

书评

虽然学术期刊的标准做法是只对一两年内出版的书籍进行批判性的评论，但《全球基督教期刊》的编辑偶尔也会推出旧书的书评，原因如下：

1. 某些旧书仍然被基督教会所推荐，因此应该对其进行批判性的评估。
2. 在世界上大多数地方，读者更容易接触到的是经典畅销书而非新书，所以对这类书籍进行评论，也会让《全球基督教期刊》的读者受益。
3. 虽然图书发行后不久可能就可以在网上找到相应的书评，但是对于阅读这些旧书的当代读者而言，当代的书评可能更有针对性。
4. 全球宣教方面的书籍，尤其是那些比较受欢迎的书籍，并不像其他学科（如教会历史和圣经研究）的基督教作品那样经常得到接受过正规训练的评论家的批评或符合圣经的评估。我们想弥补这一缺憾。
5. 对于当今世界上大多数地方的教会而言，西方经典可能并不是对其最有帮助的书籍。《全球基督教期刊》发表的评论在撰写时已经考虑到了非西方的教会领袖和跨文化的宣教士。

罗伯特·J·班克斯，《重新构想神学教育：探索一种宣教模式》

（Banks, Robert J., *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models*）Grand Rapids: Eerdmans, 1999 年出版。262 页。\$27.50，平装本。

你若感到主流的神学教育模式不尽如人意，那么罗伯特·班克斯的《重新构想神学教育》可能既让你受鼓励，又让你觉得更加不安。一方面，它可能会让你坚定自己的想法，因为班克斯和他接触过的许多作者指出了你看到的许多问题。另一方面，班克斯所提出的问题与当代的关系是如此密切，而当你注意到本书的出版日期，意识到在将近 20 年的时间里并没有任何实质性的改变的时候，可能会大失所望。班克斯在引言部分解释说，神学教育的缺乏不仅是那些正在接受培训、希望领导教会的牧师的问题，也是教会的问题，即这些正在接受培训的牧师最终希望带领的所有基督徒的问题。他在 1999 年已经看到讨论的焦点已从单纯的运作问题和逻辑问题，转移到了神学问题上，然而他感到非常悲哀的是，即便是这种进步，“也没有改变大多数神学机构的运作方式”（10）。因此，他的目的并不是要“不切实际”地表达自己的立场，而是要“以具体、可以实现的方式说出来”（3）。因此，他的方法就反映出了其终极目标：呼吁、激励神学教育机构接受另一种宣导向模式，积极地将理论和实践、知识和行动、思考和行为重新融合起来。

班克斯把这本书分为四大部分，每个部分包含四个章节和一个结论，最后以两章的篇幅对全书做了一个总结。第一部分将书中所涉及的主要理论详尽介绍给读者。第一章主

要通过爱德华·法利（Edward Farley）的《神学智慧》（*Theologia*）介绍了“古典”或“雅典”模式，班克斯认为正是这本著作引发了对神学教育的探讨。第二章讨论了约瑟夫·霍夫（Joseph Hough）和约翰·科布（John Cobb）的实用神学以及马克斯·斯塔克豪斯（Max Stackhouse）的《辩辞》（*Apologetica*），以此来代表“职业”模式或“柏林”模式。在第三章中，班克斯考察了查尔斯·伍德（Charles Wood）的“远见卓识”，大卫·凯尔西（David Kelsey）所强调的“真正认识神”，以及丽贝卡·乔普（Rebecca Chopp）的基督教女权主义路径，试图以此“辩证”的模式作为“雅典”模式与“柏林”模式的折衷方案。最后，班克斯在第四章总结了他对每一种提议的分析以及他个人的保留意见，然后考察了他所说的“忏悔”模式在天主教神学家乔治·施纳（George Schnier）和福音派神学家理查德·穆勒（Richard Muller）的作品中的功效。这种有点违反直觉的搭配，似乎是有意让那些认为这只是一个更自由化、更主流的宗派机构中存在的问题的人闭口不言。在第一部分的结论中，班克斯做出了也许是整本书中最令人震惊也最令人沮丧的观察：对神学教育的辩论，很大程度上要不就是忽视了圣经，要不就是否认了圣经与对话的相关性。

为此，在第二部分中，班克斯用符合圣经的神学教育视角来填补这个重要的空白点。第一章阐述了圣经在讨论中所扮演的角色，第二、三、四章探讨了在基督之前、借着基督和在基督之后所形成的事工。不幸的是，这是本书最薄弱的部分。班克斯试图将圣经引入到之前基本上不会涉及圣经的对话，这本身是值得称赞的，但班克斯引用的许多经文要么属于引用错误，要么与观点无关。这使得我们很难对他的许多主张进行评估。他虽然对某些圣经文本进行了许多敏锐的考察，却倾向于无视这些经文的历史背景和正典背景，直接跳过它们的原始含义，把这些考察应用到当前的神学教育实践中。他的结论似乎有些穿凿附会，而不是通过解经得来的。

虽然班克斯的模式是建立在有些粗糙的文本基础上的，但我们最好不要因此就不重视他，因为我们可以从他独特的视角学到很多东西。第三部分揭示了教育模式在积极结合理论与实践方面的不足。第一章挖掘了“宣教导向的”和“宣教学的”教育在追求“耶路撒冷”模式或“宣教”模式上最好的一些方面，并批判其“过多的反思事奉和生活，而不是在事奉和生活中反思”（137）。第2章将宣教模式定义为“主要（虽然不是全部）是关乎国度中切实的服侍——一见多识广、能够带来转变的服侍，所以主要关注的是获得认知上的、属灵一道德上的和实践上的顺服”（144）。然后班克斯简要地将其目标和实践与其他主要模式的目标和实践进行对比，借此详细阐述了他的宣教模式。最后，第三章和第四章描述了一个机构如果采用宣教模式，要如何对学习和教学任务作出改变。班克斯最后简要地考察了三个创新型神学教育机构的例子，以激励读者提出他接下来在第四部分所回答的问题：“我们如何才能做到这一点？”这些例子包括亚历山大“派”、宗教改革时期的教育实践以及保罗·司提反牧师（Paul Stevens）和班克斯本人对自身教育经历的反思。

第四部分论证了理论与实践的统一不是单单更改课程就可以完成的。班克斯在第四章

讨论了课程改革，强调需要适应神学生不断变化的人口统计特征，包括非传统学生以及妇女和少数民族学生的增多（第一章），制作课程的时候既需要个人维度也需要集体维度（第二章），以及学校、教会和学院的体制文化也需要做出广泛的改变（第三章）。他意识到了这一提议的涉及面非常广泛，于是提出需要先培养出一些热心改革的人士，以应对体制上的惰性或直接反对他的声音，但是对于预想中的这些反对意见，他并没有做出太多的反驳。

与书中其他一些批评性的评论相反的是，班克斯确实警告说有人可能会从反智主义的立场解读他的论文（149-56）。一些学者对他作出了负面的评价，可能是因为他发表了一些挑战权威的言论：“太多的研究和写作关注的都是内部问题，而且其中很多都是纯技术方面的、认识论和方法论方面的”（217）。班克斯本可以用更多的篇幅阐明教会的宗旨及其在神学教育中的作用，来进一步支撑他的论点。他写作这本书的基础应该是一个经过论证的对教会宣教的定义，而他却只是假设自己有着稳固的神学基础。他认为教会有责任制定神学议程，但他错过了机会，没能展示基于教会的神学教育如何为行动导向型学习提供神学上的监督和合适的平台。其次，班克斯指出教会的“首要任务是支持会友在世上的天召”（219）。这表明他对现世的关切是不错的也是有必要的，但不幸的是，这些似乎与教育的最终目的脱节了。正如约翰所写的，“人若说我爱神，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神”（约壹 4:20）。所以，班克斯原本是在可以在爱邻舍和爱神之间划出更明确的界限的。虽然《重新审视神学教育》一书有一些较大的缺点，但也有一些非常了不起的优点，所以在探讨现今合适的神学教育模式这方面，这本书依然有着不可估量的价值。

马特·丹泽 (Matt Denzer)
美国加州

本杰明·T·康纳 (Conner, Benjamin T.) 的《残疾人士宣教带来的见证：从残疾人研究的角度探讨宣教学》(Disabling Mission, Enabling Witness: Exploring Missiology Through the Lens of Disability Studies)。宣教参与系列。Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2018 年出版。184 页, \$24.00, 平装本。

全世界残疾人超过 10 亿，属于这个星球上最边缘化、受教育程度最低的人群。然而，世界上每一个种族语言群体、每一个地理区域中都有残疾人。残疾人群代表着巨大的宣教机会，即使在那些被认为是高度福音化的国家也是如此。然而，在跨文化背景下去看待残疾人、与残疾人打交道的策略仍然少得可怜。本杰明·康纳的著作《向残疾人士宣教带来的见证：从残疾人研究的角度探讨宣教学》是一种很受欢迎的尝试，该书旨在将残疾人研究和残

疾人宣教事工纳入对话当中。康纳拥有普林斯顿神学院博士学位，是实践神学教授，也是密歇根州霍兰市西方神学院残疾人与事工研究生证书班的创办者和负责人。

这本书强调了进步/主流教会学者和那些被视为福音派或改革宗的教会学者之间的巨大分歧。书中总结了几十年来关于残疾的学术研究，而这在福音派教会中属于未被探索的未知领域。然而，康纳并没有在书中探讨福音派教会过去几十年在宣教方面投入的大量研究。尽管康纳缺乏宣教方面的知识，但是他的研究成果非常有助于那些真心希望将耶稣基督福音的好消息传给万民的福音派牧师、植堂者和宣教士增强对残疾人的了解。

康纳对残疾学术研究和目前残疾人现状的总结是他书中最有力的部分。对于那些很少真正跟残疾人一起生活、甚至可能根本没有意识到自己看待残疾人的视角是多么有限的牧师和领袖，康德所做的是一项非常有益的服侍。人们的有限包括使用过时的语言称呼残疾。例如，康纳在论述受损与残疾之间的区别时指出，并不是所有的残疾人都是因为身体或感官上的缺陷而感到痛苦，真正令其感到痛苦的是社会对他们的歧视。

在教会的背景下，这种歧视通常表现为降低对残疾人的期望，残疾儿童或成年残疾人甚至只能接受教会的服侍，而不能提供服侍，不能担任教会领袖。对于那些从未考虑过自己残疾人的看法到底在多大程度上受到了文化的影响的牧师和教会领袖来说，康纳提供了一种必要的纠正，他特别提到了为什么宣教的时候会把残疾人排除在外：

我发现没有人去思考残疾人的贡献、残疾人的视角，也没有任何人去思考残疾人的经历、视角和见解会对宣教学产生什么样的正面影响。（26）

康纳认识到残疾的类别非常广泛，无法在书中一一谈及，因此他把注意力集中在两类残疾人身上：聋人和智障人士。在圣经和教会背景下智障问题尤其容易遭到忽视：

具体来说，在为这一章的内容做准备的时候，我发现在我所调查的任何有关神形象或神学人类学的作品中都（根本）没有提及智障（ID）的问题。（107）

这是教会明显的疏忽，因为单单美国就有 600 多万智障人士，全世界总共有 2 亿智障人士。保罗在《哥林多前书》说：“身上肢体，人以为软弱的，更是不可少的……”（林前 12:22），所以教会作为神恩典与大能的器皿，更应该特别重视智障人士。

康纳对聋人和聋人文化的讲解是书中最有趣的部分之一。他告诉我们聋人既是社会上所理解的那种残疾人，也是一个有着自己文化、语言的独特群体。康纳揭露的历史既有非常英勇的一面也有非常可怕的一面，其中也包括我们正常人带着最好的动机和倾向所说的话为什么也可能会带有让残疾人很受伤的文化设想。这是一个重大的贡献，值得任何从事基督教事工的人认真思考。

然而，这些章节也证明了本书普遍存在的一个弱点。康纳对神话语的引用非常有限，而且常常是敷衍了事。他没有经过深思熟虑就对经文进行新的解释，因为他认为残疾经历跟历史上对圣经的解释相比具有同等的或更大的可信度。例如，在《马可福音》第 7 章关于耶稣与聋人接触的简短讨论中，康纳提出了多米尼加聋人托马斯·考夫林神父（Fr.

Thomas Coughlin) 的一种解释, 即耶稣不是在医治这个聋人, 而是在委托他。随后康纳指出, 他不同意两个聋子读者的解释, 但他并没有发展出与之不同的新观点。康纳自己也没有探讨这种对圣经的新的解读。人们不禁要问, 康纳所说的“考夫林耳聋的经历和参与耳聋文化的经历形成了他的释经学框架, 让他能看见、听见正常的解经者所忽视的方面”

(97) 到底是否正确, 如果是正确的, 那么为什么他的两位聋人读者所提出的不同的解释观点没有得到更严肃的对待呢? 万一他们三人的观点都是错误的呢?

康纳也错过了一个将伟大的宣教需要与更好的宣教实践明确联系起来的大好机会, 因为他忽视了利用现有的机会把福音带给聋人。根据约书亚计划, 世界上有 39 个尚未听过福音的聋人群体, 包括 21 个使用“未知语言”的聋人群体。康纳没有特别提到聋人的这些现实处境, 也没有提到跨文化宣教如果能考虑到残疾人并且让残疾人参与进来, 总体上将会受益匪浅。

康纳对智障的讨论也没有涉及太多的圣经研究, 相反, 他更倾向于通过“图像见证人”这种新方式来吸引人。康纳正确地指出, 智障人士“由于他们有限的抽象和理性能力, 有时会在神学上被认为并不重要”(103)。他通过所谓的“挪用正统福音派神学和见证神学”(103-104), 来对待这种对智障人士冒犯性的重定义:

我相信, 图像神学可以帮助我们理解神的形象, 免受理性观念的支配。与此同时, 图像可以激发我们对神秘事物的兴趣, 并创造出概念性的空间, 这样教会就可以明白原来智障人士也可以用某些方式成为圣灵的见证人。(124)

虽然这很有趣, 但是我们无法真正评估图像见证人这个提议的价值, 因为它没有严肃地基于神的话语。历史告诉我们, 想象力能在多大程度上提高我们的神学认识, 就能在多大程度上把人带入更深层次的罪恶和堕落中, 甚至更甚。而且, 正如他在这本书的前面盲目批评资本主义一样, 这里他也是拿过时的、刻板的福音派做法与这种方式进行对比。这种偶尔使用稻草人逻辑的做法是不幸的, 因为它损害了书中许多有价值的东西。

如果因为上述局限而不重视这本书, 那也不对。宣教会议和宣教机构经常在其工作中强调《启示录》7:9: “见有许多的人, 没有人能数过来, 是从各国、各族、各民、各方来的, 站在宝座和羔羊面前。”残疾人也是各国、各族、各民、各方的一部分。康纳指出, 教会如果不把残疾人囊括进来, 就等于是在伤害自己:

神学院和教会不考虑残疾人、也没有残疾人来, 这削弱了教会的事奉能力和见证能力。没有人会因为太过残疾而不能为圣灵作见证, 也没有人应当被禁止为教会作见证。(141)

但最终, 康纳并没有更认真地查考神的话语, 他只是激发了我们, 让我们渴望通过宣教, 把残疾人变成我们真正的会友, 并让他们真正参与到神在全世界的工作中。可是

他并没有为我们提供行之有效的途径。这时如果他对宣教进行更多的拓展，把福音派的学者、牧师和宣教士都涵盖进来，必定会有所助益。例如，美国长老会宣教士、美国宣教学学会联合创始人拉尔夫·温特（Ralph Winter）在1974年洛桑世界福音大会上发挥了重要作用，他引导宣教机构从民族语言群体的角度而非国家本身去思考问题。他认识到世界上有数十亿人无法用他们自己的语言获得福音信息，即使是在所谓的“已经听到福音”的国家也是这样。根据温特的战略思想遗产，我们应该鼓励教会认真考虑什么样的宣教才是对聋人社区最有效的，包括装备、差派美国聋人基督徒在众多跨文化背景下去服侍聋人。

在2010年洛桑世界福音大会上，“渴慕神”（Desiring God）事工机构的创始人兼《列国当欢呼！神在宣教中的主权》（*Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions*）一书作者约翰·派博（John Piper），向宣教士、宣教机构领袖、牧师和各宗派领袖发出以下呼吁：

洛桑大会——福音派教会——能够说我们基督徒关心所有的苦难，尤其是永恒的苦难吗？我希望我们能这样说。但如果我们不愿意说“尤其关心永恒的痛苦”，或者不愿意说“我们关心这个时代的所有痛苦”，那么我们要么是对地狱有残缺的看法，要么就是心灵残缺。我祷告神，希望洛桑大会这两样都没有。

派博的呼吁比温特的呼吁还要广泛；残疾人经历到的各种痛苦——身体、情感、和社会方面的痛苦，教会都应当予以关注，尽管所有人最大的需要是借着基督和基督在十字架上所成就的救赎之功与神完全和好。在任何文化背景下，残疾人都完全可以通过某种方式把耶稣的福音带给别人。

教会需要看到，让所有人都参与到宣教工作中是什么样的。如果主许可，2019年将会出版一本新书，讲的是残疾人对宣教和传福音的影响。这本书由基督教残疾人协会的大卫·德尔（David Deuel）博士和在多个亚非国家有着丰富经验的公共卫生医生内森·G·约翰（Nathan G. John）教授合编，这本书的有些章节会涉及到圣经，也会提到那些已经参与宣教的残疾人的经历。人的内心和思想必须被神借着祂的话语改变，教会才会有奇迹发生，让所有的人都充分参与进来，并充分包容所有人。康纳的著作帮助我们大概认清了当前教会对残疾人的看法，同时也对福音派教会和神学院发出了一项迟来的挑战，让我们认真对待圣经中出现的数百处有关残疾和衰弱疾病的经文。

约翰奈特 (John Knight)
美国明尼苏达州

约翰·杰斐逊·戴维斯 (Davis, John Jefferson) 《默想和与神相交：在容易分心的时代思考经文》 (*Meditation and Communion with God: Contemplating Scripture in an Age of Distraction*) 。 Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2012 年出版。168 页。\$24.00, 平装本。

神学家约翰·杰斐逊·戴维斯的写作范围涵盖了伦理学、系统神学和科学，所以称他为融合主义者再合适不过了。他已出版的著作回答了如下问题：圣经中有没有提到自由市场经济学伦理（《你在神的世界中的财富》（*Your Wealth in God's World*），1984 年）？科学与信仰如何融合？哥德尔证明与神学有关吗（《科学与信仰前沿》（*The Frontiers of Science and Faith*），2002）？基督徒应该如何看待堕胎的医学、伦理和立法方面的问题（《堕胎与基督徒》（*Abortion and the Christian*），1984）？戴维斯是一位跨学科学者，也是一位虔诚的基督徒。在 2012 年出版的《默想和与神相交》一书中，戴维斯再次从神话语的角度探讨了神的世界中的生活，具体来说就是关于圣经默想这一话题。这篇评论将追溯这本书的论点概要，并评估他在融合方面的重点、组织罗列和成功情况。

戴维斯如此总结自己写这本书的目的：

从明确的圣经和基督教观点来看，《默想和与神相交》是推动基督徒基于可靠的圣经和基督教神学，并根据最新的科学研究和跨宗教研究成果进行默想，前提是这种成果要符合基督教信仰的核心教导。（18）

戴维斯将这本书分成了三个部分。第一部分是利用各种各样的非神学的证据来支持他的计划。第二部分主要是神学方面的，即用圣经的主题来论证他所提出的神学主张，其次是哲学方面的，即用技术方面的类比来阐明他关于本体论的观点。第三部分对如何按照圣经进行默想提供了实际的指导。

戴维斯的跨学科方法在第一部分为其提供了帮助，他在其中指出了促使我们基督徒重新审视默想的六个科学、宗教和社会的因素。许多人都在寻求摆脱普遍肤浅的基督教，所以人们对属灵学科的兴趣日益浓厚；对圣经的无知非常普遍，这意味着基督徒必须花更多的时间来阅读圣经；在这个技术时代，过量的信息削弱了人们的注意力，但是也促使人们渴望纠正错误；宗教融合及当下流行的跨宗教“借鉴”要求我们明确圣经默想与其他冥想的区别；与佛教冥想有关的新医学研究指出，佛教的冥想和基督教的默想可能对健康具有类似的益处；而热门的神学焦点，比如天国已始论（*inaugurated eschatology*）以及信徒与基督的联结，都会影响我们对默想的认识。戴维斯提出了这六个因素，认为他提出的基督教默想的神学和实践将会涉及或解决其中每一方面。虽然戴维斯的这本著作明显是基于其北美的背景，但他所描述的神学和历史上的基督教实践却是真实的，与全球所有的信徒都是相关的。

戴维斯的这本书大部分都属于本体论神学：主张根据基本的神学真理，对神的本质、基督徒、基督徒与神的关系以及圣经有一个确切的理解。在这种本体论神学的世界观中，他正确地把默想理解为“带着相信、祷告和领受的心阅读圣经，这种阅读也是与三一真神的相交，因为祂通过圣经文本也使用圣经文本真实地临到读者”（34）。戴维斯把这种世界观建立在实现末世论的神学现实中：神的国度已经随着基督的降临而临到我们，我们已经有一只脚迈进了将来的时代。这一教义要求我们与基督真正的联合，从而我们借着圣灵，与圣子一起站在圣父的面前——这是基督教对于“位格行动者如何在空间中排列”（how personal agents are located in space）的一种独特看法（55）。戴维斯通过引入“扩展的”和“复杂的”自我的概念来解释这一现实，并使用无线数字通信技术方面的类比来描述基督徒通过圣灵与三一真神之间亲密、真实的联结。

天国已始论需要一个“已始的本体论”。戴维斯指出了我们在神的国度中所处位置的七个方面，这七个方面应该有助于我们理解基督徒的默想。首先，“恋爱关系中的人在形而上学上是终极的”（70）；现实的本质不是非位格的“存在”，而是有位格的三位一体，万物也都是从这个三位一体而来。第二，“我们真的在天堂，天堂也真的在我们面前”（75）。第三，我们现在是“三位一体的一教会的自我”（80）——由我们与神和信徒一家的关系来定义——所以在默想的时候会有真正的相交。第四、第五，我们存在，而且现在得救是为了与圣徒群体一起以三位一体为乐，这既是默想当下所处的背景，也是默想的目标。第六，圣灵借着圣经光照我们的思想，让我们能够思想属神的事，从而让我们明白真正的现实。第七，我们所默想的圣经是活泼的、有权柄的道，它属于教会也在教会中（不只是一个学院），它也塑造了基督徒的想象力（不仅仅是理性），好叫我们“带着信心、祷告和接受的心”读经（34）。我们在基督开创的国度里的地位也意味着我们应当根据“四重意义”来对待经文：历史语法、道德（或伦理）、基督论（或基督中心论）以及神秘论（或天国中心论、敬虔论）。这样承认正确思考文本的方式有很多种，也支持了戴维斯在最后一部分所提出的创造性和“连接性”的默想方法。

在这本书最后三分之一的内容中，戴维斯概述了他提出的一个非常符合圣经的默想形式。他描述了三个“水平”的默想：开始先“缓慢的、虔诚的、通过默想读[一段]圣经”（123），接着是一个媒介式的“全脑”默想，即研读两处或两处以上经文之间的关系（122），然后是高级的“世界观的默想”，也即他所说的“正确领悟圣经的五大操练”（122），这种默想会系统地回顾一系列经文，而这些经文加在一起就能对基督教世界观的某些方面进行塑造。这部分着重于为初学者提供详细而实用的建议，并确切地说明了戴维斯先前的神学观点为何会在基督徒默想时塑造其思想。最后是几位基督徒的见证，都是他以前的学生，他们已经开始使用这些方法进行默想。

总的来说，《默想和与神相交》为基督徒默想及学院流行的神学概念提供了一个有用的入门介绍，甚至适合没有受过正式神学训练的读者。戴维斯擅长以通俗易懂的方式传达抽象神学，这本书很值得细细品读。本书的大部分篇幅都在精心地构建基督徒默想的概念性框架，这样读者就能够应付本书一开始所要解决的那些文化问题。戴维斯很好地考虑了

宗教融合、关于默想的科学研究、肤浅的北美基督教灵性和其他文化问题，所以他在书中讲的默想这个主题和他的讲解方式都很有帮助。

不幸的是，读者可能不太容易接受他的组织架构。直到第三章开篇戴维斯才提出自己的论点，在此之前他一直在用路线图介绍本书的主题编排，这可能会令人感到困惑。考虑到他采用的是跨学科的研究方法，如果他能更早地阐明自己的论点，并指出书中的每一部分与整体之间的关系，那将能更好地让读者受益。尽管书中每一章开篇通常会提到本章与前后章节的关系，但是戴维斯并没有明确地将每一章与他的论点联系起来。

然而，书中出色的整合方法和类比用法很好地弥补了结构上不够清晰的问题。戴维斯擅长整合各种主题和学科。特别是使用社交网络的类比，来解释位格行动者（personal agents）为什么可能以一种“扩展的”、“非分子的”方式临在，这种类比不仅有用，而且很不同寻常。教义本身并不新鲜；加尔文的《基督教要义》在处理圣餐和信徒通过圣灵与基督联合的时候也呈现出了本质上相同的本体论（戴维斯有时引用加尔文和其他改革宗神学家的话）。然而，要理解这种本体论的意义是非常困难的，戴维斯却找到了一个很容易让专注于技术的平信徒理解的类比。“媒体临在”、网络暴力引发的自杀、长途视频通话和脸书好友等现代的现实处境标志着现代对物质上的临在的理解已经发生了转变。在功能上，物质和非物质上的临在在我们的思想中变得更加紧密。戴维斯的“扩展的”自我的概念——一个可能真实存在、却是以非物质的形式临在的自我——有助于为神学应用找回一个文化概念。戴维斯“将埃及人的财物夺去了”，这也是最好的基督教传统往往会采取的做法。

总而言之，《默想和与神相交》为基督徒默想提供了一个及时、有益的方向，尤其适合平信徒读者。戴维斯提出了一个基本原理、一个本体论-神学框架以及最符合圣经的默想操练实用指南。我希望他将默想作为“一切基督徒成长、更新的宝贵源泉”的目标能够获得广泛的成功。

克里斯蒂娜·博伊姆 (Christina Boyum)
美国加州

J·斯科特·杜瓦尔 (Duvall, J. Scott) 和 J·丹尼尔·海斯 (J. Daniel Hays)
**《理解神的话语：阅读、解释和应用圣经的实用方法》 (*Grasping God's Word: A Hands-On Approach to Reading, Interpreting, and Applying the Bible*) 第三版。Grand Rapids: Zondervan, 2012 年出版。506 页。
\$49.99, 平装本。**

当年我在神学院上的第一节课不是释经学。按说应该是释经学。当我终于上了一节释经学的课之后，教授告诉我们：“如果你在神学院只上一门课，那就应该是释经学。”今天，我完全同意这一说法，我发现自己一直在向我的教区居民传讲“释经学原理”。

我喜欢把释经学原理融入到我教的所有神学院课程中。我在这篇综述中的论点是，神学教育（尤其是跨文化神学教育）应该以释经学为基础，而在这方面最好的一站式圣经释经学著作就是杜瓦尔和海斯的《理解神的话语》。我这么说不是因为这本书是我最喜欢的圣经释经学著作，也不是因为它的内容最全面。格兰特·奥斯本（Grant Osborne）的《基督教释经学手册》（*Hermeneutical Spiral*, Grand Rapids: Zondervan, 2006）在我心目中是最棒的一本。我曾开玩笑地告诉一些有抱负的牧师直接跳过神学院，只要存把这本书记在心里就行！尽管如此，我仍然认为《理解神的话语》是最好的选择，因为它是最通用的。此外，应用该书作者提出的原则时，不需要借助大量的二手资源。

我的第一次喀麦隆之行是一次很特别的经历。我已经准备好要做一个关于神在教会中显现的研讨会。我被激励去传道、教导。我乐于跟别人分享智慧。我已经准备好推动教会作为基督教宣教的中心。但我很快发现这不是他们最需要的。我注意到问题在于，和我一起服侍的那些忠心的喀麦隆牧师们因为他们边缘化的教区居民提出的一些朴素的预言而感到困扰。牧师们也在社区里大声跟那些宣扬“成功福音”的人进行争辩，这些人会刻意挑选一些圣经经文来宣扬一种不正当的议程。教会本身明白圣灵在教会中的显现与工作。他们可能比我更明白这一点。但是他们努力把圣经看作是不同书卷的合集，由不同的作者写成，体裁和写作目的也各不相同。

我的第二次喀麦隆之行就不一样了。一群经验丰富的牧师和非常有经验的跨文化领袖鼓励我主持一个研讨会，重点讨论释经学，特别是旧约文本的解释。我抓住了这个机会。我很激动地发现《理解神的话语》这本书已经被介绍给我的听众了，他们已经了解了这本书的基本原则。这一次，我在喀麦隆的教导明显结出了更丰硕的果实，甚至我一次又一次在当地教会讲道时，也会向他们展示释经学的过程。事实证明这样做果效更好。我在罗马尼亚和塞尔维亚也有过类似的经历。我相信，在大多数跨文化环境中，人们的需求和我们在美国的需求是一样的：人们需要知道如何解释和应用圣经。这是所有其他神学研究的基础。

多年来，我一直惊叹于韦恩·格鲁登（Wayne Grudem）的《系统神学》（*Systematic Theology*）竟然这么受欢迎，这么普及。有没有哪本著作像这本书一样，同时对崭露头角的年轻神学家、牧师和博学的教区居民产生如此大的影响？为什么它这么受欢迎？我认为这可以归结为其结构合理、可读性强，而且容易买到。它填补了基督教圈子的一个空白，当时许多系统神学作品要么超过了人们头脑的理解力，要么远远偏离了保守的福音派信仰。即使《理解神的话语》没有这么受欢迎、这么普及，但我认为它也应该是福音派人士尤其是从事跨文化教导的福音派人士首选的释经学作品。

为什么？不是有很多其他好的释经学作品吗？不错，是有。事实上，我的许多神学院教授都抱怨释经学的书太多了。我不止一次听到这样的哀叹：“人们想写更多关于释经学的东西，而不是去实践释经学的东西。”我认为这种指控不适合杜瓦尔和海斯。许多西方人在学释经学之前，都不得不费力地读完长达 50 页的认识论论述。我们还必须处理新出现的问题，如后现代相对主义、解构主义、阅读反馈批评以及高等批判。为北美学者、思

想家和牧师量身定做的释经学作品需要触及这些问题。但根据我的经验，这些担忧在其他地区远没有那么普遍。相反，大多数牧师所需要的是对如何阅读圣经、如何为自己和他们的会众提取圣经中丰富的营养有基本的认识。《理解神的话语》一书迅速从理论过渡到实践，而且词汇量适中，可读性强，通俗易懂，颇有格鲁登《系统神学》的风范。

《理解神的话语》的优点不仅在于它可读性强，通俗易懂，另外书中还有很好的插图和视觉效果。例如，“原则之桥”的示例是纯金的。我还记得曾带领喀麦隆的听众们学习了释经的五个步骤。

- 步骤一：以经文最初的处境理解经文的含义。经文对圣经中的读者意味着什么？
- 步骤二：量一量“河”的宽度。圣经中的读者与今天的我们之间有何差异？
- 步骤三：越过原则之桥。此处经文的神学原则是什么？
- 步骤四：查阅圣经地图。我们的神学原则如何与圣经的其余部分保持一致？新约的教导是否对这一原则作出了更改或限定？如果是，又是如何修改或限定的？
- 步骤五：以我们现代的处境理解经文的含义。今天的基督徒应该如何实践这一修改后的神学原则？

他们喜欢这五个步骤。每次我讲解不同的圣经书卷或不同的圣经题材时，都会重新提一提这座“桥”。这正是他们处理困难的和抽象的释经理论时所需要的。这对他们来说是有意义的，这帮助他们用一个值得信赖的网格来处理圣经的每一卷书，从而把圣经应用在当下。

这本书的另外一个优点是，这些原则不需要我们研究大量的二手资料（如圣经注释、圣经字典）。这些资源有时很难在北美以外的地方获得。在北美，个人书库或其他图书馆很容易获取释经学方面的著作，但这些不是跨文化教育人士和他们的学生可以获取的。当然，《理解神的话语》的作者们鼓励使用二手资料；他们甚至列出了一个附录，向学生展示如何建立一个个人图书馆，但他们的方法论本质上并不需要二手资源。这是关键。

这本书的一些缺点也应该说出来。这本书太长，涉及内容太多，无法有效地通过为期一周的课程或研讨会教完（有 500 多页）。理想情况下，教授应该将教材分为两部分：1）释经学与旧约；2）释经学与新约。这甚至可以整合到讲授旧约导论和新约导论的课程中。如果这样做行不通，那么我鼓励老师跳过（或缩讲）这本书的第三部分“含义和应用”。另一个弱点是书中将新约（第 4 部分）放在旧约（第 5 部分）前面。作为一位旧约专家，我感到不忿，因为旧约奠定了我们在新约读到、看到的一切。教师应随时（像我这样）把这本书的顺序颠倒过来。我认为本书（第 19 章）的律法部分令人感到费解。比起杜瓦尔和海斯的方法，我更喜欢加尔文（和路德）对律法的三重运用。就我而言，在讲授旧约律法时，我会用自己关于道德、民事和礼仪律的讲解取代这本书的这个章节。

我觉得一站式处理所有释经学方面的问题带来的巨大机遇就是方法论和示例的标准化。我相信最好的释经学作品的重点都是一样的。他们确认圣经的无误性。他们努力辨别作者的意图。他们从观察到解释再到应用。但是相对于《认识神的话语》，许多作品采取更迂回地方式来进行应用，这样的话可能会阻碍学生的学习进程。就像作者在他们这本书中所说的，

《认识神的话语》是从教学的角度进行组织的，而不是从逻辑的角度进行组织。从逻辑的角度进行的组织应该先从理论开始，然后再进行实践。但这会让学生感到无聊，令他们在接触到‘好东西’之前就失去了兴趣。我们以一种能够激励学生去学习的方式来组织这本书。

我相信作者已经实现了这一目标，我在与学生的互动中亲眼目睹了这一点。同时，我也希望看到“原则之桥”插图成为圣经释经学的标准视觉效果。一旦解释清楚，这个插图可以改变学生理解经文的方式。我在自己的生活和讲道中看到了这种改变的果效，而且由于许多文化更重视视觉、非文字，所以书中的插图提供了比较有用的教学工具。

跨文化教师必须克服的最大障碍就是西方在释经学方面的偏见。为什么我们要强调作者的意图？圣灵在解释圣经时扮演的角色是什么？《认识神的话语》一书所提出的方法是否过于结构化、过于僵硬、过于理性？教师需要准备好面对这些问题，并从普遍的交流原则的角度进行辩论。我们不应该以牺牲基本的理论为代价，去专注于教育或专业知识。换句话说，我们的重点应该是尊重交流者的意图，而不是将自己的意思引入到作者的话语中，在交流时进行欺骗。面对学生的时候这可能会需要一些时间。教师应该做好准备，根据学生所处的特定环境，把交流情景化。这将帮助他们看到这一交流原则的普遍性（没有人希望他们的话被曲解或被听众误解）。这个原则可以应用在圣经上。

此外，教师不应轻视圣灵在解释圣经的过程中发挥的作用。要不断强调写圣经的那位圣灵内住在读经之人和应用圣经之人的里面！这应该是一个要强调的重点，这样做会加强方法论，而不是取代它。如果有必要，《认识神的话语》第12章可以在这方面提供一些帮助。

神学教育的市场上有过多的释经学书籍。这些超级丰富的释经学书籍可能会让人无所适从，所以单从这方面看，也有必要确定最好的、最通用的释经学著作。很多书都忠实地履行了释经学的教导职责，但是杜瓦尔和海斯提供了这方面的一体式资源。教授释经学在北美和国外都是非常重要的。因此，对于教师来说，重要的是要有正确的资源，让他们的钱发挥最大的作用，这样他们的教学成果才能最大化。如果你只有机会教一门跨文化的课程，那就教释经学吧。如果你只有一篇专题论文要写，那就参考《认识神的话语》吧。

托尼·凯菲 (Tony Caffey)

美国伊利诺伊州

雅克·埃吕尔 (Ellul, Jacques) 《伊斯兰教与犹太基督教：对其共性的批判》 (Islam and Judeo-Christianity: A Critique of Their Commonality)。翻译：布鲁斯·麦凯 (D. Bruce McKay)。Eugene, OR: Cascade Books, 2015 年出版。126 页，平装本。

我还记得第一次读雅克·埃吕尔的《城市的意义》(The Meaning of the City) 的情景。尽管我有时不同意这位著名的法国新教社会学家、哲学家的观点，我喜欢他的作品、他的思想和他的关切（后来我发现，令我感到不安的原因是卡尔·马克思对埃吕尔的影响）。尽管埃吕尔不是马克思主义者，但他的解释在很大程度上都要归功于马克思和黑格尔的辩证体系。我想多读一些埃吕尔的作品，他死后出版的《伊斯兰教与犹太基督教》一书没有让我失望。这是一本读来颇有趣味的著作。

这本书的存在是因为埃吕尔的女儿多米尼克。与其说这本书是一部统一的作品，不如说它是一部拼凑而成的作品（我这么说不是在嘲笑）。第一部分有三章内容，在这三章中，埃吕尔研究了一个普遍（被误解）的观点：相比于基督教，为什么必须更加青睐伊斯兰教。第二部分的三篇文章分别是《伊斯兰教的影响》、《契约民序言》和他为贝特·叶奥 (Bat Ye' or) 的《东方的基督教在伊斯兰教统治下的衰落》所写的前言。

埃吕尔在第一部分“因循守旧的三大柱石”的开篇，简要概述了他为什么要写这个主题。他解释了为什么西方——尤其是法国——对伊斯兰教有了新的看法，认为它是一种“亚伯拉罕的宗教”。埃吕尔甚至称这种观点上的转变是“蜕变”（5），即曾经威胁开明的西方人的神秘东方宗教，几乎在一夜之间就变成了遭到误解的、和平的、善意的宗教。经济形势（1973—1974 年石油危机）、伊斯兰迁徙和人口增长以及殖民化及其有害影响促成了这种转变。总的来说，最重要的原因可能是西方社会的世俗化，这要归功于宗教在西方被边缘化，同时宗教差异也被消解。如果美国遵循法国的意识形态路线——无视像埃吕尔和贝桑松 (Besançon) 这样思路清晰的思想家发出的声音，却认为认识现实的最佳方式就是像李欧塔式为了团结和带领而无视竞争性的元叙事——我们也将面临类似的问题。

大多数西方人认为伊斯兰教和基督教之间没有本质的区别。难道伊斯兰教、犹太教和基督教这三大宗教不都宣称亚伯拉罕是他们的先祖，从而将这三种宗教紧密地联系在一起吗？埃吕尔的回答很简单：“宣称‘我们都是亚伯拉罕的子孙’是毫无意义的”（18）。但是他是如何得出这个结论的呢？他考察了圣经中记载的以撒和以实玛利的历史，最后总结道：“问题是犹太人、穆斯林和基督徒当中到底谁在做亚伯拉罕所做的（总之就是绝对的相信向亚伯拉罕显现的神，没有任何限制、没有任何减少）……而在我看来《古兰经》里所推荐的做法似乎并不像亚伯拉罕所做的”（18）。

《一神论》是这三篇文章的第二篇，这篇文章开篇就提醒读者：“神这个词是一个空洞的词。我们可以利用它（并且已经利用它）做任何事情”（19）。埃吕尔的理由是不能仅仅因为伊斯兰教和基督教都是一神论，就认为它们是相似的，更不能认为它们是一样的。

这两种宗教之间的“巨大分歧”是什么？道成肉身。这是三位一体中的第二个位格道成肉身，这决定了基督徒如何看待神，以及穆斯林为何诋毁基督徒。我相信，那些希望与伊斯兰教进行对话并找到这两种宗教之间的共同点的人将会继续这样做。我的问题——也是埃吕尔的问题——是这样的：一个不可知的神与那个已经将自己启示为救赎主、弥赛亚、先知、祭司和君王的神有什么相似的呢？在我看来，答案似乎不言自明。没有任何相似之处。

埃吕尔在第一部分的最后一篇文章中揭开了那种认为伊斯兰教和基督教是类似宗教的假象。《书中的宗教》开篇提出了一个我从不了解伊斯兰教问题的朋友和同事那里听到的问题：“我们为什么不能调和两种有着相似的基础、相同的大方向且都是以书面文件为基础的宗教呢？”（31）这似乎是一个如此深奥的问题，就像拿石榴跟马铃薯作比较一样。它们听起来很像，都是圆的。因此它们必定是相似的。埃吕尔并不同意。埃吕尔指出了这两本书之间的一些重要区别。我最喜欢的是他对圣经的陈述——其中暗示了《古兰经》和圣经根本不像：“神对接受这个信息的人说话，这个人或多或少地理解这个信息，解释这个信息，并把它写下来。我很清楚，如果我说圣经的作者或多或少理解了 this 信息，会让读者感到震惊，但事实就是这样！”（33）

并不是每个人都欣赏埃吕尔圣经无误的观点。他不是在为了一本完美的书而争论，而是在为一本通过神的默示而赐给人的书争辩。换句话说，对埃吕尔来说，圣经没有责任证明自己是绝对可靠的、由神直接口授的神的话语。而这却是《古兰经》的重担。警告：埃吕尔有时虽然偏离了保守的福音派，但我发现他对伊斯兰教尖锐的批评令人感到耳目一新。

第二部分还有三篇文章。在《伊斯兰教的影响》一文中，埃吕尔的目的在于展示“神在耶稣基督里的启示所受到的颠覆和破坏”（43）。我把这称为基督教的伊斯兰化问题，这在误入歧途的基督徒中很常见。埃吕尔讨论的话题包括从伊斯兰教渗入基督教的做法、礼仪和态度。例如，“伊斯兰教中发现这种模式之后，教会法就进行了扩充”（47）。不管是否有真实的证据证明这种联系，埃吕尔的假设都是非常有趣的。这种伊斯兰化的结果就是“律法精神深入教会之中”（47）。读者可能会发现这一章有一定的争议性。

第二篇文章《契约民序言》为贝特·叶奥对契约民的研究以及对伊斯兰教下的教会缩减的研究进行辩护。他提出了伊斯兰复兴的四个阶段。最初，穆斯林在 20 世纪 50 年代摆脱了殖民者。这种独立导致了伊斯兰教的复兴，巴基斯坦就是一个典型的例子。随着独立，穆斯林中开始出现复兴，并开始“意识到伊斯兰世界虽然政治和文化比较多样，但仍然有着一定的团结”（65）。最后，石油为经济增长引擎提供了润滑剂，促进了伊斯兰教的复兴。

埃吕尔的最后一篇文章《东方的基督教在伊斯兰教统治下的衰落》，就是贝特·叶奥的同名作品的前言。在这里，埃吕尔支持贝特·叶奥的工作——西方必须停止听信阿拉伯版本的历史，不能把它看做唯一重要的版本。必须倾听被穆斯林征服的人民的声。埃吕尔为贝特·叶奥的工作所取得的成功而感到骄傲。

许多书的附录常常会被人遗漏掉。但是不要错过阿兰·贝桑松所写的《伊斯兰教与犹太基督教》前言。通过“基督教神学可以赋予伊斯兰教什么地位？它可以被认为是一种启示的宗教，还是一种自然的宗教？”（87）这样的问题，可以简洁、真实地认识伊斯兰教。贝桑松的结论是，伊斯兰教是一种自然宗教，不需要相信神。伊斯兰教是一项必须遵守的法律；其臣民没有效法神，而只是臣服于伊斯兰教教法。神是遥不可及的。作者对整个问题的最终结论是，伊斯兰教和基督教是“被同一个神分隔开的两种宗教”（98）。对贝桑松来说，伊斯兰教是一种与自然对话的生活方式。我们在自然界、生物学、天文学、物理学以及所有的自然科学中所看到的，正好可以帮助穆斯林认识到宇宙之神是真实的。但除此之外，它不可能发展成一个像基督教那样的宗教，让信徒认识神、效法神、与神对话。因此，基督徒如果想与穆斯林交流，就“必须依靠他们与穆斯林共有的人性”（98）。无论读者是否同意贝桑松的观点，他都提供了一些耐人寻味的观点，引起读者的深思。

杰夫·莫顿 (Jeff Morton)

美国北达科他州

格林·哈里森 (Harrison, Glynn) 《一个更好的故事：神、性与人类的繁荣》 (A Better Story: God, Sex & Human Flourishing)。London: InterVarsity Press, 2017 年出版。Xi + 216 页。\$15.00, 平装本。

自 20 世纪 60 年代以来，性革命之风一直在西方文化的平原上猛烈地刮着，从而导致主流文化对性、婚姻和人类性行为的认识发生戏剧性的转变。在一个联系日益紧密的世界里，不管你来自哪个大洲，这种转变都正在（或已经）来到你身边。我的故乡所在的地方当然也是这样，那里是中亚一个小共和国的首都。从多位中亚朋友所说的趣闻可以看到，那里的性交易非常普遍；和西方一样，色情问题也严重，婚后才发生第一次性行为的年轻人越来越少。我遇到过一个公开自己身份的双性恋者，他参与了当地的 LGBT 社区。有好几次，别的男人向我的妻子提议，让她嫁给他们，尽管他们知道她是已婚人士。我们已经被告知，许多中亚人认为西方女性滥交，这主要是因为西方所输出的妇女形象问题。虽然自从人类犯罪之后，这些行为就已经存在了，但是震惊西方的性革命至少发挥了把这些行为引入全球主流社会的作用。

这样一场革命是如何在西方取得成功，然后深入亚洲腹地的？在《一个更好的故事：神、性与人类的繁荣》一书中，作者格林·哈里森认为，性革命支持者宣传其事业的最有效工具就是讲故事。简而言之，他们讲了一个很好的故事，一个比基督徒讲的关于性的故事更吸引人的故事，这个故事赢得了大众的支持。以下是哈里森对性革命支持者正在传播的故事所做的总结：

几个世纪以来，传统道德让我们——我们所有人——窒息而死。年复一年，那些把人类束缚在过去的旧规则，让普通的男人和女人（以及男孩和女孩）蒙羞，而这些人唯一的罪恶只是与众不同而已。这些已经破产的意识形态是人类精神的敌人，它们只会产生偏执狂，鼓励

仇恨……仅此而已。改变就在此时。我们正在挣脱偏见的枷锁，摆脱传统的束缚。我们的时代已经到来。

这样的故事是无可争辩的。谁愿意跟喜欢践踏小人物的偏执狂和心胸狭隘之人待在一起呢？这个故事呼吁诸如关心个人、公平和反抗压迫等价值观。随着这些价值观在更加个人主义化的社会中变得越来越重要，诉诸于这些价值观的故事也越来越能引起人们的共鸣。这些故事在西方已经流行起来，现在正在向全球所有可能接受它们的地方飞奔而去，我的许多当地朋友就是证据。

当然，哈里森对性革命故事的描述并不是当今世界上唯一关于性的叙事。尽管西方的性革命确实影响了中亚的主流思想，但其他或许是“革命前的”叙事仍然对许多人有着影响力。例如，许多人认为，在个人对婚姻誓约的真诚上，男人和女人应该遵守不同的标准。在这里，男人几乎都是带着丰富的性体验进入新婚之夜；另一方面，女人却必须是处女。我的妻子是一名护士，她经常替那些因丈夫的出轨而感染性病的妇女治病。女人出轨是不可想象的，而男人的出轨则都已经习以为常。

基督徒如何回应如此多关于人类性行为的相互矛盾的叙事？他们可能会因为害怕而畏缩和沉默。他们可以咆哮、叫嚷、挥舞拳头。他们可以尝试从逻辑或历史的角度驳斥这些叙事。或者，就像哈里森所说的，他们可以开始用自己的故事来超越这些故事，采用一个比任何故事都更吸引人的故事。然而，哈里森首先建议基督徒停下来进行反思。所谓的基督教关于人类性行为的故事，已经被羞耻和虚伪的主题玷污，所以这个故事又有多少次已经驱使人们接受被他们认为更有吸引力的相反的叙事呢？哈里森总结道：“当性革命迫使我们面对自己的羞耻和虚伪时，我们应该说一声‘谢谢’——并且是真心实意的说”（89）。我们最好先除掉自己眼中的梁木。

只有这样，我们才能批判性地分析性革命支持者所讲述的故事的不足之处，并且这样的不足之处有很多。哈里森引用社会科学的研究表明，他们的故事中所做的承诺并没有兑现。总的来说，西方人并没有得到更多更好的性生活，也没有找到更深层次、更令人满意的关系。自我实现的诺言和探索更好的自我身份的诺言也没有兑现。离婚和同居情形的增多也对孩子们造成了伤害，孩子们更容易发现自己生活在不稳定的家庭环境中，而这种成长环境会让他们长大后成功机会减少。

在相互矛盾的叙述中，我们面对着一个非常重要的问题：作为基督徒，我们真的有一个关于性、婚姻和性欲的更好的故事吗？哈里森相信我们是有的。这个故事的主题是，当人类拒绝神对性的设计时，就不会有真正的人类繁荣；相反，人类只有在拥抱它的时候才会蓬勃发展。那些生活在这种设计之外的人并没有得到自己想象的自由和自我实现，这是这个世界没有听到的故事——西方没有听到，中亚没有听到，很可能你生活的地方也没有听到。这种繁荣在本质上不仅仅是个人主义的。个人的决定所带来的结果也会对家庭、地方教会和整个社会产生积极的影响。“我们相信，植根于我们基督徒身份的这些生活方式，不仅对我们有好处，而且对每个人都有好处。这种生活方式有助于建立更强大的社区，保护最脆弱的群体——我们的儿童和穷人”（179）。正是对同胞的爱和对一

切美好事物的渴望，才迫使我们坚持神的计划，并邀请其他人也这样做。

哈里森认为基督教关于性的故事根植于圣经中的宏大故事。一位良善的神创造了一个美好的世界，包括性。这就意味着性是祂定义的，而不用我们自己去搞清楚。我们的身份也来自祂，而不是我们自己发明的。祂邀请我们参与祂的现实，只有当我们生活在祂良好设计的约束之下，才会有真正的自由。虽然罪玷污了我们所看见的一切，使我们难以照着神的道路、基于基督的十字架行事，但我们可以相信，当神呼召我们以某种特定的方式而非其他方式生活的时候，祂确实是为了我们的益处。此外，我们的故事是有目的的，因为基督徒知道性的最终目的是什么：那就是“品尝神的爱、象征神的爱”（136）。婚姻中的性结合是一种更深层、更丰富、更紧密的结合，它将永远存在于复活的基督和祂的子民之间，正是在深层的性欲和性体验当中，我们才开始理解基督对祂的新娘的爱是多么强烈、完全和忠贞。神与祂子民的亲密关系是建立在祂与其专门立的约的基础上的，选择独身的单身人士如果活出这一真理，也可以彰显神信实的爱。

圣经中关于性、婚姻和性欲的叙述如何影响中亚这样的地方呢？很多情况下，在当地的叙事中，妻子的主要职责就是服侍丈夫，那么当他们听到一个男人出于对妻子强烈的舍己之爱，而自愿为妻子的利益舍弃自己的故事时，会觉得差异有多大呢？这样的真理和行为可能和性革命中的任何故事一样令人震惊，一样引人注目。

在这本书的最后几页，哈里森要求基督徒努力创造一个更好的叙事，借此分享我们基督徒在人类性行为方面的世界观。他说我们这样做的时候，应该首先找出促使那些竞争性的故事被如此广泛地接受的价值观因素，并将我们的故事与这些价值观联系起来。比如，鉴于个人关怀这项价值观在传播性革命支持者所讲述的故事的过程中发挥了如此重要的作用，我们如果能够让别人看到我们的故事比这些人所讲的故事更注重个人关怀，就将会起到很好的果效。客观的真理陈述不足以改变一个人最根深蒂固的信念。如果要用一个更好的故事打动人心，就要描绘真实的故事，并在单身或婚姻生活中活出这些故事中所蕴含的真理。

面对这个快速全球化的世界，《一个更好的故事：神、性与人类的繁荣》这本书的中心主题与今天世界各地的基督徒都息息相关。圣经中关于性的故事是更好的故事，只有这个故事给出了人类实现真正的繁荣的唯一条件。哈里森对这一论点的阐述和辩护是这本书最大的优点。哈里森没有过分简化一个复杂而广泛的话题，而是在保持敏感和公正的同时，表达了一个引人注目的、发人深省的观点。虽然这么说超出了哈里森这本书的范围，但我确实希望他的论点能够解决一些文化的需求，比如我所生活的这个文化，刚刚开始受性革命影响的文化，因为自己那些错误的叙事而必须与这种新的叙事达成和解的文化。此外，我突然想到，他的论点也适用于人类性行为之外的生活领域，因为圣经中关于神对整个生命的设计的叙事，难道不比大多数人听过的故事更好吗？通过这样的考察，就很容易区分不同的书籍。梅·哈里森的书进一步推动了这种考察，也鼓励我们勇敢无愧地接受神关于人类性行为的故事。

埃里克·埃文斯 (Eric Evans)

中亚

约书亚·吉普 (Jipp, Joshua) 《因信心和好客而得救》 (*Saved by Faith and Hospitality*)。Grand Rapids: Eerdmans, 2017 年出版。Xiii + 206 页。\$20.00, 平装本。

《因信心和好客而得救》是为我们这个时代写的一本书。仇外、部落主义和消费主义共同造就了美国教会目前所处的文化背景。因此，圣经中款待“他人”的表述为我们提供了一种战略手段，让我们可以向一个带着怀疑、厌恶和无知的眼光看待基督教会的社会进行宣教。尽管约书亚·吉普的这本书涉及美国特定的文化问题，但他所考查的圣经主题和原则，可能会在全球教会如何看待陌生人、与陌生人进行（特别是跨文化方面的）互动方面得到广泛的应用。吉普极具煽动性的标题强调了款待他人的必要性，虽然这在美国教会的语境中经常被忽视或误解，但这是神所有子民所具有的得救之信心的关键表达。

三一福音神学院新约副教授吉普首次对款待陌生人这件事发生兴趣，是在他撰写论文的时候，当时他发现这种款待贯穿着路加的《使徒行传》，而且也在其他新约经文中扮演着重要的作用 (xi)。吉普认为，基督徒款待陌生人时的两种角色（作为“主人”和作为“客人”）是基督教信仰的核心，神在祂的子民作陌生人、被赶散之人和移民时，祂在他们身上的作为就是明证。款待教会以外的人所起到的关键作用并非不是关紧要的，而是表达教会信仰的核心：“款待陌生人是教会身份和使命的核心；这是我们参加圣餐时所纪念的其中一部分；这是教会会友关系的基础；也为教会在这个世界上的使命、以及教会向这个世界所背负的使命提供了指导” (3)。

吉普把圣经中的款待定义为“把陌生人的身份变成客人的身份的行为或过程” (2)。他指出，“款待别人的主要动力来自于营造一个安全、好客的地方，让来到这里的陌生人变成朋友” (2)。这个定义从根本上重新调整了一种观念，即以为圣经中的款待是只服侍那些像我们一样的人，或那些可以报答我们的人。相反，基督徒乃是在效法主耶稣，祂对不同社会地位和种族的人给予相同的款待。耶稣没有说神只欢迎特定的人群；相反，祂乐于拥抱耻辱，并广泛欢迎周围的人，从而颠覆了这种刻板的印象。

就像这本书的书名所暗示的一样，在整本圣经中，好客与得救的信心之间都存在着紧密的联系。例如，“在[路加]福音中，款待耶稣似乎是接受耶稣的信息和位格的标记” (7)。然而，吉普明确指出，这种紧密的联系并不是我们称义的基础，仿佛我们可以通过爱陌生人来积攒功德一样” (7)。相反，圣经中款待陌生人和“彼此”款待的表达，证明了神的百姓之所以受到欢迎，从陌生人变成朋友，都是基于神先款待我们，差派基督赎了我们的罪。那些得到这样的怜悯的人很久之前就开始以这样的怜悯对待其他人。

这本书的前三章着重介绍了神的好客，后三章着重介绍了人的好客。吉普先是简单介绍了神在旧约以主人的身份招待其百姓的情况，然后通过探索《路加福音》—《使徒行传》中一起吃饭的关系，建立了耶稣与众不同的款待人，这种款待没有任何歧视，也不是互惠性的，而且对社会各阶层人士都一视同仁。神的欢迎完全是因为祂愿意款待我

们，这通过祂不顾我们的社会价值，白白赐给我们得救的信心即可看出（36）。基督教团契就是为了纪念神在基督里对我们的款待。教会作为一个背负污名的罪人群体，蒙召去欢迎其他背负污名的人，就像神对我们的欢迎一样。吉普本可以进一步扩充这一章的内容，列举更多背负污名、有待教会以恩慈去欢迎的人的例子。“背负污名的人”可能包括以前或现在的囚犯、失业人员、单亲父母、离过婚的人、吸毒成瘾的人、收入较低的人、同性恋者、当地教会主流文化之外的种族或民族、以及许多其他人。

吉普公开提出了一个与我们切身相关的问题，也是过去两年美国福音派公开提出的、在每种文化当中非常基本的问题：“教会是否可以接受圣经中所规定的神百姓的合一（而非统一），即领受神的款待，却不强迫种族、文化和/或宗教上的少数群体融入主流文化所定义的基督教？”（50）。吉普使用保罗新约作品中的例子——特别是基于圣餐——表明，尽管一直存在文化、种族、地位和比较次要的神学上的分歧，教会的根本身份仍然是“共同体验神的款待，即神以恩慈将欢迎和友谊拓展到祂的家中”（53）。最后，吉普考察了《约翰福音》中耶稣的款待人，以此作为教会看待自己使命的典范：通过款待各种人，邀请别人经历神的款待。这种改革对那些在后基督教文化环境中服侍的人帮助特别大，因为在他们所处的环境中，教会聚集举行敬拜已经不再是欢迎教会以外的人的策略重点。刚刚诞生之时的古代教会经常在家里聚会，而现在如果有可能在家里款待别人，借此为福音作见证，就可能让许多读者受到鼓励。

然后，吉普将注意力转移到符合圣经的款待人常常会遇到的三个障碍上：部落主义、仇外心理和贪婪。他让我们看到，《路加福音》“提到文化刻板印象的时候似乎特别有意义……因为路加的目的是为了推翻这些刻板印象，让教会看到这些人就是已经听到和将要听到神救恩的人，而且这些人不仅配得成为我们的朋友、接受我们的款待和博爱，更有能力成为别人的朋友，去款待别人，将博爱带给别人”（113）。关于部落主义，吉普指出我们中的一些人怀有一种虚假的优越感，好像我们永远是别人的恩人，而那些在我们圈子之外的人永远是接受我们款待的受益者一样。他认为，圣经指出神的子民经常通过客人的角色来款待别人。这种强调为目前关于基督徒应该如何与其他宗教信仰或背景的人相处的讨论提供了重要的背景。保罗在《使徒行传》27章的角色是作为异教水手的客人，这里也让我们看到客人甚至可以在主人的宗教框架和思想逻辑下工作，促使主人归向基督。吉普没有对当前的处境化问题进行全面评估，因此读者应该记住，在遵循此范式时，要认真进行处境化，这一点非常重要。那些在反对宗教信仰的体系中长期以“客人”的身份服侍的人，需要在不损害或混淆福音信息的情况下，仔细思考该如何在这些体系中做工。

同样，这种模式可以鼓励我们这些生活在后基督教文化中的人，让我们愿意跟身边不认同我们信仰的人交朋友并款待他们，从而在家庭之外彰显我们的见证和款待之情。很明智的是，耶稣的门徒们在新的地方建立新的关系时，经常两三个人为一组，以“客人”的角色彼此支持、彼此建立友谊、对彼此负责。教会要思考的是，在哪些地方才可以有机会通过比较自然的方式，进入社区中建立友谊、进行交流、彼此款待，好让教会在那些不信

任教会的文化中更好地作见证，同时跟那里的人建立个人的关系。吉普提醒我们，要服侍那些被边缘化、被排斥和被猜疑的群体，如囚犯、病人和患者以及经济上处于不利地位的人，这也是历世以来教会的做法。教会如果愿意让社会中的这些群体参与到我们当中，基督徒就不会缺乏服侍和见证的机会。

吉普在其关于仇外心理的章节中及时提醒读者，“以色列在神面前永久的移民身份不断提醒人们，神的子民所仰赖的是神款待他们，欢迎他们作祂的子民”（127），而且神的律法也为生活在以色列的弱势移民提供了保障和保护。他考察了神对陌生人的爱，这爱体现在神称赞亚伯拉罕和罗得的款待之情、谴责所多玛和以色列城市耶布斯的不款待之罪上。他在对路得的讨论中指出，作为一名根据以色列移民法获得避难的移民，路得颠覆了以色列人对异教摩押女子的刻板印象。吉普劝我们从属灵的角度而非仅仅从“政治问题”的角度来看待移民，这种劝告非常及时，并为教会提供了动力，让教会竭力服侍难民和移民，并与他们建立联系。这并不是说不应该从政治的角度来看待非法移民的问题和合法移民的数量，而是说教会的使命就是为那些容易受到剥削的弱势群体提供帮助和保护。

最后，吉普提到了贪婪的问题。虽然这一章与生活在个人主义社会的基督徒关系最为密切，但吉普发人深省的原则同样适用于任何一种文化中的基督徒。“我们接受（并遵循）的许多看似合理的经济建议，实际上并不是照着神的丰盛，而是照着神的缺乏”（147）。“事实上，我们的经济正是依赖于我们永远也不会对自己所拥有的感到满足这一现实”（149）。他指出，消费社会往往使我们对那些孤独、饥饿和疏离之人的需求视而不见，因为我们一直以来所做的决定最终都是为了满足自己的欲望。也许有些人不同意吉普对我们经济的描述，但是他通过经济理论和行话揭示了人类贪婪的内心冲动，正是这种冲动阻止我们跟别人分享自己所拥有的东西，并使我们看不到其他人和他们的需求。吉普的解药适用于我们所有人：当我们相信是神出于祂的丰盛满足了我们的需要，而不是相信我们要通过自己积攒财物来保证我们的安全时，我们就会用怜悯之举取代贪婪。吉普认为，在古代文化中，虽然人们都是基于互惠互利和竞争的目的而拿出自己的东西，但是耶稣和保罗提倡的却是一种非互惠性的模式，“因为相信恩惠和赏赐是**从神而来**，就会白白地拿出东西给别人，对别人产生怜悯之心，从而生出仁慈之举”（160年，强调为原著作者所加）。

《因信心和好客而得救》一书帮助我们考察了真正符合圣经的款待人。这本书非常值得一读，因为它与美国文化当前存在的问题密切相关，同时也揭示了许多跨文化情景中存在于人内心的障碍。

克里斯丁·泰伯 (Kristin Tabb)
美国明尼苏达州

杜安·米勒 (Miller, Duane) 《万物都有两个故事：伊斯兰教和基督教相互竞争的元叙事》 (*Two Stories of Everything: The Competing Metanarratives of Islam and Christianity*) 。 Grand Rapids: Credo House Publishers , 2018 年出版。171 页。\$15.99, 平装本。

作者将伊斯兰教和基督教作了比较，认为它们是互相竞争的、不可调和的元叙事，这很有帮助。这本书分九章：创世学（起初）；人类学；以色列，一次失败的尝试；耶稣，神和人之间的中保；先知和政治家穆罕默德；社区生活；宣教现状；末世论；结论。这本书的结尾是一个词汇表，其中大部分是阿拉伯语和伊斯兰教词汇。在序言中，米勒提到书的结尾有一个阅读列表，但是我读的 Kindle 版本中却没有。这个列表印刷版本中可能会有，但是我发现最接近阅读列表的是脚注。每一章都以问题讨论结束，从而使这本书成为可供主日学、小组和宣教社区使用的资源。

尽管米勒对两种宗教进行了比较和对比，但他并没有采取比较宗教学的方法。他写道：“我认为强迫伊斯兰教和基督教接受启蒙运动对‘宗教’的定义是一种有害的做法”（99）。他对这两个故事、两种元叙事的轨迹都很感兴趣。米勒对叙事的考察让读者可以看到故事从何而来、如何开始、如何发展、如何衔接，以及最后如何达到各自的高潮和结局及为什么会达到各自的高潮和结局。这种右脑式的方法是有帮助的，尤其是因为它不是为专家所写，而是为普通基督徒写的。我知道只是简单地列出各种宗教的教义和思想进行比较和对比，就能让有些读者受益。如果你也是这样，那么这本书可能并不适合你。

米勒对伊斯兰教的故事的描述恰到好处。他向我们展示了伊斯兰教的保守派、正统派、逊尼派；这样就包括了大多数穆斯林，所以这是一个明智的选择。在他看来，这两种元叙事的核心都是人类学。我想这会让大多数读者感到惊讶。为什么？有人可能会认为，神的教义是一切宗教的本质和根本教义。然而米勒采取了一种以人类学为中心的方法。他声称，正是每一种宗教对人类看法在指引着这个故事的发展。这个故事可能是神发起的，但是神做事的对象是人类——在基督教和伊斯兰教中都是这样。读者不必感到惊讶；我相信，米勒最终至少会让你看到这种观点对他的论述是有帮助的。

尽管我很喜欢这本书，也从中学到了很多，但它并非没有任何难点。我的不安大多不是来自书中对伊斯兰教的讨论，而是来自基督教神学。亦或是作者本人的不适从字里行间流露了出来？米勒是一位圣公会基督徒，他试图冒险向不同神学派别的弟兄讲话。我为他鼓掌，但他说了一句让我猝不及防的话：“罪是死的表现”（548）。

并不是我不同意这个观点，但是罪不是死亡的原因吗？首先，十字架上做成了什么？耶稣战胜了死亡（约 11:25—26；罗 6:9；林前 15:54；提后 1:10；启 20:6），罪得到了赦免（林后 5:21；来 9:14、28；彼前 3:18），神与人开始和好（罗 5:10；林后 5:19；弗 2:13；西 1:20）。*罪和死不应该像不相关的现实那样被分开*（参 罗 4:25）。新约的作者们习惯把死和罪相提并论（林前 15:17；罗 6:23；雅 1:155；来 2:14；启 20:6）。因此，我赞赏作者对死

的强调。我们常常把思想集中在罪上，因为罪给这个世界带来了死亡、羞耻、耻辱和罪疚。然而，米勒提醒我们与创造我们的神的分离，这一点非常重要。他提醒得好。

他神学中另一个主要的问题出现在这段话中（出自第四章）：“最后，神国的轨迹就在耶稣的位格和祂真实的、有形的身体里。这就是为什么《约翰福音》如此注重耶稣七次说的‘我是’……我想，这也是祂的门徒必须实际上吃祂的肉、喝祂的血的原因（约 6 章）。实际上，如果不接受耶稣是这个国度的主这个事实，我们就不可能进神的国”（567）。

米勒在陈述吃耶稣的肉、喝耶稣的血时，如果没有加上“实际上”这个词，我也就不会有什么不满了。鉴于作者是圣公会基督徒，所以他提出变质说（或变质说的其他叫法）也不足为奇；但是，当我试图把上面的陈述与这一段的最后一句话结合起来时，困惑就出现了——至少在我看来是这样。我可能有点挑剔，但米勒在描述如何进入天国时似乎说得不太清楚。我们进入天国是通过在领圣餐时“实际上”吃耶稣的肉、喝耶稣的血，还是只是通过接受祂为天国之主呢？

最后，我必须指出，读到这本书的末尾，我是多么想为米勒热烈地鼓掌。他说的下面一段话论述引起了我们这些曾经帮助过穆斯林之人的共鸣。这段话既是对信仰平顺的基督徒的挑战，也是对伊斯兰教的挑战：“我觉得穆斯林（和东正教基督徒）那种公开的宗教信仰非常有吸引力，让人觉得精神上为之一振。是的，有时它可能具有对抗性，但是西方内省式的基督教讲究的是无为、划清界限，我觉得这就是失败主义者的做法，非常冷漠，也是内心软弱的表现”（1428）。愿主用这本书激励祂在西方和其他地方的百姓，去建立更有活力的信仰和更重要的见证，特别是在穆斯林邻居中间。

杰夫·莫顿 (Jeff Morton)

美国北达科他州

肯尼斯·内尔巴斯 (Nehrbass, Kenneth) 《神的形象与全球文化：21 世纪信仰与文化的融合》 (*God's Image and Global Cultures: Integrating Faith and Culture in the Twenty-First Century*)。Eugene, OR: Cascade Books, 2016 年出版。xx + 229 页。\$30.00 , 平装本。

看到身着白衬衫、打着黑领带的近代原住民手拿英国赞美诗聚集在一起做礼拜的老照片时，现代宣教士会感到难为情。这些照片提醒我们，我们一直在努力区分自己纯粹的文化偏好和文化形式，这也是圣经世界观的必然产物。尽管这场战争可能已经从衬衫和领带转向其他领域，但文化问题依然存在。肯尼斯·内尔巴斯的这本书对“改变世界者”（内尔巴斯用来描述宣教士和其他跨文化工作者的术语）理解文化、为发挥跨文化影响做准备提供了有益的指导。

内尔巴斯既是一名牧师，又是威克里夫圣经翻译协会的会员。他现在在拜欧拉大学指导、教授跨文化研究项目。他的一个重要观察和主张就是，全球化对文化产生了重大影响。将近 1.9 亿人生活在自己祖国以外的地方，其中 4400 万人被迫流离失所，基督徒前所未有的机会去接触到以前无法接触到的人群。然而，教会对这些移民的文化适应有不同的反应。作者认为神的计划是多元文化主义。虽然文化的各个方面可能会随着人们的迁移而改变，但文化的“深层结构”仍然存在。为了让福音渗透到这些文化中，就不能只是用一个统一的标准来适用于所有的“整齐划一基督教”。福音必须进行处境化，才能在不同的文化背景下准确地传达。

文化是出了名的难以定义。《神的形象和全球文化》试图建立一种文化神学。内尔巴斯以一个包含了圣经权威的忠实的福音派框架为基础，研究了圣经文化是否应该被解读为对所有基督徒的约束，还是只是对当时那些地方所发生的事情的描述。他竭力解决在圣经中寻找一种规范的文化类型时所产生的问题。内尔巴斯向读者指出，三位一体的本质本身就是所有文化的源头。

在探索了各种有关人类为什么属于文化存在的理论之后，作者认为答案就在于男人和女人都有神的形象。人类以一种创造性的方式承载着神的形象。内尔巴斯说：“圣父、圣子、圣灵在创造活动中彼此相交。有神形象的人类是创造界的中保或管家，文化真正的意义就是：‘“对存在之物的重组”……这本身就是一种社会文化活动’”（62-63）。他接着说，文化是人类所承载的形象的一种外溢。文化输出在道德上可能是好的，也可能是恶的，但是在创造文化的时候，人类就彰显了神形象的功用——“有神的形象就等于以文化的方式发挥作用”（73）。

既然亚当和夏娃是在伊甸园中被创造出来的，而且带有原始的文化，那么基督徒难道不应该寻求重新获得那种文化原型吗？内尔巴斯响亮地回答了这个问题：不应该！亚当和夏娃并不是在一种应该被永远模仿的文化中被创造出来的，而是作为文化创造者被创造出来的。文化多样性不是堕落的产物，而是按照神的形象创造的人的产物。因为神创造人类的目的是为了创造，所以我们应该期待一个多样性的世界。

内尔巴斯解决了在多元文化部门工作的人所面临的难题：改变一种文化是正确的吗？在这里内尔巴斯铤而走险，引导读者评价文化的特征，而没有标注“一种文化的总和优于另一种文化的总和”（113）。我们鼓励跨文化工作者在能够正确地研究和分析一种文化的细节之前，不要做出判断。除了圣经中明确定义的善恶文化特征，内尔巴斯还建议说，文化活动的评价应该基于它们如何让我们“在不崇拜文化的前提下享受神”（113）。文化不是一成不变的，变化是不可避免的。让不同国家的人成为基督徒就会带来文化上的改变。

在考察神对文化的计划时，作者指出了文化中必须存在的五种制度：政治制度、经济制度、宗教制度、物质制度和社会制度（145—46）。然后，他通过每一种制度证明，一种文化自身的组织方式可以既多样化，又顺服基督。虽然内尔巴斯只是简单地处理了上述每一个范畴，但其分析已经足以让读者相信：1）种族中心主义倾向很强烈，但却 2）

有一条可靠的出路。

《神的形象和全球文化》的价值在于其建立在文化神学基础上的实际应用。第十章考察了十三种“价值取向”，它们通常被描述为截然对立的二元范畴，诸如个人主义/集体主义、荣誉/耻辱和存在/行为等，作者均从符合圣经的基督教角度来加以考察。内尔巴斯提供了非常有益的图表，里面带有每种价值取向的关键特征以及与每种价值范畴相吻合的经文。他向读者发出挑战，让他们在一个由低到高的连续统一体上，根据每种价值取向考察自己的文化，并将结果与同样价值取向的国度观进行比较。然后，作者提供了具体的例子，说明如何利用这项工作来促进更有效的多元文化事工。

作为一个非常渴望用福音带来转变，同时又不确定自己的文化偏见是什么的人，本人感到《神的形象和全球文化》非常有帮助。内尔巴斯在尽力明白神话语的权威在一个人理解文化和文化互动时所发挥的影响时，始终都表现出了对圣经的高度评价。对于其他许多宣教学家可能不认同的观点，比如他对《启示录》第7章的 *ethne*（族群）的解释，内尔巴斯的注释和支持论据都足够清晰，可以为读者提供一幅地图，去追踪其思考过程，从而得出他们自己的结论。

内尔巴斯平衡了对圣经的解释和广泛的学术交流互动。他让读者接触伦理学、哲学和人类学领域的关键思想家的观点，并以他在整本书中所界定的文化互动模式与其互动。此书留给读者的不仅是关于文化的学术讨论所带来的实用知识，同时还有评估、参与和改变文化的实际步骤。书中提供了明确的实际应用和许多讨论问题，从而使它成为小组和宣教团队一个极好的资源。《神的形象和全球文化》应该成为所有宣教领袖的必读书目。

斯科特·邓福德 (Scott Dunford)

美国宾夕法尼亚州

C·雷内·帕迪拉 (Padilla, C. René) 《两个时代之间的使命：国度论》
(*Mission Between the Times: Essays on the Kingdom*)。
Carlisle: Langham Monographs, 2010 年出版。xix + 211 页。
£9.99, 平装本。

1974 年洛桑会议被《时代》杂志称为“可能是有史以来规模最大的基督徒会议”，在约翰·斯托特 (John Stott) 的领导下，来自世界各地的福音派基督徒齐聚一堂，讨论基督教的使命和教会在世上的功用。相关数字非常惊人，包括“来自 150 个国家的 135 个宗派的近 2500 名参会人员和 1000 名观察员” (1)。会议制定的《洛桑盟约》 (Lausanne Covenant) 包括“与各个主题相关的基督教社会责任、激进的门徒训练以及教会更新与合一” (6)。围绕这些主题开展的健康的讨论在很大程度上是由于引入了来自拉丁美洲的神学家，包括雷内·帕迪拉。《两个时代之间的使命》收集了在洛桑会

议和一些后续会议及讨论小组上发表的论文和文章，并在爆炸性的一卷内容当中呈现了拉丁美洲一位主要福音派人士的深刻见解。帕迪拉的观点最初发表于 1985 年。他的观点与我们有很大的关系，也很有必要，因为 21 世纪的基督徒在福音与世上的社会责任之间的关系上仍然非常挣扎。

第一章“从第一届洛桑大会到第三届洛桑大会”描述了这些文章的全球福音派背景。第一届洛桑大会是“二十世纪世界上最重要的宣教大事之一”（1）。继第一届洛桑大会之后，一些后续会议更加深入地探讨了这种关系，并逐步阐明了在社会、政治和经济领域开展良好工作的必要性。然而，第二届洛桑会议似乎又一次将教会的使命降低为“脱离社会责任去传福音”（16）。（在撰写本书时召开的）第三届洛桑大会似乎正处于一个十字路口，即有机会处理激进的门徒训练问题、全球化和贫穷问题以及环境问题。其余的文章部分记载了帕迪拉对这些讨论所做的贡献。

第二章“传福音和世界”，最初是在第一届洛桑大会上分享的。新约以“世界”这个词指代多种事物：所有的受造物、目前人类存在的秩序、对神怀有敌意的人类，以及对神充满敌意又被黑暗奴役的整个世界。传福音必须宣讲耶稣是万有之主，而不能落入世俗主义或“文化基督教”。“真正的传福音需要悔改，包括悔改离开这个世界的制度中缠绕我们的那些方式。美国基督教不是这种融合的唯一罪魁祸首，但‘鉴于美国在世界事务中和传福音的过程中所扮演的角色，这种特殊形式的基督教所产生的强大影响力已经超越了国界，这是其他任何形式的基督教都望尘莫及的’”（53）。“我们最大的需要是更符合圣经的福音和更忠心的教会”（65）。

第三章“属灵上的冲突”是一个专题讨论部分，目的是进一步探讨《洛桑盟约》。帕迪拉描述了一个强大的“消费社会”，它是“技术和资本主义的产物”，而且已经从富裕的西方传播到了世界其他地方（69）。这种物质主义的背后是“天使和掌权的”，他们一直“盘踞在压迫人类的意识形态结构中”（72）。这个消费社会本质上是偶像崇拜，它有着巨大的“影响男人和女人的力量”（73）。当教会把福音简化为“纯属灵的信息”，并且“反映的是消费社会的条件要求”时，它就适应了这种世俗化（76，78）。当教会认真对待福音并开始反对这个世界的体系时，就会经历冲突。

第四章“什么是福音？”是在国际福音派学生联谊大会第九次会议上发表的。在一篇颇有见地的注释中，帕迪拉首先解释了在历史上的希伯来语和希腊语中，“福音”一词是如何被用来宣布新国王的诞生或国王战胜敌人的胜利消息的。在新约中，这个词带有末世论的意味——宣告那个最后的、终极的国度已经闯入了现在。表达这个“好消息”的方式有很多种，但耶稣基督是“所有描述的基础，并将它们融合成一个整体”（92）。福音宣告从罪的恶果和权势中蒙拯救，以及男人、女人和所有受造物彻底的恢复。这个信息需要回应——悔改和信心——这在善行中必然是显而易见的。

第五章探讨的是“福音的处境化”。每一种解释都受我们对神的态度、我们自己的教会传统和文化的制约。传福音必然涉及到文化，就像在道成肉身中看到的那样，否则就不会产生有意义的回应（不论是消极的还是积极的）。帕迪拉指出，几乎所有出版的

神学资源，即使是在拉丁美洲出版的，也都是由西方作家和思想家主导的。这导致福音缺乏真正的处境化，当地的信徒无法承受他们的信仰所遇到的挑战。结果导致第二代和第三代基督徒放弃了信仰。所有的神学都必须以神的话语为基础，关注具体的历史情景，顺服基督。

第六章“传福音时的基督与敌基督”，是在1979年第二届拉丁美洲传福音大会上发表的。新约用跟旧约（尤其是《但以理书》）有关的意象描述了敌基督和各种各样的敌基督的支持者。帕迪拉没有将这些教义与某个特定的当代人物联系起来，而是强调了消费社会这个最强大、最危险的世界体系：“在这个消费社会的唯物主义背后就是敌基督的灵”（141）。基督徒必须认清时代的本质，才能在目前的情况下保持忠心。

第7章“宣教的圆满”是在国际宣教研究协会第四次会议上首次提出的。帕迪拉对基督教传播过程中的“增长统计”提出了细致入微的批评。许多归信基督的人似乎在“西方技术的影响下”实现了合一，但他们其实只不过是“受过洗的异教徒”而已（148），而且目前还有许多没有听过福音的地区。许多宣教仍然是“从政治和经济力量的角度出发的，并且认为西方具有优势”（151），而不进行真正的合作。富裕国家正处于“爆炸性富裕”时期，需要对“社会正义的需求”进行彻底的重新定位，包括财富的再分配（155—56）。“只有教会愿意遵循悔改和自我约束的道路，这种改变才可能发生”（156）。

第8章“教会的合一和同质性合一原则”是帕迪拉对同质性合一原则所做的著名批判。神的计划是以基督为元首，把全人类和所有的受造物联结起来。耶稣的榜样、最初的耶路撒冷教会和安提阿教会所体现的都是这种统一的原则，而且没有证据表明他们是根据种族的同质性来分成不同的教会。特别是《加拉太书》和《使徒行传》第15章中的割礼问题，表明了保持双方亲密的关系，而不是彼此分离，才是福音关注的中心。哥林多教会也是如此。虽然我们应该正确地关注信徒数量的增加，但同质性合一原则放弃了福音的核心关注点，这在圣经中找不到真正的基础，而且会使富有的、物质主义的、种族主义的基督徒被孤立，不再关心其他境况下的基督徒。

第9章“新约的简朴生活观念”发表于1980年，目的是为了探讨《洛桑盟约》中一个短语的含义，该短语的意思是富裕的基督徒委身于“一种简朴的生活”。“帕迪拉一开始就说耶稣是个穷人——祂为我们成了贫穷的！”他为穷人带来了祝福，这不能仅仅归结为“属灵贫困”，认为与物质贫困无关（虽然许多人都倾向于这样认为）。祂呼吁富人放弃他们的财富，富裕的基督徒不能简单地认为这种呼吁不适用于他们。关心穷人是早期教会的一个核心要素，这样就可以实现“历世以来的理想”（申15:4）。知足是必不可少的，同时还要节制，把自己看作是“神恩赐的管家，奉召活出神对所有人的慷慨，并活出神对穷人特殊的关切之情”（198）。

第10章“根据神的国度来看教会的使命”探讨了末世已始论与“两个时代之间”的含义。“时间本身已经重新进行了调整；国度已经来临，只是还没有完全实现。教会是属天的共同体，是天国现在借着圣灵在地上显现的地方。善行是国度的彰显，好使基督的王权统治临到一切的实存。虽然祂的统治是普遍性的，但是世界现在需要进入国度之

中，以逃避国度完全实现之时要临到的审判。

雷内·帕迪拉是一个了不起的人，《两个时代之间的使命》是一本了不起的文章集。它证明了跨文化神学讨论的必要性和成果。这本书是经典之作，值得广泛阅读。富裕的西方基督徒、对福音与社会正义之间的关系感到挣扎的福音派信徒、寻求将福音带给未听过福音之人的宣教士，都可以从帕迪拉的见解中学到东西。读者应该注意：这本书不适合胆小的人。西方读者尤其应该做好准备，推倒文化偶像，让自己的心暴露在圣经锋利的目光之下。这本书在全球福音派神学中占据领先地位，对于那些想要面对自己盲点的人来说，它是一个很好的着手点。

丹尼尔·克莱文 (Daniel Kleven)

美国威斯康星州

弗雷德·桑德斯 (Sanders, Fred) 《三一真神：教义学最新研究》 (*The Triune God. New Studies in Dogmatics*)。Grand Rapids: Zondervan, 2016 年出版。256 页。\$24.99 , 平装本。

弗雷德·桑德斯是加州拉米拉达市拜欧拉大学天道书院的一位系统神学家。他写了许多文章、字典条目和书籍，都是关于现今教会对三位一体神学的辩论。这场辩论的话题非常广泛，不过桑德斯的贡献往往集中在（被教会坚持认为是正统的）三位一体神学的圣经基础和历史表述上。今天关于三位一体的许多争论都是围绕着用来构建各种神学提议的方法展开的。

桑德写这本《三一真神》的目的是“通过正确地组织赞美三一真神的神学用语，确保我们对三一真神的认识”（19）。这个目标堪称远大，不仅因为其中涉及的主题，也因为目前围绕三位一体的争论出现了两极分化。桑德斯将其主张建立在三位一体自我启示的方式上，他说我们应该“在教义上得出结论，确定如何根据三位一体被启示的方式来处理[三位一体的]教义”（19）。这整本书都在试图解释这些结论的基础和出路。这是一部出色的神学作品典范，书中很好地平衡了与各个历史时期的神学家及其神学观点的互动。

桑德斯开篇并没有提到上述三位一体教义思想的启示基础。相反，第一章的目的是重新定位神学家的内心和思想，表示神学如果不颂扬上帝，并寻求“抵达超越的那一位”，其“本身”就不成其为神学（28）。对桑德斯来说，三位一体神学很适合用来服务“这种属灵追求”，因为它正是对神本身的研究（34）。

第二章讨论了神的知识与启示的本质之间的关系，并介绍了桑德斯将在整本书中探讨的主题。对三一真神的知识存在于神自己的生命（而不是由神~~不是~~什么来定义），并且只有通过神一个本体中的三个位格——圣父、圣子、圣灵——才能启示出来。这种知识在符合圣经的神秘概念中得到了正确的理解，“这在整本圣经中都是先隐藏后启示出

来的”（45）。神主要是通过“圣子和圣灵个人的、明显的自我解释的使命”来启示自己，这是第三章的主题。传统和人类的经验都不是三位一体的知识的充分来源，但两者都把人们引向了圣经。为此，桑德斯（为了交流的目的）将“启示”一词限制在“圣子和圣灵的使命”上。

第四章将这两个事件作为“最直接的启示形式”（21）。只有当圣经被理解为神通过救赎故事有意进行沟通的统一叙述时，这两个事件才会作为沟通事件变得清晰起来。下一章详细讨论了神的名字（桑德斯称之为“启示的隐喻”）与使命所揭示的内在过程之间的关系。最后三章回到圣经的见证这一起点，并提出一种对新旧约圣经中三位一体的释经法，这种方法既忠实于教义上的任务，又符合更现代的释经神学标准。

第五章是全书最密集的一章，也可以说是最重要的一章。在这一章中，桑德斯展示了他为了现代对话的目的而解释、应用基督教传统的能力。虽然他为传统的神的概念辩护，但只要不牺牲我们对神的理解的核心原则，如神性，他就愿意容忍与其观点相反的解释。在追溯传统上所理解的三位一体的使命是如何揭示神内在生命的顺序（父生子；圣灵从父和子而出）时，桑德斯巧妙地展示了这种说法的危险之处。在维持神的不可认识性和圣经是神的启示这两道护栏的同时，桑德斯慢慢地将现代关于三位一体的对话重新引至传统范畴，而没有完全拒绝现代的框架。他对三位一体的用词中的“位格”（person）一词的讨论就是一个明显的例子。广泛引用了从奥古斯汀到大马士革的约翰再到弗朗西斯·特雷丁（Francis Turretin）的观点之后，桑德斯引用吉勒斯·埃默里（Gilles Emery）的观点，认为传统上公认的波爱修斯（Boethius）对位格的定义“确保了”试图进一步了解父、子、圣灵的位格的努力有合理的基础，我们不能把那些努力排除在外（141）。

这一章最有帮助的地方是对现有的**内在三一论**和**经世三一论**（immanent and economic Trinity）这两个起支配作用的术语发出的挑战。桑德斯之前研究过卡尔·拉纳（Karl Rahner），他现在认为拉纳所推广的内在/经世二分法（自由派和更保守的学者都采用了这种二分法）实际上在基督教会与传统的三位一体行动的表达之间制造了一道障碍。他的主张是，现代的内在（神的内在生命）和经世（神的救恩工作）三一论，不能完全表达早期的三位一体神学如此仔细地要表达的内容。例如，内在的和经世的范畴使我们很难说内在的圣子为了经世而降临，并取了人性。桑德斯提出了一连串的问题：是否存在内在的和经世上的儿子身份？儿子的身份仅仅是内在的和经世的吗？在创造“两个互相参照的层面，且每个层面都有自己的关系网络”时，内在一经世模式引入的这样一种二分法和抽象法，会导致那一位神的每一个位格的身份可能在说话之间被悄然忽视。此外他还表示，这种模式的起源包含了可能不太正统的对神内在关系的认识（如约翰·奥古斯特·乌尔斯伯格 Johann August Urlsperger 所说：“神的本体中没有父、子和圣灵……简而言之：一个本体，没有第一，没有第二，没有第三，没有更大的，也没有更小的”），桑德斯把需要重新思考我们这个时代的三位一体用词变成了一个不争的事实，或者起码让这个问题在方法论上更受人关注了。

在对圣经的神学解读上，桑德斯既批判了当前学科分离的历史和现状，又提出了前进的方向。在整本书中，桑德斯的目标是把圣经和解释神学的学科更紧密地结合在一起。从引用 G·K·比尔 (G.K. Beale) 和本杰明·格莱德 (Benjamin Gladd) 的观点发展出符合圣经的神秘神学（三位一体神学正是基于此），到探讨批判性学术在现代三位一体神学发展中的作用，桑德斯努力将不应该被分离的东西结合在一起。他关于三位一体解经的章节，以及接下来关于圣经旧约的两章内容，为这种解经提供了现成的例子。然而，假如桑德斯在整本书中加入了额外的附记，指出这些基本教义所依据的具体经文，特别是在第 8 章“正典铰接”的部分，对读者来说会更有帮助。

书中关于三位一体解经的一个突出的例子就是位格读经 (prosoponic reading)，即“读经时分辨[神的]位格 (prosōpa) 的说话者的做法” (226—235)。这是一种识别旧约中不同文本背后的特定说话者的做法，这种说话者可能是父、子、圣灵或教会。

（“prosoponic”一词源于希腊单词 prosōpon “位格”。）桑德斯提供了好几个这样的例子，第一个例子来自《马可福音》的开篇，传道者在这里指出父神就是《以赛亚书》第 40 章的说话者（桑德斯认为，这是众多经文引用的核心）。

此外，在关于旧约的章节中，桑德斯驳斥了几个世纪前认为基督就是旧约神显中的那一位的做法。起初，他对这种做法的反对似乎是没有必要的，而且他的论点显得过于简短。然而，他认为如果子就是旧约神显时的使者，“那就只能表明……旧约的神显必定**意味着**（而不是）子”，这种观点特别有意思。虽然他同意奥古斯丁的观点，即“基于祂内在的三位一体状态原本就是在永恒中从父而出并把父表明出来的那一位，[子]甚至可能是神在旧约中合适的使者”，桑德斯也想（再次与奥古斯丁一起）捍卫“子道成肉身所具有的不可重复的独特性” (225)。作为一种中道 (via media)，桑德斯建议将旧约中的神显视为一种受造的彰显，它可能象征着神的其中一个位格的临在，只是这个位格没有采取能指的本性，就像道成肉身的时候一样。他说，新约中可能与此平行的一个例子是在基督受洗期间降下的鸽子，鸽子象征着圣灵“以神所命定的标记的形式运行，但不是以个人的使命运行”，这与道成肉身相平行 (226)。将神显纳入“神所命定的符号与意图”的做法，汇集了许多不同的解经学和神学学科，其中最著名的是类型学、回顾性位格读经和三位一体神学。不管这一点最终是否令人信服，桑德斯已经为分歧众多的神学院开辟了一条更有建设性的神学合作路径。

桑德斯在书的结尾部分安排了一个较短的章节，由 11 篇文章组成，这些文章都是关于“三位一体的启示以及这种启示对编排良好的三位一体教义和总体神学体系的影响”

(23)。这些文章清楚地指出了这本书的明确目标。它主要不是专注于通过解经或教义论证来构建三位一体的教义，也不是主要关注于检索教会历史上最好的三位一体神学，尽管它在这两方面都做得很好（即便不是很全面）。相反，桑德的目的是帮助我们理解应该如何得出三位一体的教义，即通过圣经中神的启示。三位一体的教义既不是从圣经的话语中抽象出来的空想，也不是清楚的语言在圣经中明确表达出来的教义。相反，“三位一体的启示是与福音的启示联系在一起的” (239)。

桑德斯的写作风格鲜明，没有死板的文笔，也没有繁琐的题外话。任何对三位一体神学感兴趣的人都会从这本书中受益，尽管其中有些概念对那些还没有基本三位一体理论知识的人来说会有挑战性。书中许多章节可以作为三位一体神学某方面内容的导论，但书中也有许多章节明显超出了导论的层次，涉及到一些明显更高层次的概念。书中尽量减少脚注的使用，同时大量引用圣经中的经文、主题和作者。因此，这本书如果在教会的主日学或大学/神学院的课堂上使用，将会很有帮助。但对于那些在神学院学习的学生来说，最好只是把它作为一个起点，进而开始更深地学习包括初级和中级内容在内的资料。

卡梅隆·克里肯伯格 (Cameron Crickenberger)
美国南卡罗来纳州

约翰·马克·特里 (Terry, John Mark) 和罗伯特·L·加拉格尔 (Robert L. Gallagher)。《走进宣教史：从早期教会到今天》(*Encountering the History of Missions: From Early Church to Today*)。Grand Rapids: Baker Academic, 2017 年出版。416 页。\$29.99, 平装本。

约翰·马克·特里和罗伯特·加拉格尔应该受到称赞，他们的这本著作对基督教宣教史的概述既简洁又全面，非常适合作为相关主题的教科书，在一个学期内使用。这本书分十八章，共约 350 页。一开始先讲“早期教会宣教”，然后以非常独到的见解，讲解了富勒神学院教会成长运动学派对今日教会宣教的普遍影响。作者的目标是通过三种主要的方式从全球的视角来看待宣教史：第一，通过先是关注罗马帝国教会，然后转而关注波斯的宣教和后来的景教宣教（第二章）；第二，通过考察东正教一千年的宣教情况（第四章）；第三，通过在讲述《伟大的新教宣教世纪》的两章内容（第十二、十三章）中和专注于二十一世纪的福音派拓展的一章内容（第十四章）中引入一些知名的主流世界教会领袖和宣教士。在这本以时间顺序为主的著作中，读者会先后读到有关以下内容的章节：“凯尔特”、东正教、多米尼加和方济各、“中世纪复兴”（即瓦勒度派、罗拉德派和胡斯派）、宗教改革、耶稣会、虔信派、摩拉维亚派和卫理会的宣教。感恩的是，书中有主题索引。随着本书的重点变成新教福音派（虽然不完全是），以及作者从宣教学的角度对当前趋势所做的评估，第 9 章及其后的章节组成的第二部分将更好地融合在一起。在本书的前半部分，特里和加拉格尔似乎过于依赖天主教、东正教和景教传统的学者，而不加任何批判，但是之后他们似乎找到了自己的声音。用几章的篇幅对宣教委员会和宣教大会进行了有益的讲解之后，最后一章“回顾与展望”简洁而精辟地总结了作者自己的研究成果。

这种体裁和范围的教科书少之又少，所以我觉得这本书的标题和主题很有吸引力。贝克出版社推出的《走进宣教》系列的这本新作之所以吸引我，还有另外两个原因：第一，我对这个系列的另一本书——2010 年由克雷格·奥特 (Craig Ott) 和已故的斯蒂芬·施特劳斯

(Stephen Strauss) 推出的《走进宣教神学》(*Encountering Theology of Mission*)——有着极高的评价；其次，两位作者中一位长期担任南方浸信会教授、前宣教士，另一位身为惠顿学院澳大利亚籍灵恩派系主任兼基督教宣道会会友，对于这样两位联合开展的任何项目，我都怀着一种好奇的欣赏之情。特里和加拉格尔都是经验丰富的宣教士兼学者。多年来，他们在(跨学科)教会研究领域为众多福音派信徒起到了领袖的作用。

我对学生提到上面那本书的时候经常亲切地称之为“奥特和施特劳斯”。特里和加拉格尔的《走进宣教史》也大量引用了该领域其他学者的观点。因此，这本书可以作为导论，引导读者认识该领域各个分支学科中有关宣教史的那些标准神学读物。然而，与奥特和施特劳斯不同的是，在明智而审慎地从一个又一个问题推导出自己的结论之前，这本书很少先去衡量各种观点和解释。也就是说，它确实包含了对宣教史以及宣教活动史本身的一些关注。这本书可以被认为是宣教史方面的宣教学导论。

这是一本为福音派学生和信徒写的书。作者认为宣教史“既有启发性，也有教育性”(361—62)。贝克出版社推出的《走进宣教》系列原本是要对二十世纪多产的福音派宣教学家 J·赫伯特·凯恩(J. Herbert Kane)的作品进行更新。在最后一章，特里和加拉格尔对历史上宣教士的思想和做法进行了明智而鲜明的评价，包括“宣教士做错了什么”以及“宣教士做对了什么”(355—59)。除此之外，作者还提供了一些贯穿全书的总结评估。例如，第二章包含“东方宣教方法”方面的内容(30—32)，第四章的总结部分考察了“[东正教]宣教的特征”(86—88)，第七章包含了日内瓦的加尔文所提出的“宣教方法”(135—38)，第十章结尾是摩拉维亚派的“宣教方法”(210—20)，第十二章有一段是讲威廉·克里(William Carey)“成功的关键”(249)。

为了与广泛的福音派普世(或普世福音派)观点保持一致，特里和加拉格尔善意地介绍了宣教在马丁·路德的思想中占据的位置，并且随后讲述了早期的路德宗的宣教情况，还考察了路德宗最终在整个斯堪的纳维亚拓展的情况(138—48)。约翰·加尔文的日内瓦及其牧师培训学院的宣教贡献也被恰如其分地记录了下来，只是奇怪的是，书中并没有提及 1556 年胡格诺派前往巴西的宣教活动。虽然关于宗教改革的宣教的章节过于狭隘地集中在维滕贝格和日内瓦，但至少作者没有错误地将这些中心以及整个宗教改革运动视为**非宣教性**的。而这不仅是 16 世纪罗马天主教辩论家所犯的 error，也是当今的一些教会历史学家和阿民念护教人士所犯的 error。历史学家迈克尔·海金(Michael Haykin)和肯尼斯·斯图尔特(Kenneth Stewart)近年来分别用历史数据纠正了这一 error。

然而，人们可以期待特里和加拉格尔更准确地描述阿民念主义和加尔文主义之间的差异，正如你在讲述卫理公会赞美诗的部分所发现的一样(237—38)。尽管在讲述宣教的加尔文主义者那部分内容时，作者指出加尔文主义者相信预定和拣选，并且没有对此进行批判，但是在后面的小节中作者认为阿民念主义优于极端加尔文主义，因为后者错误地认为只有加尔文主义是正确的，并指责阿民念派相信“一个人可以选择是否接受神白白赐给全人类的恩典。因此，信徒有责任宣告好消息，让人们接受这救恩。”但是符合圣经的

加尔文主义者也是这么认为。

美国 21 世纪的福音派信徒可能对其欧洲大陆（欧洲）虔诚的先辈知之甚少。关于虔信派的宣教的那一章是对这整个运动所做的很好的介绍，同时也很好地介绍了一些特殊人物，如奥古斯特·弗兰克（August Francke）、巴塞洛缪·齐根巴尔格（Bartholomew Ziegenbalg）、尼古拉斯·路德维希·冯·亲岑多夫（Nikolaus Ludwig von Zinzendorf）和克里斯蒂安·施瓦茨（Christian Schwartz）。关于重要的宣教会议和大会的那一章也可能会启发美国的福音派信徒，因为他们不知道这些会议的历史及其各自的成果。1910 年在爱丁堡举行的世界宣教大会虽然没有批判性地做出澄清，但也指出“许多历史学家认为爱丁堡会议是普世运动的开端”（272）。令人遗憾的是，特里和加拉格尔没有提到布莱恩·斯坦利所写的出色的《1910 年爱丁堡世界宣教会议》，这次会议是保守派基督徒举办的，主要是为了促进全世界的传福音运动，让别人归信基督（该书于 2009 年被收录进伊尔德曼斯出版社的《基督教宣教史研究》系列，该系列比贝克出版社的这个系列更加注重历史、学术和普世性）。

《走进宣教史》也有它独有的缺点，所以我很犹豫，要不要让本科生读这本书，特别是在没有我认真讲解的情况下。这五个弱点可分为：1）未进行定义的术语；2）未加批判的属性；3）令人奇怪的遗漏；4）写作不清晰；5）低级错误。

在后面的章节中，读者将会遇到对更熟悉的术语的定义和解释，如土著（258）、家长式统治（273）、普救论（278-9）、多元主义（279）和民族主义（279）。然而，在前几章中，读者也遇到了这些没有定义的术语：阿里乌教派（12）、“蒂罗尔”（14）、“大都市”（27）、金属制品和“启发”（52）、领餐群体（54）、修道院长（82）、阿尔比教派（90）、对立教皇（117）、教皇分裂（117）、禁令（125）。这些未定义的术语让这些章节有一种剪切粘贴而成的仿制品的感觉，但我并不是说作者在剽窃。

在今天这个属于谷歌的时代，读者可以在线快速搜索找到定义，所以我更加担忧的是这些福音派作者不加批判给出的那些定义和陈述，而非那些没有进行定义的术语。在我看来，以下的参考文献应该包括神学上的评论但是却没有：自由主义分子阿道夫·冯·哈纳克（Adolf von Harnack）只是被称为“德国路德宗神学家”（6）；没有对“阿里乌派基督教”进行批判性的评价（13）；有一处据称是从《多马福音》引用的耶稣的话缺乏可信度（30）；据说西班牙人通过军事征服和强迫皈依，来寻找黄金并将“基督带给”土著民族（91）；据说伊格内修斯·洛约拉（Ignatius Loyola）“彻底归信了基督”（150），而且据说后特伦特时代的耶稣会士展示了“福音”（157，155，170）。在第 8 章的开始和结束页，耶稣会士被认为“忠于基督”且“在表达[基督教]时非常灵巧”（150，170）；这些宣教学教授（他们显然在教室里正确地教导学生，告诉他们宣教既需要忠心也需要灵巧）的值得称赞的教学意图竟似乎拦阻了更符合历史、更符合神学的反思。

第三，书中奇怪地遗漏了大量的考察研究和类似本书的教科书。当作者写到“殉道者的血确实被证明是教会的种子”（10）时，并没有提到特图良（Tertullian）。作者也没有表明引用的“世界就是他的教区”来自约翰·卫斯理（224）。对 1493 年的保教权做了部分

解释，但并没有指出其名称（91—92）。考察耶稣会宣教士的时候忽略了罗伯托·迪·诺比利（Roberto di Nobili）。重要的宣教神学化运动和十七世纪荷兰进一步的宗教改革运动也被忽视。除了对威廉·凯里（William Carey）所处的新时代和世纪之交的跨大西洋福音派基督徒（244—5）提出的七点解释之外，根本没有解释“现代的”宣教为何是现代的（245）。与此相关的是，即便在《询问》这一部分，也没有对凯里的论点或主要观点进行解释。要了解凯里关于宣教动机的多方面的神学观点，请参阅我 2012 年在《宣教学》（第 40 卷第 1 期）上发表的文章。

除了这些奇怪的遗漏之处，还有写作不清晰的问题。在第二章，波斯、叙利亚和聂斯脱里派教会的区别有时候不是很清楚。作者在第六章提到的中世纪的复兴主义者有时候也被称为“改革者”（首字母大写），但是这样做毫无帮助，因为这与十六世纪的新教徒的称呼（改革宗）混淆了。另外，十六世纪的新教改教家是否真的认为“神职人员的职位”是不符合圣经的？既是又不是。虔信派所强调的基督教信仰的“神秘”方面到底是什么？为什么摩拉维亚派的“筛选期”要这么叫（208—09）？为什么向美国的殖民地宣教的圣洁俱乐部和德国的摩拉维亚派被称为帮助指导卫理公会发展的“教学派”（226）？“教学派”是澳大利亚人的一种表达吗？由于没有对约翰·卫斯理与索菲亚·霍普基（Sophy Hopkey）之间争议性的关系以及事件的先后顺序进行清晰地解释，读者甚至怀疑卫斯理是否曾追求别人的妻子（228）。

第五，低级错误。虽然每一个这样的错误都微不足道，但加在一起就破坏了这本书历史方面的完整性。盎格鲁-撒克逊的圣波尼法爵被记录在关于凯尔特宣教士的那一章（58-61），但这一错误更多的是由于这一章的标题选择不当，因为这一章不只是包含凯尔特宣教。（读者可以参考爱德华·史密瑟（Edward Smither）的《早期教会宣教》（*Mission in the Early Church*）一书，了解从更加符合历史、更加符合宣教学的角度对中世纪早期欧洲宣教的一手和二手资源的处理。）特里和加拉格尔让路德的《九十五条论纲》（95 Theses）听起来像是对罗马天主教所怀的诸多不满以及对改革宗神学的总结，而不是对罗马天主教放纵行为发动的具体攻击（139）。清教徒约翰·艾略特（John Eliot）被说成是“印第安人的使徒”，据说他“采用了多米尼加模式”（98）。然而，历史学家认为，艾略特在 17 世纪阿尔冈昆的宣教方法要么是根据英国和清教徒的传统，照搬耶稣会的传教村模式，要么就像我在学位论文（2015 年波士顿大学）中所言，主要是融合了公理会的教会论再加上艾略特自己的跨大西洋基督教社区经历、当地传统主义者和不敬虔的殖民主义者仇视“祈祷的印第安人”这种非常有压力的现实环境的经历。特里和加拉格尔声称 1910 年在爱丁堡召开的世界宣教大会“忽视了西方殖民主义和家长式作风的问题”（273），但没有提及 V·S·阿扎里亚（V. S. Azariah）发出的关于朋友的著名呼吁（这实际上可能是支持他们的观点的）。他们也不承认约翰·R·莫特（John R. Mott）在召开第一届会议时的报告中所作的观察，即殖民主义不仅给世界上大多数地方的人们带来了技术上的益处，更带来了西方的物质主义、其他诱惑以及名义上的基督教徒所做的糟糕的见证。此外，作者声称伊斯兰教在爱丁堡会议（280）召开时似乎在缓慢衰落，但这忽略了一个事实，即爱丁堡的与会者

和当时的宣教士认为，福音的传播和伊斯兰教向南的传播正在非洲展开一场竞赛。爱丁堡承认万物有灵论者一旦皈依伊斯兰教，就很少会再转向基督。

这本书最适合的潜在读者可能是那些已经熟悉一般教会历史，但想要开始更好地理解教会历史的多元宣教和非西方因素的人。其中提到的现代主流教会的教会领袖和宣教士主要包括柯大溥（Ko Tha Byu, 252）、塞缪尔·阿贾雅·克劳瑟（Samuel Adjayi Crowther, 256）、宋尚节（290）和孙大信（294）。然而，人们不禁要问，为什么今天关于拉丁美洲教会的章节只有一小段（296），而关于欧洲教会的章节有半页（295-96），关于印度教会的章节有半页（295），关于非洲教会的章节有整整一页（293-94），关于“东亚”（290-91）和“东南亚”（292-93）教会的章节则各超过了一页。根据《走进宣教》系列所特有的准学术风格，特里和加拉格尔在整本书中只提到了很少的次要读物，但是在这一小部分中，他们没有说有关“全球基督教”的大量新文献既属于历史现象也属于一门新兴学科，他们只是提到了2014年的报纸上刊登的一篇有关中国教会的文章。这本书应该向读者介绍安德鲁·沃尔斯、拉明·桑娜、塞缪尔·埃斯科巴尔、达纳·罗伯特、米里亚姆·阿德尼、奥格布·卡鲁、耶户·韩希尔斯、阿兰·安德森、斯科特·桑奎斯特、克尔斯汀·吉姆、保罗·弗雷斯顿、罗伯特·弗赖肯伯格、布伦特·富尔顿、托德·约翰逊、菲利普·詹金斯、马克·诺尔等人的作品。不，在本章结论和部分，特里和加拉格尔确实引用了大卫·巴雷特（David Barrett）的《世界基督教趋势》（*World Christian Trends*）（2013）和引用露丝·塔克（Ruth Tucker）的第二版《从耶路撒冷到伊里安查亚》（*From Jerusalem to Irian Jaya*, 2004）。

虽然书中提到了几位女宣教士，但是侧边栏只突出介绍了四位女性先驱者：安·哈塞尔廷·贾德森（252）、海伦·罗斯维尔（293）、艾米·卡迈克尔（295）和贝蒂·格林（324）。书中用专门的子章节介绍了玛丽·史莱舍（266—67）和乔伊·里德霍（328—9）。19、20世纪的“妇女宣教运动”书中也有所提及，但并没有进行太深入的考察（264—268）。特里和加拉格尔对这场运动的“动机”、“先驱者”（如贝蒂·斯托克顿、辛西娅·法勒、伊莱扎·阿格纽和洛蒂·穆恩）、“组织”和“贡献”做了一些猜想。作者声称19世纪单身女性的宣教动力来自于“女权主义”（没有进行解释）和女性社会地位的提高（265—66），这样就把这些人的动机跟从历史的角度对事件进行的解释以及对已知结果的观察混淆了。同样，就像本书所涵盖的许多领域一样，这一部分非常适合作为序言性的考察，激发各领域的专家通过更加专业的书籍和论文进一步研究这一主题。讲师和硕士水平的宣教专业学生和宣教学专业学生可能会发现这本书是一个很有用的参考著作和教学资源。这本书包括一个25页长的参考书目，大约包含500个条目。全书有许多很有帮助的侧边栏，里面重点介绍了特定的人物、事件、议题或主要文件。侧边栏虽然很简短，但其中包含了一些讨论问题，讲师可以使用这些问题引导讨论，得出适当的结论。许多侧边栏都是宣教士和宣教学家的传记小品，有些还包括主要文件的摘录，因此可以作为很好的引用来源。作者还在本书的正文中引用了各个主题部分的内容。除了侧边栏，第十章之后的内容也包含了案例研究，其中四章来自保罗和弗朗西斯·希伯特所著的《宣教案

例研究》(*Case Studies in Missions*, Baker, 1987)。并不是所有这些看起来都像实际的“案例研究”，其中有些更像是用更长的侧边栏对主要材料进行的展示，比如以撒·沃茨(Isaac Watts)和卫斯理兄弟的赞美诗歌词(分别附在第10章和第11章之后)，后面还有讨论问题。

虽然我一开始怀疑是否有必要用一整章来描述教会增长运动，但事实证明，这样做是对当前教会发展状况的一种有益的、客观的、甚至是充满同情的解释。特里和加拉格尔提出了促成这种思潮趋势的八个社会历史因素，包括巨型教会和伞形组织架构所起的推动作用(338—40)。然后，他们提出了受唐纳德·麦加夫兰(Donald MacGavran)的影响而产生的七条“线”，比如现在流行的以“未听过福音者”(或者澄清一下，是“未听过福音族群”[UPG])为目标的宣教，以及将建立教会运动作为当前的宣教目标和策略(这是我自己的说法)。即使一个人不认同这本书对麦加夫兰的赞赏，这一章依然可以作为一个独立的资源，让我们很好地了解有哪些理论，到底为什么需要批判性的、有分辨的介入。我认为这本书有助于在乎宣教的人，特别是牧师和其他辅导、装备、牧养现在的宣教士或未来的跨文化工作者的人。特里和加拉格尔指出，教会成长运动(*Church Growth Movement*)需要改进。他们也承认，虽然来自实用主义和社会学的观点，但它“从未发展出彻底的神学基础”(352)。作者没有提到建立教会运动(*Church Planting Movement*)已经盖过了教会成长运动，至少在跨文化事工领域是这样，甚至现在建立教会运动本身也被重新命名或调整为使人做门徒运动(*Disciple Making Movements*)。

最后，我们需要对作者关于语境化的明显的观点进行一些反思。这种观点看起来当然很中庸的，也没有争议，尽管也没有批判性。他们声称前基督教文化的元素可以作为基督教信仰的“基础”(158)，这种观点可能被认为是言过其实，也可能被认为是一种比保罗·希伯特(Paul Hiebert)更安全(也更好)的“批判性语境化”方法，更适合本土世界观和文化的查尔斯·科拉夫(Charles Kraft)式的姿态。虽然后面称赞凯尔特宣教士的话本身很合适，但是一个人的前基督教世界观在具有改变能力的门徒生命中所呈现的最终合适形态和在这种生命中的深入程度则有待解释：“他们能够在特定社会的世界观里发挥作用，帮助人们将福音融入一种特定形式的基督教中，而不破坏其文化”(62)。不过，作者确实赞扬了基督教社会改革的例子，并批判性地指出哲学宗教的多元化正是主流宣教活动衰落的原因之一(278—79)。

令人遗憾的是，特里和加拉格尔遵循的是内部运动(*Insider Movements*)的倡导者所采取的一个比喻：他们提出一个据说被上一代宣教士广泛使用的“提取”方法，然后将其与当今的一些宣教士采取的一种更为“激进的”(他们的说法)C—5和C—6方法进行对比，他们说后面的这种方法可以让归信基督的人继续呆在清真寺和他们的社区内。这似乎在暗示，无论过去还是现在，那些没有这么“激进”的宣教士都从未试图让通过他们归信基督的人继续呆在自己的社区和家庭中(288—89)。这是对被排斥在外的中间派的错误看法。他们称赞人类学和社会学的洞见对于忠心宣教的有用性，他们这样做非常合适(284—86, 343)，但他们这样做的时候没有警告任何潜在的错误做法，比如以损

害圣经观念和神学原则的方式，特别是损害健全的教会理论的方式进行逆向工程策略。这种警告在今天是很明智的，因为这种逆向工程现在非常猖獗。书中还包括了一段关于“改进的语言学”的内容（286）和一节关于“圣经翻译”的内容（314—18），但是却并没有提及当代关于翻译理论的争议，例如在为穆斯林听众翻译时是使用还是省略他们熟悉的那些术语（特别是“父”和“子”）。

最后一章“回顾与展望”很短，这一章没有根据所承诺的（在序言中所承诺的）去考虑如何满足我们当代世界仍然存在的需求。不过，平心而论，读者会在内容充实的前十八章（直到最后一页）找到许多宣教实践方面的“指导和灵感”。贝克出版社推出的《走进训教》系列的其他作品，特别是奥特和施特劳斯的那本，也提供了许多思考、评估这个重要问题的素材。尽管有其不足之处，《走进宣教史》以课本的形式，用一本书的篇幅做到了没有其他任何书能够做到的程度：它提供的基督教宣教史简洁而又全面，足以作为能够一个学期内上完的这个话题方面的课程教科书，当然讲师最好对细节再多些了解。（塔克的《从耶路撒冷到伊里安查亚》采用了传记式的手法，这既是其长处，也是弱点。戴娜·罗伯特（Dana Robert）所著的《基督教宣教》（*Christian Mission*）要简短得多，但是对具体的宣教主题和宣教历史的关注却比较有限。由三一福音神学的马丁·克劳伯（Martin Klauber）和斯科特·马内奇（Scott Manetsch）合编的《大使命：福音派与世界宣教史》（*The Great Commission: Evangelicals and the History of World Missions*）则仅限于新教时代，但其中确实有些章节根据洲来讲述当代全球教会的宣教情况。斯蒂芬·尼尔（Stephen Neill）和J·赫伯特·凯恩（J. Herbert Kane）的作品很经典也很有影响，但却已经过时。）

特拉维斯·L·迈尔斯 (Travis L. Myers)
美国明尼苏达州