还有很多其他选择，但神学硕士是预备全职事奉的标准培训内容。我有一个表妹也进了神学班，她想拿到学位的目的很简单，就是当一名更出色的护士。成本当然也是一个因素，但如果姐妹能有更多机会读神学硕士，那么就会有越来越多有着坚实神学基础的姐妹出现在各个学科。

拥有扎实基础的神学头脑并不意味着她一定会参与全职侍奉。姐妹不是还可以教导其他姐妹、给朋友进行非正式的圣经辅导以及（在属灵上和肉体上）教养孩童吗？她不是还可以当医生来照顾家人、当律师寻求社会公正、当公务员为百姓谋福利吗？难道我们不应该鼓励她继续深造以为将来的服侍打下良好的圣经基础吗？

4. 姐妹参与教导的服侍

当然，我们在初代教会中也看到妇女参与侍奉。百基拉和她的丈夫一起同工教导亚波罗（徒 18:26）。保罗称妇女为主的工人（罗 16:12）。罗马书特别提到菲比对保罗的帮助（罗 16:1-2）。保罗还提到在福音上与他一同劳苦的两个姐妹（腓 4:2-3）。保罗还清楚地命令妇女要教导孩子和年轻女性（提 1:15；提多书 2:3-5）。

弟兄和姐妹之间还有一个分歧是关于教会中权柄和教导的角色。提摩太前书 2:11-12 的结论不是说女人要一味顺服而且不能教导男人，而是说那些经教会查验并证明合格的弟兄应该起来讲道并按所传给他们的正确信息教导别人。这也可以解释为什么哥林多前书 14:26-35 说，妇女可以参与发语言，但不可以在会中发预言。保罗是说，妇女不可以在教会中带着权柄公开向弟兄教导福音

信息。保罗不希望妇女在教会中有权柄；而教导是行使权柄的一种方式。这也是为什么长老这一职位对妇女是关闭的——这个权柄是属于教会长老的。

与一些互补派弟兄不同，我认为在某些情况下，姐妹是可以教导弟兄的，而且姐妹应该多多参与教会的教导工作，以帮助基督教会肢体的成圣。这包括在学校服侍、教导主日学课程、成为各个领域的学者、在校园团契服事、带领非营利性事工等等。即使有些最保守的互补派觉得这里的某些结论有问题，但我们还是可以尽力培养更多妇女参与到那些大家一致认可的服侍当中。

5. 许多热爱传福音的姐妹带领宣教事工

不是还有很多姐妹投入到当代宣教运动中吗？提到女宣教士，我们脑海中马上会浮现很多名字，伊丽莎白·艾略特（Elisabeth Elliot）、艾米·卡迈克尔（Amy Carmichael）、科里·田布（Corrie Ten Boom），莉莲·特洛特（Lilias Trotter），海伦·罗斯维尔（Helen Roseveare），玛丽·斯莱瑟（Mary Slessor）和慕拉第（Lottie Moon）等等。我们也不能忘了那些宣教士的妻子。举个例子来讲，你是只记得艾多奈拉姆·耶德逊（Adoniram Judson）牧师还是会记得耶德逊夫妇（艾多奈拉姆和安妮）他们二人？

伊丽莎白·艾略特曾经写道：

妇女在全球宣教事工中的位置是什么？耶稣说：“你们[这个词的意思你们大家，包括男性和女性]就是我的见证，你们是世上的盐。你们是世上的光。”无数人前仆后继，虽然我们不知道他们的出生背景、教育背景甚至不知他们姓甚名谁，但他们都因为相信耶稣所说的而坚定跟随。

今天有很多刺耳难听的女性声音提醒我们，男女是平等的。但是，从来没有人有基督徒宣教事工提出这一号召。事实上，多年来，正是那些被排除在外的女性基督徒，在外国传教士的人数中占据最大比例。⁶

惟愿全球宣教事工能兴起越来越多的姐妹，带着良好的神学装备，投身于研读圣经和教导圣经的侍奉当中。

6. 没那么重要的呼召？

或许是因为文化的不同，或许是因为人的天性，使得人们相信，职业侍奉的终极呼召是在全教会讲道和教导。也许是因为相比较青年同工而言，我们对他们的要求更严格一些吧。所以，教导孩子——似乎不算终极呼召。培养青年门徒——也不是最高呼召。服侍大学生——这个好像比较接近了。外出传福音——你要是还在上学就没时间传了吧。其他姐妹怎么办——还是交给师母吧。

这显然是无稽之谈，但我还是希望它有一点道理。姐妹培训姐妹不仅是一个崇高的呼召；更是圣经清楚的命令。针对妇女和儿童的门徒培训任重而道远。如果地方教会有值得信任的姐妹可以承担培训的重任，岂不是很好吗？

7. 受过神学培训的妈妈们巨大价值

如果妇女受过良好的神学装备，对其下一代的影响是不可估量的。母亲承

6 Stetzer, Ed. "Monday Is for Missiology: Women, Missions, and Missiologists." Christianity Today. January 10, 2011. Accessed February 1, 2016. <http://www.christianitytoday.com/edstetzer/2011/january/monday-is-for-missiology-women-missions-and-missiologists.html>.

担着养育孩子的主要责任，而且与孩子相处的时间最多，那么拥有以神为中心的神学世界观岂不是很重要吗？难道我们不应该鼓励这些孩子的启蒙老师接受更正规的培训吗？

8. 妇女写书

走进世界上任何一家基督教书店，你都会发现，大部分书都与福音有关，而且妇女那部分特别需要帮助！你可能会想，有没有必要出版那么多分别写给弟兄和姐妹的书，但我们必须承认，如果有更多的姐妹可以著书，那对教会是一个多大的祝福啊！

毫无疑问，女性比男性读书多。让我们期待有更多接受过正规扎实神学教育的姐妹，来帮助那些走进基督教书店的妇女深化她们对信仰的认识和理解。

9. 您的教会也需要几个受过神学装备的姐妹同工

我最近在听卡森牧师（D.A. Carson）的信息，他说互补派悉尼教区（圣公会）在教会推行的招聘做法，就是聘请一位受过正规装备的姐妹在新教会中担任第3位或第4位的要职。考虑到您所在教会的姐妹人数，你们有能按正意分解真道的姐妹吗？随着教会的壮大，你会考虑为聘请姐妹一起同工吗？我当然也明白，因为许多妇女一旦有了孩子就会停止“工作”，从而降低了招聘的备选人数，但我敢肯定还是会有一些姐妹可以胜任有余的。

姐妹不仅仅可以成为一个好的辅导顾问。我很高兴看到有很多姐妹报名参加辅导培训的课程，这些神学院都是专门为女性基督徒创建和设置的。然而，如果这些姐妹不仅有辅导文凭，同时还拥有圣经学学位，对教会的帮助岂不更大吗？让我们祷告，圣经学者的身份会让她们成为更棒的圣经辅导！

我们需要有神学装备的姐妹来服侍我们的教会。我们可以向互补派女性基督徒宣传神学院和其他众多新兴培训机构的课程。如果我们相信这不是弟兄的特权，那么互补派应该积极倡导姐妹接受培训。主啊，为了基督新妇的缘故，求你亲自成全她们。

10. 结语

最后，我想总结说，以前我经历了惨痛的失败，我曾故意劝说姐妹不要继续深造。我在当牧师的时候，我记得我把专注点全都放在了弟兄身上。我从未想过要在教会开展针对姐妹的集中培训课程。我把这个任务交给了查经小组，而查经小组的信息比较分散，聚会的时间也比较短。我得承认我的做法是错误的。希望更多互补派牧师能从我的错误中学到功课，推动姐妹去学校或教会现有的培训项目中接受正规圣经学习。

依据圣经神学评价难民危机的应对:从雅各书信的角度

德雷克·威廉姆斯(H. H. Drake Williams, III)

德雷克·威廉姆斯是荷兰阿姆斯特丹天道神学院 (Tyndale Theological Seminary) 的新约教授, 也是比利时鲁汶福音神学研究所 (Evangelische Theologische Faculteit) 的新约副教授。他曾任教于罗马尼亚和哈萨克斯坦, 其家人也曾帮助过罗马尼亚和柬埔寨的难民。他现在是《全球基督教杂志》的顾问编辑。

摘要

全球众多基督教教派对难民危机的反应各不相同。虽然基督教领袖应该作出明确声明, 以解决眼前的危机, 但对于传统的基督教学科来说, 这个问题同样值得关注。本文主张推动像圣经神学这样的学科的发展, 以促进全球基督徒作出回应。本文例举了雅各书信的例子。雅各的圣经神学鼓励同情弱者, 正确看待财富, 并鼓励义人代祷。

当 我在荷兰的办公室写这篇文章的时候, 欧洲正经历一次重大的人口数量变迁。叙利亚、伊朗、伊拉克、巴基斯坦、阿富汗、厄立特里亚、马里、冈比亚、尼日利亚、索马里和其他国家的难民正以前所未有的速度进入这个大陆。据估计, 2015 年秋, 每天约有 7000 难民逃到希腊岛上。2015 年, 欧洲已接收 100 多万难民, 远高于过去几年的正常数量。

这场危机不仅仅意味着人群的迁移。如果考虑人道主义问题, 有人估计, 已经有多达 6000 万人正遭受难民危机的影响。¹从来没有这么多的人流离失所。仅在叙利亚, 就有超过 1300 万儿童及其父母需要人道主义援助。近 440 万人被迫逃到邻国寻求安全庇护。

随着难民人数的增加, 全球也听到很多耸人听闻的恐怖故事。新闻报纸描写跨越地中海的危险之旅及其要付出的大量钱财。逃亡中, 许多家庭流离失散、难民被狙击手所杀。世界各地都有报道船只倾覆后, 许多妇女和儿童数小时在爱琴海或地中海中“游泳”的新闻。还有报道说有些国家用锋利的电线封锁边境, 阻止外人进入, 有人甚至使用催泪弹对付弱势难民。

在难民抵达的同时, 也伴随着对伊斯兰教叛乱分子趁机渗透到欧洲的担忧。已有迹象表明, 针对巴黎的攻击是非法进入欧洲的伊斯兰教难民叛乱分子所为。还有一些头条新闻报道, ISIS 声称他们当中已有 4000 人进入欧洲。² 在科隆,

1 The statistics are from the United Nations High Commissioner for Refugees Staff Figures, “Facts and Figures about Refugees,” *United Nations High Commissioner for Refugees*. Accessed December 10, 2015, <http://www.unhcr.org.uk/about-us/key-facts-and-figures.html>.

2 H. Torres, “‘Just wait’: ISIS agent bares thousands of terrorists smuggled into Europe together with refugees and now ready to strike,” *Christian Today* <http://www.christiantoday.com/article/just.wait.isis.agent.bares.thousands.of.terrorists.smuggled.into.europe.together.with.refugees.and.now.ready.to.strike/70505.htm> (Accessed: 18 January, 2016).

元旦前夕袭击妇女的事件据说是与外国人有关。有报道称,此事件是难民所为,但也有报道称,难民也曾为一些妇女提供过救助。³

元旦当天,首席 BBC 记者加文·休伊特 (Gavin Hewitt) 称,欧洲肯定会出现各种思想的重大冲突。这包括申根区域内边界的划分、难民容纳数量的限制以及针对难民的筛选。此外,这些决定还牵扯到德国的策略调整。德国在 2015 年接纳的难民数量超过 100 万。德国有能力无限制的接纳难民吗?这是否会导致德国经济的衰落?德国需要更严格地限制难民吗?土耳其总理埃尔多安会不会开始控制通过土耳其进入欧洲的难民数量?意大利和希腊能够以更有效的方式处理进入这些国家的难民数量吗?欧洲会在申根区边境部署边防部队巡逻吗?⁴

1. 寻求基督徒的回应

在难民大量涌现之际,各派基督徒纷纷作出回应。教皇方济各 (Pope Francis) 敦促国际社会接纳难民并提供发展援助。⁵ 2016 年 1 月 17 日,他在移民及难民世界日所作的演讲中,呼吁基督徒机构不要保持沉默,而是满怀怜悯,接纳陌生人并引导公众舆论,甚至向难民所在的国家伸出援助之手。⁶ 他鼓励所有教区、修道院、宗教团体以及保护区接收难民家庭。梵蒂冈也对此作出回应,开始为难民提供庇护。

像天主教会一样,圣公会也敦促欢迎难民。大主教约翰·韦尔比 (John Welby) 在他 2015 年的圣诞致辞中表示,耶稣也接纳难民和陌生人。同样,基督徒也应该这样做。他说:“耶稣就是一个难民,婴儿时期就随着父母逃亡,数年后才回到一个陌生的全新的“家乡”。耶稣告诉我们要接纳外人和陌生人,穷人和富人。”

许多其他教派机构也谈到要接纳难民。世界路德宗联谊会已经推出了“欢迎陌生人”项目,世界基督教协进会与欧洲教会会议 (CEC) 发表联合声明,鼓励欧洲教会加强支持难民的力量。

并非所有教会都支持这种接纳。保加利亚东正教教会称,他们不欢迎叙利亚难民。保加利亚东正教教会呼吁本国政府,不要让更多的穆斯林难民进入该国。教会担心,占保加利亚 80% 人口的这 715 万人会给国家带来入侵的威胁。在过去几年里,保加利亚都受到种族清洗的指控。此后不久,在 1989 年共产主义统治垮台。保加利亚东正教还补充说,必须确定其归属国。保加利亚人不

3 M. Baumgärtner, “Chaos and Violence: How New Year's Eve in Cologne Has Changed Germany,” *Spiegel Online*

<http://www.spiegel.de/international/germany/cologne-attacks-trigger-raw-debate-on-immigration-in-germany-a-1071175.html> (Accessed: 18 January, 2016); L. Dearden, “Cologne attacks: American woman tells how Syrian refugees rescued her from New Year's Eve sexual assault,” *Independent* <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/cologne-attacks-american-woman-tells-how-syrian-refugees-rescued-her-from-new-years-eve-sexual-a6816221.html> (Accessed 18 January 2016).

4 G. Hewitt, “Europe set for a fundamental clash of ideas,” *BBC*, January 1, 2016. Accessed January 3, 2016. <http://www.bbc.com/news/correspondents/gavinhewitt>.

5 See I. S. Martin, “Pope Francis calls for development to fight refugee crisis,” *Crux* 1 October 2015.

6 See Pope Francis, “Message of his holiness Pope Francis for the World Day of Migrants and Refugees 2016,” delivered 17 January 2016.

应该付这样的代价。⁷但这只是保加利亚东正教的立场，其他东正教派的反应并不相同。⁸

福音派基督徒也看法不一。有些认为接纳难民才是基督徒的正确回应。福音联盟(Gospel Coalition)网站上的几篇文章都明确表示对难民的接纳。⁹《今日基督教》(*Christianity Today*)也发表过几篇文章，表示对难民的关怀。¹⁰这些声音都表示出对难民的关心和爱护。其他人则作出不同回应。虽然富兰克林·葛理翰(Franklin Graham)的撒玛利亚人事工众所周知，他却敦促对难民进行限制。葛理翰援引美国目前的移民政策警告说，难民可能会给美国带来巴黎等地发生的类似灾难。¹¹葛理翰没有采取一个正确的政治方式，而是发出安全警告。他建议重新考虑现有的移民政策。

福音派还在继续谈论这些问题。在2015年12月及2016年1月，惠顿学院主办了GC2峰会。这次聚集发表了一篇关于难民态度的声明。来自美国各地近100名不同教派的领袖参与并发表了难民声明。

在这份声明中，有一些是有经文依据的神学观点。¹²

- 难民拥有神的形象，因此对神对人都是无价的。(创 1:26-27；林前 11:7；雅 3:9)
- 神命令我们爱自己的邻居，而且爱难民是一种尊荣。(利 19:18；太 5:43-48；19:19；路 10:25-37)
- 作为基督徒，我们必须为难民、外国人和陌生人舍己。(利 19:9-10，33-34；23:22；25:35；申 10:19；14:28-29；15:11；24:17-22；箴 14:31；亚 7:8-10；太 2:13-15；25:31-46；26:11)
- 我们要带动并预备教会做好难民关怀的工作(太 28:18-20；路 14:12-14；多 3:1，8，14)
- 激励我们的不是惧怕，而是对神对人的爱心(诗 27:1；118:6；太

7 Middle East Eye, "Don't let Muslim Refugees in, says Bulgaria's Orthodox Church," <http://www.middleeasteye.net/news/dont-let-muslim-refugees-says-bulgarias-orthodox-church-1024482681> (Accessed 18 January, 2016).

8 Nine O'Clock, "Romanian Orthodox Church, first reaction to refugee crisis," *Nine O'Clock*. Ro September 3, 2015. Accessed January 18, 2016. <http://www.nineoclock.ro/romanian-orthodox-church-first-reaction-to-refugee-crisis/>.

9 See D. Glen, "Eight Words from Jesus in a World with Refugees," *Desiring God* <http://www.desiringgod.org/articles/eight-words-from-jesus-in-a-world-with-refugees> (Accessed: 18 January 2016); D. Crabb, "Building his church in a Refugee Crisis" *Desiring God*. November 19, 2015, Accessed January 18, 2016, <http://www.desiringgod.org/articles/building-his-church-in-a-refugee-crisis>.

10 M. J. Wachsmuth, "Refugees on the Roma Road" *Christianity Today* January/February 2016, Vol. 60, No. 1: 22, accessed: 18 January 2016 <http://www.christianitytoday.com/ct/2016/january-february/refugees-on-roma-road-syria-iraq-balkans.html>; E. Stetzer, "The AIDS Epidemic: Faithfulness not Fear" *Christianity Today* (Accessed: 18 January 2016).

11 See Franklin Graham, "Muslim Immigration Will Bring Paris Attacks to US Doorsteps," *Christian Post*. November 17, 2015. Accessed: January 18, 2016, <http://www.christianpost.com/news/franklin-graham-muslim-immigration-paris-terrorist-attacks-150084/#2UYQbtXiGJCcVeqG.99>. See also V. Stracqualursi, "Sarah Palin speaks out on Syrian Refugee Crisis," *ABC News*. November 17, 2015. Accessed: January 18, 2016, <http://abcnews.go.com/Politics/sarah-palin-speaks-syrian-refugee-crisis/story?id=35260402>

12 See <http://www.gc2summit.com/statement/>

22:34-40; 罗 13:8-10; 来 13:1-6; 约一 4:13-21)

- 基督徒应该用满有恩典与柔和谦卑的言语来回应这个问题。(箴 16:21; 弗 4:1-4, 31-32; 西 4:6)

1.1. 是时候让更多圣经经文来说话了

令人高兴的是,基督徒都在讨论和发表关于难民的意见。像 GC2 峰会一样,各种基督教团体能联合起来达成共识,这也是一种积极的进步。难民危机似乎是基督徒需要应对的一个长期问题。因此,如果传统的基督教学科能关注此事,将会非常有益的。这样的对话将有助于更快找到妥善解决这一危机的策略和办法。

其中作用较大的一门学科是圣经神学。圣经神学旨在圣经的整体基础上提供一个完整框架。圣经神学将查考圣经的各个组成部分,目的是提供一个总体的神学框架。读创世纪可以联想到罗马书,士师记可以与约翰福音对照,列王记可以与启示录对照等等。这一学科也以耶稣基督为中心,着重探讨教会历史以及圣经的整体脉络。¹³ 其总体叙述都是以耶稣基督为中心。正是从圣经整体这样一个既宏观又整全的角度,才可以形成对宣教、贫穷、人的身份及其他特定问题的正确评价。¹⁴ 当前很多关于难民危机的声明都是以圣经的部分经文作为基础的,就是福音书记载的耶稣的例子与诫命。当然也可以用圣经的其他经文作为支持的论点。

在目前的难民危机中,圣经中有一卷书尤其值得关注,就是雅各书。这卷书往往容易被圣经的读者遗忘。雅各书是新约最后几卷中一卷篇幅很短的书信。马丁·路德曾把这卷书称为著名的“稻草书信”,因而使这卷书在许多人心中的影响力大打折扣。路德以及后来鲍尔(F. C. Baur)对这本书有失公正的历史批判,也使得雅各书在整本圣经中越发处于无足轻重的位置。¹⁵

关于为什么要在难民危机的背景下读雅各书,原因很多。这卷书是耶稣同父异母的弟弟雅各所写的,雅各后来成为耶路撒冷教会的主教。因此,可以明显看出耶稣对他的影响,书信中还包含许多旧约的道德观念。¹⁶ 雅各书是一卷普通的书信。雅各书 1:1 说是写给“散住的十二个支派”,¹⁷ 这表明其写作的对象所处地理位置各不相同,而且各自的经历也因人而异。这为我们今天向各行各业的基督徒提供一个普遍的原则奠定了良好的基础。

13 For further on biblical theology see T. D. Alexander and B. S. Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove: IVP, 2000).

14 For example, see topics like these in the IVP New Studies in Biblical Theology Series.

15 For a history of interpretation of James with its influence within the ancient church, see L. T. Johnson, *The Epistle of James: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37A; New York: Doubleday, 1995), 124-61.

16 Note the parallels between the following verses: James 1:2 and Matthew 5:10-12; James 1:4 and Matthew 5:48; James 1:5 and Matthew 7:7-12; James 1:9 and Matthew 5:3; James 1:20 and Matthew 5:22; James 2:13 and Matthew 5:7; James 2:14-16 and Matthew 7:21-23; James 3:17-18 and Matthew 5:9; James 4:4 and Matthew 6:24; James 4:10 and Matthew 5:3-5; James 4:11 and Matthew 7:1-2; James 5:2 and Matthew 6:19; James 5:10 and Matthew 5:12; James 5:12 and Matthew 5:33-37.

17 All Scripture texts are taken from the ESV unless otherwise stated.

雅各写作的对象还包括那些有着难民经历的基督徒，这一点可以从书信的字里行间看出来。像那些散住各地的基督徒一样，他的读者会了解成为难民是什么样的感受，因为他们都被迫背井离乡。他们应该很熟悉这种痛苦，因为散住这个词与旧约用语遭受苦难有关（申 28:25；诗 146:2）。散住的基督徒们很清楚，他们真正的家是那个将来的新家，那时上帝会把他的子民招聚起来一起回家（以赛亚书 11:12）。¹⁸ 带着这样的目的，雅各暗示他写作的对象都能理解难民的感受。

此外，很显然雅各很关心穷人。在雅各书 2:2-6，作者描述了一个穷人进入会堂的情形。从经文当中我们看不出他是基督徒还是非基督徒，但雅各希望基督徒能够关心这位对信仰感兴趣的穷人。由于难民一般都是穷人，并有可能对基督教信仰感兴趣，雅各分享的故事也可以与难民危机联系起来。

本文的其余部分将从雅各书的角度探讨难民危机，并将着重讨论其中几个重大主题，使之与当前基督徒的各种回应相对照。

2. 雅各书中关于难民的神学主题

2.1 真敬虔与弱势群体

雅各告诫他的读者，基督教的真义表现在对弱势群体的关怀上。雅各书 1:27 明确指出，“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗”。这节经文把真正的宗教与虚假的宗教进行对比。在雅各书 1:26，雅各说虚假的虔诚就像是有人不勒住他的舌头。舌头的罪恶在雅各书中是显而易见的，因为若不勒住舌头，就可能点着最大的树林。舌头是不能制伏的恶物，满了害死人的毒气（雅 3:5-7）。相比不受管教、制造邪恶的舌头，对寡妇和孤儿的照顾才是真正的虔诚。

雅各说关爱弱者才是清洁纯正的宗教信仰。雅各书 1:27 开头就指出那清洁没有玷污的虔诚。关于清洁一词的意思，其原文是 *katharos*，耶稣曾在太 5:8 的登山宝训中用过这个词：“清心（*katharos*）的人有福了，因为他们必得见神。”旧约则用这个词表示那些有资格进到神面前的祭物与祭司（参见创 7:3；8:20；利 4:12；7:19；11:32；15:13；民 8:7；申 12:15）。在新约的概念中，清心的人意指那些乐善好施的人（路 11:41）、洁净的人（多 1:15）、清洁的良心（提前 3:9；提 1:3）和洁净的心（来 10:22；彼前 1:22）。雅各现在用这个词表示清洁的虔诚，就是那照顾弱势群体的善行。

雅各书 1:27 还包含另一层意思，也值得我们反思。“看顾在患难中的孤儿寡妇”中的看顾（*episkeptomai*）一词也包含深远意义。这个动词雅各只用过一次，但在新约的其他章节也可以找到这个词。在绵羊和山羊的比喻中（太 25:36, 43）这个词被用来指真虔诚的决定性特征，意指那些值得拯救的人。它还暗指上帝将通过弥赛亚造访并眷顾祂的百姓（路 1:68, 78；7:16）。如果翻看旧约会看到，它经常被用来特指上帝通过拯救或救赎祂的百姓来表明对他们的“看顾”（参见创 21:1；50:24；出 3:16；4:31；书 8:10；得 1:6；撒上 2:21；亚 10:3）。因为雅各使用这个动词时，其对象既包括神的百姓也包括其他人，那么雅各心

18 R. P. Martin, *James* (WBC 48; Waco: Word, 1988), 10.

中顾念的那些寡妇和孤儿，可能既包括基督徒，也包括非基督徒（参得 1:6）。¹⁹

进一步讲，雅各使用的是动词 *episkeptomai* 的现在时态，这说明他心里对弱势群体一直是充满关怀的。在希腊语中，不定式动词的现在时态表示动作的连续性，而不是只持续一段时间。因此，雅各指的是对孤儿寡妇的持续探访才是上帝作为的显明，难怪雅各会说这样做才是真敬虔。

2.2. 对富人和偏待人的警戒

雅各书信包含好几个对富人的警告。在雅各书 1:9-11，雅各提到卑微的人和富足的人。他敦促信徒要好好思考这两种人。他认为，穷人的地位没他们想的那么低，富人的地位也没他们自认为的高。这段话的传统解释是，这个富足的人指的是基督徒。雅各的书信中好几次批评那些富足的基督徒（雅各书 2:1-4; 4:13-17）。此外，在雅各书 1:9 中用在贫穷基督徒身上的动词，同样也用在雅各书 1:10。²⁰

这节经文指出，在主的眼里，富人基督徒的地位没有他自认为的那么高。他的财富会消失。就像草会枯干，花会凋谢一样，富足的人在他所行的事上也要这样衰残。

雅各书 2:1-9 继续写到，雅各特别警戒富人不可偏待人。根据他举的例子，有人穿着华美衣服进入会堂，就受到看重；而穿着破旧衣服的人则被要求坐在别人的脚凳下边。

对衣着的描述很有意思。ESV 译本把富人的衣着称作华美的衣服，而其希腊文原文是 *lampros*，这个词也用来指故意引人注目（参见路 23:11; 徒 10:30; 启 15:6 19:8）。相比之下，贫穷的人穿着破旧的衣服，其原文 *hrumpara* 也可译为“肮脏的”。²¹ 他们请穿着精致华丽衣服的人坐在好位上，而穿着破旧肮脏衣服的人则要坐在别人的脚边。

这些字眼都带着嘲讽的口气。他们没有把穷人拒之门外或赶走，而是让他坐在一个不起眼的地方，就是别人的脚凳旁边。²² 他们以这样一种偏待人的方式，把两种人划分开来，因此就成了那恶意断定的法官（雅 2:4）。

在雅各书第 2 章，雅各继续写到，除了口头表示关心之外，要做到真正关怀贫穷的基督教弟兄或姐妹是不容易的。在雅各书 2:15-16，他警告那些口是心非的人只是说“平平安安地去吧，愿你们穿得暖，吃得饱”，而不给他们提供所需的衣服和食物。雅各说，这是毫无益处的，三节经文中有多次重复提到 *ophelos* 这个词，意指“无意义的”。

相反，雅各提倡的是财富共享。他接着引用了亚伯拉罕和喇合的例子，把他们称之为行善的模范。以撒的献祭是亚伯拉罕侍奉的高潮（雅 2:21）。神对亚伯拉罕之慷慨的回应是，不仅拯救了以撒，还称亚伯拉罕为义人（雅 2:22）。

¹⁹ L. T. Johnson, *The Letter of James*, 212.

²⁰ For further evidence that rich Christians are in mind in James 1:9-11 see further H. H. D. Williams, “Of Rags and Riches: The Benefits of Hearing Jeremiah 9:23-24 in James 1:9-11,” *TynBul* 53.2 (2002): 273-82.

²¹ L. T. Johnson, *The Letter of James*, 222.

²² L. T. Johnson, *The Letter of James*, 223.

²³喇合慷慨的行为也表现出对上帝的信心。她忠心的接待并保护以色列的探子，因此而称为义（雅 2:24-25）。这个例子表明信心的行为就是慷慨地照顾贫穷的弟兄（参看雅 2:15）。²⁴

雅各紧接着鼓励信徒从另外一个角度看待贫穷与富足。在这个世界上，穷人往往充满信心，并且能继承天国的产业，而富人往往压迫穷人。雅各书 5:1-7 说得很清楚，与某些福音传统相比，这是一种训斥，²⁵ 指向的是富足的非基督徒。

在雅各书 5:1-7，雅各的话带有预言性质。他使用的词语，如哭泣、哀号等，都是预言用语。²⁶ 有时富人好像一无所缺，但后来他们可能也会一无所有，而且会有痛苦临到他们身上。雅各描述说，他们的财物会腐烂，衣服会被虫子咬。他们宝贵的金银甚至会生锈而且腐烂。这一系列动词用的都是完成时态，暗示他在发预言。从神的角度来看，事情已经发生而且定会实现。

除了财产会消失外，雅各书 5:4-7 还把富人形容为压迫工人的人。由于他们亏欠工人的工钱，被压迫的穷苦工人因而向万军之主发出冤声（雅各书 5:4）。他们发出冤声是合情合理的，因为富人在宰杀的日子竟然享美福、好宴乐（雅各书 5:5）。更糟的是，他们还谋杀义人。他们定了义人的罪，神现在也会定他们的罪并压迫他们（雅各书 5:6）。他们的处境将大大扭转。²⁷

2.3. 义人的祈祷大有功效

雅各的书信最后以劝勉祈祷做结尾。相信许多人都很熟悉雅各书 5:16b：“义人祈祷所发的力量是大有功效的”，²⁸ 这节经文也常出现在儿童祈祷诗歌中，在祷告聚会前我们也经常阅读这节经文，而且经常在祷告手册中引用。虽然这节简短的经文经常被单独使用，但也要考虑其上下文。

雅各所说的祈祷是义人发出的祈祷，从第 5 章的上下文都可以看出来。虽然在教会历史上，有人曾把侧重点放在香油的使用上，还写书解释说明香油的正确使用，但这里的重点是义人的祈祷。²⁹

雅各书 5:16b 上下文的主题是真正的祷告，而非用香油祈祷的某种形式。雅各书 5:17-18 说，“以利亚与我们是一样性情的人，他恳切祷告，求不要下雨，雨就三年零六个月不下在地上。他又祷告，天就降下雨来，地也生出土产。”

23 P. H. Davids, “James” in *New Dictionary of Biblical Theology* (Edited by T. D. Alexander and B. S. Rosner; Downers Grove: IVP, 2000), 345-46.

24 L. T. Johnson, *The Letter of James*, 245.

25 See Matthew 19:23-24; Mark 10:25; Luke 18:23-25; 21:1-4. L. T. Johnson, *The Letter of James*, 298.

26 Cf. Amos 1:2; 8:8; Joel 1:9-10; Isa 24:4; 33:9; Jer 4:28. L. T. Johnson, *The Letter of James*, 285.

27 R. Bauckham, *James: Wisdom of James, disciple of Jesus the Sage* (London: Routledge, 1999), 194-95.

28 The NIV version reads, “The prayer of a righteous person is powerful and effective. The KJV reads, “The effectual fervent prayer of a righteous man availeth much.” The text used within this article is from the ESV unless otherwise stated.

29 K. Condon, “The Sacrament of Healing (Jas 5:14-15),” *Scripture* 11 (1959) 33-42; J. Coppens, “Jacq v, 13-15 et l’onction des maladies,” *ETL* 53 (1977) 201-207; B. Reicke, “L’onction des maladies d’après S. Jacques,” *Maison-Dieu* 113 (1973) 50-56; D. Lys, *L’onction dans la Bible* (Paris: Presses Universitaires, 1954); F. W. Puller, *The Anointing of the Sick in Scripture and Tradition* (London: SPCK, 1904).

这些经文讲的不是祈祷的某种特殊方式，引用王上 17 章的例子也表明不是指祈祷的方式或类型。

根据雅各书 5:16b 的上下文，雅各也进一步解释他鼓励什么样的人发出祈祷。雅各没有推崇某些祷告明星，而是指出，大有功效的祈祷只有一个特质。从雅各 5:16B 看出，有效祷告的唯一特征就是拥有公义的品格。根据圣经新国际版(NIV)、国王钦定版(KJV)、新国王钦定版(NKJV)和新美国标准版(NASV)，雅各 5:16B 都特指这个人是“义人”，但是，从圣经原文看，这个人不一定是特指男人。祈祷一词的希腊文原文是 *deēsis dikaiou*，字面意思是“一个公义的人的祈祷。”虽然 *dikaio* 是一个男性化的词，但它并不专指男性。*Deēsis dikaiou* 这个词最好译作“义人”，指某一个公义的人。³⁰

雅各书信后来进一步解释了他所说的公义。活出公义一直是本卷书信的首要问题。纵观雅各书信，雅各提到基督徒在患难中要喜乐(1:2-4)，要抵挡试探(1:13-15)，要不偏待人(2:1-11)，要勒住舌头(1:19; 3:1-12)，在神面前要谦卑(4:6-8; 参 1:9-11)，要看顾有需要的人(1:27)。大部分的篇幅都在提倡公义。从雅各鼓励基督徒的信心要与行为相称的次数，也可以看出公义的重要性。他一再敦促神的百姓口中的信心要与实际的行为相称(参见 1:22-25; 参见 2:14-2:26)。雅各书共有一百零八节经文，其中有三十四节(即本书的三分之一)，都在讲这个主题。³¹ 雅各把 5:16b 放在书信的末尾，很可能是想告诉那些追求公义的基督徒，他们的祈祷一定会大有功效。

雅各书再次强调，有效的祈祷和积极追求公义的生活方式两者之间密不可分。由于雅各及其读者都是犹太人，相信他们对此应该不会陌生。对照这个看犹太教，也会明显看到有效的祈祷和公义之间的联系。许多诗篇中的经文都鼓励上帝的子民要带着公义正直的心祈祷(例如，诗 5:1-5; 17:1-2; 24:3-5; 51:10; 73:1; 145:18)。反之，神不听不义的人的祈祷(例如，申 1:43-45; 撒上 8:18; 诗 66:16-20; 箴 28:9)。犹太人应该非常熟知亚伯拉罕、摩西、哈拿、撒母耳、大卫、但以理、以利亚等义人的祈祷。这些人的祈祷都是“大有功效的祈祷”，而且他们的行为也是公义正直的。“雅各一直很体贴那些向神认罪并遵守教会诫命的普通会众。”³²

这样的祈祷还可以带来医治。雅各书 5:16B 之前的经文提到了祈祷的医治功效。雅各书 5:15 指出，“出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来。若他犯了罪，也必蒙赦免。”³³ 犹太教认为，义人的祷告可以影响身体的健康状况。旧约也鼓励以色列人向上帝祷告求医治(约伯记 5:18; 诗 6:2; 41:3-4; 耶 17:14;

30 As D. J. Moo says in his commentary, “The Greek text leaves us in doubt about it being exclusively masculine in orientation.” D. J. Moo, *The Letter of James*, 247.

31 See I. H. Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove: IVP, 2004), 632.

32 P. H. Davids, *James* (NIGTC; Grand Rapids/Carlisle: Eerdmanns/Paternoster, 1982), 196.

33 Certainly, Jesus’ ministry was one where prayer and healing coincided, too. Cf. Matt 21:22; Mark 9:29; 11:24.

何 6:1)。³⁴ 旧约也有很多关于祷告得医治的记载。哈拿祷告后就怀了孕(撒上 1:1-20); 以利亚祷告后撒勒法寡妇的儿子就得了痊愈(王上 17:19-24); 希西家王祷告后, 致命疾病就没了(王下 20:1-11; 代下 32:24); 以利沙的祷告使书念妇人的儿子复活(王下 4:32-37)。

从雅各书第 5 章和犹太教的文化背景中, 还可以从另外一方面看出一个义人的祷告是多么的强大和有效。根据雅各书第 5 章后面的经文, 祈祷能为上帝的百姓带来丰盛的属灵祝福。在我们讨论雅各书 5:17-18 时, 这一点经常被忽略。这些经文描述以利亚求雨的伟大祷告。圣经把他称作“与我们是一样性情的人”。他求不要下雨, 全以色列就都不下雨。后来, 他恳切祷告, 天就降下雨来, 地也生产出了庄稼。

虽然解经家常把以利亚的例子看作是大有功效的祈祷的例子, 但他们没有充分考虑到, 对第一世纪的犹太读者来说, 雨水意味着什么。³⁵ 在犹太人的思维中, 雨水与干旱有着紧密的联系。雅各书中引用的旧约故事, 来自王上第 17 和 18 章, 那时以利亚向国王亚哈发预言说, 因着国王筑坛并向巴力献祭、立亚舍拉及娶耶洗别为妻等恶行, 天就不再降雨(参见王上 16:29-33; 18:17-18)。在王上 18 章, 在以利亚与巴力的众先知在迦密山上较力之前, 神应许会降雨下来。结束后, 巴力的先知被杀, 云从海中升起, 随后乌云密布, 大雨降在地上。我们可以从这个事件推断, 降雨是上帝祝福子民的标志。当上帝不喜悦他的百姓时, 就会出现干旱。犹太人对此了然于胸, 雨水充足代表神对百姓的赐福, 雨水缺乏代表神对百姓降祸(参见申 11:16-17; 28:1-4, 12; 王上 8:35-36; 耶 5:24-25; 14:22; 亚 10:1)。³⁶

如果从犹太文化的大背景下去理解雨水的意义, 雅各所说的义人的祷告就不仅仅是改变天气那么简单了。相反, 义人的祷告会给神的子民带来生命的丰盛祝福。雅各说我们也可以像以利亚那样祈求干旱和降雨(雅各书 5:17-18),³⁷ 他希望能恳切祷告, 迎来神对我们的丰盛而美好的祝福。

3. 结语

2016 年初, 难民危机已成为影响全球的重大问题。几年后欧洲和其他许多地方都将受其影响。虽然许多基督教机构的领袖都已经公开发表声明, 表示要立即应对解决眼前的危机, 这当然很好, 但是基督徒需要更全面更系统的看待这个问题, 以便更好地应对难民危机。在世界各地教会都忙于解决这一重大问题的同时, 我们应该鼓励圣经研究、教会历史和系统神学等学科的进一步发展。

³⁴ In intertestamental times, God's people are also encouraged to turn to the Lord for healing, too (Tob 5:10; Sir 38:9).

³⁵ For example, R. P. Martin focuses his attention on James drawing the comparison with Elijah's nature and that of the rest of humanity. R. P. Martin, *James* (WBC 48; Waco: Word, 1998), 212. D. J. Moo sees a general reference to Elijah and drought that is borrowed from Jewish tradition. D. J. Moo, *The Letter of James*, 248.

³⁶ For further explanation of the Jewish background see H. H. D. Williams, "Further Encouragement to Pray: Examining James 5:16b in relation to Context" in *My Brother's Keeper: Essays in Honor of Ellis R. Brotzman* (Edited by T. J. Marinello and H. H. D. Williams, III; Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009), 78-90.

³⁷ The word in Greek is *homoioopathēs*. The word is also used in Acts 14:3 to show that Paul and Barnabas are just like the citizens of Lystra who perceive them to be gods. R. P. Martin, *James*, 212.

雅各书信虽然篇幅较短，但我们可以看到其中有好几个主题都可以作为基督教领袖所作声明的补充。虽然这其中涵盖诸多复杂的政治问题，本文也无法解决，但雅各书的这些观点的确有助于我们在应对难民危机时，作出更加富有同情心的回应。

雅各书也强调对难民的关怀和同情。此外，雅各还说明，对弱者持续的看顾也是传扬神同在的一种方式，这也表现出真正的敬虔。偏袒富人、恶待穷人的做法与神的心意相违背。怀着怜悯之心去关怀受苦的难民正是向世人彰显救主同在的美好途径。

我们也应该教导财富带来的危险。在雅各看来，神在这世上真正要做的是，最终使贫穷的升高、富足的降卑，而财富会混淆人的思想。从雅各书的角度来看，富足的非信徒甚至可能是难民遭遇压迫的原因之一。我们需要教导神的子民，使他们能更谦卑的生活，并给更多难民带来帮助。

当然，很多基督教领袖都认同，要为难民危机恒切祷告。由于祷告是大有功效的，不仅带来医治，也带来无尽的祝福，领袖发表声明时应该不断强调祈祷的重要性。如果能同心合意为难民危机背后的根源、为难民的安全以及为更多国家能接纳难民来一起代祷，其结果一定会超出我们所求所想。

在穆斯林宣教事工中寻求基督里的复合型身份

弗雷德·法洛克 (Fred Farrokh)

弗雷德·法洛克是一位有穆斯林背景的基督徒。作为一名由以琳团契会膏立的宣教士，弗雷德·法洛克目前是一位国际门徒训练老师，他的服事有一个“全球倡议：向穆斯林传福音。”

摘要

穆斯林宣教事工备受好几个方面的争议。本文研究其中之一，即那些已经信主的基督徒的身份建立。一方面，西方传教士已经建立了一个“圈内人运动”模式，穆斯林在保留其穆斯林外在公开身份的同时，也拥有作为耶稣追随者的内在身份。然而，这种模式可能会导致身份分裂。因此，本文建议另一种与之相反的模式，即“基督里的复合型身份”模式。意思是，信徒不仅在基督里找到他们的个人身份，也在基督的肢体里找到他们的集体身份。这一身份是以主耶稣自己为中心，而且会不断成长，也不必故意向家人、朋友和社会隐瞒。作者认为，在全球范围内，从穆斯林信仰归向基督的新信徒，已经开始逐渐追求这种以基督为中心的模式。文章最后给参与穆宣事工的宣教士提出几点建议，帮助他们更好地服侍和培训穆斯林背景的新信徒，并助其从基督的追随者成长为基督的敬拜者。

1. 简介

感谢神，在我们这一代已经有许多穆斯林接受了耶稣基督作为他们的救主。杜安·米勒 (Duane Miller) 和帕特里克·约翰斯通 (Patrick Johnstone) 已经完成了一份非常详尽的、按国家分类的穆斯林背景基督徒的人数统计表。据他们估计，至 2010 年全球约有 10,284,200 个这样的信徒。

¹ 因着我们这一代以及先前世代代基督仆人的竭力做工与舍己奉献，才带来了这样的果效。作为一名有穆斯林背景的基督徒，我特别感谢那些为了向穆斯林传福音而不惜舍弃生命的人。

伴随着这些胜利，也出现了一些棘手的问题。穆斯林社区里那些归向基督的新信徒应该如何定义自己的身份？别人应该如何看待他们？这些新信徒是否其实还是穆斯林？有没有可能一个人在集体意义上讲是穆斯林，而其个人身份却是一名主耶稣基督的门徒？那时间上怎么定义？是否可以把本来规定是短暂的过渡期进行无限期的延长？

这些只是当代穆斯林事工中存在的比较紧迫问题中的一部分。那些直接参与（面对面，或盖头 *hijab* 对面）穆斯林事工的人发现，这些不仅是假设性的问题，而是关乎生死的重大问题。这些问题对穆斯林世界中的门徒培训工作以及基督国度的扩展工作都将产生巨大的影响。

像大板块碰撞形成的山脉，有关身份的具体问题仍然是本文讨论的重中之重。在这篇文章中，我将：1) 确定身份的概念；2) 探讨穆斯林事工中关键的身份问题；3) 评价当前导致“永久性身份分裂”的宣教思潮；以及 4) 建议采用“在基

¹ Patrick Johnstone and Duane A. Miller “Believers in Christ from a Muslim Background: A Global Census,” *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 11, Article 1, (2015): 17.

督里的复合型身份”(Integrated Identity in Christ, IIC) 模式作为穆斯林宣教事工中最好的身份建立模式。实际上, 全世界很多有穆斯林背景的优秀基督徒已经在追求并建立这一模式。

2. 给模糊不清的身份一词下定义

我认为身份是一个自相映射的概念, 它本身包含个人及群体的双重含意。为了符合本文的写作目的, 我将身份定义为: “一个人的自我认知与他人对他或她的认知, 以及他们所在群体对自身的认知与他人对这些群体的认知。” 因此, 我对身份一词的使用可以用下面的四象限模型表格来表示:

	自我认知	他人认知
个人	个人的自我认知	他人对其个人身份的认知
群体	群体的自我认知	他人对其群体身份的认知

每个人都同时拥有多重身份。这些身份包括: 职业身份; 种族身份; 社会经济地位身份; 出生顺序身份; 性别; 以及灵性/信仰身份。同样, 人们也都认为自己同时拥有各种集体身份和团体关系或成员身份。

本文将重点讨论灵性身份。对于个人和群体来讲, 他们的灵性身份都可能随着属灵信仰的变化而变化, 而其他方面 (例如种族) 的身份是改变不了的。

3. 穆斯林事工中关键的身份问题

3.1 圣经和古兰经启示的身份

身份的概念也体现在圣经和古兰经的经文中。作为世界上两个最大宗教使用的经卷, 这两本书都旨在为个人和群体塑造核心精神层面的自我认知。两本书都没有把身份当作一个特别的独立的名词来使用, 但是人们可以从很多方面推断其重要性。例如, 当保罗写道: “若有人在基督里, 他就是新造的人; 旧事已过, 都变成新的了” (林后 5:17, 本文通篇采用和合本), 他显然打算描述和塑造新信徒在基督里的身份。在古兰经中, 安拉指出, “今天, 我已为你们成全你们的宗教, 我已完成我所赐予你们的恩典, 我已选择伊斯兰做你们的宗教” (古兰经 5:3, 英文原文采用 A. Yusuf Ali 翻译版本)。同样如此, 这节经文也在一定意义上表明了身份。通过这种推理, 许多圣经和古兰经的经文都可以理解为在解决身份问题。

3.2 叛教法对穆斯林身份问题的影响

伊斯兰教的叛教法给许多宣教事工带来了挑战, 即使严格来讲, 这些事工并不属于伊斯兰教法管辖。穆罕默德亲自创立、实施并规定了叛教的下场 (穆斯林社区通用)。据穆罕默德在布哈里圣训第 4 卷, 第 52 册, 第 260 号规定:

“先知说, ‘如果有人 (一个穆斯林) 放弃他的宗教, 就要把他杀了。’”

许多古兰经的经文都对叛教处以严厉的惩罚。古兰经 4:89 的经文似乎使伊斯兰教没有规定叛教者死刑的说法不攻自破:

如果他们希望，你们像他们一样拒绝这一信仰，这样就（跟他们一样）有同样的立场；但是，不可跟他们当中的人做朋友，直至他们逃离真主的道（所禁止的）。但是，如果他们成为叛徒，你们找到他们的时候，要抓住他们并杀掉他们；而且（无论如何）不可以跟他们当中的人做朋友或寻求其帮助。

一些现代穆斯林护教家以及为伊斯兰教辩护的非穆斯林护教家，都宣称伊斯兰教是一个和平的宗教，只要是在宗教自由的社会中，都可以发挥功用。这些说法与正典伊斯兰教教义相违背。正如二十世纪南亚伟大的伊斯兰学者毛杜迪（Mawdudi）解释说：

所有熟悉伊斯兰法的人都知道，根据伊斯兰教教义，如果一个穆斯林叛教（kufr，不忠、亵渎），其惩罚就是死刑。直至十九世纪末，因为有人炒作，才使穆斯林群众对这一处置产生了怀疑。而在此之前的整整 12 个世纪，整个穆斯林世界对此都是一致公认的。我们的宗教文献都一致清楚地证明，这种对叛教的处置模糊不清的说法根本不存在。各个世纪以来，先知（Tabi'un）、正统哈里发（Khulafa'-l Rashidun）、先知伟大的同伴（Sahaba 的）及其追随者（Tabi'un）、mujtahids 的领袖与跟随者、教法（Shari'ah）教训都有记录可查。所有这些记录都将使你确信，从先知的时代直至如今，一直以来有且只有一个命令在不断执行，并且从未有任何证据表明，叛教的处罚有可能不是死刑。²

针对叛教的伊斯兰法律使穆斯林非常恐惧，从而他们轻易改变其灵性身份。这些法律就是服事穆斯林所要面对的大环境，并因此影响着宣教思维。

3.3 关于被带走与被赶走的问题

宣教士自然希望新信徒仍然留在自己的社区内，在那里作光作盐。历史证明，在穆斯林世界这是很难做到的。在殖民地时代，几乎所有的穆斯林都在欧洲人统治之下，当地居民认为这些欧洲人都是基督徒。穆斯林皈依基督后，就都离开了自己的出生地，那么问题就来了：“是宣教士把他们带走的，还是乌玛（the umma 伊斯兰公社）把他们赶走的？”

在后殖民时代，西方传教士在 20 世纪 70 年代针对其传教失误达成了共识：脱离主义是他们在穆斯林社区宣教受限的原因。这种错误的想法促使了当时的激进做法，即他们开始鼓励在基督里的新信徒永久保留其穆斯林身份。实际上，信徒被乌玛驱逐才是问题的首要原因。传教士山姆（Sam Schlorff）敏锐地指出：

显然，穆斯林基督徒会被迫脱离其文化，负主要责任的应该是伊斯兰教法律，尤其是迪米（dhimmi）系统[宗教少数派伊斯兰组织]和叛教法...。不幸的是，因为大部分人都把穆斯林抵抗福音的矛头指向传教士，这些指责使得年轻一代的传教士采取了一些可以说是极端的新做法。³

这个历史背景描述了穆斯林宣教事工面对的挑战，也揭示着当今的宣教思潮。

² Abul Ala Mawdudi, "The Punishment of the Apostate According to Islamic Law," (1953) translated 1994 from Urdu by Husain, Syed Silas, and Ernest Hahn, <http://www.answerislam.info/Hahn/Mawdudi/index.htm>, accessed December 15, 2015.

³ Sam Schlorff, 2000. "The Translational Model for Mission in Resistant Muslim Society: A Critique and an Alternative." *Missiology* 28, no. 3 (2000): 316.

4.当前的宣教思潮

4.1 圈内人运动和永久性身份割裂 (*Permanent Identity Bifurcation, PIB*)

在过去的几十年中,圈内人运动(*insider movements, IM*)的倡导者们提出一个模式,其声称已经在很大程度上解决了这一挑战。*IM*模式不鼓励从非基督教的宗教信仰中(如伊斯兰教、印度教和佛教)皈依基督教信仰的新信徒离开其原来的宗教,而是鼓励他们在跟随耶稣同时,继续留在这些宗教信仰里。根据约翰·特拉维斯(*John Travis*)和达德利·伍德伯里(*Dudley Woodberry*)等支持者的说法,这种模式可以带来快速的复兴,“就像发酵一样”。⁴

圈内人运动理论家丽贝卡·刘易斯(*Rebecca Lewis*)在边境宣教国际学会主办的一次讨论会上,写下了圈内人运动的定义。也许你已经发现,*IM*不仅仅特指穆斯林宣教。刘易斯定义的“圈内人运动”为:

指基督信仰的所有运动,只要 a)福音在已经存在的社区和社交网络流传, b)信主的家庭作为基督身体的生动表现形式,在服于耶稣基督主权与圣经权威的同时,仍然留在其社会宗教群体内,保持其作为社区成员的身份。⁵

刘易斯的说法表明,*IM*模式会对身份产生明显的影响。因此,*IM*信徒会保留其社会宗教身份,也就是其穆斯林身份——尽管这些信徒现在已经开始相信圣经与主基督。因此,在本文中,我将使用保留主义(*Retentionism*)一词作为信徒永久保留(*permanent retention*)穆斯林身份的简称。这是*IM*倡导者对身份定位的要求。保留主义讲的是永久的身份状态,而不是一人或多人归信的过程中可能经历的临时或过渡状态。

基督徒这一术语在大多数穆斯林背景下常常是贬义。因此,西方福音派很容易理解并运用自如的短语,如“成为一个基督徒”,用在穆斯林文化中可能会产生误会甚至让人厌恶皱眉头。因此,刘易斯用“活在耶稣基督的主权和圣经的权威之下”来替代。虽然*IM*的说法也很不统一,刘易斯对*IM*的定义却要求永久保留穆斯林身份。因此,如果这一运动可以视为圈内人运动,那么当地穆斯林社会必须继续把*IM*参与者看作是穆斯林。

从历史上讲,对于那些相信上帝曾以圣子救主耶稣的形式降临地球的人,穆斯林是不承认其穆斯林身份的。事实上,根据古兰经 4:116,接受这种信仰就是 *shirk* (真主阿拉的伙伴),这在伊斯兰教中是十恶不赦的罪。在我自己的博士调研中,我发现穆斯林和穆斯林学者都把基督崇拜者视为非穆斯林。⁶直到今天,我还没有碰到任何一个穆斯林学者,愿意把穆斯林身份归给基督的敬

4 John Travis and Dudley Woodberry, “When God’s Kingdom Grows Like Yeast: Frequently-Asked-Questions About Jesus Movements within Muslim Communities,” July-Aug (2010): <http://www.missionfrontiers.org/issue/article/when-gods-kingdom-grows-like-yeast>, (Accessed December 18, 2015).

5 Rebecca Lewis, “Promoting Movements to Christ within Natural Communities,” *International Journal of Frontier Missions*, 24, no. 2, Summer (2007): 75.

6 Fred Farokh, *Perceptions of Muslim Identity: A Case-Study among Muslim-born Persons in Metro New York*, PhD Dissertation, Assemblies of God Theological Seminary. Springfield, MO, (2014): <http://gradworks.umi.com/36/30/3630231.html>, (Accessed December 1, 2015).

拜者。这给保留主义的可行性造成了一种不可调和的对立。穆罕默德和他的追随者创立了伊斯兰教，他们信奉绝对的神圣的统一（*Tawhid*，统一圣战组织），并禁止三位一体、道成肉身的信仰和对基督的崇拜。保留主义主张基督信徒仍然可以保留其穆斯林身份，这样他们就拆毁了乌玛本身设立的主要身份标记。如果穆斯林一词可以涵盖基督信徒，那么穆斯林一词也就失去了一切意义。

保留主义者的宣教实践结果就是身份两分。虽然这些信徒在公开场合继续承认自己是穆斯林，但是他们也像福音派一样，把自己当作是“基督徒”。他们的穆斯林家人、朋友和其他人却还是把他们当作穆斯林。由于保留主义描述的是永久身份的状态（而非过渡状态），我认为保留主义推崇的是“永久性的身份割裂”（PIB）。⁷

IM 模式表明，一个人的个人核心身份（内心的信仰）不一定要与外部身份相对应。虽然这可能是在过渡阶段许多穆斯林面对的现实，基于如下所述的原因，我认为这种模式不能为打算跟随主基督的人的门徒培训工作带来长期有效且健康成长的结果。

4.2 保留主义与 PIB 的并病

保留主义远远没有在穆斯林宣教事工中达到快刀斩乱麻的效果，反而造成甚至加剧了几个问题，包括 PIB 在内。穆斯林基督徒内心已经相信基督为主，但他们仍然设法保留其穆斯林的身份地位。首先，第一个问题就是，乌玛规定，只有那些崇拜先知穆罕默德的人才可以赋予穆斯林身份，而穆罕默德禁止对耶稣基督的崇拜（见古兰经 3:59; 5:72; 5:116）。

其次，通过试图永久保留穆斯林身份，IM 参与者倾向于掩饰自己真实的基督信仰。这种身份混乱会造成永久的属灵信仰分裂状态。根据我的经验，我发现，如果那些跟随基督的穆斯林不能得到某种对身份的准确分辨，总有一天他们会面临情绪上的崩溃。成功的新信徒会努力在基督里寻求一个新的属灵身份。他们自然希望避免与自己现有的家庭和社区的关系决裂，但他们知道，外界对其皈依新信仰的反应在很大程度上是他们控制不了的。

第三，穆斯林文化把这些新的圈内人信徒归到另一种，这也是问题所在。唐麦柯（Don McCurry）是这样评价 IM 模式的（他称之为“模式五...留在伊斯兰教”）：

我不同意模式五的做法...这一模式带来很多欺骗的可能性。未皈依的穆斯林可以把这些新的‘信徒’看作穆斯林，而新的“信徒”却认为自己是没有任何身份标签的基督徒....如果淹没在这种伊斯兰教的形式下，整个为福音真理所作的见证也就被弱化很多。⁸

7 Tim Green presents a three-layer model comprising core identity, social identity, and collective identity. However, I have not parsed collective and social identity. See Tim Green, “Identity Issues for Ex-Muslim Christians, with Particular Reference to Marriage.” *St. Francis Magazine*. August. 8:4, (2012): 435-481: https://www.researchgate.net/publication/241678198_identity_issues_for_ex-Muslim_Christians_with_particular_reference_to_marriage, (Accessed December 19, 2015).

8 Don McCurry, *Healing the Broken Family of Abraham: New Life for Muslims*. Colorado Springs, Colorado: Ministries to Muslims, (2001): 330.

麦柯正确地指出了这个模式存在欺骗的可能性。虽然伊斯兰教允许在促进伊斯兰教的过程中,采取欺骗(taqiyya)的做法,而圣经的教导却明确反对这一点。在新约使徒行传中,找不到任何使徒为了传福音或逃避迫害而隐藏自己身份的先例。

保留主义的模式试图使乌玛仍然把“耶稣的穆斯林追随者”当作穆斯林。然而,如上所述,如果这些信徒真的相信圣经所说,上帝为了拯救罪人而以基督的形式降临世上,那么他们就不再是穆斯林了。如果声称自己仍然是穆斯林,这是不对的。

第四,如果这些穆斯林基督徒仍然追求永远保留其穆斯林身份,他们所作的见证就不是增强而是被削弱了,因为一个妥协的信徒所做的见证,不如那些坚定持守基督信仰的信徒有说服力。第五,保留主义强调,对于那些寻求基督的穆斯林来说,其最终的“着陆点”还是伊斯兰清真寺和乌玛。因此,这些寻求者可能永远也找不到在基督肢体里最合适的永久身分。这个陷阱也削弱了 PIB 作为一个整全的长期宣教模式的影响力。

5. 追求在基督里的复合型身份 (Integrated Identity in Christ, IIC)

穆斯林宣教事工的长期目标应该是塑造、培养并教导在基督里的复合型身份。在这种“基督里的复合型身份”(IIC)模式中,信徒会找到其在基督里的个人身份以及在基督肢体里的集体属灵身份。他们所属的群体,同样也会找到其在基督里的主要属灵身份,并且日益得到他人的认同。在 IIC 模式中,身份是以基督为中心的合二为一。因此,“复合”是“二分”的对立面;而 IIC 也是 PIB 的对立面。

我们必须从多个角度看 IIC 模式。从个体意义上讲,新信徒找到他或她在基督里的身份后,会在其生命转变的过程中越来越亲近基督,活得也越来越像基督。新信徒的自我意识和自我认同也会反映出这种“荣上加荣”的转变(林后 3:18),因为基督自己就是“荣耀的盼望(西 1:27)。”杜安·米勒(Duane Miller)指出,有穆斯林背景的基督徒都已经在追求以基督为中心了:

据我查考, CMB 的对话、著作和研究往往都是以基督为中心的,意为“在这些类型的神学中,基督的全人与事工是一切神学和道德命题的依据。”⁹ 这些神学都一致倾向于透过基督来认识上帝的属性与样式。据我观察,这种以基督为中心的做法带来的其中一个果效就是,穆罕默德彻底失去了他作为理想男人的称号。¹⁰

新信徒的家人、朋友和社交圈肯定会看到这个信徒在追求像主的过程中发生的生命变化。从信徒的言行举止都可以看出来。通常情况下,家庭和社交圈会很快注意到这种行为的变化。

⁹ Inset quote: Van A. Harvey, *A Handbook of Theological Terms*, New York: Macmillan, (1964): 48.

¹⁰ Duane A. Miller, *Living among the Breakage: Contextual Theology Making and ex-Muslim Christians*, PhD Dissertation, University of Edinburgh, (2014): 236-237.

群体的转变过程也反映出个体生命的转变。信徒组成的新群体接受的也是一个以基督为中心的集体身份。他们再也不会寻找在乌玛里的身份，因为乌玛不以基督为中心。他们会越来越意识到自己属于全世界基督肢体的一部分。事实上，这些群体会发现自己不属于传统意义上的教会（这在 IM 模式中是没有的）。虽然他们可能不会称之为“教会”，虽然他们的主日可能不是周日，但从圣经的角度看，他们就是教会（*ekklesia*）。虽然我不认为一定要强迫这些有穆斯林背景的新信徒或信徒群体称自己为“基督徒”，但我认为如果让他们继续称自己是“穆斯林”，这是违背道德的。道理很明显，在乌玛的眼中，他们已经不是穆斯林了。

在伊朗和阿尔及利亚这样很少受外界影响的地方，这一模式的影响实际上正在逐渐显明。例如，在阿尔及利亚，新信徒都称自己为 *Masiheeyeen Judod*,¹¹ 即使基督徒这个词在他们的文化中不是一个褒义词。在伊朗的当代复兴运动中，在基督里的新信徒已经公开离弃穆罕默德，清真寺及其穆斯林身份。

熟悉穆斯林文化的读者都知道，在这个过程中的任何阶段，都有可能面临家庭或社区的排斥甚至直接的身体迫害。然而，从穆斯林皈依基督的新信徒清楚地认识到，对于他们在基督里的新身份，别人会做出何种反应，在很大程度上讲是他们无法控制的。如果他们在面临逼迫时就不再跟随基督，他们将失去为基督作见证并影响这个社会的能力。

5.1 IIC 模式让新信徒从基督的跟随者转变为基督的敬拜者

“耶稣的追随者”这种表达方式，即使在西方，也已成为一种时髦，因为它不会使人联想到“宗教”这个可怕的字眼。那些提倡保留主义的人现在更喜欢信徒用穆斯林这个词。比如，“耶稣的穆斯林追随者”¹² 和“尔萨（Isa，耶稣的阿拉伯语称呼）弥赛亚的穆斯林追随者。”¹³ 保留主义者似乎也比较喜欢耶稣的“跟随者”这一术语，因为这一术语并不一定与伊斯兰教相冲突。

我同意，作基督的跟随者是一个合理的圣经描述；例如，耶稣就对马太说，“来跟从我”（太 9:9，也可参见太 8:22）。尽管如此，基督跟随者的说法在穆斯林文化中却不是最佳的用词。伊斯兰教认为所有先知都已经带来了神圣统一（*Tawhid*）和反传统的类似消息。在伊斯兰教中，耶稣只是个凡人先知，穆斯林认为耶稣传讲的核心信息跟穆罕默德的信息差不多。因此，所有传统穆斯林都可以称自己是“耶稣的跟随者”，只是他们不这样描述罢了。也就是说，他们遵循包括耶稣在内的所有众先知传讲的古兰经的核心教义。

如果在穆斯林人群中使用“耶稣的穆斯林跟随者”这个词，穆斯林会倾向于认为他们指的是伊斯兰教中所说的那位耶稣。伊斯兰教中的耶稣只是一个先知；他不是神；他也没有死在十字架上。与此同时，新信徒却打心底认为他们跟随

11 Bassam Madany, “Learning from the ‘New’ Maghrebi Christians” (no date): http://www.answerislam.org/authors/madany/maghrebi_christians.html, (accessed December 15, 2013.)

12 J. H. Prenger, *Muslim Insider Christ Followers*. PhD Dissertation. Biola University. Los Angeles, CA, (2014).

13 John Travis, “Messianic Muslim Followers of Isa: A Closer Look at C5 Believers and Congregations,” *International Journal of Frontier Missions*, 17, no. 1, Spring, (2000): 53-59.

的是圣经所传讲的那位耶稣。同样，其结果就是异化和永久身份的分裂，即 PIB。

下面是一个假想的“穆斯塔法”和父亲之间的对话，这段对话说明了为什么“耶稣的跟随者”不适合用在穆斯林的文化背景中：

穆斯塔法的父亲：“儿子，我很担心你会接受一些奇怪的信仰。你相信什么宗教？”

穆斯塔法说：“我敬拜上帝。我是一个耶稣的穆斯林跟随者。”

穆斯塔法的父亲说：“我们也是耶稣和众先知的跟随者。告诉我，儿子，你已经是基督的敬拜者了吗？”

这个时候，穆斯塔法的父亲已经把问题说得一清二楚了。成为一个基督的跟随者在伊斯兰教中并没有那么糟糕，甚至可以说是值得表扬。但成为一个基督的崇拜者是不允许的。就身份而言，穆斯塔法愿意承认他在基督里的新身份吗？还是他只想躲在他以前的身份背后？

5.2 IIC 模式及其必然压力点

对建筑物和桥梁的评估，都是以测量其抗击风力、地震和震动的应力强度为标准。对于归信基督的穆斯林，几乎会立即出现这样强大的压力。规模最大最强的压力点永远是围绕信徒是否更看重对基督的敬拜，还是更看重自己的家庭和族群。这是关系荣辱的问题，对于新信徒来讲，就是基督的荣誉与个人耻辱之间的权衡。信徒与信徒群体越早从心里及身外解决这个问题，在之后的信仰路程中就越容易做决定。

例如，在耶稣被捕的当晚，彼得跟着耶稣，圣经说他“远远地跟着”（路 22:54）。他仍然抱着希望，主耶稣将在这个世界的短暂王国中给他任命一个很高的职位。突然，一个很大的考验临到烤火的彼得，他对基督的效忠也面临质疑。这似乎让彼得有点措手不及；他甚至否认认识耶稣。当彼得明白过来，就出去放声痛哭。这种挑战跟穆斯林信徒遇到的压力点类似，他们会面对朋友、家人、社会和宗教领袖的质问，他们要回答自己是否选择敬拜永生神耶稣。根据 IIC 模式，新信徒因为与基督联合，就能成功地战胜这些压力的挑战。

5.3 通过确立身份的门徒训练实施 IIC 模式

典型的西方宣教步骤为：传福音，门徒训练，然后植堂。首先，由基督的见证人传福音。一旦灵魂得救，就训练他们做门徒。一旦门徒人数足够，就建立教会。

虽然这种模式在有些文化中效果不错，但在穆斯林文化中是行不通的。大多数穆斯林都表现出一种集体决策思维模式。因此，在这种情况下，做出的决策更加深思熟虑。他们很少拍脑袋立刻做决定。此外，在整个过程中，穆斯林慕道友会一直审视传福音的使者（观察其信誉和道德）。

虽然你可能觉得不合常理，但我要建议那些服事穆斯林的人在与穆斯林建立关系时，把“门徒培训摆在第一位”。我把这种门徒互动关系称之为“确立身份的门徒训练”，我给它下的定义是：“一个持久关系，在其中，这个基督徒看重并努力加强其穆斯林朋友的属灵生命成长，就如同其个人成长一样重要。”

养育儿女是这种门训最贴切的比喻。相比自己的幸福，许多家长会一样关心甚至更关心自己孩子的幸福。像父母养育儿女一样，基督徒和穆斯林之间的

这种门徒关系需要付出很长的时间，其过程不能操之过急，因为新信徒的身份是持续地、逐步地在基督里建立起来的。

耶稣为我们提供了确立门徒身份的主要圣经依据。耶稣花了三年时间，竭尽全力教导这十二个门徒。他付出大量时间，帮助他们找到自己在主耶稣里的个人身份与集体身份。彼得对耶稣的否认表明，这绝不是一个一帆风顺的过程。然而，最终的结果却是美好的。根据使徒行传的记载，这些门徒的个人和集体身份全部都是植根于耶稣本人的。

对于今天所有服侍穆斯林的基督徒来说，有几点必须要强调一下。作为刚开始接受圣经而非古兰经教义的新信徒来说，需要很多的耐心。效法基督样式的过程也是急不来的。此外，如果穆斯林在信主的过程中，因为永久身份的分裂而半途而废，他们就失去了内在的坚定和外在的支持来为复活的基督做有力的见证。

6. 结论

本文阐述了穆斯林宣教事工面临的一些挑战。在历史的今天，身份问题也许已经成为最关键的问题。这一挑战的根源在于，伊斯兰教本身对那些接受耶稣基督为主的信徒的排斥。有些宣教士建议新信徒最好永久保留其穆斯林身份。我认为这已经导致，最终也一定会导致其永久身份的割裂（PIB）。圈内人运动模式提倡保留身份，这也不能给有穆斯林背景的新信徒带来长期的灵命健康，因为保留穆斯林身份的关键就是要认信穆罕默德，而穆罕默德不承认圣经中所启示的耶稣。具体来说就是，穆罕默德否认上帝以耶稣的形式降生，并为了拯救罪人而死在十字架上。另外，穆罕默德禁止人们敬拜基督，还把耶稣转换成了自己的使者（古兰经 61:6）。

因此我建议不要采用保留主义，而是采用在基督里的复合型身份（IIC）模式，这样，群体身份和集体身份将以一种不断趋同的方式，分别从穆罕默德和清真寺身上转向基督与基督的肢体。在很多穆斯林地区，穆斯林基督徒已经开始实现这一身份的转变。而现在正逢伊斯兰圣战，许多穆斯林正考虑彻底与伊斯兰教决裂，也许我们正好可以抓住这一时机实施 IIC 模式。

旧约圣经是否“授权”普世教会关爱受造的使命？ 查验克里斯托弗·莱特的主张

约翰·A·温德（John A. Wind）

约翰·温德在科罗拉多州莱克伍德市的科罗拉多基督教大学任神学助理教授，他也曾和家人一起在亚洲服侍8年，他获得了由位于肯塔基州路易斯维尔的南方浸信会神学院颁发的基督教宣教学博士学位。

摘要

克里斯托弗·莱特提出基督徒，包括地上有形的体制性普世教会，肩负着关爱受造的神赐使命，他通过“范例”方法在圣经伦理应用方面，为他的观念找到主要的经文支持，特别是旧约伦理方面。莱特还要求扩展对圣经权威的理解，即将关爱受造理解为一个使命，一种由历史现实“授权”的责任。也就是说即使没有更明确的新约命令，也要求新约群体追求完成关爱受造的任务。本文批判莱特的两种错误：对圣经权威的错误扩展认识，以及对旧约的范例式应用。本文最后提供了关于关爱受造，合乎圣经教导的另一种解读。

克里斯托弗·莱特(Christopher Wright)是福音派提倡关爱受造的领军人物之一。通过他的诸多出版物，他在洛桑运动(Lausanne Movement)中的工作，以及他作为斯托得(John Stott)的继任者，在国际灵风合作伙伴组织(Langham Partnership International)中的领导位置，莱特的这一观念传播甚众，影响极广。关于关爱受造，莱特相信“公义临到地球，而整个宇宙组成了教会使命不可分割的一部分.....[教会]必须把生态圈包括在其工作范畴内，并且视实际的环境行动为常规，而积极应对气候危机为特殊，二者都作为基督徒使命的合理组成部分。”¹ 对莱特来说，关爱受造世界是怜悯的表达，因为“关爱神所造之物，本质上是一种无私的爱，是为了那些不能感谢或报答我们的受造物而行使出来的爱。它是一种真正合乎圣经的、敬虔的利他主义。”² 而莱特不是为了关爱受造的重要性而争辩的第一人，³使得莱特与其余许多倡导者不同

1 Christopher J. H. Wright, “The Earth Is the Lord’s: Biblical Foundations for Global Ecological Ethics and Mission,” in *Keeping God’s Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*, ed. Noah J. Toly and Daniel I. Block (Downers Grove: IVP Academic, 2010), 235.

2 Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 418.

3 A few of the many advocates of creation care include: James F. Engel and William A. Dyrness, *Changing the Mind of Missions: Where Have We Gone Wrong?* (Downers Grove: IVP, 2000); C. Rene Padilla, “Holistic Mission,” in *A New Vision, A New Heart, A Renewed Call: Lausanne Occasional Papers From the 2004 Forum for World Evangelization*, ed. William Claydon (Pasadena: William Carey Library, 2005), 11–23; Andrew F. Walls and Cathy Ross, ed., *Mission in*

的是，他深入地运用圣经经文，尤其是旧约，竭力为他的主张提供经文依据。莱特以旧约为基础的一个关键论据就是，他以范例释经法来解读圣经伦理，他的模式包括扩大对圣经权威的理解与认识。莱特声称圣经权威性的分量不仅停留在经文明确命令的使命和任务上，还包括未曾言明的使命和任务，真正的责任应由经文引出的现实情况来“授权”决定。

本文将分为三个部分：第一，概述莱特应用于旧约伦理的范例方法，以及他对圣经权威的扩大理解，尤其关注莱特如何通过以上两点加强他关于“圣经要求”的关爱受造使命的这一信念。其次，本文将批判莱特的范例方法，以及他扩大对圣经权威理解的做法，证明莱特的做法走得太远，他声称有大量圣经依据授权今天的教会拥有关爱受造的使命。⁴ 这篇文章批判的基本论点是良知约束的圣经伦理权威，更紧密、狭义地只有结合人类作者刻意加上的文本编码意思，才能得到更好的理解，而不是莱特提倡的扩大方式。莱特扩大对圣经权威的理解，再以此为根据，扩大神赋予教会的使命异象（包括关爱受造的强大责任）。而正确做法是更谨慎地看待圣经如何起到权威作用，这提醒我们不要扩大对教会使命的理解，超过经文文本中明确授权的范围。最后，本文将提出另一种不同的理解，即关于关爱受造，圣经的教导是什么，包括基督徒对自然界的相应责任。

1. 莱特对旧约伦理权威的范例方法

即使是粗略读一下莱特的诸多作品，他的观点也可见一斑，“旧约的相关伦理研究，我生命的挚爱。”⁵ 莱特如何从旧约发展出一套针对现今的伦理应用？他采用了一种“范例”方法（译者注：或称范式方法），⁶ 他使用“范式”这个术语，颇有一种托马斯·库恩（Thomas Kuhn）的风格，遵循库恩在其1962年的著作《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolutions*）中所提倡的范式的双重意义。根据莱特的说法，第一种意义为：库恩用“范例”（译者注：或称范式）来指一种“广泛概念上的典范”，一种“信念、价值观和假设的大杂烩”，⁷ 这

the Twenty-first Century: Exploring the Five Marks of Global Mission (London: Darton, Longman & Todd, 2008).

4 Though Wright does not make a distinction between an “institutional” church mission of creation care and the environmental activities of individuals or groups of Christians in society operating apart from the structures and direct leadership of the local church (a distinction in keeping with Abraham Kuyper’s distinction between the “institutional church” and the “organic church”), he nonetheless clearly includes both the “institutional” church and the individual Christian in his understanding of the obligation to pursue a mission of creation care. This paper will employ the term “institutional church” since it helps clarify the issue of whether there is a difference in the creation care responsibility of the institutional church in contrast to the creation care responsibility of individuals or groups of Christians when functioning apart from the direct oversight and operations of the institutional church.

5 Christopher J. H. Wright, “My Pilgrimage in Theology,” *Themelios* 19 (May 1994), 4.

6 Others, like Walter Kaiser, are hesitant to adopt a paradigmatic approach to Israel as a model for the nations because, according to Wright, they are reacting to the extremes of theonomy. See Christopher J. H. Wright, “The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches,” *Tyndale Bulletin* 43.2 (Nov 1992), 206. In comparison to Wright, Kaiser’s approach to formulating ethical applications from OT law codes (employing what Kaiser labels a “ladder of abstractions”) represents what can be seen as a more qualified and restrained application of OT law to contemporary ethics.

7 Christopher J. H. Wright, “The Authority of Scripture in an Age of Relativism: Old Testament Perspectives,” in *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott*, ed. Martyn

种用法也可以贴上“世界观”的标签。第二种意义为:库恩以一种更狭隘的方式使用“范例”,作为更广泛范式的“一种具体模式,一种信念和价值观的实际、实验的样本”。⁸ 举例来说,一个化学家通过其在化学原理的广泛模式方面的工作,产生一个模式(或狭义范例),以解决一个化学领域内的特定问题;其他化学家随后应用这个成功的模式(或案例研究),解决化学领域内的其他问题。⁹ 这些化学案例研究或解决问题的模式,起到了“典范性”的作用,是别的化学家在整个化学原理的大范围内解决其他问题的范例。

莱特如何把库恩的两种意义上的“范例”应用到他对旧约圣经的解释和伦理应用上?首先,莱特认为旧约圣经提供了一个总体的世界观或广泛的范例。¹⁰ 第二,在这个广阔的世界观里,旧约中的以色列是这个世界观在一定时间和地点内的一个特定应用——它就像一个“案例研究”。旧约以色列作为一个案例研究或狭义的范例,为我们提供了“实际的实验结果”,以及“[旧约世界观]在实践中对某个人类社会意义重大的历史典范。”¹¹ 这说明了莱特的观念:神对历史上旧约以色列的特别旨意与神对整个历史中人类的普遍旨意,存在不可分割的联系。尽管从特殊到普遍是一个简单的转换,但莱特拒绝这样转换,他假设,“神赐给以色列的律法和制度,准确地反映了在特定的历史和地理背景下,祂对世界上人类生活的旨意和设计。”¹² 莱特将历史上的以色列和神对人类的普遍旨意之间的联系,视为“重要的释经学原则,[这]有助于开启旧约圣经和我们自己的道德伦理建设之间的大门。”¹³

莱特对旧约伦理采用的范例方法,回读旧约,难道不正是作者们原本的初衷吗?难道旧约作者们期望的不是,越过原有的旧约以色列历史背景,用旧约以色列作为一个范例,供圣经读者们应用在自己的生活 and 环境中?莱特的范例方法是对经文的一种创意添加?还是它揭示了旧约一直以来本应该发挥的作用?作为回答,莱特坚信对以色列来说,“神的旨意原是让其成为一种伦理模式或范例,而这就是他们要成为‘外邦人的光’的部分含义”。¹⁴ 因此在莱特看来,以色列作为范例的概念,“不仅仅是作为释经学的工具.....回顾过去,然而从神学上说,[以色列]是神的创造和设计的一部分,而祂塑造以色列处于第一的位置。”¹⁵ 而莱特明确声称,把以色列当作范例应用到读者的范围内,这种做法是神最初的旨意。关于他是否认为这一范例的使用也是圣经的人类作者们的意图

Eden and David F. Wells (Downers Grove: IVP, 1991), 43.

⁸ Ibid., 44.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 46. This approach seems to parallel the pre-critical understanding of Scripture which “saw in the biblical narratives a coherent world in its own right that had a reality of its own and into which the biblical interpreters have to fit their own lives.” John Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 36.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 45.

¹³ Christopher J. H. Wright, “God or Mammon: Biblical Perspectives on Economies in Conflict,” *Mission Studies* 12.2 (1995): 148.

¹⁴ Wright, “My Pilgrimage in Theology,” 4.

¹⁵ Wright, “The Ethical Authority of the Old Testament,” (Nov 1992), 228.

，我们还不清楚。下面将进一步探讨这个问题，评估莱特的范例方法的关键问题，是一个关于释经的争议问题：人类作者意图体现的经文文本的意思，在决定圣经的权威意义方面所起的作用。

如何从以色列的范例转为当代的应用，莱特概述了四个基本步骤。首先，读者必须对旧约律法和其诸多类别、作用有一个广泛的了解。¹⁶ 莱特的主要观点是，读者必须首先尝试“步入[旧约世界]里，从以色列自己的社会角度了解律法”，通过这样做来判断“律法在以色列社会中发挥作用的不同方式，律法运作的不同种类，以及不同的司法管理模式。”¹⁷ 第二步是从旧约律法的广泛考虑转到分析特定的律法和条例。¹⁸ 这个分析包括了解有关个体的律例和整个律法体系之间的关系，以及这些个体律例在社会中的作用，分析需要深入涉及“旧约经济学、政治学、社会学，[以及]法律史的领域。”¹⁹ 在了解以色列社会和律法，包括个体律例的功用之后，第三步是试图阐明这些个体律例的目标。²⁰ 最后，第四步是将对旧约以色列社会范围内的特定律法的目标和功用的理解，转移到当代社会的新范围内。²¹ 根据莱特的看法，这个从古代到现代的转化过程，是努力在当今社会内实现旧约律法的基本目标，或者至少，“把我们自己的社会目标对准同一个方向”，和旧约以色列的目标一致。²² 通过这四个步骤的典范化伦理应用，莱特企图为我们的行为建立一个框架或外部界限，虽然允许“在伦理决策和社会政策的细节方面，基督徒中存在一定程度的多样性和分歧。”²³

我们应该注意到，莱特的范例方法并不是他从旧约中得到的支持关爱受造的唯一理由。例如莱特这样推理，“如果最大的诫命是我们要爱神，这必然意味着我们应该用尊荣、关心和尊重来对待属于神的事物。在人类关系的任何方面，这样做都应该是对的。如果我们爱一个人，我们也会关心属于他的事物。”²⁴ 除了这样的推理，莱特也认为《创世记》1-2章（特别是《创世记》1章28节和2章15节）对人类给出了具体的命令，要参与关爱受造；但是这些命令的有效性并不取决于他的范例方法。莱特的解释是，《创世记》1-2章教导我们，关爱受造作为“神托付人类的第一个伟大责任，”²⁵ 一个永不解除的义务，这意味着“关心生态和行动”必须被视为今天“一个合乎圣经的基督徒使命的有效部分”。²⁶

莱特还将这“第一个伟大的责任”集合到他的范例方法中。根据莱特的观点，《创世记》1-2章提出了合乎神旨意的，关于人类和自然界正确关系的一个

16 Ibid., 229.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid., 230.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid., 231.

24 Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove: IVP, 2004),

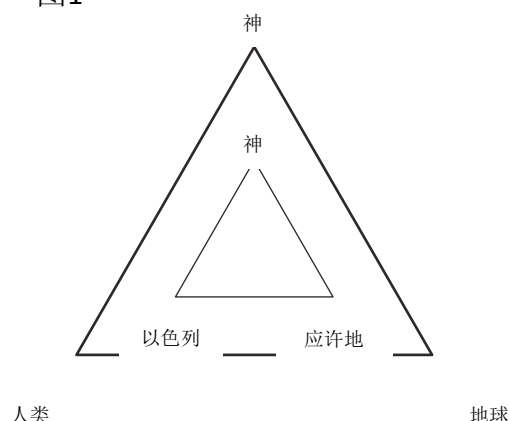
116.

25 Ibid., 127.

26 Wright, *The Mission of God*, 425.

原始的广泛范例。莱特认为今天的教会必须运用同样的受造原则，以准确地反映从古至今神旨意的一致性和连续性。此外，这种旨意的连续性，不仅是从旧约之下的人延续到新约之下的人，也延续到神对全人类的旨意，包括目前仍在新约之外的人。因此，莱特认为旧约以色列的目的，是作为一个伦理模式供基督徒应用到今天的世俗社会中：“神在以色列土地上为他们所做之事，成为给我们的一个模式或范例，我们从中获得各种法则和目标，从而应用到我们世俗社会的伦理建设中。”²⁷ 尽管莱特承认以色列作为“一个蒙救赎的社区”和当代社会作为一个信徒和不信者的混合体之间的不对称关系，他仍然认为以色列作为一个模式，是建立在不变的、普世“创造典章”的基础上。²⁸ 因此，赖特相信今天的基督徒应该毫不犹豫地通过他的范例方法，将旧约伦理应用到世俗社会中。

图1



在他有关旧约伦理的主要作品中，莱特解释他的首要目标是，“描绘出藏在旧约圣经宝贵的律法和告诫背后的世界观，以及在叙述、敬拜和预言中或隐或显的道德价值观，并勾勒其大致轮廓。旧约圣经道德伦理是建立在以色列的世界观之上的。”²⁹ 他进一步认定神、以色列和应许地“是以色列世界观的三大支柱。”³⁰ 莱特提出这三个要素存在于一个“三角关系中”。³¹ 三角形的三个角上分别标明“神”、“以色列”和“应许地”。

然后，为了展示旧约以色列这个特别的“案例研究”和普遍圣经世界观之间的关系，莱特将这个三角形放在一个更大的三角形内（见图1）。较大三角形的顶点也标有“神”，但较大三角形的另外两个角分别贴上了“人类”（对应“以色列”）和“地球”（对应“应许地”）。³² 根据莱特的观念，在圣经世界观里，就像神主要关心旧约以色列与应许地之间的关系，因此神继续深切关心全人类与整个地球环境之间的关系。

27 Christopher J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 175–176.

28 Ibid.

29 Wright, *Old Testament Ethics*, 17.

30 Ibid., 19.

31 Ibid.

32 Wright, *The Mission of God*, 394–395.

莱特的扩大版旧约以色列世界观，对应他的四步骤范例方法中的第一步。在步骤二和步骤三里（仔细查看以色列律法体系内的个体律法），莱特也找到关爱受造使命的范例支持，因为他试图“在土地分配和利用方面，积极利用以色列全面详细的律法和条例，将其应用于我们自己努力使今天我们关于经济和环境伦理的想法更合乎圣经的做法中。”³³ 因此，对莱特来说，以色列与应许地之间的具体关系，适用于基督徒与地球之间应有的关系，包括基督徒应该支持的经济解决方案和在政治领域内应该倡导的做法。如何将旧约以色列的模式应用于今天的经济和政治领域中，具体举例来说，莱特提倡在当代社会内实行公平的土地重新分配、财富的重新分配，以及其他自然资源的重新分配。³⁴ 此外，在莱特看来，旧约以色列原本应该成为一个模范国家，完全体现保护弱者的公义，因此关爱受造是旧约公义模范的必要表达。因为在人类的滥用之下，地球本身就是一个无力自卫的弱者，所以我们保护地球防止环境退化，成为一种旧约公义的合法表达。³⁵

莱特相信创世记1章28节为人类参与关爱受造提供了一个直接的神圣命令，通过他的旧约伦理范例方法，他还希望重新思考经文文本权威性的整个理念，以及在发展圣经道德伦理方面，重新审视旧约如何起到权威作用。³⁶他认为基督徒“需要一个对启示的更广泛的理解”，³⁷ 以及更灵活、“动态地理解在后现代世界里，圣经的权威性和作用”；³⁸ 这种理解“不仅是直接的、正面的经文文本命令，还应超越其上”，³⁹ 例如创世记1章28节。莱特坚信教会表现出“一种误导的倾向”，将术语“启示的和权威的”太过专一地等同于命令的范畴”。⁴⁰

莱特没有把圣经权威对行动的指导，严谨地与圣经人类作者意图体现的命

33 Wright, “God or Mammon,” 149.

34 Concerning land redistribution, Wright argues: “[The OT system of land tenure] is itself a reflection of God’s wider original creation purpose for mankind on the earth. That all people should have access to some of the resources of the earth that is God’s gift is a basic human right which takes priority over the unchecked accumulation of private ownership. Israel, as God’s redeemed, ‘model’ community, were given an institution designed to protect this principle in their own stewardship of their land. So we may justifiably take it as a moral paradigm and apply its force as a ‘lever’ in Christian-based arguments for land reform.” Wright, *God’s People in God’s Land*, 177. Concerning wealth redistribution, Wright believes on the basis of the OT paradigm, “If in our day the rich — individuals or nations — cannot be *persuaded* [original emphasis] to make the sacrifices necessary to enable a more equitable deal for the poor, we face the moral and political question of whether they should be compelled to do so, whether by radical revolutionary means or by the more gentle process of redistributive taxation,” *ibid.*, 179. Concerning resource distribution in general, Wright is convinced that “The moral principles of the jubilee are therefore universalizable on the basis of the moral consistency of God. What God required of Israel reflects what in principle he desires for humanity; namely, broadly equitable distribution of the resources of the earth, especially land, and a curb on the tendency to accumulation with its inevitable oppression and alienation.” Wright, *Old Testament Ethics*, 207.

35 Christopher J. H. Wright, “Mission and God’s Earth,” in *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader, 4th Ed.*, ed. Ralph D. Winter and Steven C. Hawthorne (Pasadena: William Carey Library, 2009), 32.

36 Wright, *Old Testament Ethics*, 442.

37 *Ibid.*, 451.

38 Chris Wright, “Christ and the Mosaic of Pluralisms,” in *Global Missiology For The 21st Century: The Iguassu Dialogue*, ed. William D. Taylor (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 76.

39 Wright, *The Mission of God*, 52.

40 Wright, *Old Testament Ethics*, 450.

令挂钩；对此他的辩解是，“圣经的权威，就是它带领我们接触现实——主要关于神自己的现实”，其次是其他现实问题。⁴¹ 反过来，这些不同的现实问题“产生支配我们反应行为的权威。”⁴² 莱特进一步阐述道：

阅读和了解圣经，使我们与现实接触[起初的重点]。这反过来起到授权的作用，并且为我们在世界的行动自由设置边界……这些现实问题授权我们在使命中如何行动。它们使我们的使命适当、合法，而且确有必要，不可避免。我们使命的权威来源于圣经，因为圣经揭示了我们的使命是基于现实。我想到三个现实问题，这是由旧约圣经首先呈现给我们，然后在新约中得到确认。在这些经文中，我们遇到关于这个神的现实，这个故事的现实，以及这百姓的现实。⁴³

虽然区别很微妙，但莱特对文本权威的定位，主要不在于经文本身，而在于经文指向的现实（神，故事，神的百姓）。首先提出这个扩大版的圣经权威如何起作用，以及神如何显明祂的旨意；接着，莱特声称要为使命和任务建立圣经权威的基础（例如关爱受造），即使在圣经中没有明确的命令，仍然可以由经文文本中提到的现实问题“授权”。

莱特对这些本文提到的现实问题的另一种形容，是“指示的”，他说这“只是现实的一份声明”，是圣经明确命令的基础，就像大使命一样。⁴⁴ 因此，莱特认为“不能读圣经的指示却无视其隐含的命令。也不可以将圣经的命令从圣经的全部指示中隔离出来。”⁴⁵ 莱特似乎是说，圣经的指示（或现实的参考）包含“隐含的命令”，这些隐含的命令授权某些行动，即使是在没有经文明确命令的情况下。通过这种方式，旧约以色列潜在的现实指示，足以“授权”基督徒开展生态方面的积极活动，即使没有任何直接的新约命令。

2. 批判莱特的旧约伦理授权关爱受造的典范化方法

莱特的范例方法所包含的许多方面是值得称赞的。他的方法是一个良好的信仰尝试，构建了一个囊括新旧约在内的圣经神学尝试。莱特试图把圣经当作一个表达整体世界观的连贯故事，包括他特别擅长的旧约深度分析。他把圣经当作揭示神对当今人类伦理行为的旨意的权威文本来读。莱特正确地转向权威的圣经，以此构建正确框架，解决基督徒所面对的当今时代的重要问题，包括环境滥用。无论是否赞同莱特在关爱受造方面的观点，莱特对那些试图从圣经世界观出发，参与解决环境问题的人提供了很好的交流，作出了重要的、影响甚广的贡献。

尽管莱特的范例方法具有优势，但是他为当今教会开展关爱受造提供的依据，存在明显的弱点。如果我们爱神，我们应该爱祂所爱的事物包括自然界，这种说法有一定的逻辑；但在圣经中没有任何一处地方，人类作者为关爱受造的必要性做出这种特别的论证。同样的，虽然这是事实，自然界无法保护自身

41 Wright, *The Mission of God*, 53.

42 Wright, *Old Testament Ethics*, 469.

43 Wright, *The Mission of God*, 53–54.

44 Ibid., 59.

45 Ibid., 61.

抵御人类的滥用，但是莱特把“社会公义”的定义扩大得太远，特别是他把环境定位为社会公义的一个合法对象。关于《圣经》中的“社会公义”概念，更恰当的理解是限于人类在社会中的相互关系，并不包括人与环境的关系。

而这两个刚刚提到的莱特的观点，其经文文本基础值得商榷。莱特以创世记1-2章作为关爱受造的圣经命令，是站不住脚的。虽然创世记1章28节中，亚当和夏娃的任务是“治理”与“支配”地球和动物，对这个任务的确切含义存在严重的争议；但是这项任务至少有一个方面似乎是，维持人类与自然界之间的适当关系。⁴⁶

同时，亚当和夏娃作为神的皇家代表，他们的治理任务涉及的不仅是关爱受造；还特别要求他们生活在神面前，在特定的花园里，和神保持如下关系：作为依靠神的儿女，作祂的祭司兼敬拜者。⁴⁷尽管如此，创世记1章28节里的任务包括治理受造的世界，这种理解仍是合理的。⁴⁸

更有争议的问题是，这种授权是否或如何适用于今日的教会。在莱特的范例方法中，创世记1-2章的关爱受造任务，代表了一个交给全人类的不变的任务，在人类堕落后，这个任务挪亚之约中得到重新恢复。对莱特来说，旧约以色列和她肩负的对应许地的责任是历史上的独特例子，体现了全人类肩负着义不容辞的关爱受造的责任，包括今天的教会。关于这一典范的争论，一个恰当的反意见是，它拉平了诸约之间的关系，没有充分认识诸约之间的间断性，以及约与约之间的转换变化，这种转换随着神的立约计划的逐步展开而发生。⁴⁹通过范例方法，莱特将亚当和以色列的任务应用到今天的教会，这种做法的有效性取决于他提出的诸约之间的整体连续性概念。当诸约之间更大的间断性得到承认，或新约被理解为成就前约而取代前约时，⁵⁰这种责任的典范转移，即从前约转到新约之中，就更加值得怀疑。莱特的做法

46 Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 220.

47 Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Crossway, 2012), 194–216.

48 There are some who continue to resist allowing for any explicit creation care mandate in Genesis 1-2. Cyril Rodd, for instance, argues: “It needs to be asserted as forcefully as possible that the question of safeguarding the environment did not enter into [the Old Testament writers’] thinking. . . . What I am claiming is that there is no explicit demand to care for the environment, because it did not occur to anyone in ancient Israel to make such a plea. Such a demand may be implicit in the creation narratives and the ‘cosmic covenant,’ but hardly ever (if at all) in the Old Testament are human beings urged to take active measures to conserve nature.” Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* (Edinburgh: T & T, 2001), 249. David Horrell agrees that “Even the apparently most valuable eco- texts do not straightforwardly imply any particular pattern of ethical responsibility towards creation.” David G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology* (London: Equinox, 2010), 118.

49 Wright does recognize discontinuity between the covenants. He agrees that there is not “a flat identity between the two Testaments” nor does he “overlook the diversity within the Testaments and the crucial developments between them” such as the different “historical eras, covenantal articulations, and changing cultural contexts at each stage of [the biblical storyline].” Wright, *Old Testament Ethics*, 315. The critique of this paper is not that Wright does not recognize any discontinuity but that his recognition of discontinuity is insufficient. In the final analysis, for Wright “the unity of God’s people in the Bible is a far more important theological truth than the different periods of their historical existence.” Christopher J. H. Wright, “The Whole Church: a Brief Biblical Survey,” *Evangelical Review of Theology* 34.1 (Jan 2010),

50 Gentry and Wellum, *Kingdom through Covenant*, 604.

正相反，他似乎承担起这种典范转移合法性的责任，他认为这种契约性的责任是以批发的形式转移，从一个约连接到下一个约。本文的批驳是，由于新约立约的重要变更，任何来自前约的仍然有效的责任，必须在新约中明确重申；而不是仅仅假设为责任转移。与莱特不同的是，新约在这个问题上的沉默。关于这个世代的基督徒是否要治理和关爱整个地球或应许地，新约中没有明确的命令；而新约的这种“沉默”绝不能仅仅是因为注意到前约的管理事务中存在这个任务，就无视。因此莱特的错误在于，想当然地认为亚当和以色列对自然界承担的神赋予的责任，必须包括在目前新约群体的责任中，而且是全盘照搬。

莱特对诸约之间界限的疏忽，也误导他去寻找关于环境滥用的旧约经文。例如，莱特声称何西阿书4章1-3节⁵¹“提供了最直接的例子”，证明“地球上的人类和地球本身状态之间的强烈的道德联系——或好或坏。”⁵² 莱特以这些经文为例，声称它们说明“人类的行为和生物效应之间的基本科学联系”——也就是说，今天我们观察到的负面生物效应与旧约是同一类的，都是人类滥用环境的结果，例如环境污染。⁵³ 这个论点的弱点是，何西阿书4章1-3节呈现的并不是针对整个地球的一般原则。相反，这段经文提到的是特定的应许地，它受到物质上的诅咒；这是以色列背约造成的后果，而不是他们污染造成的后果。何西阿书4章1-3节中衰败的土地，不是自然界因果关系的客观规律造成的，不是因为环境滥用而导致的环境破坏。相反，何西阿书中提到的衰败的土地，是上帝因以色列不忠于神的约而受到的直接的审判后果。莱特认为何西阿书4章1-3节是在述说环境滥用的问题，这一观点是没有说服力的。

关于关爱受造的任务，迄今为止，本文对莱特的观点提出的反对意见，都是基于莱特的经文文本证据不足。然而他重塑圣经在确定道德伦理应用方面起到的权威作用，与此相比，他之前的错误都显得无足轻重。既然以错误的假设为基础，文本证据又能有什么用呢？如前所述，对莱特来说，关键问题似乎无足轻重，“人类作者通过他们所写的文本意图传递什么权威性的意义呢？”还有“经文文本指向的历史现实，有什么权威意义呢？”圣经的权威作用，在于更狭义地结合作者意图传递的经文文本意思，还是直接结合神的现实权威（和其他现实问题）——可以超越作者明确意图传递的文本意思的界限？米勒德·埃里克森（Millard Erickson）说：“神本身是宗教问题的最终权威。祂有这权利，既因祂的美德和属性，也因祂的奇妙作为，祂有权建立信仰和实践的标准。”⁵⁴ 就这点来说，他同意莱特的观点。但是埃里克森继续指出，神“没有以直接的方式行使权威。相反

51 Hosea 4:1-3 [ESV] “Hear the word of the LORD, you Israelites, because the LORD has a charge to bring against you who live in the land: ‘There is no faithfulness, no love, no acknowledgement of God in the land. There is only cursing, lying and murder, stealing and adultery; they break all bounds, and bloodshed follows bloodshed. Because of this, the land dries up, and all who live in it waste away; the beasts of the field, the birds in the sky and the fish in the sea are swept away.’”

52 Christopher J. H. Wright, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 55.

53 Ibid.

54 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1983), 271.

，祂创作了一本书，圣经，祂已经将这权威授予圣经”。⁵⁵ 虽然莱特无疑会赞同埃里克森的说法，但莱特相信经文文本背后隐藏的现实“有其自身固有的权威”，⁵⁶ 这样他倾向于将权威的直接行使，分配一些给有关的现实问题（神，故事，人），这种分配没有严格地局限于圣经作者意图呈现的文本意思的权威。⁵⁷ 这基本上是莱特随心所欲的添加，他宣称关爱受造是圣经的权威命令，并且这是教会使命的一个重要组成部分——即使旧约中对这个任务的明确证据少得可怜，⁵⁸ 而在新约中完全则完全没有任何证据。采用范浩沙（Kevin Vanhoozer）的观点更合适，他认为我们应该清楚地保持“作者和权威之间的联系”⁵⁹ “以作者作为意思的来源，”所以“是作者有权威，这是作者的权利”。⁶⁰ 而不是扩大圣经的伦理权威，越过作者意图传递的文本意思；更明智的做法是采纳凯泽和席尔瓦（Kaiser and Silva）的观点：“只有圣经中直接教导的，才对

55 Ibid.

56 Wright, *Old Testament Ethics*, 457.

57 Another way to understand this issue is through the question: Where is the locus of authoritative and inspired meaning — in the human author's intended meaning as embedded in the text or in the historical event or subject matter to which the text refers? While it can be said, in one sense, that God revealed himself in historical events, many who personally experienced that event-revelation (i.e. Israelites in Moses' day or Jews in Jesus' day) profoundly misinterpreted what they experienced. Scripture, on the other hand, is the only inspired interpretation of those events and the only on going access we have to special revelation in history and is itself a textual form of special revelation. But for those who accept some of the presuppositions and conclusions of historical criticism, the question becomes: How can a historically embellished and questionable text function as authoritative special revelation? Or for those who accept some of the epistemological assumptions of post-modernism, the question becomes: How can any text provide clear and authoritative propositional knowledge? Some (like Schleiermacher in an earlier age) respond with an understanding of authority not in the textual meaning but in the reader's religious experience. Authority moves from text to experience, from author to reader — as is common in many reader-response hermeneutical approaches today. Others in history “developed elaborate apologetic approaches that sought to locate the truth of faith (revelation) in the history (‘events’) that occurred behind the texts of Scripture. The Bible formally preserves its authority, but its relation to revelation changes. Instead of the texts themselves being directly revelatory, the texts witness to the truth of revelation occurring in history.” Charles J. Scalise, *Hermeneutics as Theological Prolegomena: A Canonical Approach* (Macon, GA: Mercer UP, 1994), 11. While Schleiermacher moved authoritative revelation “in front of the text” (a reader's experience), others moved authoritative revelation “behind the text” (the events of history). In contrast, for those, like Stein, who still approach Scripture as historically-trustworthy and epistemologically perspicuous, a distinction is maintained between textual meaning on the one hand and either historical events or the reader's subjective response on the other hand. “When we are investigating the ‘text,’ we are seeking to ascertain what pattern or type of meaning the author willed to convey by his text. When we investigate the ‘event,’ we are investigating the historical subject matter referred to in the text,” and “Significance involves a person's attitude toward the meaning of a text. . . . Meaning belongs to the author; significance belongs to the reader.” Robert H. Stein, *Playing By The Rules: A Basic Guide to Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1994), 48, 44. This understanding of authoritative textual meaning as found in the author's explicit intent seems to cohere best with the idea of divine textual inspiration as conveyed in 2 Timothy 3:16 and 2 Peter 1:20-21.

58 The mandate of Genesis 1-2 for humanity and its (at least partial) renewal in Genesis 9 is probably the strongest OT argument for an explicit creation care command that applies, in some sense, to Christians today.

59 Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 44.

60 Ibid., 45.

良知有约束力。”⁶¹ 如果圣经没有给今天的教会要关爱受造的明确命令，我们就不能随便推行。

3. 一种不同的提议

在质疑莱特对教会关爱受造使命之论点的有效性后，本文将提出一个不同的观点，关于基督徒对于当代自然界的责任，这个观点包括六个原则。第一，如前所述，创世记1-2章中的受造任务，基本上是关于人类与神的关系，人作为祭司的副摄政职位，只衍生了人类与动物和其余自然界的关系。⁶² 任何基督徒对关爱受造的责任，必须被视为次要的任务，而首要任务是担任“君尊的祭司.....[这]宣扬[神]的美德”（彼前2:9）。

第二，创世记9章的挪亚之约中再次更新的任务，是一个有所变更的任务，一个堕落后的受造任务。“要生养众多，遍满地面”的命令得到更新，但已不再是一个“治理”或“支配”动物和地球的命令（9:1）。这揭示了在堕落之后，人类与自然界的已经发生变化。不再是和谐地治理动物（2:19-20），现在动物惧怕人类（9:2），而人类可以杀死并吃掉动物（9:3）。同时，动物也杀死人类，要处死任何杀死人类的动物，这条诫命暗示了这一点（9:5）。此外，人不再生活在有神完美同在和供应的园子里，而是必须在受诅咒的土地上辛苦劳作才能得到食物（3:17-19）。在神与诺亚（第二个亚当）立约时，诺亚立刻种植了一个果园（葡萄园），而且陷入罪中，他的罪让人想起亚当（赤身裸体）（9:20~22）。不是在地球上行使支配权，具有讽刺意味的是，地所出的果实（葡萄），对诺亚行使了支配权（醉酒）。最后，人试图建立统治的新尝试，导致神在巴别塔施行审判（11:1-9），堕落的人在洪水之前试图建立支配权的行动，也是同样方式的尝试（4:16-24），也同样导致神的审判（6:1-7）。思考基督徒的关爱受造，我们要考虑到这个堕落的世代，这一人类堕落后的受造任务现实，应该缓和我们对于统治自然界的期望。

第三，如莱特所提到的，创世记9章中堕落人类的关爱受造任务，是全人类的任务，信神的与不信神的人，都是挪亚之约的对象，这是神和诺亚以及他所有的后裔所立的约（9:9）。普世的挪亚之约并不是救赎和特殊恩典的约，立约对象也不是特定人群（像亚伯拉罕之约、摩西之约和新约）。挪亚之约是一个神与所有人立的约，目的是为了保护和普遍恩典。⁶³ 因此，堕落人类关爱受造任务是全人类的责任，而不仅仅是基督徒的。因此，我们应该比莱特更谨慎，不会轻易分配给教会一个关爱受造的独特使命。教会的独特任务，是新

61 Walter C. Kaiser and Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 204.

62 See G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove: IVP, 2004) for one who argues strongly for Genesis 1-2 as presenting mankind as fundamentally functioning as priest-kings in God's presence. Beale argues that Christians today have the same fundamental priestly tasks as Adam: learning and teaching God's Word, prayer, holy living, and witnessing, *ibid.*, 398-400.

63 See David VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture* (Wheaton: Crossway, 2010) for further development of this distinction between the biblical covenants.

约中宣扬救恩和特别恩典的使命。虽然个别的基督徒（以及全人类）分享挪亚之约的责任（包括关爱受造这些有争议的责任），但是我们应该谨慎，不要轻易把关爱受造的使命分配给教会。

第四，与莱特声称的相反，规范以色列与应许地的旧约关系的律例，并没有直接关系到教会和整个地球的新约关系。目前，新约成员并没有一个独特的、分离出来的圣地。虽然有一天新天新地会为基督徒提供那样的圣地，但是关于这一点，在救恩历史上，旧约的土地法令并没有提供莱特所声称的关于旧约命令基督徒关爱目前的地球的无可争辩的明确指示。旧约没有提供权威性的关爱受造的任务；相反，旧约律法提供的是智慧和隐含的原则，告知我们在现代，我们与自然界应有的关系，而不是为教会开出具有约束力的死板规定。同时，由于当今的人类社会是新约之内和新约之外的人的混合，在把旧约律法直接应用到今天的世俗社会的做法上，我们应该比莱特更谨慎，比如土地的再分配。那些旧约中的律法原本是神与以色列人单独定立的，而不是与全人类。

第五，创世记1章的统治任务，在新约中只是部分地反映。耶稣基督，最后的亚当（林前15:45），祂在地上的服事期间，明确表达了对自然界（和灵界）的统治权。在耶稣离开世界时，祂确立一个真理，“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太28:18）。但是在这个时代，基督对自然界的统治权在多大程度上延伸到祂的子民那里呢？当基督差遣十二门徒和七十人（路9-10），祂赐给他们权柄，叫他们奉祂的名出去赶鬼治病。在使徒行传里，五旬节后，彼得、保罗和其他使徒，继续靠着他们的权柄赶鬼治病。但在后来的新约时代和教父时期里，使徒服事中的权柄和神迹奇事（显示出对自然界部分加强的权威，至少一些信徒的经验如此），越来越多的显示出来，成为救恩历史上一个特定时代的特点，以及使徒的基本角色的特点。经文揭示了在后使徒时代的信徒权威和统治权，在灵界和体制教会内部，要有限得多（例如《马太福音》16章19节和18章18节中“天国的钥匙”），显然没有延伸到对一切人类社会或整个自然界的统治上。然而，新约也显示，信徒的权柄和统治将在基督再来后，延伸到所有受造物上。保罗教导我们，基督徒“将审判世界.....[和]天使”（林前6:2-3）。启示录中荣耀基督的应许，在将来神的国度里，祂要赐给信徒“权柄.....辖管他们”（启2:26-27）。信徒将“与[基督]同坐[他]的宝座，”而祂“在[祂]父的宝座上，与祂同坐”（启3:21）。但新约表明，这个信徒的普世统治是在未来，而不是现在，也不是现实。新约显示在现在这个世代，信徒的统治是有限的，同时也没有关于教会（或基督徒个人）的关爱受造的新约命令，这应该警戒我们，不要宣扬教会关爱受造的任务是明确的、圣经授权的，像莱特所做的那样。

第六，新约多次重复“向众人行善”的命令，是一个适当类别中最好的选择，在这个范畴内我们可以正确地认识到基督徒关爱受造的责任。保罗命令我们：“所以，有了机会就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样”（加6:10）。在七年多的时间里，我在一个遭受严重污染的亚洲大城市里生活。神最初设计世界，是作为一个适合人类居住的地方，但是我的亲身经历，证明人类的滥用和愚昧能使自然界，变成一个不适合人类居住的地方。虽然基督徒对于受造的最终希望是新天新地（罗8:19-22），但我们仍要爱邻舍，竭力向众人行善，

提倡符合时代的关爱受造的明智策略。不过作为基督徒，我们对关爱受造的责任是“有了机会”，这个行善的命令在程度和特征上，与莱特提出的任务范围的大小或对象并不匹配，莱特声称关爱受造是地方教会应尽的义务和使命。正相反，新约群体对世界的首要责任是“务要传道”（提后4:2），这个命令在整个新约中以不同的方式不断地反复强调，这也是明确分配给普世教会的独特使命。

新汤旧药：释经学和同性恋之辩

托马斯·施赖纳 (Thomas R. Schreiner)

托马斯·施赖纳是詹姆斯·布坎南·哈里森总统嘉奖的新约释经教授，也是位于肯塔基州路易斯维尔的南方浸信会神学院副院长以及圣经神学教授。

摘要

卢克·约翰逊 (Luke Johnson) 和詹姆斯·布朗森 (James Brownson)，两位都是令人尊敬的新约学者，却在最近几年中都发表赞同同性婚姻的观点。约翰逊辩说基督徒不应该将他们的道德观单单地根基于新约圣经的见证，他认为我们因为种种原因有证据证明可以越过圣经的教导去处理这个问题。另一方面，布朗森坚持认为仔细研读圣经会发现圣经经文实际上并不反对忠诚的一夫一妻制的同性婚姻。如果仔细审查约翰逊和布朗森的论点，我们发现它们并没有说服力。约翰逊并没有正确地解释救恩历史和基督耶稣里最终的权威启示的作用。布朗森过度夸大了保罗主要文本的意思，特别是罗马书 1 章的经文，因此曲解了经文原本的观点。另外，他还在文章中错误的假定保罗不知道同性恋取向。

1. 简介

很久以前，在一个遥远的地方，我曾经就妇女该不该被膏任圣职与一些人辩论过。那个时候，我最主要的论点（顺便说一下，我现在仍然持同样的论点）就是来自创造论。我认为，根据提摩太前书 2:12-13 的经文，因为上帝在创造之初已经为妇女设定了另外的角色，¹ 所以妇女就不应该作牧师，长老或者监督。在这些讨论中，我会不断指出，同样的论点也适用于同性恋的问题。换句话说，保罗论到，同性恋行为是错误的，因为它违背了上帝的创造秩序。当我提出这个观点时，我的对手有时会变得很沮丧，他们声称：我错误地把这两个问题相提并论，是想引起人情感上的共鸣，以此达到辩论的目的。我总是回答说，当然，圣经中关于禁止同性恋的教导要比禁止妇女作牧师的教导明确得多。² 当然。这是当然。但是你难道没看到基本论点是一样的吗？——两个问题都是基于创造论的讨论。

如果不从创造论的角度讨论一个问题（比如妇女可否作牧师），那么不久的将来，我们也不会根据创造论的观点谈论同性恋的问题。过去有人说这是不可能发生的，因为反对同性恋的教导是很明确的。然而，现在同性恋越来越多，一些在二三十年前认为这个问题是很清楚的人，现在却在重新考虑。我们今天看到的这个新趋势也可以说是旧的释经学模式结出的果子。针对妇女角色的问题，我们已经种下拒绝运用创造论中相应圣经观点的苦种，现在当面对同性恋关系的问题时，我们也只能去收割同样的苦果。

当然，我不是说这两个问题的圣经观点一样明确，但是我会说，旧的解经

1 See the third edition of *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15*, ed. Andreas Kostenberger and Thomas R. Schreiner (Wheaton: Crossway, 2016).

2 By relationships I mean erotic relationships for the purpose of this paper.

方式导致如今出现这样的趋势，这毫不奇怪。几年前，威廉·韦伯曾经说过趋势释经学会让我们偏离圣经中关于妇女问题的教导。³ 他坚持认为，同性恋没有理由会走向这一趋势，但是当我回顾他的书，我预计有些人可能也会根据同样的论点，找到同性恋关系合法化的路径。⁴ 事实上，甚至当韦伯还在写这本书的时候，一些人已经开始这么做了。

有些人可能会说，这个问题只是西方世界的一场辩论，它和世界上其他地方不相关，跟宣教就更搭不上边了。这种观点有着根本的错误。其一，事实上，所有在西方世界流行和推崇的事物，无论好坏，最终都会传播到其他地方。如果我们认为同性恋问题只是局限于西方世界，我们就犯了一个很可悲的错误。其二，进入同性恋关系的试探不是西方人的问题，而是一个人性问题。一些社会会压制这种欲望的表现，但是它们无处不在，因此今天神的子民需要准备好用圣经的教导有智慧地回答这些问题。人们肯定会问，而且已经在问，神在同性恋关系上的心意和旨意是什么，因此我们必须仔细查考圣经，并谨慎回应那些支持同性婚姻的人。

在本文接下来的部分，我想简单地介绍下卢克·提摩太·约翰逊（Luke Timothy Johnson）和詹姆斯·布朗森（James Brownson）。卢克是一个著名的罗马天主教新约学者，作为一个新约学者，他的著作通常来说是很保守的，不过他却赞同同性婚姻。詹姆斯是密歇根州荷兰小镇西部神学院（Western Seminary in Holland, Michigan）的新约教授，这个神学院属于美国基督教归正会（Reformed Church of America institution）。布朗森最近写了一篇详细又深入的文章为同性婚姻辩护。两人都反对同性关系中的色情，滥交和淫乱。但是他们辩称，一夫一妻制式的同性关系也是以忠诚，相爱和委身为特征。我今天的目的是仔细推敲两位学者的观点，来看看其中的一些论点是否站得住脚。

2. 卢克·约翰逊（Luke Johnson）的辩护

2.1 从人的经验的角度

让我们先来看看卢克·约翰逊的论点。从某种意义上说，约翰逊的观点很明确。他坦承圣经谴责所有同性恋关系。⁵ 但是与此同时，他也断言我们并非在任何情况下任何事情上都遵循圣经的话语。他说我们必须“因福音之名得自由。”⁶ 他继续说道，“事实上，当我们宣称同性结合是圣洁美好的时候，我们确实拒绝了圣经的直接命令，却转而求助于别的权威。那这个权威究竟是什么呢？我们明显开始依赖自己的经验以及其他成千上万人见证的经验，这些经验告诉我们，承认自己的性取向实际上就是接纳上帝创造我们的本来样式。这样一来，我们也明确摒弃了圣经有关反对同性恋的教导这一前提——即，它是

3 William J. Webb, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

4 Thomas R. Schreiner, “William J. Webb’s *Slaves, Women & Homosexuals*: A Review Article,” *The Southern Baptist Journal of Theology* 6 (2002): 46-64.

5 Luke Timothy Johnson, “Homosexuality and the Church: Scripture and Experience,” Accessed at <https://www.commonwealmagazine.org/homosexuality-church-1> on September 25, 2015. For a fuller explanation of Johnson’s view, see Luke Timothy Johnson, *Scripture and Discernment: Decision Making in the Church* (Nashville: Abingdon, 1996). See especially his discussion on Cornelius and the Apostolic Council (pp. 89-108) and homosexuality (pp. 144-48).

6 Johnson, “Homosexuality and the Church: Scripture and Experience,” Accessed at <https://www.commonwealmagazine.org/homosexuality-church-1>.

人类自由选择的恶果，墮落后的症状以及对上帝创造秩序的悖逆。”⁷可以说，这一点再也清楚不过了。你也找不到任何借口。把我们的经验和道德意识凌驾于圣经的话语之上；这不过是打着天主教幌子的新教自由主义。约翰逊显然偏离了圣经，并且乐衷于此。

约翰逊特别指出，在 19 世纪，人们引用圣经为奴隶制辩护，约翰逊说他们“犯了严重的错误，”尽管圣经并没有谴责奴隶制。⁸ 约翰逊拿同性婚姻的辩护者和以前的废奴主义者相比较。他说，“我们全然明白以圣经为依据而不是以我们自身情况为依据的重要性，但信靠永活上帝的能力既可以透过个人经历和见证也可以透过书面文字来彰显。为了证明这种信靠是正确的，我们可以引用使徒保罗的原则：字句是叫人死，经意是叫人活（林后 3:6）。”约翰逊承认他有个女儿就是同性恋，她的经历对他影响很深，我们可以理解他作为一个父亲的心肠。但是，他引用林后 3:6 的做法是失败的，因为这里保罗并不是说圣灵可以违反和推翻道德规范。事实上，就像耶利米书 31:31-34 和以西结书 36:26-27 那样，保罗书信中圣灵对比的背景是新约的经文。这些经文说，上帝把律法写在人心中，并把圣灵赐给人，好使人可以遵守神的律法。

2.2 从圣经的角度

当然，这个问题没那么简单，因为约翰逊为了证明他的解读是正确的，他也引用了保罗关于不要被旧约律法捆绑的论述。他试图引用圣经经文来为这样一个观点辩护：就是我们可以越过圣经。约翰逊引用使徒行传 第 10 和 15 章里面的故事：不遵守摩西律法的外邦人也能被接纳成为神的子民。接纳外邦人的犹太基督徒听从圣灵，意识到上帝在做一件新事，一件在耶稣基督降临和末日到来之前并未向神的百姓显明的事情。

我们也可以看看约翰逊是如何解经的，他说，“因此，我建议，新约为我们提供了清楚有力的支持，我们应该依靠生活中经历上帝的地方，不是圣经中的命令，而是在圣经的叙述中和在其开始出现和产生的过程中。我们究竟应该怎样认真看待圣经的权威呢？我发现，最重要的权威不是来自具体诫命，因为这些命令常常是错误的，自相矛盾的并且受文化制约的，我们应该看重圣经是如何在其读者中创造基督之心，给予他们权柄在圣灵光照下去解读经文在人的生命和生活中的意义。当我们读经的时候，如果能看到上帝透过人的经验启示祂自己，我们的故事就成为上帝启示的媒介。”⁹ 因此，根据约翰逊的观点，认真看待圣经的权威就是越过圣经的诫命。约翰逊说，圣经的诫命有可能是错误的，但是很显然我们可以通过圣灵和自己的经验来辨别哪些命令对今天的我们来说仍是适用的规范和标准。约翰逊说“当上帝想要透过个人来向我们揭示真理时，我们一味盲目的遵循圣经也是一种罪。”¹⁰

对经验的推崇是原来的新教自由派的一贯做法。但是约翰逊也喜欢老的自由主义派，因为他不得不引用圣经来为自己的观点辩护。尽管如此，据约翰逊看来，权威的标准还是人的经验。约翰逊试图用圣经来为他的解释进行辩护，但是这站不住脚。首先，他声称圣经作者在奴隶制的问题上是错误的，他想以此来减弱圣经经文的有效性。但是，他没有看到，圣经作者从不认为奴隶制是

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid.

一种合理的社会制度。圣经从来没有认同或者赞扬奴隶制，而是不断地规范，限制和控制奴隶制。奴隶制，不像婚姻，不是根源于或建立在上帝创造的秩序上，表明奴隶制并不是上帝为人类所安排的计划。毕竟，保罗也说人应该尽力去求自由（林前 7:21）。我们必须认识到圣经作者在奴隶制的问题上是把其看做社会中的一部分，但是男女关系和这个问题是有巨大差异的，因为男女问题根源于创造秩序。

约翰逊企图用使徒行传 10 到 11 章中哥尼流和使徒行传 15 章中使徒大会的例子来推翻摩西律法，这些论点是没有说服力的。奇怪的是，他竟然没有看到新约中启示的那位实现盟约和救恩历史的主耶稣。耶稣基督的道成肉身，传道，受死和复活成就了新约的应许和新的创造。旧的已过，新的已来。神的子民不再局限于一个犹太民族，今天神的子民指的是所有相信耶稣基督的人。既然基督已来并实现了旧约的应许，那么旧约律法也就不再具有效力。信徒不再活在律法之下。因此，随着耶稣基督新时代曙光的到来，使犹太人有别于外邦人的割礼，关于食物的律法以及其他规定就不再适用了。但是旧约律法中的道德规范仍然具有效力，因为他们本身也是基督律法中的一部分。¹¹

就如希伯来书 1:2 说，在末后的日子上帝已经借着祂的儿子耶稣基督向我们说话，或者如犹大书第 3 节经文所说，我们要为从前一次交付圣徒的真道竭力的争辩。约翰逊没有看到这一点：既然基督已经降临，末世也已经来到，那么直到基督再来，新的创造完成，就不会再有新的启示。在新约时代的转折点上，已经没有圣经解释可以用来作为今天道德修饰范例的借口。约翰逊这样做，扭曲了圣经本身贯穿始终的盟约和救赎历史。

多年来，关于使徒行传 10, 11 和 15 章，我都会让我的学生看到救恩历史的重要性。既然耶稣基督已经成全了上帝与我们所立的约，那么我就不能说昨晚我做了一个梦，我梦见上帝向我启示说，通奸、同性恋或者谋杀是没问题的，正如上帝向彼得启示说吃不洁净的食物是合乎律法的。这样做是没有看到耶稣基督的到来已经完全成就了旧约的应许。我们没有任何其他权威可以修改上帝的启示。换句话说，圣经正典已经终结。约翰逊的释经做法意味着他把自己放在和使徒的见证一样的位置，好像我们也有权柄和能力去改变一次交付给众圣徒的全备福音。我们可以看到，也许这就是为什么一个罗马天主教徒会这样做的原因，尽管约翰逊这样做也背离了教权。对于那些坚持唯独圣经和圣经全备的新教徒来说，约翰逊的举动是非常不合规范的，最终也违背了圣经的权威性。因为他把人的经验当作衡量的尺度和标准而不是使徒们的话语和命令。

3. 詹姆斯·布朗森（James Brownson）的辩护

现在让我们来看詹姆斯·布朗森。因为篇幅有限，我们不能一一探讨。他的论点很有学问，很深奥，而且很多观点都有启发性，但是他提出的论题没有说服力。因为布朗森就此问题写了一整本书，我将集中探讨那些他赞同同性结合的论点。像约翰逊一样，布朗森的论据是使徒行传 15 章圣灵的引导、我们今天的经验、伽利略和教会的冲突、19 世纪的奴隶制以及妇女的领导权问题。¹²

¹¹ For a fuller explanation of this matter, see Thomas R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993); idem, 40 *Questions About Christians and Biblical Law* (Grand Rapids: Kregel, 2010).

¹² James V. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex*

他的一个儿子是同性恋的事实刺激了他，使他接受了这样的改革派观点：教会在神的话语中不断更新和改变，因此信徒要重新审视上帝的话语。¹³

3.1 两性互补

布朗森审视和反思了两性互补的问题。¹⁴ 他的目标是找到同性恋关系的道德逻辑。他反驳了两性互补是基本的生物逻辑规律这一观念。换句话说，他说从男女性器官的适配方面去反驳同性恋是没有说服力的。他辩护说，难道我们为了发现圣经中的道德逻辑，就要去看解剖学吗？布朗森辩论到，亚当和夏娃一体的关系不是基于二者的差异而是基于二者的相似。亚当认出夏娃是“他骨中的骨，肉中的肉”(创世纪 2:24)。亚当在乎的不是他和夏娃的不同之处，而是他们的相同之处。一体表示同一个亲属群体和血缘关系，而不是“性别互补”。¹⁵ 因此，他认为同性恋关系是违背自然的说法是不对的，因为圣经的“道德逻辑”并非以解剖学上的两性互补为基础。

布朗森的说法不完全准确；因为这里的经文不是特指解剖学意义上的性别互补。不过有一点很重要，那就是亚当娶了一个既和他相同又和他有所不同的人。神说祂要造一个“帮助者”作为亚当的“补充”。正如普雷斯顿·斯普林克尔 (Preston Sprinkle) 解释说，“补充”这个词的希伯来文原文是 $\square\square\square\text{קָנָה}$ ，意思是强调夏娃是一个女人。¹⁶ 如普雷斯顿所说，如果夏娃的性别不是那么的重要，这里就没有必要指出夏娃“像”亚当一样被造。事实上经文进一步强调了夏娃的性别特征。¹⁷ 相信读者已经熟知妇女在整个历史中的互补作用。上帝本来也可以为亚当造一个男性伴侣，这并非难事。那么，作为女性的夏娃，是不是就必须嫁给男性呢？布朗森说不需要，不过他的解读背离了整个犹太传统。旧约，第二圣殿犹太文学经典以及新约都无条件一致反对任何形式的同性恋关系。事实上，当耶稣在马太福音 19 章 (3-12 节) 论到婚姻和一体的联合，他指的是一个男人和一个女人的结合，因为他提到了创世纪 2 章中的创造。布朗森试图打破窗户来接受同性恋关系，但是无论是在圣经传统还是在耶稣的教导中都找不到任何依据。布朗森最后在没有任何的经文依据的支持下，越过了创世纪，越过了保罗和耶稣的教导。

3.2 父权制

布朗森也试图用族长制为他的论点辩护。¹⁸ 他在旧约中看到了父权制和平等主义之间的张力。米利暗、狄波拉以及其他女性人物的出现表明父权制不是绝对的，因此他在旧约中仿佛看到了平等主义的异象。根据加拉太书 3:28，类似的模式也出现在新约，新创造就是基本的现实。因此，对妇女的限制是出于“务实”和文化的需要。布朗森对这一章的总结听起来特别像威廉·韦伯。“圣经关于父权制道德逻辑的整体方向背离了古代家庭责任中的角色分配……偏向

Relationships (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 10.

¹³ Ibid., 13.

¹⁴ Ibid., 16-38.

¹⁵ Ibid., 35.

¹⁶ Preston M. Sprinkle, “*Romans 1 and Homosexuality: A Critical Review of James Brownson’s Bible, Gender, and Sexuality*,” BBR 24 (2014): 522–26; cf. idem, *People to Be Loved: Why Homosexuality Is not Just an Issue* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 58–61.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Brownson, *Reframing the Church’s Debate on Same-Sex Relationships*, 57-84.

于男女相互依存且平等，核心是男性和女性的生产力将不再是定义其身份的标尺”¹⁹ 布朗森得出一个结论，同性结合不应该因为违反等级制度而被谴责，因为圣经本身就表现出等级化。

即使有人同意布朗森的女性平等主义观点，我们也需要记得圣经中没有任何一处对同性恋关系表明赞扬。另外，我也不同意布朗森宣称的男女角色的差异已经随着新创造的到来而被废除。这里不适合深入探讨这些问题，不过我仍要辩说，布朗森对创造秩序里的男女差异一带而过，未免有些仓促。

3.3 合为一体

布朗森进一步阐述说，合为一体有没有可能也包括同性恋伴侣。²⁰ 他说他在问一个圣经作者没有考虑过的问题。²¹ 不过他继续说，“我们不能因为圣经作者经验的局限，就否认清清楚楚摆在我们面前的真理。”²² 这里他提到了科学与奴隶制。圣经从来没有讲明奴隶制是否应该被废除，因此“圣经中正常的事情并不意味着就是合理的。”²³ 布朗森设问圣经的道德逻辑是否“要求”异性结合。²⁴ 因为根据布朗森的说法，既然合为一体并非一定是解剖学上的性别互补，而且生育并不是婚姻的本质（参见他著作的第六章），而且以弗所书 5 章中称丈夫在是头的说法是出于实际的理由而非神学的缘故，那么很有可能同性结合也是合乎道德的。事实上，既然亲属关系是合为一体的核心，那么同性恋关系看起来也合乎这个标准。²⁵ 新约经文中针对同性结合的禁令“总是以社会等级以及地位差异为标志，并且它们总是被描述成暂时的而不是永久的结合。”²⁶ 在新约的时代里没有任何相互依存的关系，伴侣中的一方总是管制着另一方。因此，今天我们应该允许互相委身的同性结合，只要那不是滥交。²⁷

读这样的一本书，我们很容易失去整本圣经的框架和结构。我们会忘记圣经作者看待同性恋关系的一致观点。布朗森试图像一个个拆掉房屋柱子一样，拆散圣经的见证，好像这样他的同性恋观点就能站得住脚。但事实上他论点的每一个方面都有可以质疑的地方。他说圣经作者没有谈到性取向或是委身忠诚的同性恋关系。斯普林克尔对一手资料经过仔细研究后认为，这些说法有着历史性错误。事实上，有大量历史资料证明，古人是清楚性取向的。²⁸ 斯普林克尔论说有证据表明古代存在自愿的同性恋关系。²⁹ 甚至有一些公元二世纪女性互相嫁娶的实例。很有可能保罗也意识到有这样的思潮。不管怎样，布朗森宣称保罗从来不知道性取向和委身的同性恋关系这样的问题，这样的说法是站不住脚的。用最自然的方式读圣经，得出的结论就是，圣经从未允许同性性关系。所有相关经文说的都是：婚姻是男和女之间的结合，耶稣也强调说这是

19 Ibid., 81.

20 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 85-109.

21 Ibid., 104.

22 Ibid., 105.

23 Ibid., 105.

24 Ibid., 106.

25 Ibid., 107.

26 Ibid., 107.

27 Ibid., 108.

28 Sprinkle, *People to Be Loved*, 32.

29 Sprinkle, “Romans 1 and Homosexuality,” 526-27; idem, *Sprinkle, People to Be Loved*, 61-64.

上帝在起初的创造目的(马太福音 19:3-12)。事实上,如斯普林克尔仔细查考得出的结论一样,如果耶稣想要说婚姻是合为一体,他可以引用创世纪 2:24,但他却引用了创世纪 1:27。这节经文说上帝创人是“造男造女”,表明“根据耶稣的说法,男女配合才是婚姻的实质。”³⁰

此外,保罗从来没有用生育来证明男女之间的婚姻,因此布朗森试图以此作为保罗论点的做法是错误的。³¹ 我们已经看到布朗森关于亲属关系的论点是片面的一概而论;男人和女人即是相同的又是不同的。也没有证据或经文支持说,由于社会等级和地位的差异,同性恋关系是应当被禁止的。罗马书 1:27 没有提到任何关于地位差异的字眼:这节经文谈到男人和男人发生性关系,完全没有说到一个男人使另一个男人女性化。就如斯普林克尔指出的那样,其他希腊罗马作者和犹太作家诋毁同性行为,是因为这种行为使其中的一方女性化,但是保罗关于这一事态没有发表任何言语。³² 经文没有任何迹象表明这种性行为不是双方自愿的。

3.4 独身主义

布朗森也用独身支持他的论点。³³ 他认为,大部分男同性恋都无法改变他们的性取向,但是他最主要的论点是终身独身的呼召给压制性欲本能带来过重的负担。事实上,保罗曾劝告若有人欲火攻心,就不要保持独身(林前 7:9)。我们又如何指望男同性恋们,事实上所有的男同性恋们,一生都能控制他们的性欲呢?我对这些挣扎、痛苦和难处深表同情,我们的教会也需要成长,向这些有挣扎的人表达爱心和同情。还有,布朗森假设有待证明的论据已经成立。我们在圣经正典中找不到依据表明可以通过同性来满足性欲。做门徒就是为耶稣的缘故放下所有,即使对人的同情也不能推翻上帝透过圣经所启示的旨意。门徒们遇到的困难和问题并不相同;彼得的呼召是死在十字架上,而约翰的呼召却是另一个(约翰福音 21:18-23)。我们没有权力去许可上帝所禁止的。我们被呼召去帮助那些挣扎的人,并尽一切可能鼓励他们继续做主的门徒。

3.5 纵欲³⁴

布朗森为了进一步支持他的观点,也谈到了情欲的问题。³⁵ 他断言,罗马书 1 章谴责情欲的败坏,因为它和偶像崇拜密不可分。实际上,根据布朗森的说法,保罗在这里并不是在控告同性倾向。相反,这里的焦点是“以自我为中心的情欲。”³⁶ 他赞同这些经文可能指的是罗马皇帝盖乌斯·卡里古拉可被参,因为他是荒淫无度的典型。布朗森说,保罗在这里所要批评的不是性欲,而是过度的、无节制的、失控的性欲。因此,既然保罗批评的可能是卡里古拉极端

30 Sprinkle, *People to Be Loved*, 35-36. The quotation is on p. 36.

31 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 246. Sprinkle shows that Brownson actually contradicts himself here since he had earlier argued that Paul didn't think procreation played a role in Paul's view of marriage (“Romans 1 and Homosexuality,” 519).

32 Sprinkle, “Romans 1 and Homosexuality,” 519-22.

33 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 127-46.

34 See also the arguments of Sprinkle, *People to Be Loved*, 98-100.

35 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 149-78. Remarkably, he argues that those condemned for judging in Romans 2 are self-righteous Christians (p. 152). Actually, it is quite clear that Paul speaks about unbelievers who haven't repented and trusted in Christ, and thus Brownson missteps quite dramatically here.

36 Ibid., 155-56.

的激情和情欲，我们可以看到保罗谈的是极端的过度纵欲。他没有排斥忠诚的一夫一妻制的同性恋关系，因为“保罗看待同性恋问题的角度，不是今天我们看待性取向问题时的普遍理解。”³⁷ 因此，彼此相爱委身的同性恋关系和保罗这里所控诉的是有显著不同的。布朗森宣称保罗没有教导说，同性关系在客观上是错误的；他这里讲的是主观现实，即情欲会损毁性关系。况且，彼此相爱、彼此委身的同性恋关系不属于这样的情欲。古代与我们现在的时代不同，“他们对性取向的问题几乎一点也不感兴趣。”³⁸ 保罗谴责同性性行为，但是他没有谈论性取向的问题。

布朗森对情欲的解读是他论点的根本基石之一，然而这是极大的败笔。首先，看任何关于卡里古拉的参考资料都会落入某种任意的不受控制的镜像阅读的陷阱中。没有任何证据表明保罗在这里是针对卡里古拉讲的。³⁹ 其次，他观点的真正基石是他声称保罗不像今天的我们一样明白性取向。布朗森所说的其他一切都是来自于这个前提。换句话说，他认为今天的我们比圣经作者知道得更多更清楚。一个生活在 21 世纪的人，他的权威要高于圣经作者的权威，并且这种权威的 premise 建立在我们超凡卓越的见识之上。另外，如之前所提到的，斯普林克尔已经向我们阐明，说保罗不了解性取向的历史根据是有争议的。事实上，保罗很有可能非常了解性取向的问题。第三，没有任何依据表明经文阐述的问题是过度纵欲而不是客观的同性关系性行为。对保罗来说，情欲和性行为是不可分离的。布朗森却把这两者分开，但是如果仔细查考罗马书 1:27，性欲引起的情欲和性行为是一起的。当然，这一点也不奇怪：正如雅各所教导的，罪的欲望生出罪的行为(雅各书 1:14-15)。我认为布朗森可能想鱼与熊掌兼得。一方面，他说保罗不知道性取向，与此同时，他又说保罗只是谴责过度纵欲，而不是同性性行为本身。但是如果保罗不了解性取向的问题，又怎么会有这种情况？如果保罗没有考虑过性取向的问题，那么他就不会把性欲望和性行为区别开来。布朗森的论点不攻自破。

3.6 污秽不洁

布朗森在关于污秽不洁的讨论中也用了同样的论证方法。⁴⁰ 他在圣经正典中考察了道德清洁这一问题，他注意到新约中更强调内心的清洁。根据布朗森的说法，不洁不是一个客观问题，而是一个主观问题，罗马书 14:14 也支持这一观点。因此，不道德只和动机有关，而和行为无关。这样，不道德可以定义为失控的情欲。既然不道德是心里的问题，保罗似乎就没有谴责同性结合。布朗森说，“如果我们要诚实客观地看待这个问题，我们就必须考虑到男同和女同基督徒们活生生的经历和见证。”⁴¹ 那些男同和女同基督徒也可能有神圣、圣洁而委身的关系，这种关系不是不道德的。

布朗森又一次错误地把行为和动机分开。事实上，保罗用的这个“不道德”的原文是(*akatharsia*)，从这个词本身我们看不出他的焦点是在动机上而不是行为上。保罗经常在书信中用这个词来特指性方面的罪(林后 12:21；加拉太书

37 Ibid., 166.

38 Ibid., 170.

39 On the matter of mirror reading, see the wise observations of John M. G. Barclay, “Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test-Case,” JSNT 31 (1987): 73-93.

40 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 179-203.

41 Ibid., 198-99.

5:19; 以弗所书 5:3; 歌罗西书 3:5; 贴前 4:7), 指在行为中的犯罪。这种罪是客观的, 不仅仅指以弗所书 4:19 清楚提到的动机。这里保罗说的是那些为了“一切不洁的活动(*eis ergasian akatharsias*)”, 已将自己献给 *aselgeia* (缺乏节制)的人, “活动”这个词表明外在的行为而不仅仅是内在的动机。在其他经文中, 不洁的行为也一样包括在其中(罗马书 6:19)。甚至在帖撒罗尼迦前书 2:3 的经文中, 污秽不洁和诡诈联系在一起, 同时表明动机和行为。解经并不支持布朗森所宣称观点, 不洁的定义并非仅限于动机不洁。

3.7 荣誉还是羞耻

布朗森继而转向荣誉和羞耻, 并透过那种棱镜来解读罗马书 1:26-27。⁴² 他辩说, 罗马书 1:26 谴责的不是女同性恋性倾向而是有罪的异性性行为, 因为同性恋的概念在教会历史的前 300 年从没出现过。布朗森对罗马书 1:26 的解经近来赢得一些人的追捧, 但是这种说法仍然不能令人信服。经文 26 节和 27 节是两节平行经文, 谈到了两种情况下的同性恋关系。比如, 保罗在 26 节谈到女人时, 说她们“把顺性的用处变为逆性的用处” (*tēn physikēn chrēsin eis tēn para physin*)。这和他 27 节说到男人行同性性行为的意思非常接近: 他们“弃了女人顺性的用处” (*aphentes tēn physikēn chrēsin tēs thēleias*)。在这两个例子中, 我们都可以精确的找到同样的短语“顺性的用处。”此外, “逆性”这个词在文学作品中通常用来特指同性性行为。⁴³

根据布朗森的说法, 经文 27 节中的羞耻并不是指同性性行为。在古代如果男人被人看成是一个女人, 这是一种羞耻。如果一个男人被当作女人对待, 这违反了社会对男人的期望。但是, 布朗森说, 今天的文化对羞耻的定义是不一样的; 荣耀和耻辱是根植于文化的, 而不代表上帝的超然旨意。羞耻来自于过度纵欲, 而不是同性性关系本身。彼此相爱并委身的同性性关系并不羞耻, 羞耻的是纵欲。布朗森再次偏离了经文本身的意思。保罗没有暗示说, 他讲的羞耻与一个男人被当作女人来对待有任何的关系。没有任何字眼提到男人因扮演女人的角色而带来了羞耻和迫害。相反, 经文 27 节中双方都因他们罪恶的情欲而受到谴责。双方在性行为中被认为是彼此自愿的同谋关系, 并受到同样的谴责。

3.8 本性

最后, 布朗森探讨了人的本性, 这一观点在他的讨论中起着重要作用。⁴⁴ 布朗森把本性定义为: 本该如此。这个定义是指一个人的个体属性和心理特质。因此, 在罗马书 1 章, 保罗批评那些人离弃了他们的异性恋顺性而去做违反顺性的事情。布朗森声称尽管有一些希腊资料的证据, 但是没有任何犹太基督教资料的证据可以表明人们理解一些人天生就倾向于同性的性关系。他说, “我们必须面对一个事实, 那就是我们面对的是人的经验, 这些经验是生活在古代的圣经作者, 无论他们是犹太人还是外邦基督徒, 都没有解决也没有预料到的; 我们现在知道, 随着自然世界外部构成的改变, 同性恋者里面的个人本性与人类社会的普遍规范和观念之间有明显不同。”⁴⁵

42 Ibid., 204-222.

43 See Sprinkle, *People to Be Loved*, 211-12, n. 29.

44 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 223-55.

45 Ibid., 232. See also p. 266.

布朗森继续说,本性也用来指社会习俗和传统,这是很显然的,因为保罗说自然本性告诉我们,女人留长发,男人留短发(林前 11:14-15)。对布朗森来说,本性包括个人气质,社会习俗和传统以及以生育为目的的性观念。但是,布朗森说,我们今天不再有同样的世界观了。“当代世界不再用古代世界的方式来理解‘顺性’这一性别角色了。”⁴⁶ 并且,“心理学家现在把持久的非病理模式的同性取向看做是一种正常的自然现象。”⁴⁷ 他说,“这并不意味着当代基督徒违背了上帝在创造之初所启示的旨意,而是意味着我们对上帝究竟如何透过自然秩序启示祂的旨意的理解应该随着时间的推移不断变化、深化和发展。”⁴⁸ 有些事情是顺性的,但不是决定性的,如割礼(罗马书 2:27)和野橄榄枝(罗马书 11:14)。在加拉太书 3:28,我们看到救恩就超越了顺性。我们现在跟随的是那位超越自然的弥赛亚。如果我们仔细查考关于新生命的经文,会发现因着妇女在教会中担任重要的领袖角色,它已经打破了保罗的教会模式。从基督福音之光的角度看,顺性是不一样的。我们必须记住,新约“不能预见到今天会出现这种终身委身、彼此相爱、合情合宜的同性结合。”⁴⁹

布朗森坚持认为保罗并不知道委身的同性关系,但是如上所说,斯普林克尔对此提出质疑。布朗森看到委身的同性恋关系,也提请大家注意今天的同性夫妻的经验和见证。他宣称新创造取代了旧创造,但是这个宣称没有说服力,因为新约呼吁信徒注意那个上帝在旨意中为他们设定的创造秩序。毕竟,新约的作者和读者都生活在新创造中。很显然,他们不认为新创造已经废除了上帝关于同性恋的规定。布朗森准确地观察到“顺性”一词在保罗书信里并不总是指神的计划(参见罗马书 2:14, 27; 11:21, 24 [3 次]; 加拉太书 2:15; 4:8; 以弗所书 2:3)。不过,词语的意义存在于上下文背景中。我们有明显的证据表明,保罗是从创造和罗马书 1:26-27 中神的计划来论说的。首先,保罗选用了不太常用的两个词“女性”(thēlys) 和“男性”(arsēn) 而不是“女人”(gynē) 和“男人”(anēr)。保罗这样做是借用了创世纪里的关于创造的描述,也是用同样的词(创世纪 1:27 七十士希腊文译本; 参见马太福音 19:4; 马可福音 10:6)。这些词指向男女的性别差异。因此,同性性关系违背了上帝创造男女不同的目的。

布朗森认为这里的“本性”是指一个人的心理特性或者个人本性,这种说法更不能令人信服。在犹太传统里,“本性”这个词,当涉及同性关系时,特指上帝创造男性和女性的目的。例如,约瑟夫斯(Ag. Ap. 2.24 §199)说男女的婚姻结合是“根据顺性”(kata physin),并进一步指出,根据旧约的律法针,对男男交合的人,要判处死刑。斐洛(特别法 3.7 §38; 参见删节 26 §§133-36)和约瑟夫斯(Ag. Ap. 2.37 §273)都特别批判同性恋关系是“逆性”(para physin)。《拿弗他利之约》(3.3-4)的作者把同性恋看做是背离了“自然的秩序,”他在第 3 节中引用了创造论,这表明他理解上帝的创造目的。我们在《伪福西尼德》读到,“不要违背大自然设定的性行为的限制。因为即使动物也不喜欢雄性与雄性的交合。女人也不要模仿男人的性功能”(〈伪福西尼德〉190-92; 参见 3, 210-14)。在保罗书信中和犹太传统中阐明的顺性,都指出了神在创造之初对同性恋的看法。

46 Ibid., 246.

47 Ibid.

48 Ibid., 247.

49 Ibid., 251.

“违反自然或逆性”这个短语，正如斯普林克尔所说，常常用来特指同性性行为。⁵⁰

通过对比，布朗森说“圣经既没有设定也没有教导过对性别互补的正确理解。”⁵¹ 关于性别的等级关系，他进一步说到，“整体来说圣经更倾向于让我们远离这种假定。”⁵² 但是事实上并没有布朗森所宣称的倾向或模式出现。有的只是统一的、一致的见证：那就是反对任何形式的同性性关系。

3.9 其他经文

还有没有其他经文是谴责同性恋关系的呢？⁵³ 布朗森说创世纪 19 章上帝对所多玛和蛾摩拉两座城市的审判就是一个滥用同性情欲的明显例子。利未记 18:22 和 20:13 中的禁令可以映射到之前讨论过的洁净的问题上。还有，这些禁令是和偶像崇拜紧密相连的。对女性避而不谈也支持这个观点：这是宗教意义上的奸淫和偶像崇拜。这里可能还涉及男性尊严的问题，因为男人会感觉自己像女人一样低人一等，但是这种感觉不会出现在彼此委身的同性恋关系中。此外，根据布朗森的说法，我们需要记住，既然我们生活在耶稣基督已经为我们成全了旧约律法的时代，我们就不能把道德标准建立在利未人的律法之上。林前 6:9 和提摩太前书 1:10 经文中的诫命涉及到一个年长的男人对一个男童进行性侵的问题。布朗森得出结论，“我深信，教会需要从不当的解经中走出来，这种解经认为圣经教导了关于生物或解剖学上的性别互补的标准。”⁵⁴

当然所多玛故事本身不能证明它是一个反对同性恋关系的例子，但是如果从创世纪 1-2 章较接式的创造伦理的框架下看，而且耶稣和保罗也再次强调和认可这一点，那么可以说同性交合的情欲更加深了所多玛堕落的程度。除了布朗森的说法，没有任何证据表明利未记 18:22 和 20:13 中的诫命仅仅指的是偶像崇拜或男人被贬低的感觉。这些告诫是普遍的诫命。双方都明显负有同等的责任，他们一样都被判处死刑，所以我们没有任何证据表明这里是虐待、强奸或是宗教奸淫。⁵⁵ 实际上，我们可以说林前 6:9 和提摩太前书 1:10 都是引用利未记 18:22 和 20:13 的说法，表明保罗相信利未记仍然适用于他那个时代。⁵⁶ 是的，被迫的同性性关系是被谴责的，但缺乏证据证明保罗别无他意。布朗森企图推翻圣经在同性性行为 and 关系上的统一观点，但是他一无所获。

4. 结论

在简介里我提到同性婚姻和同性关系是每个人和每个文化都要面对的问题。所有文化都会面临违背上帝旨意的试探，无一能幸免。在西方世界推崇和认可的会影响到全世界。那些在西方世界以外牧养教会的牧者或是宣教士都必须随时准备好去回答人们正在问或是将要问的问题。

我们已经看到约翰逊和布朗森二人都把人的经验和见解凌驾于圣经的话语之上。他们也都试图找到支持自己同性恋观点的圣经根据，但是很显然，西

50 Sprinkle, *People to Be Loved*, 93-98.

51 Brownson, *Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, 265.

52 Ibid.

53 Ibid., 268-79.

54 Ibid., 278.

55 See again Sprinkle, *People to Be Loved*, 45-52.

56 This is a common observation. See Sprinkle, *People to Be Loved*, 108-15.

方文化中盛行的经验和观念左右了他们对圣经的解读。布朗森宣称圣经作者没有提到任何关于性取向的概念，但是关于这一点，斯普林克尔已经详细阐述，布朗森如此说是忽略了大量的历史证据。布朗森试图一点一点地拆除圣经关于同性婚姻的诫命，但是他的释经是人为的、是臆造的。创造论的真理是基石，它不可能被修正主义的圣经解读者废弃。上帝的诫命原是为了祝福我们，为了我们成为圣洁。当然，有很多牧养方面的问题需要我们去解决，但那不是本文的目的，下次有时间我们再做探讨。

禾场报道

我们的周年服侍反思

亚伦·布朗（Aaron Brown）和梅格·布朗（Meg Brown）夫妇

亚伦和梅格与他们三个年幼的女儿一起住在乌干达的首都坎帕拉，他们夫妇都在非洲复兴大学（Africa Renewal University）服侍。

2014年12月3号，我们一家五口从美国明尼苏达州的明尼阿波利斯飞往我们在东非乌干达首都坎帕拉的新家。现在，13个月过去了，我们想要分享我们一家被呼召做跨文化神学教育服侍的一些见证和思考。我们夫妻所服侍的非洲复兴大学，是一所公认的基督教大学，其使命是“为转化社会而装备基督徒领袖。”我们在那里教神学和英语，我们三个8岁以下的幼女。

一下飞机，我们就面临着一个严酷的现实：短宣和长宣是不一样的。对于什么时候离开，我们没有任何明确的计划，只是模模糊糊知道两三年后会会有一个休假。

那好，现在我们作为长期委身的宣教士，正努力地深入当地的生活，想找出最佳的解决方法，与此同时，很多问题也迅速加深。尽管在过去几年我们已经来过三次，我们要面对的问题还是多得让人难以想象。但现在我们不能说11天后就离开回家，把这些问题留给别人去解决。而且，让我们惊讶的是，这些问题还不仅仅是文化上的。

当你开车去杂货店的途中，对那些你每天都会见到的东西，你要做什么呢？那个敲你的车窗玻璃问你要不要买他的香蕉的孩子？那个没有拐杖也没有鞋子，一瘸一拐走在大街上的人？那个企图蒙骗当地人说“一夜致富”以进入他疯狂的金字塔式传教传销陷阱的美国说客？有时会让人无法忍受，并心生畏惧。有时也会让人沮丧，痛苦甚至麻木。

我们究竟怎么处理这一切呢？这里需要一些个人的应用：我们是否有智慧？还是愚昧？是否易被蒙骗？是否冷淡？是否有怜悯的心？是否警醒？是否无知？我们是好管家吗？我们是否浪费？我们是否太理想主义？

其次我们也有一些哲学角度的思考：这些问题的根源是什么？政府？经济？社会问题？文化现状？教育挑战？环境动荡？教会结构？灵性黑暗？或者来自其他传教士？

在北美，我们的文化看重便捷、高效和高投资回报率，这种文化带来的试探是让我们想迅速介入，并立刻创造出积极的结果（不管那是什么，也不管是谁决定应该是什么）。

但事实情况是，已经有很多的机构团队在那里帮助当地人解决缺鞋的问题，服侍街头流浪儿童，免费发放衣物以及打井来解决当地人缺水的问题。不要误解我这样说的意思，这些事工当然是很好的。很多人因此得帮助，得祝福。而

且，需要帮助的人到处都是——人们可以从水井获益，得到干净的水，没有鞋穿的孩子如果能得到一些鞋子境况肯定好多了。如果有人说“需求是如此之大，让我们做点什么来帮助他们吧！”我们肯定会称赞他的。

尽管如此，至少从长期的角度来看，有时候这种帮忙的强烈愿望也会因为文化理解和策略方向的错误而无法实现。我们有时会想，当这样那样的宣教组织或非盈利机构（NGO）突然离开这个国家（这是经常会发生的），又会有多少新的机构想要来到这里解决之前的组织无意（或随意）留下的三个新问题呢？如果遗留问题仍然需要三个新的机构来解决，那么在下一个五年后，当第二批宣教机构或非盈利机构撒手离开，又该怎么办呢？

所以，我们需要不断回到这个具有挑战性的问题：“我们要做什么来真正地帮助当地人？”也许现在你已经开始感受到，这其实是一个很难回答的问题。

笼统地说，我们知道人都需要与上帝和好，然后过一种认识并分享上帝之爱的生活。使徒行传实际上描述了当时的门徒把传福音和教会植堂作为“帮助”（徒 16:9-10）。

以传福音作为开始，那么接下来做什么呢？为了避免大家认为还有比福音更好、更高级或更超越的好消息，我们或者可以这样问，“在当下，在此地，在这些人群中，衷心的活出福音是什么意思？”如果爱邻舍就是世界各地所有基督徒最核心的生活方式，我们如何在这里做到最好？

要学习如何去爱人，必然要求具备文化感知力。例如，我们已经发现，有时要得到一个清楚的答案也会具有挑战性，尤其当这个文化预设是：向人说“不可以”是不礼貌的。甚至一个微笑都可以有很多种不同的意思。是高兴还是不满？是清楚还是困惑？是尴尬还是骄傲？是同意还是不同意？当这个人冲我微笑的时候，他想表达什么呢？

这正是问题之所在——我们开始明白，可能要花很长一段时间才能弄清楚我们所融入的这一文化及其思想、内涵、符号和规范。他们在工作，娱乐和休息的时候是怎样的？他们如何谈话，打手势，耸肩和使眼色？他们怎样出生？他们怎样长大？他们怎么结婚？以及他们怎么死去？然后还会发生什么？

一次又一次，他们都颠覆了我们一直认为是正常的、自然的、好的和正确的观念。然后，我们需要花一些时间——很长的时间——就是去聆听。如果我们总是依据自己所最熟悉的背景和文化而对他们的世界进行判断和评价，我们就很难进行深入仔细的倾听。我们所看到和听到的其实与我们之前文化里的意思并不是一样的。这二者之间的转换并不相等。它可能与我们曾经所知道的截然相反，它也可能与我们所知道的大致相同，它还可能是没有任何关联的类比。

这并不意味着评估和寻求改变永远不会实现。只有我们克服挑战去花足够多的时间倾听——甚至是觉得不舒服的时候也要接着听。毕竟，如果还没有真正地仔细地，深入地，耐心地聆听，就想带来改变，这样的尝试将无法触及人的真实内心，结果可能会因为我们的轻率而变得更糟。

耐心的文化聆听并不表示我们认同一切（或任何事情）！其意思是，当我们试图带来改变时，就需要先尽最大努力认清现实。真实情况与我们一开始用肉眼看到的不同，而且不能用我们源文化的有色眼镜去看。只有在发现一些与我们之前文化很可能不太相同的新“现象”后，这些真相才会逐渐浮出水面。

我们内心最深的愿望就是看到因着耶稣的福音，生命被改变。我们坚信，没有真正的聆听，就没有真正的改变。我们每一天都生活在迫切需要和误诊问

题之间的张力中。迫切的需要总是很多而且极端——有时甚至事关生死。然而，有些被误解的问题可能也是一样紧迫的。扭转用有害的假设和策略来“解决问题”所带来的负面影响可能要花几十年的时间。这个问题很可能是致命的。

我们经常提到这句古老的谚语……授人以鱼，不如授之以渔，授人以鱼只救一时之急，授人以渔则可解一生之需。我们之所以来这里教书就是因为我们看到让乌干达人在自己国家使用乌干达工具的价值。我们常常记起一位曾在我们之前来这里的创始人的宣告：“如果你培养一个牧师，那么你就可以改变一个教会；如果你改变了一个教会，你就可以改变一个社区；如果你能改变一个社区，你就改变了一个国家。”来这里一年以后，我们认为这句话很对。

我们最大的喜乐之一就是教一群学生，他们的牧师是这个学校的第一批学生。这是创始人所描述的美丽画面。这个牧师接受培训后，重新回到社区，把他学到的东西再教给别人。正是他对福音的爱和热情改变了 26 个学生的生命，以至于他们现在不仅有梦想和希望，还有以福音为中心的培训帮助他们改变世界。他们希望成为服侍残疾人的牧师，商人，教师，母亲和父亲，以及创业者和倡导者。想象一下，如果这些学生中再有 26 个人——这很可能开始一个可持续发展的模式，这个模式可以扭转那些制造问题多于解决问题的机构所带来的有害趋势。

我们的服侍才开始不久，因此也很难下定论，但我们已经明白了一些坚定不移的道理。首先，我们看到，我们很重要的一个角色就是要高瞻远瞩，学会用长远的眼光看问题。虽然用短期策略解决问题也自有它的道理，但这种解决问题的方法常常令我们心痛，我们也想要避免重蹈那些非盈利组织的覆辙。第二，尽管现实情况不容乐观，我们仍努力保持好的心态，在恩典中更多成长，并避免苦毒滋生。这种具有挑战性的环境并不能使我们远离上帝让我们保持属灵的火热和信心的诫命，总之，就是为了我们这些按神旨意被召的美国人 and 乌干达人的益处，神使万事互相效力。第三，我们想要有可持续的长期解决方案，以避免导致任何层面的依赖性。如果我们能够建立相互依存的模式，那么我们所帮助的人就能找到真正帮助别人的方法。

最后，那些我们视之为成事不足的帮助也给我们出了一道选择题：我们是选择以不耐烦和恼怒来回应？还是选择把这些问题看作是一个可以深入当地百姓生活并对福音转化能力加深理解的机会？

宣教策略

穆斯林常问的普遍问题

大卫·申克 (David W. Shenk)

大卫·W. 申克是一位作家也是一位老师，他在世界各地服事主，特别是教导虔诚的基督徒如何向穆斯林作见证并带来和平。他在东非、中欧和北美服事多年。他心系全球，已经去过 100 多个国家。目前他担任 EMM 的全球顾问。

编者前言

基督徒和穆斯林之间的相互理解，对国际社会来说具有重要意义。近来在叙利亚、索马里、尼日利亚、法国、比利时和美国等国发生的事件，给世界带来了恐惧和混乱。如果基督徒想要明白最近发生这么多事的原因并加深对穆斯林的理解，他们不能仅仅把眼光停留在晚间新闻或网络评论上，而是要更深入地思考这一重要话题。

伊斯兰教和基督教之间的关系需要从多个角度进行探讨。基督徒应该查考古兰经的经文，并与圣经进行对比。通过比较关于上帝、救主、救恩、圣经及十字架等教义，也能获得许多见解。毫无疑问，这些会让你清楚看到这两个传统信仰之间的显著差异。

还有另一个问题也同样值得探讨。普通基督徒应该如何看待穆斯林？基督徒怎样才能带着尊重与穆斯林讨论信仰的问题？

本文正是从这个角度出发而写。大多数穆斯林从来没有跟基督徒谈论过福音。大多数基督徒也不知道谈了会怎么样。本文为帮助两者之间展开对话提供了五个起点。我们不打算在这里探讨严肃的神学问题。¹ 有些读者肯定想要谈得更深入一些。但读这篇文章的精髓，只是想请大家听一听一个有着跟穆斯林打交道多年经验的人总结的经验之谈。

在孟加拉国，有位在以穆斯林为主的大村庄里担任牧师的基督徒告诉我，他从来没有和当地穆斯林社区的阿訇（教长，穆斯林宗教领袖）讲过话。

牧师解释说，“我害怕穆斯林。而且，我不知道该怎么回答他们的问题。”然后我说，“你最近不是把一本关于穆斯林与基督徒之间对话的书翻译成孟加拉语并出版了吗？”² 如果我们捎信给阿訇说我们想见见他，送他一本关于穆斯林与基督徒之间对话的书呢？是不是就可以让你有机会跟阿訇聊一聊？“

这位牧师就这样做了。他派使者去见阿訇，阿訇的答复是邀请我们当天下午去他的宗教学校（*madrassa*，穆斯林培训中心）。当我们到达那里时，这所穆斯林学校挤满了正在背诵古兰经的青年学生。有人带我们进了一个大房间。学生们也下课了。很可能，这在村里是史上第一次，牧师和阿訇在这所穆斯林

1 A more detailed examination of the theological matters can be found in David Shenk's *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church, the Mission of two Communities* (Kitchener: Herald, 2013).

2 Badru D. Katerega and David W. Shenk, *a Muslim and a Christian in Dialogue* (Harrisonburg: Herald Press, 2011).

宗教学校的大厅进行了会面。因为我们用的是阿拉伯和平问候语:*salaam aleikum* 彼此问候, 因此开场白的寒暄就变得容易多了。我们的会面是在亲切友好且兴奋激动的氛围中进行的。

我们送给阿訇和他的老师们这本《一个穆斯林与一个基督徒之间的对话》当作礼物, 他们都非常高兴。这本书记录的是我与一个叫巴德鲁卡特雷加 (Badru Kateregga) 的穆斯林之间的对话。当卡特雷加和我同在东非内罗毕大学的肯雅塔校区任教时, 我们合作完成了这本书的写作。

我们在孟加拉拜访的这所宗教学校由两栋建筑组成。一栋是教室, 另一栋只有一层, 是宽敞的管理办公室和老师办公室。学生们都站在外面听, 但他们不能加入谈话。窗户开着又没有玻璃, 所以那些最靠近窗户的人能听得最清楚。每个窗口都挤满了热切聆听的面孔。我猜大概每个窗户旁都挤满了 50 张脸。

当我们把这本书当作礼物递出的时候, 谈话真正开始了, 通常都是这样。我们的东道主开始问我们基督教信仰的问题。在下午与这些学生和老师度过的剩下的宝贵时间里, 基本都围绕着穆斯林经常问基督徒的五个问题。这些问题都不是预先计划好要问的。也没有预先规定好提问的先后顺序。但是, 在短暂的一个小时里, 我们探讨了五个常见问题。

老师们问的问题, 并没有带着敌意或指责。相反, 他们是出于好奇和困惑。他们问的问题很诚实, 只要穆斯林和基督徒碰到一起, 交流信仰或神学方面的见解时, 穆斯林都会问基督徒这些问题。导致双方关系不能更加融洽的原因之一, 就是基督徒常常会很困惑, 不知道该如何回答这五个问题。那么这五个问题是什么呢?³

- 第一个, 你们有没有篡改或破坏圣经?
- 第二个, 你们为什么说耶稣是上帝的儿子?
- 第三个, 三位一体是什么意思?
- 第四个, 耶稣如果是弥赛亚, 怎么可能被钉十字架?
- 第五个, 你们怎么看穆罕默德?

除非基督徒能认真对待这些问题并做出让穆斯林觉得有说服力的回答, 否则穆斯林不会考虑基督徒的信仰。这从我最近与老家当地一位阿訇的一次谈话中明显可以看出来。他说, 有一段时间他曾考虑成为一名基督徒, 但后来决定不再想基督教的事情了, 因为他的问题都没有得到满意的回答。那次会面中, 有人提出愿意与这位阿訇定期见面, 回答他的问题。

在孟加拉国的那所学校也发生了同样的一幕。我们提出了我们的问题。穆斯林也提出了他们的问题。那天下午, 有一节经文引导着我们这些基督徒, 是彼得前书 3:15。“只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由, 就要常作准备, 以温柔敬畏的心回答各人。”

当然还有其他问题, 但是这五个问题已经从穆斯林运动一开始就成为了基督教/穆斯林之间对话的核心。这些问题永远存在。茶余饭后交谈时, 穆斯林肯定会问这些问题。关于那天下午在孟加拉国的谈话, 我会从多个方面进行探讨。我们的回答可能会在其他情况下也有所帮助。我希望我这样写, 穆斯林也能够理解。在一个小时内, 我们的东道主提出了五个问题, 但他们不想要什么

3 For a more thorough description and response to the five questions see chapter 7 in my book, *Christian . Muslim . Friend. Twelve Paths to Real Relationship* (Harrisonburg: Herald Press, 2014).

哲学猜想。每个问题，他们都希望得到清楚的回应。我们在回答问题时也清楚知道这一点。因此我们的答复尽量准确而肯定。这样，我们着重回答了穆斯林常问基督徒的几个关键问题。

第一个问题:圣经有没有遭到篡改或破坏？

第一个问题是关于圣经的可信度。因为穆斯林对圣经和古兰经之间的差异感到困惑，所以才会这样问。例如，当我和家人一起在索马里服事时，有个学生问我要一本圣经。第二天，他又来到我们家，他把圣经放在桌子上，感叹说，“这不是圣经。相反，是一本历史书。古兰经不是历史书，而是训言。但我昨晚读创世记，很显然圣经大多是在讲历史。”

圣经是历史书，这是世界各地穆斯林都否认圣经是经卷的最主要原因。基督教对圣经的看法与穆斯林的看法不一样。

认为圣经已经遭到更改或破坏的原因还有很多。对于相信古兰经与天上最初的那本阿拉伯古兰经一模一样的穆斯林来说，他们很难接受圣经有很多译本的事实。圣经跟古兰经不一样。另一个令人不安的现实是，圣经和古兰经之间有冲突。值得注意的是，古兰经里明确否认耶稣被钉十字架，而且否认耶稣钉十字架是福音的中心。

针对阿訇提出的这个关于圣经的问题，我们首先回答说，古兰经是非常尊重圣经的。事实上古兰经特别提到律法、诗篇和福音书都是上帝启示的经文。无论是古兰经还是圣经，都认为上帝会保守祂亲自启示的经卷。我们指出，圣经记录的是上帝如何降世救人并向我们启示祂自己。这就是为什么圣经是一本历史书；它讲述的是上帝在历史中的作为，祂呼召人们信靠祂，并为祂的国度忠心地服事祂。圣经也讲到我们的罪。圣灵给圣经作者默示，真实记录人对上帝的忠心，也如实记录我们的罪和悖逆。

上帝爱我们，这个消息是如此奇妙，每个人都应该有机会在母语环境中听到或读到这一好消息。这就是为什么不管耶稣的门徒在哪里建立教会，都会把圣经翻译成世界各地语言，并视之为重中之重。圣经的翻译家都是研究原文的学者。圣经的第一部分是用希伯来文写成的，第二部分写于希腊。有成千上万的圣经古代手稿。所以，我们可以理直气壮的说，圣经是上帝真实可信的话语。

4

第二个问题:神的儿子是什么意思？

这个问题的根源在于一个误导人的说法。穆罕默德时代还没有阿拉伯语圣经。因此穆罕默德和穆斯林对基督教的认识，大多都来源于阿拉伯半岛边境对基督教文化的口传。根据口头基督教传统，似乎三位一体是指圣父、圣母和圣子。这是穆罕默德极力反对的多神教概念。事实上，麦加就有一个供奉真主三个女儿的圣地。反对真主的女儿是穆斯林运动的决定性特征。古兰经也谴责这种偶像崇拜。

基督徒同样谴责一切形式的多神教。在孟加拉的清真寺，我们也明确表示，反对这些多神教的概念。但是，我们发现，神的儿子并不是人类给弥赛亚耶稣⁵ 取的名字，而是上帝自己赐予耶稣的名字。当天使加百利向圣母玛利亚宣告

4 1 Timothy 3:16

5 The Qur'an has several names for Jesus, as well as comments in regard to his

弥赛亚的诞生时，他说，“他将要称为神的儿子。”⁶ 此外，圣经记载在弥赛亚耶稣的侍奉中，两次提到上帝从天上发声说：“这是我的爱子。”因此，我们应该留意，上帝称弥赛亚为“我的爱子”意味着什么？

“让我们看看福音书是怎么说的。”

然后我们翻开约翰福音，读到，“太初有道，道与神同在，道就是神。”⁷

穆斯林有时会把弥赛亚耶稣称作 *Kalimatullah*，意为神的话，即道。大多数情况下，穆斯林口里的弥赛亚如果指的是道，那么他们的理解是弥赛亚耶稣是道所创造的，正如上帝全能的话语创造了亚当一样。然而，我们刚才读的福音书里却写到，“道成了肉身，住在我们中间。我们也见过他的荣光，正是从父独生子而来、满有恩典与真理的荣光。”⁸

也就是说，弥赛亚耶稣是住在我们中间的、上帝活的道。上帝和祂的道是一体的。道就是祂的自我启示。所以，当我们遇见弥赛亚，我们就遇见了神完全的启示。当福音书记载耶稣说：“你们看见我时就看见了父”，说的就是这个意思。

请注意，耶稣也称上帝为“父”。弥赛亚曾与上帝天父有完美的关系。如果我们相信弥赛亚耶稣，我们就会经历相交、和好与饶恕。天父邀请信徒进入祂的家中。因此，所有相信的人都能成为上帝的子女。

这就是说，“神的儿子”至少有两方面的含义。首先，弥赛亚耶稣就是道，上帝借着道创造并管理着宇宙。其二，弥赛亚耶稣曾与圣父有着完美的关系，所有信徒也会经历到这种美好的关系。在弥赛亚耶稣身上，我们可以知道上帝是一位慈爱的天父。这就是为什么基督徒在祷告时会称上帝为我们在天上的父。

我们发现，耶稣在古兰经中有一些令人惊讶的名字。例如，古兰经把耶稣称作弥赛亚。我们可能会因此以为福音书所见证的耶稣与古兰经的记载完全一致。然而，当我们问穆斯林这个弥赛亚的含义，他们很可能会说：“弥赛亚是指耶稣在有限的时间内完成了有限的使命，而且只是局限在以色列。”⁹ 耶稣是

mission.

According to the Qur'an the following is true about Jesus the Messiah.

- Messiah (3:45)
- Good News (3:45)
- Born of a virgin (19:16–35)
- The Word of God (4:171)
- The Spirit of God (4:41)
- Miracle Worker (3:49)
- The sinless one (19:19).
- Established the former Scriptures (5:49)
- Brought the Gospel (5:49)
- Predicted the coming of Muhammad (61:6)
- Not the Son of God (9:30)
- Limited mission (13:38)
- A sign for all nations (21:91)
- Rescued from death on the cross (4:157)
- Taken to heaven without dying (3:55–58)
- Returning at the end of history to get the world ready for the final judgment (43:61)

6 Luke 1:36

7 John 1:1

8 John 1:14

9 Qur'an: (The Thunder): 13:38.

古兰经和伊斯兰教中的神秘人物。尽管耶稣被赐予好听的名字，但耶稣在伊斯兰教中不是救主。基督徒应该努力打破弥赛亚耶稣的神秘，使穆斯林也可以相信圣经所启示的那位弥赛亚。

第三个问题:你们说的三位一体是什么意思？

我们在内罗毕生活时，我家对面就有个清真寺。有个星期五的中午，讲道结束后，鲁格曼（Lugman）从马路对面跑过来，使劲敲打我家的门，叫我开门。我一开门，他就说，“你不可以再讲了！我们不能容忍你在我们街上传讲有三位神。”

我说：“我不知道你在说什么。我没有传讲三位神啊。你是什么意思呀？”

“三位一体”，他发怒了！

透过与鲁格曼简短而情绪激动的交谈，我看到了基督教和穆斯林关系中一个很深的裂口。在它面前，反对神的三位一体似乎只是一个语义上的误解。穆斯林的想法是，给上帝这样的称谓是在给多神论铺路。这些误解必须得到纠正。如果上帝曾娶妻生子，没有一个穆斯林会考虑接受这样的基督教信仰。每个穆斯林在想到这样一个神的三部曲（即作为造物主的耶和华、作为圣母女神的童贞女马利亚和作为他们后代的儿子）时，都会觉得难以接受。这样的观念也让那些在孟加拉宗教学学校里与我们会面的穆斯林惊讶万分。我们不得不清楚地解释这个问题。牧师的回应非常直接。他大声说，“我们相信只有一个上帝！”

然而，误解得到纠正以后，我们仍然需要提到基督徒会亲身经历三位一体神。虽然我们不能充分解释上帝三位一体的奥秘，但我们却认识三位一体的上帝，因为我们经历过圣父、圣子和圣灵。我们相信三位一体的上帝，因为我们经历过我们的救主上帝。在伊斯兰教中，上帝没有降临世上来拯救人类。穆斯林理解的上帝不是一位救赎主。说上帝是三位一体，是我们对神就是爱这一真理的见证的不足之处。

简而言之，我们与孟加拉国宗教学学校里的主人分享的就是，“在上帝里面有爱的交通。上帝并非只把爱留给自己。事实上，神爱世人，甚至道成肉身住在我们中间并救赎我们。透过救主耶稣，我们清楚看到上帝降世拯救我们。弥赛亚为所有相信上帝的爱和宽恕之恩典的人受难并复活。借着圣灵，救主耶稣使所有信徒都能享受那充满爱与和平的团契关系，这也是弥赛亚耶稣一生侍奉的核心。因此，说上帝是三位一体就是说上帝是爱。上帝托付所有信徒到世界各地甚至是敌人中间传扬祂的爱。

鲁格曼很惊讶；此后，他称我为“大卫弟兄。”相比之下，关于上帝的爱这个话题，有位穆斯林神职人员曾大发感慨说，“上帝不可能这么爱我们！”

我们辩说，“上帝就是上帝。不要把上帝框在盒子里。就让上帝用祂对你和全人类的大爱使你大吃一惊。”

伊斯兰教传讲的上帝非常慈悲，以至于他赐给人类很多经卷启示，教导我们何为正确的信仰与合宜的行为。而在福音书中，我们却看到上帝亲自降临世上，以寻找、救赎并饶恕丧失的人。上帝有多爱我们？这是我们在孟加拉清真寺讨论的核心问题。

我们也不能用物理类比来解释三位一体的上帝。例如，有人会解释说，三位一体的概念就好比水：有液体，气体和固体。这样的比喻无法解释三位一体

的本质，就是爱。我更愿意引用圣经。显然，古兰经也确实提到弥赛亚就是上帝的话语和圣灵。基督徒见证说，上帝是造物主；是永恒的道；是如今与我们同在的圣灵。把上帝与道和圣灵分开是不可能的。造物主、道与圣灵必须是一体的！三位一体上帝的实质就是那位看顾并寻找失丧之羊的好牧人。所以我们传扬这样的好消息说，“耶稣爱我我知道，因有圣经告诉我。”当孟加拉国清真寺里的会众请我们来解释三位一体的含义时，我们也跟他们分享了这一好消息。

第四个问题:弥赛亚怎能被钉十字架？

我们在孟加拉的伊斯兰教学校里讨论时，针对耶稣被钉十字架，核心问题只有一个，就是关于神慈爱的属性。关于弥赛亚受难的问题使我想起三十多年前我第一次到孟加拉国时的情景。有人邀请我去参加了一个孟加拉农民群体的聚会。天色已晚。油灯忽明忽暗。

互相介绍后，我问他们：“我是一名基督徒，你们有什么问题要问我吗？”
“有，”他们说。“你相信弥赛亚被钉十字架吗？”
我回答说：“相信啊，我相信弥赛亚被钉十字架。”

他们的回答也很一致，“这怎么可能？弥赛亚是上帝膏立的，有上帝的大能。他不可能会受害。弥赛亚是永远不会受制于人的。神的大能会保守弥赛亚不受任何痛苦。”

伊斯兰教反对十字架的最根本原因就在于古兰经本身。根据古兰经，上帝造了一个典故，让人们以为耶稣被钉在十字架上，但实际上他逃脱了这样的命运。¹⁰然而，古兰经却有一节经文提到，耶稣在他离世以及复活的那天，都得到了上帝的祝福。¹¹

有基督徒看到这些经文后，以为终于有机会可以借着古兰经使人接受耶稣受难的事实。

有一次我试着与几个穆斯林神学家探讨这种可能性，我说，“在我看来，古兰经并不反对弥赛亚有可能受难的说法。”

他们当即作出一致的回应，虽然从解经学上讲，弥赛亚被钉十字架是有可能的，但在神学上讲，“决无可能”。

跟很多年前围坐在油灯旁的村里的农民们一样，这些高深的穆斯林神学家也反对这一说法。神学家说，“弥赛亚是不可能被钉十字架的。因为他是神的受膏者，有神的荣耀，神的荣耀永远也不可能受损”。

对受难一说的反对，在穆罕默德和他的追随者从麦加逃到麦地那的时候，就已经成为了所有穆斯林信奉的神学思想。随后，穆斯林军队成功地在多场战役中打败了多神教。打败穆斯林敌人的事实，更加坚固了穆斯林的神学思想。从麦加到麦地那的圣战之旅对穆斯林来说至关重要，因而这一事件也成为穆斯林时代开始的标志。这个标志不是穆罕默德的诞生；也不是天启神示的开始；而是圣战反败为胜。

伊斯兰教很难甚至是不可能接受救主受难的说法的。这也是我们那天在孟加拉国的宗教学校里谈论的话题。我们分享说，十字架并不是失败的象征，上

¹⁰ Quran: (the Women) 4:157

¹¹ Qur'an: (the Family of Imran) 3:55-58

帝叫弥赛亚从死里复活了；这样我们也可以确信弥赛亚和他的国度将永远长存。

可以试着把十字架的讨论引向亚伯拉罕。无论是犹太人，基督徒还是穆斯林都很敬重亚伯拉罕。每年，当穆斯林去麦加朝圣时，他们都会奉献成千上万的牲畜作为祭物，纪念上帝通过“奉上代罪的祭物”，¹² 拯救亚伯拉罕的儿子脱离了死亡。基督徒相信耶稣弥赛亚的受难有多重深远的含义。拯救亚伯拉罕儿子脱离死亡的赎罪祭就是这些含义中的一个预表，即代赎。意思是，上帝的羔羊耶稣替我们担当了我们该受的刑罚。耶稣钉在十字架时伸出的双手就是上帝对我们张开的怀抱，邀请我们到他那里领受饶恕与和好。

我有个朋友，他以前是穆斯林，他经常跟我描述他们在索马里中部精心准备祭祀节日的情形。早在祭祀的前一年，他的父亲就会选好两只一岁的羊羔。这两只是羊群中最好的。当节日终于到来的那天，家里人会从这两只精选的羊羔中跳出一只最好的作为祭物献上。然后，他的父亲会拿一些血洒在门框和门楣上。用这种特殊的方式求神赦免他们的罪。献祭和节日结束后，他们一家又会为下一年的献祭选出两只最好的羊羔。

向穆斯林传讲基督时，穆斯林的献祭是弥赛亚耶稣钉十字架的必要性和意义最具说服力的预表。穆斯林认为，每个人身后都有一个天平。我们犯的错误在天平的一侧；做的好事在另一侧。但没有人知道天平的哪一边表示我们做的好事已经足够多了。末后的审判将最终揭示每个人的状态。而相反在献祭的场景中，我们看到了一个标记，指向耶稣，上帝的羔羊。¹³ 他代替了我们。他是神的献祭的羔羊，他完成了一年一度祭祀中所有牲畜献祭的工作。事实上，对于信徒来说，他为我们所有的罪献上了挽回祭！这就是为什么基督徒会做见证说，他们的罪已经蒙了赦免。不需要再用天平了，因为耶稣就是上帝的羔羊，他担当了我们的赎罪祭。这就是为什么基督徒要说，“我们的罪已经蒙了赦免！”

五，你们怎么评价穆罕默德？

那天下午我们探讨了很多问题，而且收获颇丰。本文在稍加编辑的基础上，阐述了那天我们谈话的要点。这次谈话也是包含尊重和深度的。学生的脸紧贴着窗户，一边听一边若有所思。他们以前从未听到基督徒对这些大问题的回答。茶也喝过了。我们也准备走了。阿訇和牧师商量好以后还要时不时见一面。然后，就在我们要握手告别时，阿訇转过身来对我说，“你怎么评价穆罕默德？”

牧师也转过身来看着我，说“阿訇想让你回答这个问题。”

我首先感谢阿訇问了这个问题，因为这个问题很好而且很重要。

然后我说，“穆罕默德做了很多好事。在他的一生中，阿拉伯地区废除了多神教，各地开始崇拜创造天地的全能造物主与独一真神。残杀女婴等很多不公正现象得到废除。我很欣赏穆罕默德为社会公正所作的不懈努力。

请允许我补充一点，当我们查考圣经中记载的先知书时，我发现上帝从亚当开始就应许有一位救主会为万国万邦带来救恩。神应许说，弥赛亚，就是那位救主，将带来这样的变革。先知也宣告说，弥赛亚是一切真理的中心，在他里面有赦罪与永生。

所以对我来说，问题的根本在于，穆罕默德和穆斯林是否承认弥赛亚是世人的救主。还是说穆罕默德并不这么想？至于我，我已经在弥赛亚耶稣那里找

12 Qur'an: (Those Ranged in Ranks) 37:107

13 Hebrews 11:9-15; John 1:29

到了全备的救恩。耶稣才是我委身追随的人。自孩童时期开始，我就已经跟随这位弥赛亚了，我剩下的一生仍要跟随。事实上，甚至死后，我仍要服事我的救主弥赛亚。

谢谢你提出这么重要的一个问题！”

结语

阿訇和宗教学校的学生都纷纷与牧师握手，恳求牧师以后再来。不言自明，想再次见面肯定是希望继续那天下午的谈话！我们把福音的使命交托在圣灵手中；我们那天的呼召只是去回答那五个重大问题。

这些问题带我们进入福音的核心和基督教信仰的本质。穆斯林提出的问题使每个基督徒都必须成为谨慎的神学家。本文探讨的这五个常见问题将帮助我们更全面地了解穆斯林对福音的困惑和反对福音的缘由。

穆斯林运动已经偏离了基督教信仰的中心，对这些问题的探讨将有助于针对弥赛亚耶稣的生平、受难与复活等问题展开更富有成效的沟通。由于穆斯林运动已经摒弃圣经记载的那位弥赛亚，因此我们要感谢穆斯林提出这些问题，使一些基要真理重新得到关注。每当神开门让穆斯林和基督教有机会展开针对这五个问题的对话时，我们都要为此献上感谢。

还有一个值得注意的问题是，每次聆听并回应穆斯林的问题时，都应当全然服在上帝的权柄之下。上帝的旨意会以何种样式显现？大多数穆斯林会说上帝的旨意显明在古兰经和先知身上。基督徒则说，弥赛亚耶稣是天国本质最完全的启示。本文探讨的这五个问题，将激发更多穆斯林和基督徒一起探索天国的奥秘，因为神的旨意行在地上，如同行在天上。

书评

丹尼尔·卡罗尔 (M. Daniel Carroll R.), 《边境上的基督徒:移民、教会和圣经》 (*Christians at the Border: Immigration, the Church, and the Bible*) 大急流城, MI: Baker Academic, 2008 年出版. 174 页, 16.99 美元

尽管非法移民问题在美国历史上并不少见, 但9·11事件的“完美风暴”、反恐战争、争取认同的政治党派以及正在从衰退转变为萧条的经济等一系列问题却让这一问题不仅袒露在美国政治的面前, 也引起了教会的注意。虽然我们的国家可能很难找到“非法移民”这一政治困境的“合乎道德标准”的答案, 但教会声称她的道德标准即《圣经》对任何时间、人群和地点而言都是固定不变的。那么, 教会对非法移民问题会如何回应呢? 卡罗尔在《边境上的基督徒》(*Christians at the Border*)中试图以迷人且富有同情心的方式回答该问题。

卡罗尔对这个问题并不陌生, 因为他家里的每个人都曾移民至美国或认识移民至美国的人。在认识到讨论中的某些标题, 可能在政治和情感意义上会受到指责或起诉后, 他将“非法外来者”(“illegal alien”)一词替换成了“无正式文件的移民”(“undocumented immigrant”)。卡罗尔相信包括基督徒在内的很多人都有意或无意地从“充满激情的意识形态辩论、经济争吵或种族情绪”(19) 中接触到了非法移民问题。卡罗尔并未进行详尽阐述, 但他努力从更偏向圣经和神学的角度重塑人们对这一问题的想法。

卡罗尔在第 1 章中, 以简短的拉美裔移民史进行铺垫, 重点介绍了两个引发最激烈辩论的问题即国家身份和经济影响。他成功地证明了这一问题绝不简单。例如, 很多人大胆地公然反对非法移民, 却同时又享受着非法移民这一现实所带来的廉价劳动力的好处。但当人们认识到很多“无正式文件的移民”是真正心怀忏悔的基督徒时, 问题就变得更复杂了。为此, 卡罗尔在第 2 到 4 章求助于《圣经》, 希望可以找到解决这一问题的“神圣”答案。

第 2 章和第 3 章主要阐述了《旧约》如何对待和解决非法移民问题的。卡罗尔展示了在这一问题中上帝所担任的形象, 也表明《旧约》中很多人物都是“外来者”。最重要的是, 卡罗尔试图说明外来者也是“人类”, 需要得到同样的对待。在第 3 章中, 卡罗尔阐述了“以古代世界中常见的一般好客精神对待移民”以及“以色列律法中关于外邦人或外来者的立法”(89)。

在第 4 章中, 卡罗尔侧重讨论了《新约》对这一问题的可能解决办法。他论述了基督在他与“外来者”的互动中具体塑造的教导内容即“基督徒为寄居者”的普遍《新约》主题, 之后他简明扼要地提到了罗马书 13 章中给基督徒的命令“顺服在上有权柄的”(罗马书 13:1) 这一棘手问题。卡罗尔并没有从罗马书 13 章的角度出发阅读《圣经》的其他内容, 尤其是罗马书 13 章提到的《旧约》中关于“外邦人”的段落, 相反地, 他从《旧约》中关于外邦人的教导内容以及耶稣关于好客和如何对待外来者的教导

内容开始，之后又从那一角度出发阅读罗马书 13 章。或者换句话说，卡罗尔以积极热情的神学理念进行了经文类推（即表述更明确的文章约束更晦涩难懂的文章的意义），在这里对外邦人的热情好客作为默认的有明确意义的经文，而顺服在上有权柄的则作为晦涩难懂的部分。

卡罗尔因为推动讨论的进一步发展而受到了赞扬。讨论的底线是这一问题并没有简单的答案。我们所需要的是一种诚实和认真仔细的立场，这样才能将尽可能多的情况纳入考虑范围。基督徒不能这样说，《圣经》教导我们不要不附带任何条件地违反在上有权柄的意思，比如说因为美国政府无法称职地维护其法律，我们就可以违反。通用声明经常一次又一次地失败，它们并不能充分解决关键性的问题，包括教会在服侍作为非法移民的基督徒中所应扮演的角色这一问题上也不例外。

与此同时，尽管卡罗尔已经尽力推进对话的发展，他自己对文本的处理依然还需要很多努力。在这位评论家看来，卡罗尔很可能已经陷入了与辩论另一方的支持者们相同的错误，即让某个圣经问题或主题成为吞噬所有其他异议的神学黑洞。考虑到卡罗尔的立场，民事层面的移民政治辩论几乎已经成为了一个福音问题。现在这是颗很难吞下去的药片，而我却并不确定医生是否开出了这样的处方。若要在以耶和華為中心的神权政治信徒群体中以色列人对待外邦人的态度和同任何种类的政教神权无关的新约世代中教会对待非法移民（无论他/她的种族是什么）的态度之间建立联系，就必须涉及到对旧约和新约之间关系的处理。卡罗尔几乎没有讨论这类问题。卡罗尔指出，美国关于移民的法律是令人困惑的，并由此得出了矛盾的结论说这些法律是不公平的。但他并未以任何具体的方式表明这是怎样的情况。但是，卡罗尔必须指明美国政府并无任何特权制定移民法律。这是个艰巨的任务。

底线是，教会必须对这个紧迫的现代问题给出一个圣经神学角度的回答，卡罗尔为那场讨论已经做出了真诚的贡献；为此他将得到赞扬。希望这本书成为进一步讨论基督以及他的王国的一块“垫脚石”。

约书亚·海森 (Joshua B. Henson)

南浸信会神学院

肯塔基州路易斯维尔

迈克·戈欣 (Michael W. Goheen)，《今日的基督徒传教简介：圣经、历史和问题》（*Introducing Christian Mission Today: Scripture, History and Issues*）丹尼森市：IVP Academic，2014 年出版，440 页，30.00 美元。

大卫·博许在他的开创性著作《传教转型》(*Transforming Mission*)创造了他所在的那个时代宣教研究的快照，他将圣经神学、宣教历史和宣教学当前的问题组合在一起给人留下了对于他所在那个时代宣教研究的独立印象。¹ 二十五年过后，世界变得

1 David Jacobus Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, American Society of Missiology Series, Ed. James A. Scherer, (Maryknoll, NY: Orbis, 1991).

完全不同，而宣教文献的数量则迅速增长，这就需要这一代人进行类似的研究工作。迈克·戈欣用他的书《今日的基督徒传教简介》（*Introducing Christian Mission Today*）（以下被称为 *ICM*）回应了这一需求，这本书对宣教研究做出了新的介绍，其内容按照博许的圣经与神学、历史和当代问题这种三方结构进行组织。

戈欣作为菲尼克斯宣教培训中心（*Missional Training Center*）的驻校学者，集各家于大成；他总结写作了大量文献去介绍关键对话、贡献者和概念。在很多时候，*ICM* 都提供了我读过的关于这些问题的最简洁的介绍（例如关于改变全球现实 20–24；关于宣教神学的发展 76–77；关于福音传道 238–47）。戈欣的书比博许所写的内容更贴近当代，更容易理解，也介绍了更多福音传道的内容；因此，我认为 *ICM* 在大多数课程中是值得选择的替补性书目。

遗憾的是，除了有吸引力的封面以外，出版商在这本书上并没有做出太多细致的努力。目录中的格式问题就定下了不得体的基调，再加上除了封底以外随处可见的串行逗号的缺失。这种装订质量很差，在一次阅读后整个部分就散掉了。*IVP* 本来可以做的更好的。

ICM 的内容是不偏不倚的。实际上，这本书中作者表述自己的观点以及总结他人的看法时并不总是明确的。戈欣提出对问题的不同面看法，经常在不表明自己态度的时候就继续论述下个问题（例如包容主义，346–349）。其他时候他确实是做出了合理的判断（注，所罗门替两个妓女判定孩子 列王记上 3:16–28）。但这可能会将事情过度简化，就像呼吁强调圣言的福音派和强调以耶稣的方式回归福音和传教的普世派一样。事实如此，但两个派别都认为他们已经达到了目的。那么，接下来要做什么呢？

调查全球教会的这一章是最弱的，戈欣在不同区域间移动时似乎大部分时间都在别处而不是留在家里，这一章的内容中出现了重大遗漏（例如对非洲的较长讨论却并未提及成功福音）和不平衡（例如关于太平洋岛屿的材料数量是所有关于亚洲的材料的两倍）。另一方面，我喜欢最后关于当前问题的章节，尤其是关于城市传教的那一章，我希望这部分内容可以用于进一步动员教会与当今蓬勃发展的全球都市进一步接触。

最好的章节是第一部分，其中 戈欣通过从宣教角度追溯圣经故事为本书奠定了圣经神学的基础。他的方法对于已经阅读了对话合作伙伴克里斯托弗·莱特和汤姆·莱特或戈欣自己的《列邦之光》（*A Light to the Nations*）的人来说是很熟悉的。² 宣教并非关乎经文证明或地理位置，但它在任何地方都是教会的中心。戈欣之后将他的圣经神学应用于传教系统神学中，批判了将宣教与教会分离或将神学与宣教分离的概念。

“宣教使命”的定义是一项长期挑战，*ICM* 还没有解决它。有时候 戈欣给出的定义是具体的，即“给上帝的子民下达的传递好消息的任务”（26, cf. 236–37）。更多时候，他给出的概念是宽泛的，教会参与“上帝的宣教使命是令所有其子民和文化的完整创建和整个生命焕发新生”（117, cf. 26, 248）。因此，一切都是宣教使命，而 戈欣通过利用莱斯利·纽比金的宣教意图（例如福音传道）与宣教维度（其他的一切）的区别强调了细微差异

2 Michael W. Goheen, *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

(82-83)。这种区别如何指导教会的重点和资源尚不明瞭；也许维持宣教使命的更具体的定义和将活动评价为“更直接”或“更不直接”会有所帮助。³ *ICM* 在使用标准历史方法（基本上就是基督教世界的兴衰）的情况下，错过了机会。读者想知道的是，我们宣教的合作伙伴是谁？我们宣教的对象又是谁？戈欣对第一个问题（任何自称的基督徒身份或遗产）的社会学回答要求对第二个问题作出福音-不可知论回答，这与戈欣已经提供的圣经神学是不一致的。戈欣的福音强调基督的工人和工作以及上帝的统治 (94)，但基督教世界通常更喜欢政治、教皇和繁荣。基督教的发展历程和福音的发展历程通常是两个不一样的故事；戈欣选择了前者，但实际上后者会更有趣，也更符合他的圣经神学。

ICM 中的一项关键辩论就是“教会必须在任何文化环境中采取忠诚态度，这也是宣教士所面对的”，在这一过程中福音故事被忠心地依照福音故事生活的教会放在了盲目崇拜文化故事的基本信念的对立面。戈欣用有西方文化和其他宗教背景的宣教士遭遇的挑衅性章节提出了这一概念。这些内容只要出现就是有帮助的。但人们会想，宣教士在哪里可以遇到全球“基督教”？

我们在这里已经有足够多的与福音派的对抗，但与非福音派、非新教徒、非东正教的对抗在哪里呢？处境化是至关重要的（关于这一主题的章节也确实很好），但它是否还没有发展到罗马天主教徒和不同派别的大公会新教徒以及五旬节派都在宣教中成为合作伙伴（例如 20, 136, 158 - 59）的那种程度？何时自由神学被视为积极的处境化 (157, 311)？非洲独立教会吸收万物有灵论、追求治愈、授予未经培训的领导者圣职、灵界仪式、祭祀并追求与《圣经》对立的直接启示何时被视为“基督教的处境化表达”而且不受批判 (192 - 3)？戈欣在其针对相对主义的警告上是非常正确的：“在这种情况下，没有文化表述可以被《圣经》或来自另一种文化的教会评判为好或坏” (268)。但他自己提出的警告却并不明确。

对于这一评判的回应可能是提及这本书的性质，以及它对宣教进行调查并向广大读者进行宣教介绍的意图。即便如此，我却很难将 *ICM* 对宗教异端的慷慨容忍精神向在世界上一些很困难的地方努力向“基督徒”传递福音的我的兄弟姐妹们进行解释和说明，比如被科普特基督徒包围的埃及人、被罗马天主教徒包围的意大利人、被 AIC 包围的尼日利亚人等等。我知道很多这样虔诚的基督徒，我怀疑，如果他们听说 *ICM* 隐晦地将他们的努力否定为反对合法的处境化表达的错位的西方启蒙运动表达，他们可能会寻求一次与戈欣博士的“宣教邂逅”。

我有没有提到我确实喜欢这本书？我真的喜欢这本书，而且我也向你们推荐它。它可能让你上一分钟喊出“哈利路亚”而下一分钟则叫嚷着我在这里不能写出来的一些话，这意味着戈欣奇迹般地成功让读者参与了对宣教的研究。这本书结束得很突然，并没有提出任何结论。第一次读它时你可能会感觉受到了冲击，但反思之后你就会觉得里面的内容是有意义的。戈欣并没有让他的读者在《圣经》、神学、历史、当代文化中转了一圈之后就接受他的所有结论，但这样的一圈逛下来后读者会写出自己的结论。*ICM* 将模糊性、细节、调查、洞察力、可读性和挑衅结合在一起，它对于课堂讨论或年长者、小团体或宣教士团队的研讨会来说会是非常富有成果的催化剂，

3 For this view, see, e.g., Kevin DeYoung and Greg Gilbert, *What Is the Mission of the Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission*, (Wheaton: Crossway, 2011), 235.

载勒 (E. W. Zeller)

海湾神学院

阿联酋迪拜

康拉德·姆贝威 (Conrad Mbewe), 《洞悉如今的先驱者传教和教会植堂: 以 Olive Doke 和 Paul Kasonga 的事迹为例》 (*Insights from the Lives of Olive Doke and Paul Kasonga for Pioneer Mission and Church Planting Today*) 英国卡莱尔: Langham monographs, 2014 年出版, 208 页, 34.99 美元。

本书的作者, 即赞比亚 (原北罗得西亚) 卡布瓦塔浸信教会 (Kabwata Baptist Church) 的牧师, 他曾在赞比亚和周边国家建立了另外 20 个教会。作为委身的教会建立者和经验丰富的记者, 他写作这本书是为了解决在教会植堂事工中领导层换届阶段出现的问题。很多时候, 不信任导致关系的破裂。作为回应, 作者提出了相互尊重和仰慕。简而言之, 这本书是关于“如何逐步结束宣教先驱的工作并引入当地的领导”(22)。但就更普遍的应用而言, 它是关乎“我们在宣教过程中应该如何相互合作”(23)。

大多数领导层换届问题源自于猜疑和不信任。从国家级牧师的角度来看, “在先驱传教工作中需要应对的最困难的阶段之一就是与本土领导人的交接过程。通常双方之间的关系是由一方面的家长作风和另一方面的自卑情结造就。这令双方都产生了怀疑, 结果让良好的工作关系和和合作关系变得尤其困难”(14)。根源何在? “可悲的是, 这些通常与金钱问题有关。宣教士通常紧握钱袋, 并将它们一点点的放在马的嘴里从而驱使马匹前往他们希望的任何地方。同样地, 当地领导者也感知到了这一点, 并对正在发生的事情怨恨到一个程度, 因此即使某个地方存在真正的慈善, 它也遭到人们的怀疑。关系破裂, 同时也扼杀了另一项日益发展的工作”(15-16)。那也就是说, 作者出人意料地声称: “传教工作的第一阶段一般都是家长作风式的”(47)。为了支持他提出的这一言论, 作者确定了领导权变更的三个阶段: 家长式作风的起始阶段、共享领导权阶段和最后的退出阶段 (57, 根据 A. B. 布鲁斯, 《十二门徒的培训》 (*The Training of the Twelve*), [Tzgel, 1988] 88)。这三个阶段的结构成为了作者在倒数第二章中领导权交接策略的基础“将家长式作风转变为合作关系: 应用”(147-67)。

作者明确阐述了他的论文、定义和研究方法。研究宣教和教会植堂问题的出版物通常关注从美国或另一个国家差派出去的传教士的角度出发。但作者作为国家级牧师, 写作时从不同的角度看待事物, 因此他找到了教会建立中的领导权交接阶段存在的潜在毁灭性问题的解决方案。这一解决方案需要植根于严格调查中的仔细研究。姆贝威博士的论文是“只有在宣教士和潜在的当地领导人之间培养相互尊重和相互欣赏的情况下, 传教工作的交接过程才有可能进行的更加顺利”(21)。更精确地说, 作者将他的术语定义为: “尽管尊重和欣赏有很多相同之处, 可以用作同义词, 研究人员故意使用了这两个词达到强调的作用。他用尊重这个词表示某个人的感受和权利应有的态度, 而用欣赏这个词表达对某个人少见和出众的成就的认可”(21)。遗憾的是, 这本书针对这两个上下文定义存在微妙差异的词进行了大量讨论后在第 21 页才介绍了这些定义。(书中使用的

）方法是“向我们展示产生我们想要产生的结果的真实人类做法”的案例研究分析 (21)。作者使用奥利芙·多克和患有麻风病的赞比亚本地人保罗·卡松加的神奇故事对研究进行了说明，奥利芙·多克是一个南非浸信会传教士团体 (SABMS) 派出的传教士。

多克和卡松加展示了没有家长式作风的宣教合作关系。“奥利芙·多克和保罗·卡松加拥有真正的兄弟般的感情，他们深刻地尊敬并真正的钦佩彼此。尽管他们之间存在众多差异：多克是白人，但卡松加是黑人。奥利芙是女性，而卡松加是男性。多克是宣教士，但卡松加是本地人。多克在发达国家的舒适环境中长大，而卡松加则是在一个乡下的小村子里长大。多克的健康状况非常良好，但卡松加却是个病态的麻风病人”(13)。他们二人一起工作了二十多年后，卡松加因为他的麻风病去世。正是在那个时候，多克写下了保罗·卡松加唯一已知的传记。虽然奥利芙·多克在赞比亚服事的时间超过了五十年，这几乎是她整个成年人生的时间，但除了审查的研究以外，她并没有任何自传出版。多克和卡松加为我们提供了如何进行良好过渡的重要示例。但其他合作关系的良好示例也比比皆是。“值得庆幸的是，相反的情况也存在非常良好的示例，即相互尊重和钦佩成为了外国宣教士和当地领导者之间关系的特点。这种健康的关系有利地促使正在建立的教会发展到更高的高度”(31)。有人质疑为什么这种情况不能在每个教会植堂的故事即每个宣教交接过度的故事。什么在教会植堂的交接转变阶段中引发了不信任和猜疑？

财务支持在教会植堂的交接阶段引发了很多问题。“只有先锋宣教士方面不断向当地信徒表示领导权不得与社会或经济手段产生联系做出刻意的努力才能让正在建立的教会免于这种预期。遗憾的是，这个问题也可能因为当地领导者的预期而加剧.....当地人应该以得到当地居民的支持而不是以从已经向他们移交工作的传教士那里获得的外部资源支持为目标”(37-38)。当传教士的支持逐渐减少时，不正确的金钱观，而不是本地人和自主权问题不仅会让其养成依赖性，而且会引发不满。但更糟糕的是，“在他们获得真正的平等前，宣教士并没有强调属灵成长，而是等待当地领导者也具备财务资格。当地领导者对这一点已经感到厌恶。因此，即使在第一位当地领导者已经被选出很久之后，领导者的最终选择和任命依然掌握在宣教士手中”(54)。这些问题很多都没有简单的答案。即使是那些喜欢稳妥安全起见的人也不能确定哪一边是安全的。延迟模式的进一步理由是当地领导者的惧怕。“很多情况下，一旦宣教士确定了某个当地领导层，新的领导人就会非常不愿意看到他们离职，因为他们在宣教士的周围会有安全感” (65)。

教会植堂应该将领导权交接视为一个过程而不是一次活动。“但这一‘交接’并不是一个活动而是一个过程——一个很长的过程，它必须以敏感的方式进行处理。这一过程开始时，外国宣教士在当地门徒中找到有天赋的在恩典中成长的那些人，然后将他们训练成领导者。之后就进入了分担领导权的阶段，在这一阶段得救者与传教士在关于上帝工作的决策上平等工作。最后，一旦宣教士对这些新领导者在没有他们的情况下独立工作的表现感到满意，他们就撤离并去往另一个工作区域（或者他们在新领导者的管理下工作，但担任更专业的角色——例如神学培训）”(15)。

在赞比亚削弱教会植堂关系的家长作风和不信任对于国内外的任何宣教关系都可能是真的。人们担心年轻的经验不足的领导人可能无法实现长时间的控制。这里姆贝威引用了罗兰·艾伦在一个世纪前说过的话：“与我们的信徒在责任感方面

遭到削弱相比，他们犯很多错误，做很多错事并承认很多罪行会更好，那样要好得多”（40，引用艾伦，《传教方法：圣保罗或我们的方法》（*Missionary Methods: St. Paul's or Ours*），145）。姆贝威补充说：“换句话说，外国宣教士应该给当地领导人留下犯错的余地，这样他们可以从错误中吸取教训，就像外国宣教士的教会也会犯错，但他们会因为同样的错误而得到成长”（40）。对管理财务的信任应包括对选择、培训和任命领导者的信任。一般来说，高级教会领导者可以为年轻的新兴领导人提供鼓励和培养而无需控制他们。当然，他们也可能犯错。但这些错误在持续正确的支持下可以实现最小化。

有几个问题可能需要强调：第一个问题就是受欢迎的道成肉身模式。这意味着基督徒应该像耶稣一样倒空自我（根据腓立比书 2:7 中的希腊语词汇 *kenosis*）从而成为属灵领袖的信徒。但安德拉斯·柯斯登伯格在他发表的论文依据第四福音的耶稣和门徒传教（启示第四福音的目的以及当代教会的使命）》（*The Missions of Jesus & the Disciples according to the Fourth Gospel with Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*）[[Grand Rapids: Eerdmans, 1998]] 中纠正了这个宣教事工模式。尽管同一段告诫我们要寻求他人的好处（腓立比书 2:1-3），但耶稣自我倒空的神圣行为并不是信徒的特权。这种误解并没有削弱作者关于先锋宣教士必须学会信任当地教会领导人属灵上的成熟这一论点。第二个问题是像格伦·施瓦兹的《当慈善破坏尊严：克服基督教运动中不健康的依赖性》（*When Charity Destroys Dignity: Overcoming Unhealthy Dependency in the Christian Movement*）（Authorhouse, 2007）这样的书籍中的文档作品明显缺失，如传教士不得不对现有的财务支持重新进行评估，尤其是在其削弱了本地人的尊严或责任的情况下。最后，这一杰出的研究将会受益于杰克·巴伦岑的《使徒圣保罗传教中新兴的领导层：从社会身份角度看柯林斯和以弗所的当地领导层》（*Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus*）（(Princeton Theological Monograph Series; Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011)）。

虽然这本杰出的书提供了很多简单可行的解决办法，但其中有两点尤其值得注意。首先，保罗·卡松加因麻风病而导致的残疾令他成为了一位杰出的牧师。他失去了手指和脚趾，最终失去了一条小腿并罹患慢性疾病。在他接受任命时，如果无人帮助，他既不能走路也不能写字。但其他人帮助了这位充满天赋的传道者，因为他们重视他的天赋、对上帝委身和属灵的眼光。他所承受的通常很严重的痛苦令他可以与那些忍受贫穷、疾病和无家可归的人们融洽相处。他的人民从他所受到的限制中学习经验：“如果处于他那样状况的人都可以做到这么多，我们这些身强体壮的人应该能多做多少事情呢？”（177）。作者自己的结论是所有信徒“都应该阅读保罗·卡松加的生平事迹并将他们因为所谓的能力不足而不侍奉上帝的借口放到一边”（173-174）。也许隐藏在漫不经心的旁观者身份下，保罗的残疾给了他在同辈人中的侍奉完整性和可贵的属灵洞察力去进行传教和辅导，他在这两个方面都表现出了非凡的天赋。如今的教会需要牧师、宣教士、主日学老师和身有残疾的其他属灵领袖。也许具有讽刺意味的是，没有了他们，教会会遭受属灵上的痛苦。

作者用一个精彩的故事说明了这本书关于纠正宣教侍奉交接阶段的论点。牧师康

拉德·姆贝威讲述了关于两个截然不同的朋友的美丽故事，其中一位是南非白人女性，另一位则是赞比亚男性麻风病人，他们一起去往某个国家工作，在那里一起传道。这是一个关于另一种痛苦和侍奉同一个神的信徒靠着神的恩典一起合作克服不可逾越的关系难题的故事。这是关于两个人对主的爱超越他们对彼此间差异的恐惧的故事。我们可以从他们身上学到什么？

书评人建议每位信徒都读一读这本书，尤其是教会植堂者和参与当地教会领袖培训的其他服侍人员。

大卫·德尔 (David Deuel)

基督教残障研究所

加州阿古拉山

大卫·帕克 (David Parker), 《‘辨别信仰的服从’:世界福音联盟神学委员会的简短史》(‘Discerning the Obedience of Faith’: A Short History of the World Evangelical Alliance Theological Commission) 波恩: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2nd ed., 2014 年出版, 160 页, 10.00 美元。

我们如今知道的是世界福音联盟于 1846 年从英格兰开始。如今它已经发展成一个由来自很多国家的福音派基督徒组成的充满活力的关系群体。

就在四十多年前，当时被称为世界福音团契的这个组织就感觉到有必要将更多注意力放在从福音派角度出发的神学和神学教育上。首先，他们开始了神学援助计划 (TAP) 以便鼓励并支持神学教育、研究项目和出版物，特别是在世界上大多数国家。不久之后，他们就成立了 TAP 的继任组织即神学委员会 (TC)，其首次全员参加的会议于 1975 年 9 月 8 日到 12 日在伦敦圣经学院召开。正如 TAP 和之后的 TC 的创始人和主要建立者之一布鲁斯·尼克尔斯博士所写的那样，委员会……“提供了一个让神学家和教育者可以会面的开放空间。这是新想法和项目的催化剂”(35)。

这本由 TC 领导者大卫·帕克写作的简短但却详细的历史专著最初于 2005 年出版，后来在其委员会四十周年时又进行了更新和扩展。从一开始，TC 就通过多种方式参与了神学和神学教育。它曾举行“咨询研讨会”——不断增多的福音派（包括西方人和非西方人）参加的聚会。它的杂志 福音派神学评论 (Evangelical Review of Theology) 开始于 1977 年。来自全球神学机构的鼓励让 TAP 的工作继续，特别是循环演讲和图书馆基金。国际认证机构理事会 (ICAA) 最初也曾接受 TC 的赞助。早期 TC 的领导工作由布鲁斯·尼克尔斯、约翰·斯托得和孙安德·苏密塔 (Sunand Sumithra) 以及其他很多人一起进行，人名太多，这里就不一一列举了。

在整个 20 世纪 80 年代后半期，各种挑战对 TC 工作的继续发展和团结产生了威胁。这本书描述了领导层的变化、办事处迁移至班加罗尔和韩国、财务问题以及 TC 与 ICAA 之间的张力。在此期间，卢凤林博士、彼得·库兹米奇博士和其他人在 TC 的工作中实现了稳定并继续进行多种多样的活动。关于伦理问题、福音传道和共产主义世界的变化等政治发展的研究单位、磋商研讨和出版物继续进行。20 世纪 90 年

代，新的挑战出现了：TC 的角色被重新构思为非直接与不同国家的神学家和学校打交道，而是参与培训、强化和指导约七十个全国福音派团契 (NET) 和这些年为了完成这些工作而成立的区域神学协会。然而，这些全国性组织中有很多之后都失望地离开了 WEF 和 TC，转而从其他地方获得支持和指导。

2000 年，在詹姆斯·斯达穆利斯博士和其他人的领导下，TC 与比利·葛培理合作在阿姆斯特丹组织召开了巡回布道者大会。在这个新的世纪，他们制定了 TC 的新远景，在世界各地连续不断召开的大会也让委员会的国际性网络和神学工作充满活力。TC 作为“具有全球代表性的、忠于圣经的、获得神学通知并明确作出与教会和全世界相关的发言的预言性福音派发言人” (127) 继续为现在服务，应对各种挑战。

这本薄薄的书中充满着各种细节、姓名和事件——其中包含的信息非常丰富，但却非常适合进行密集阅读。对这个组织的历史的起起伏伏的公开讨论非常诚实，令人耳目一新。两份附录给出了 2000 年在温哥华被采用的异象声明以及 TC 主席、大会和出版物的详尽列表。总的来说，这本书对于任何对神学委员会的历史和工作以及在 20 世纪晚期和 21 世纪早期的福音传教历史感兴趣的人而言都是有用而且重要的书卷。

琳达·戈特沙尔克 (Linda Gottschalk-Stuckrath)

天道神学院

荷兰

托马斯·施尔玛赫 (Thomas Schirrmacher), 《对基督徒的迫害引发了我们所有人对殉道神学的担忧》 (*The Persecution of Christians Concerns Us All: Towards a Theology of Martyrdom*)。韦茨拉尔: Idea Dokumentation 15/99E, 2001 年出版, 156 页 19.99 美元。

从神学意义上来说你准备好成为殉道者了吗？施尔玛赫提出：“殉道和迫害一直伴随着基督教的整个发展史，”(25)，而且他声称迫害始终临到所有信徒 (85)。托马斯·施尔玛赫拥有三个博士学位（宣教学、文化人类学和伦理学），而且是美国、德国、南非和印度神学院的伦理学、宣教学和国际发展方面的教授。他担任波恩马丁·布塞珥神学院院长、世界福音派联盟的国际宗教自由研究所主任（波恩、开普勒、科伦坡）以及 Giving Hands gGmbH 的主席，Giving Hands gGmbH 是一个国际性慈善机构，其项目遍及世界各地人权被否认以及基督徒遭到迫害的地方。他曾经写作或编辑了 94 本关于伦理、宣教学和文化人类学的书，这些书被翻译成了 17 种语言。他曾担任德国新教教会的牧师，并获得伦理学、人权和宗教自由方面的奖项。他长期以来的学术工作、广泛的国际活动和在各个大陆上亲手参与处理迫害问题的经历确实让他有资格就这个问题发表言论。

《迫害》(Persecution) 这本书是作为德国福音派联盟组织的为受迫害教会的祈祷日 (Day of Prayer for the Persecuted Church) 活动的准备工作其中一部分而写的，该活动旨在帮助福音派信徒给予遭到迫害的对象新的关注。这本书旨在对迫害进行新的圣经

神学和教会审视。就这一点而言，施尔玛赫希望“证明殉道并不是基督教令人尴尬的副作用，而是旧约、新约、犹太人和早期教会信仰的一个内在要素。”帮助遭到迫害的基督徒的工作是基督徒教会的核心任务 (14)。

施尔玛赫通过研究分为 9 类的 70 篇论文对迫害和殉道话题进行了扩展。第一章从目前的经验和殉道对早期教会神学的形成性影响这两个方面提出了迫害主题的相关性。接下来，他对圣经中的殉道给出了宽泛的论题概述。在那之后，他对耶稣与殉道之间的关系进行了讨论，并说明了教会的殉道经历。从对迫害下行为的讨论开始，施尔玛赫对殉道和宣教、作为“宗教繁荣反对面”的殉道和迫害以及迫害和国家给出了评论。施尔玛赫在最后一章写的是基督徒针对迫害所需要的富有怜悯和实践性的回应。在附录中，施尔玛赫收录了他的两篇关于人权的文章。

施尔玛赫使用 70 篇论文的方法，即通常由一到三段说明和论述支持的简短陈述。这些内容必须非常简要，但得到相对广泛的脚注支持，脚注内容为读者提供更多信息和文件以便实现更加深入的研究和理解。此外还有一份范围广泛的关于基督徒所受迫害的 31 页选择参考书目，其中列出了众多书籍、期刊、文章和其他学术出版物，另有一份网络地址列表。这份参考书目为读者提供了关于基督徒所受迫害主题的进一步研究。（应该注意的是这些资源中很大一部分都是德语）。

人们广泛注意并承认对于殉道的现有数据的完整准确性存在难度。基督徒迫害基督徒的事实 (40–42) 以及并非所有迫害都存在宗教动机（例如犯罪或纯粹的政治活动是其他的刺激因素）的事实也得到公开承认。这些诚实的坦白赋予了《迫害》（*Persecution*）信誉，也让《迫害》（*Persecution*）远离了反动主义派的倾向。

关于殉道的讨论中有一价值的贡献来自于将圣经教导与伴随着繁荣概念的迫害的现实对比的论文（论文 45–52）。施尔玛赫引入了关于迫害的永恒视角，它鼓励信徒经受痛苦甚至死亡。有趣的部分出现在论文 “58. Resisting the State,” (92–95) 中，其中 施尔玛赫发挥了伦理学家的作用，解释了遵守上帝而非国家的命令背后的伦理推理。

如果加上对圣经的引用索引会显著提高这本书的价值，让读者和研究人员更容易接触到范围广泛的话题相关的圣经文本。考虑到这本书向神学发展的目标，这是个令人遗憾的遗漏之处。

《迫害》（*Persecution*）很好地实现了它帮助福音派信徒给予受迫害的对象新的注意力的目标。它忠实地为它的论文给出了来自旧约和新约的圣经论据，并利用最近迫害和殉道的示例将遭到迫害的对象从教会历史的过去转移至当今时代（请参阅例如 “Appendix 2: Faith is a Human Right”）。但证明努力帮助遭到迫害的基督徒是基督徒教会的核心任务这一目标基本上仍未实现，大多数情况下作者通过暗示和一个小节 (“62. When One Member Suffers”) 为这一目标提供支持。施尔玛赫的最后实际操作部分仅是一份（已知的）想法和观点（信息、教育、礼拜仪式-的教堂细胞结构）列表，但缺乏表现《迫害》（*Persecution*）其他章节特点的圣经论据。

施尔玛赫的 70 篇论文方法深刻地影响了这本书的结果，令它更偏向是一份思想或想法列表而不是对迫害的系统处理。这一事实在副标题 “Towards a Theology of...” 中也表现的非常明显。如果读者希望了解迫害的完整神学、深入的圣经学习以及对相关主题的均衡研究，他们应该看看其他的书籍。

论文方法也引发了一些矛盾。例如，在论文 18 “Jesus is the prototype of the Martyr” (45–46) 中，施尔玛赫宣称耶稣是殉道的原型。这与论文 7 中给出的殉道者定义（因为对其信仰的忏悔而死去的人，28）以及论文 21 中明确的圣经陈述“保罗并不认为自己的痛苦是救赎” (47) 都是不符的。耶稣的痛苦和死亡是为他人做出的赎罪性质的牺牲，这是独一无二的，而不是他人可以使用的一种模式 (58)。

但是，施尔玛赫作为学者和曾服侍经历迫害的基督徒多年的人，他长期思考殉道和迫害话题后写出的这份列表也有其优点。正因为 施尔玛赫的经历，他所写出的这份列表并不是任何人都可以编造出的简单列表，而是对极具相关性的圣经观点、历史和实际问题的汇编。这本书提出了问题，提供了关于迫害和殉道主题的众多重要问题的主要相关文献，同时也通过脚注和选择参考书目提供了极其珍贵的获取资源的渠道以便人们进行进一步研究。

彼得·海斯 (Peter J. Hays)

天道神学院

荷兰

大卫·帕克 (David Parker), 《‘辨别信仰的服从’:世界福音联盟神学委员会的简短史》(‘Discerning the Obedience of Faith’: A Short History of the World Evangelical Alliance Theological Commission)。波恩: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2nd ed., 2014 年出版, 160 页, 10.00 美元。.

课程设计对于神学教育而言是一项挑战，因为:1) 课程至关重要; 2) 大部分神学教育者接受的是圣经、神学和宣教而非教育方面的培训; 3) 与神学课程中关于特定主题的海量文献相比，很少有关于将整个课程综合在一起的文献出版。关于最后一点，人们可以在质量参差不齐的编辑书籍和在线文章中找到相关章节，但除了这篇文评的主题以外，我只知道一本专著，那就是勒罗伊·福特那依然有用但却已经过时的 神学教育课程设计手册 (*Curriculum Design Manual for Theological Education*) (1991)。¹

此外，我们生活在一个神学教育全球重组的时代；在这个时代，新机构在世界各地如雨后春笋般涌现，老机构正在尝试改变他们的课程从而应对日益升高的成本、不断减少的捐款、新技术和学生及教会不断改变的需求。因此我们到处都可以看到学术院长、管理人员和/或教师小组委员会被要求进行“修理”或“建造”，在很多情况上甚至没有创建神学课程也不知道从哪里开始创建。

这就让我们开始注意到佩里·肖的《神学教育转型》(*Transforming Theological Education*) (以下称 TTE): 他会告诉你从哪里开始。实际上，他做的事情不止如此，他会指导你完成考虑课程必须实现的目标和设计满足该需求的项目和课程的整个过程。谢谢你，肖博士。

肖目前是黎巴嫩贝鲁特阿拉伯浸信会神学院 (ABTS) 的基督教教育教授和副

¹ Leroy Ford, *A Curriculum Design Manual for Theological Education: A Learning Outcomes Focus*, (Nashville, Broadman: 1991).

教务长，同时也在世界各地的神学教育机构担任演讲者和顾问。*TTE* 脱胎于 *ABTS* 的近年发展史，这家机构已经有 55 年的历史，在 2000 上半年遇上了危机。这几年来课程的改建帮助这家神学院恢复了正常，*TTE* 的引言介绍了这个故事并描述了他们的新课程。

威金斯和麦克泰格的《设计的理解》（*Understanding by Design*）² 中的世俗领域部分非常受欢迎的“逆向设计”是一种简单的想法，即整个课程、个人课程都需要进行设计，即首先确定所需的结果之后再“逆向”工作从而确定哪些内容和经验将推动实现这些结果。*TTE* 的核心是将逆向设计应用到神学课程中。这不仅对于整个机构的宏观层面而言是真实的，在个人课程或课程部分的微观层面也是如此。肖在教育理论和心理学方面阅读过大量资料，她擅长从这些学科中找到有助于神学教育的原则，并给出如何将它们在 *ABTS* 的环境中应用的示例。

这本书的大部分都在教导课程设计者，指导他们完成构建课程过程中需要解决的各种考虑事项，例如设定目标、集成、隐形课程、评估课程和很多其他的内容。*TTE* 的主体被分为两个部分，第一部分针对整体课程和机构文化，第二部分则针对个人课程的开发、设计和教学。

正如副标题所述，*TTE* 非常实用。几乎在每一章之后，该章中所讨论的理论都通过来自 *ABTS* 的举例说明如何应用该理论的一种方式的文件、表格或政策来展示。每一章最后部分的问题和练习都对课程进行了扩展从而用于个人研究或与规划团队的讨论。数十张图有助于对讨论的概念进行说明。在很多地方，读者都可以得到要执行的明确检查清单，例如要提问的课程设计问题 (48–49) 或教学大纲的设计步骤 (151–52)。

也许为什么没有更多像这样的书的原因之一就是别的书的主题可能让人感觉厌烦。我很赞赏肖避开了这个陷阱；他写的很明确，并没有长时间停留在一个话题上，并用大量例子与其理论实现统一。

我很高兴地看到他在书中引入了更多圣经和神学反思内容，这些对 *TTE* 的教育理论产生影响。例如，圣经人类学如何描述或批判关于学生如何学习的世俗见解？关于上帝如何传播或要求他的福音书得到传播的圣经神学对我们的神学院教学方法产生了怎样的影响或限制？这些问题已经超过了 *TTE* 的项目范围，但值得注意的是神学教育者从圣经和神学的角度不断思考他们教导的内容以及他们所使用方法的机会。当我们谈及后者时，就有更多工作要做。

去年有人让我在一家新神学机构负责领导一个课程开发项目。我的团队和我自己咨询了各种各样的资源，结果发现 *TTE* 在定义我们之前做过的项目性质和帮助我们开始新项目方面非常有用。侧重提出正确问题并实施课程的前三章特别有助于我们进行关于我们的目标的正确对话并规划实现目标的课程。

当我恰巧在 *ABTS* 同一区域内工作时，这本书将为任何地方的神学机构和神学教育者服务。当我们的规划进行总结时，结果就得到了看上去与 *ABTS* 课程大不相同的课程（出于背景、哲学和神学原因）。但没关系。我并不一定要同意肖实施神学教育的方式才能从他设计神学教育的方式中获益。*TTE* 并不是

2 Grant Wiggins & Jay McTighe, *Understanding by Design*, 2nd ed., (Alexandria, ASCD: 2005).

要将 ABTS 的课程强加于你，而是给你机会学习他们的经验并设计出能为你所处的环境以及你的学生提供最佳服务的课程。

TTE 不仅适用于课程设计者。规划个人课程的教授或培养自己的教育哲学的学生在 *TTE* 中也会得到很多帮助。因此这是一本适合个人阅读、教授团队培养的理想书籍，也适合作为教育课程的课本。*TTE* 对神学教育的文学领域做出了独特而且有价值的贡献，因此如果你在任何层面涉足这一领域，我向你推荐它，你可以将它作为一个值得你仔细阅读和反思的资源。

载勒 (E. W. Zeller)

海湾神学院

阿联酋迪拜

戴维·西尔斯 (M. David Sills), 《不断改变的世界，不曾改变的传教:应对国际挑战》 (*Changing World, Unchanging Mission: Responding to Global Challenges*) 。丹尼森市:Downers Grove, IL:IVP Books, 2015 年出版, 233 页, 17.00 美元。

《不断改变的世界，不曾改变的传教:应对国际挑战》 (*Changing World, Unchanging Mission: Responding to Global Challenges*) 让读者对耶稣基督在世界上的福音事工有很多的思考。在这本书中，戴维·西尔斯希望回答两个问题:“我们从过去的改变对宣教影响的方式中可以学习到什么？未来在告知我们目前进行的宣教方式中应该处于什么位置？” (Kindle 位置 50–51, 之后的所有引用都指的是 Kindle 位置)。戴维·西尔斯既有经验也有专业知识，可以帮助回答这些问题。他曾在厄瓜多尔担任宣教士，与安第斯山脉的土著部落合作。他曾是厄瓜多尔基多神学院的院长。十多年来他一直在南方浸信会神学院教书。他最后的工作是作为 Reaching and Teaching 国际宣教教导和实践机构 (Reaching and Teaching International Ministries) 的主席，这是一家专注于对牧师和本土教会植堂进行神学教育的宣教机构。

通过设计，这本书更多地面向传教机构、宣教士和进行宣教士培训的学生。在十章内，西尔斯介绍一系列的当前传教趋势。在每一章中，作者在对当前趋势的简要历史进行评估后提供了可参与的数种选择。他对过去的评论通过公平的评估和对外来的乐观展望实现了平衡。这本书并非旨在用大量注释对所有当前的宣教实践进行深入研究。

西尔斯将他的主要宣教学重点——“世界的悲剧不在于它是不可触及的，而在于它是未受到门徒培训的” (128) 交织在各个章节中。对信徒进行门徒培训是如今这个世界面临的各种各样问题的答案。有的人可能认为这很简单，但实际上它来自圣经 (Matt 28:18–20) 中而且非常实用。《不断改变的世界不曾改变的传教》 (*Changing World Unchanging Mission*) 是在不同场景中的实际应用。

谈及营商宣教时，西尔斯提供了这一有帮助的想法:“西方宣教士必须是前线宣

教士吗？也许我们最有创意的做法是前往我们可以更轻易进入的国家，在那里教导、培训以及装备信徒进而让他们前往对于美国公民封闭但他们却可以更轻易地进入的国家”(2058–2060)。当 西尔斯与南半球国家的教会互动时，他再次遇到了这一主题（第 10 章）。南半球国家的教会比西方的传统教会拥有更多信徒。尽管西方教会拥有更多资金和更好的技术，这些并不足以接触到全世界。有些人可能建议实现数字化和提供科技设备来对信徒进行门徒培训。但是 西尔斯说：“大多数人希望由人来教导他们——那个人可以面对面为他们进行说明，可以和他们一起走人生路。技术是一种美妙的祝福，会被世界上越来越多的人采用，但大多数人依然更喜欢用人类的方式进行门徒教导、纠正、澄清和塑造榜样的过程中所传达的消息”(1306–1308)。

虽然这本书的目标读者是西方人，它并没有将西方宣教士视为世界上唯一有希望听到福音的冠军。西尔斯写道：“本地人必须接受培训去完成任务，这不仅仅是因为我们从未拥有足够多的宣教士去完成任务，也是为了让每个人都完成上帝呼召他们去做的事情”(2726–2728)。人们什么时候接受门徒培训？西尔斯给出了他的答案：“当新信徒可以理解、记住并复述他们所学的内容时，福音传教、门徒训练和神学教育的真正成功就可以实现了”(2726–2728)。

西尔斯用了一整章的篇幅去介绍教会在派遣传教士中所扮演的角色（第 7 章）。他强调了教会在派遣传教士中的角色和重要作用。但他建议教会因为派遣传教士所面临的挑战应该与机构合作。机构在了解语言学习、福音传教、文化冲击、异国抚养孩子以及团队动力方面，比本地教会拥有更多经验。当教会与机构合作时，他们必须在神学和宣教意义上实现协调。像国际宣教教导和实践（*Reaching and Teaching*）这样的新机构就因为传统机构缩小了他们的宣教重点而存在。

缺陷最严重的一章是 帮助而不伤害（*Helping without Hurting*）（第 6 章）。读者看到章节标题，就可以预期会看到《何时帮助受伤的群体》（*When Helping Hurts*）、《有毒的慈善》（*Toxic Charity*）、《侍奉上帝时请睁大眼睛》（*Serving with Eyes Wide Open*）当今社会公正书籍的摘录并与之产生更多互动。西尔斯并没有与这些书籍中解决的不同模式进行互动，而是对这一章内呈现的不同情况提出了更多开放式结局的问题。这明显是一个缺陷，但也与 西尔斯希望内容更加有概括性并让读者思考当前趋势的意图保持一致。他提供了 6 R 去指导宣教士，即救赎（*rescue*）、救助（*relief*）、重建（*rebuild*）、重塑（*restore*）、和好（*reconcile*）以及赎回（*redeem*）。他再一次将重点放在了赋予当地信徒权力上。

如果你在寻找对当前宣教趋势的综合处理方法，那么这本书不适合你。但如果你想得到关于当前宣教趋势的开箱即用的办法，那么就读读这本书吧。西尔斯说他的目标读者由如今的宣教实践者或学生组成，但我会建议有宣教思想的牧师、宣教团体和任何有宣教思想的基督徒都读一读这本书。

这本书会在每章结束时供讨论的问题中获益。我想象宣教团体或小组每周讨论书中章节的场景。每一章都会是教会开始讨论继而评估过去的宣教经验并计划未来的宣教活动的绝佳起点。我建议各位将《不断改变的世界不曾改变的传教》（*Changing World Unchanging Mission*）放在你的阅读列表中。

詹姆斯·克尔 (James Kerr)
国际事工拓展和教导
哥斯达黎加

罗德尼·斯塔克 (Rodney Stark) 及王秀华 (Xiuhua, Wang), 《东方之星:基督教在中国的崛起》 (*A Star in the East: The Rise of Christianity in China*)。西康舍霍肯:Templeton Press, 2015 年出版, 145 页, 20.00 美元。

罗德尼·斯塔克 (1934-) 是贝勒大学社会科学特聘教授和宗教研究所主任,也是位于北京的北京大学社会学名誉教授。他最出名的可能是他的书《基督教的崛起》 (*The Rise of Christianity*) (1996) 和他的建议理论:早期基督教以家人和朋友的社交网络方式通过逐渐的个人归信开始发展。罗德尼·斯塔克的最新作品——与王秀华合著的《东方之星》 (*A Star in the East*) 将斯塔克博士的社会学和历史学背景与王秀华对基督教在中国出乎意料的崛起的博士研究项目结合在一起。

这本书介绍了中国宣教发展的全面历史,并提供了基督教的兴起所产生影响的最新可靠数据以及后续影响。1966 年,因为中国文化大革命导致的政治环境变化,教会隐藏起来,但并未进入冬眠期 (43)。基督教在 1966 年之前如何实现形势好转? 而其在那之后的快速发展又该怎么解释? 这本薄薄的书对这些问题都进行了详尽的探讨。

作者从说明他们工作的目的开始。“我们使用可靠的数据挑战关于中国宗教的先前理论,并进一步揭示那些群体皈依基督教的新原因.....[这本书] 探讨了这一宗教如何以如此快的速度发展以及其发展的原因,同时也对其未来的发展做出推测”(xi)。这些陈述划定了在这薄薄的 145 页内容中将要完成的工作范围。

第一章从考虑中国最近的“宗教觉醒”研究中面临的问题开始 (2)。遗憾的是,关于中国宗教发展的很多讨论“尚未建立在克正确解读的可靠数据统计的基础上”(2)。因此,很多人做出了非专业的预测,也“催生了众多无稽之谈”(2)。之后作者说明了两项主要研究 (2001 年和 2007 年) 作为这一工作的基础。但这些难题并不能仅靠考虑这些最近的研究就得到解决。即使是这些最近的调查也显示出了一个有趣的现象,给那些希望正确解释结果的人造成了难题。正如作者在 2007 年调查中所说的那样,这些声称不信仰任何宗教的人中在过去一年内有 72% 都“曾在祖先的坟墓前对祖先神灵进行祭拜”(4)。此外很多中国人并不将儒家视为宗教,而将其当做一种哲学(5)。大多数中国人似乎都将“宗教定义为归属于某个有组织的宗教团体”(5)。因此,对于中国人而言,声称无宗教并不一定意味着他们是无宗教信仰的。

基督教显然已经以惊人的速度在中国发展。但关于其发展究竟有多惊人存在大量分歧意见。有的人认为中国目前已经有 1600 万基督徒,而有些人则认为基督徒的数量已经达到了 2 亿 (10)。根据来自调查的数据显示,截至 2007 年,较为精确的基督徒数量应该在 5000 万到 7000 万之间 (11)。即使我们采纳最小的数字,

这一增长速度也相当惊人。

这本书之后转而介绍了自 1860–1950 年中国基督徒宣教的简短历史。通过这些年新教徒宣教的努力，我们得到了数量惊人的统计学证据，但还没有包括天主教的数据。这一章中精彩的历史和传记元素对大多数读者来说都会是非常有吸引力的。这一章中更有趣的部分包括中国大量的单身女性宣教士、天主教宣教的困难以及各种中国政治运动如何影响宣教士工作的数量和类型。天主教在中国的传教开始得早得多，之后多年间其成员数量也更多，但到目前为止，中国基督徒却选择了新教徒作为现代教派，当我们意识到这一点时，就会觉得这其中的故事非常吸引人(26–27)。

在回顾了基督徒宣教的历史后，作者开始思考基督教在中国受到的镇压。共产主义政权掌权后数年间，依然允许某些宣教士和宗教企业的存在，但在 1966 年，毛泽东改变了这一切。基督教“被迫躲藏起来的，但并不是进入冬眠”(43)。正如作者断言的那样，对宣教士的驱逐和对基督教的迫害可能是“令基督教在中国取得成功的最有益的事件”(44)。对于宣教士的驱逐迫使中国教会实现自我管理和自给自足。随着政府施加更多限制，教会似乎隐藏到了更深的地下。这一章的重点之一就是对于当时出名的很多有全国影响力的牧师的思考。

之后作者希望解决一个有趣的问题。为什么基督教似乎“对大多数受过教育的中国人有如此大的吸引力”(76)? 作者给出的统计数据证明，受教育程度越高的人越有可能成为基督徒而不是皈依任何其他宗教，教育程度最低的人几乎不太可能成为基督徒。社会科学家热衷于寻求剥夺理论作为皈依宗教的主要动力。这种想法很简单，物质上贫困的人寻求宗教慰藉，因此较为贫穷的阶级永远是最愿意考虑信仰新宗教的群体。作者反对这一观点，他们认为精神剥夺是更有可能性的解释，更聪明和更富裕的人通常将他们的精神匮乏视为物质上的收获不能满足他们最深切的渴望(81)。作者认为基督教最初是在受教育阶层中实现了最普遍的发展，并给出了多个国家的案例研究对他们的假说进行测试 (86–90)。这几页上的内容提供了很多可思考的内容。

之后作者考虑了可能影响中国基督教发展的不同因素。他们考虑了农村和城市环境以及年龄和性别。有意思的是，性别是表现出重大差异的唯一一类影响因素 (103)。

最后一章对所有读者来说都是非常有趣的，因为作者对中国基督教发展的前景和这种发展的潜在后果进行了思考。依据最近的调查 (2014) 显示，基督教的发展速度并没有以往那么迅猛，但依然保持在很快的水平，对于基督教在中国的发展前景进行思考是一件很有趣的事情。

虽然罗德尼·斯塔克之前作品中的某些想法在这本书中也有呈现，但读者并不需要为了充分理解这本书去研究 Stark 的其他作品。对于这本书的主要批判可能就是它的长度了。很多读者希望读到更多内容，并希望作者可以提供更多数据，这本书可能会被扩写。对于那些对中国当前的属灵觉醒感兴趣的人来说，斯塔克和王提供了非常急需的资源。这本书基于充足的数据得出结论，让宣教学家和社会学家之类的人感到满意，但也不会让对这一话题感兴趣的人觉得书中的内容技术性太强。基督徒读者会特别受到鼓舞，非基督

徒读者则会对其中的内容感兴趣，所有读者都会受它刺激对关于宗教发展的长期想法进行进一步思考。

内特缪斯圣经事工 (Nate Muse Biblical Ministries)

大卫·沃森 (David Watson)和保罗·沃森 (Paul Watson) ,《传染性的门徒塑造:在发现之旅上引领他人》(Contagious Disciple Making: Leading Others on a Journey of Discovery)。那什维尔:Thomas Nelson, 2014 年出版, 256 页, 12.99 页。

我与一个传教士一同享用早餐,在此期间他解释了他的团队在周边国家接触穆斯林的新方法。他很高兴,他们已经可以在当地人中开始许多的发现圣经学习,但是也承认,在那期间,任何团队中都没有出现信徒。他谈论的这种方方法很流行,但在传教工作中尚不普及,这种方法正是大卫和保罗·沃森在《传染性的门徒塑造》(Contagious Disciple Making)中阐述的愿景。

整本书中最突出的内容已在第一章中明确地进行了介绍:此处阐述的福音传道和门徒训练的方法源自于过去的教会植堂运动(CPM) 的方法。事实上,大卫·沃森与大卫·加里森在国际宣教委员会并肩工作了多年,并说明了 CPM 最初的发展。沃森父子倡导的门徒发展运动 (DMM) 和过去的 CPM 之间事实上非常地相似,某些宣教机构的领袖会简单地将 DMM 描述为 CPM 方法的“再加工”或甚至说是“重塑”。

这就是 DMM 的门徒发展方法,简言之:1) 确定想要参加的特殊亲和团队或“贮仓”。坚持不懈地为他们祷告。2) 在他们中过着一种明显的基督徒生活,服务于他们的切身需求,虔诚地寻求“和平之人”,上帝已经准备好作为一个发射平台,然后福音就可以从平台上通过贮仓进一步推进。3) 训练“和平之人”来在其家庭和朋友之间主持归纳式圣经学习(发现圣经学习),确保他们努力遵守他们在圣经了解到的教条规定,即使他们尚未信奉基督。4) 培养和指导“和平之人”的领导能力,但避免自己领导或教导团队,以便不会加深其对局外人的依赖性。而是在远处鼓励团队,让其发现上帝的存在。5) 在学习圣经的过程中,某些或甚至是所有的团队都希望追随基督并受洗。6) 确定团队中天然的属灵领袖。对其进行培养和指导以对他进行领导并继续在其他贮仓中以身作则,发挥模范作用。

《传染性的门徒塑造》(Contagious Disciple Making)提供许多有益的提醒,甚至还就常见的宣教误区提出修改意见。首先,沃森父子在祷告中积极地倡导对上帝的依赖。他们认为这种对祷告的委身是任何和所有门徒发展成果的先决条件。其次,他们旨在确保圣经的实际文本是福音传道和门徒训练工作的核心思想。不依赖圣经之外的内容,沃森父子通常提倡以圣经为中心的方法。第三,他们为所有基督的跟随者强烈顺服的必要性。但是许多福音派的教会越来越像世界,这种修正是亟需的。最后,他们鼓励对培养新领袖进行长期的投资。他们解释道,DMM 方法需要对领袖的发展委身,且随后领袖可以在新的社区和环境中负责新门徒的发展和造就。所有的这些鼓励对团体来说都是有益的,即使他们不是特别新颖。

在不考虑这些优势的情况下,本书及其宣传的方法中仍存在很多明显的问题。

但是，沃森父子可能会在宣教的过程中肯定上帝的主权，该书中充满了掩饰实用主义的陈述。在创建一个动态移动和芸芸众生追求信仰的过程中可真实确定的就是执行正确的方法。请思考以下示例：

1. “DMM 是因，CPM 就是果。”(7)
2. “坚持按照流程行事就会收获果实。（我们对这个的了解是源自我们与全球的贮仓和培训团队的合作经历。”(114)
3. “实际上，如果我们做正确的事情，“和平之人”就会找到我们。”(123)
4. 他们描述了对陷入困境的传教团队的拜访，该团队未能创建 DMM。Watson 父子对问题进行了分析：“他们开始的团队漏掉了学习的许多元素——乘法运算的重要 DNA 元素——并且未建立发现团队的蓝图。”(144)。考虑和实施方法变更，结果就是“在那次旅程之后的一年，他们启动了 300 个发现团队”(145)。

这个实用主义，即使并非是故意的，但并无益处，甚至还会造成些许损害。当然，上帝的任何和所有的属灵果子都值得荣耀和称赞；而不是人和他的方法。首先，我们荣耀上帝，我们清楚表明了，属灵果子产自利用愚人所宣扬的救赎的福音大能信息的全能上帝。其次，正如上述方法中所述，这样的实用主义容易导致宣教士气馁。如果 DMM 自然产生于规定的模式，那么那些无法创建 DMM 的宣教士，尽管热情和勤奋，也必须认为自己存在错误和不合格。

对教义和教导的蔑视

保罗 对年轻牧师 提多谆谆教导，“至于你，你所讲的总要合乎那健全的教导”(提多书2:1)。但沃森父子并不鼓励让教义和信条贯穿于全书。教导是禁忌，因为它会导致对外来者的依赖，而不是依赖于上帝的话语和圣灵的引导。他们解释道，“我们必须避免解释圣经的作用。如果我们这样做了，我们就会成为权威，而不是让圣经成为权威”(149)。信条被忽略了，因为它推广了“品牌化的基督教”，即更多的文化宗教，而不是合乎圣经的信仰。这些问题存在一定的正确性，但解决方案被夸大了。在努力避免这些误区的过程中，沃森父子并没有做到取其精华去其糟粕。

圣经充满了教授纯正教导和教义的领袖的例子。耶稣被称为“拉比”，和他的侍奉专注于向大众和个人传道和教导。耶稣本可以留下对圣灵的经文解释，但他却在复活之后前往以马忤斯的路上向他的两个门徒解释了所有的经文。使徒 保罗 在以弗所通过宣扬所有有益的事情并在公开和私人场所进行教导建立了教会(使徒行传 20:20)。保罗确信他的年轻同伴，提摩太和提多，两人都是留下来继续领导这些年轻教会的“外来”宣教士，发挥了教导和传道的权柄(提摩太前书 4:12; 提多书 2:15)。谴责耶稣的和使徒的侍奉中心内容的方法一定要根据圣经进行重新审视。

此外，每个人，包括沃森父子，都在实践神学。建议福音传道者和门徒们不应该教导或灌输学说是一种弄巧成拙的说法。《传染性的门徒塑造》(*Contagious Disciple Making*)是一种针对上帝福音传道设计的神学论述，它讲述了什么在阻止人们跟随耶稣及追随耶稣是什么意思。此外，尽管存在“品牌化的

基督教”问题，整个 DMM 方法仍明确地作为一个“品牌”来运行。Watson 父子利用自己的核心原则，如信徒发展运动、基于顺从的门徒训练以及发现圣经学习，均表明了其对这些观念的独特看法。这些条款的重复和强调表明了工作上的品牌化原则——寻求促进接纳和忠诚。每个人都在践行神学，如果沃森父子简单承认这个内容并用红色标题来区分教导“纯正教义”和推崇无益处无价值应当尽量避免 (提多书 3:9) 的“愚蠢争辩”，那就最好不过了。

福音假设

尽管长期努力解释他们的信徒发展的系统性方法，但并未就福音进行任何系统的陈述。不是努力确保所有 DMM 践行者了解在相同意义上的福音，而是在这里假设。该书中的几个观点表明对福音的清晰认识，但一些观点也产生了混淆。

特别值得关注的一个问题就是信仰的理解和阐述是信徒在上帝面前的正确立场。在寻求描述“基于顺服的门徒训练”过程中，沃森父子以这样的方式来描述信仰：“信仰可被视为在所有情况下一种对基督命令的顺服，不论其结果如何。”⁽¹⁵⁾ 将这个观点与使徒保罗的教导进行对比，保罗认为亚伯拉罕“信神被算为义” (罗马书 4:9)。最好的情况就是，对“基于顺从的门徒训练”的关注可以防止头脑的信仰与日常生活和实践敬虔失去关联性。但是最坏的情况是，它让信徒和践行者就基本真理产生了混淆，即仅仅信为罪人而死的救主就可以获得救赎。正如其他人所说，新约教导更好地描述说明了可实现基于福音的门徒训练引向以福音为基的顺服。

结论

《传染性的门徒塑造》 (*Contagious Disciple Making*) 为那些渴望在所有国家发展带领信徒的宣教士提供了有效的帮助。但遗憾的是，该书中有许多夸大其词和疏漏的内容，可能会阻碍我对其进行推荐。基本鼓励寻求让许多没有信仰的人加入具有归纳式和传讲福音信息的圣经学习中，使他们通过上帝的话语来遇见耶稣，这一做法是值得称赞的。鼓励祷告，避免门徒训练的专制方法，为信徒发展而培训和辅导他人均是大有裨益的。但遗憾的是，《传染性的门徒塑造》 (*Contagious Disciple Making*) 的读者必须努力地查阅许多其他的资料来获得这些极其简单的提示。

蒂莫西·克莱门特* (因安全原因而更改姓名)