

教会 THE CHURCH



埃德蒙·克鲁尼 (Edmund P. Clowney) /著



教会

The Church

埃德蒙. 克鲁尼 (Edmund P. Clowney) /著

杰拉尔德. 伯瑞 (Gerald Bray) /总编辑

The Church, by Edmund Clowney

English Edition published by:
InterVarsity Press, Downers Grove, IL
© 1995, All rights reserved.

First Chinese Edition 2004

Second Chinese Edition Revised 2019

Third Chinese Edition Revised 2023

All rights reserved.

Simplified Chinese Editions: © 2004, 2019, and 2023 by RTF-USA

Translation Rights granted by permission to:

Reformation Translation Fellowship (RTF-USA)

6023 6th Ave.

Beaver Falls, PA 15010

www.rtf-usa.com

Contact Information: rtfdirector@gmail.com

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY – NOT FOR SALE



目录

前言	v
1. 天国的领地	1
2. 神的子民	19
3. 基督的教会	33
4. 圣灵的交通	47
5. 圣灵的恩赐	63
6. “我信……圣而公的教会”	77
7. 圣洁和大公	93
8. 教会的标志	115
9. 敬拜	135
10. 教会的栽培	161
11. 教会的宣教	183
12. 世界诸文化中的教会	197
13. 国度，教会和政府	225
14. 基督教会的体制	239
15. 教会中的妇女事奉	259
16. 教会中的属灵恩赐	285
17. 教会中的先知恩赐	309
18. 圣礼	325
注释与参考文献	355

前言

向习惯于以自我感受为中心的基督教读者们出版一套有关圣经教义的丛书，出版者是需要一点勇气和执着毅力的。本书关于信仰是基于事实而非个人感受和个人取向的观点，也许会冒犯不少持世俗观点的读者。“耶稣讲座”的新约学者们，在长期以来摒弃了 80%记录在圣经福音书中的耶稣言论后，如今宣称“他们认为耶稣并没有从死里复活，而基督徒们不必对此感到被冒犯，因为‘神让耶稣从死里复活’不过是一种宗教信心的观点，信则有不信则无，而不是一个历史事实”。¹

福音派的读者虽然拒绝接受这种教义上的歧论，但仍然可能会对本书关于教会的圣经教义观点，尤其是对将旧约圣经中神的子民包括在教会内的教义观点感到惊讶。但是教会毕竟是神启示的一部分，在教会与地狱之门抗争的时候，它必需了解神对它的应许，它与基督耶稣为一体，有圣灵呼召的大能。当教会跨入二十一世纪之际，它应该更善于欢迎慕道的朋友们，在基督的激励下走向慕道者，在世人面前背起传福音的十字架。

我谨此向校园出版社表达我深深的谢意，尤其感谢神学书籍编辑大卫·凯顿，作为基督的仆人，他付出了大量的时间和远超过一个职业编辑的细致认真。也感谢我的女儿，利百加·琼斯，改正了我诸多的笔误。还有我的妻子，珍妮，耐心的陪伴我在电脑前的漫长时光。感谢我的同事们和学生们这些年来有教于我。在

此也特别感谢我的助手史蒂夫. 鲍克。还有作者韦因. 格鲁登给的
我大量的宽容的回复，即使在我们意见相左时也一贯如此。

埃德蒙. 克鲁尼

1 天国的领地

在伦敦金融区的中心地带，比斯普格（Bishopsgate）街的圣海伦教堂静静地耸立，城里直插云霄的大厦使它看起来显得很矮小。这座古老的教堂是如何历经希特勒和爱尔兰共和军的炸弹以及历史演进的辞旧迎新而幸存下来的呢？外表全是明亮玻璃墙的那些毫无个性的金融和商贸中心摩天大楼环绕着它。一位程序员从他位于大厦三十层的办公室俯瞰这与四周格格不入的教堂，他微笑的目光穿过手中杯子上飘散着咖啡芳香的雾气落在这见证着难以置信的信仰的孤独纪念碑上。

诚然，基督教从来就没缺过预言它消亡的先知：近代就有尼采、费尔巴哈、马克思、盖德（Gide）和萨特。¹而且，第二次世界大战以来深受基督教影响的西方文化已经被破坏了，与“系统化的使之解体以及把我们的文化‘垃圾化’”²相比，由城市化和全球化所导致的恶果还算是小的。教育、媒体部门的主管以及越来越多的政府部门主管攻击基督教信仰和价值，宣称它们与个性解放和全球一体化背道而驰。

礼拜二来的一个参观者，在教堂大厅里，享受着喧嚣的现代都市生活反衬下的教会宁静。一个年轻的商人出现了，找了个座位开始祷告。还不见怪吧，英国种族各异的人口中，还有一小部分人在做这种事。接着，另一个年轻人出现了，接着又是一个。

不久，他们从四周混凝土造就的“峡谷”中汇成人流涌入教堂。金融家和办公室职员，男人和女人，老的少的，他们数以百计，挤入午餐一小时解经聚会；这一聚会在圣海伦教堂非常有名，历经十年不衰。³ 这间教会的牧师迪克·卢卡斯（Dick Lucas）登上讲台，宣唱了一首圣诗，然后请会众打开圣经。清楚有力得令人惊讶，他只是解释了那段经文讲了什么关于耶稣基督的事，以及为什么在他面前的男女需要认识主。

像这样不寻常的聚会可能会发生在世俗的时代，但它们真的会影响我们对教会的评估吗？它不是“新月或者安息日，”而是这些人聚集在一起的午餐一小时时间。毋庸置疑，他们当中很多人根本不是教会会员。虽然其中有些人会参加礼拜天早上的教会崇拜，但办公室职员是不能造就一个地区性教会的。难道礼拜二圣海伦教堂的聚会仅仅强化了这样的印象：不论福音信息仍保有什么样的吸引力，传统教会事实上只不过是历史的遗物罢了。在经历了1991和1993年的炸弹损坏之后，圣海伦教堂寻求批准对其进行翻修，以便增加更多的座位。但是，乐于保持这一时代性建筑的多个社群激烈反对该项提议。他们想把教堂重修为纪念碑，而不是向城市传播福音的中心。⁴

多元时代的教会

从前教会是欧洲文化的中心。整个基督教世界都认定：教会以外无救恩。基督教新教的改教者从来就没有对教会的重要性

提出过疑问。尽管未能改造罗马教会，他们仍然藉着区分真教会的标志而对它的教导进行了挑战。

然而，现在，罗马天主教会已经放弃了它对救恩的圣礼性独占（a sacramental monopoly）的权利。梵蒂冈二次会议描述了由在基督里新生命而得来的祝福，接着加上了以下这段话：

所有这些不仅对基督徒是真的，对那些有善良意愿的人来说也是真的，在这些有善良意愿的人心中恩典无形地活动着。既然基督是为所有人死的，既然所有人事实上都被呼召有一个相同的命运——这是神的安排，我们就必须坚持，藉着神所明了的方式，藉着“复活节的奥秘（paschal mystery）”圣灵给每个人都提供了成为同伴的可能性。⁵

这空前的让步甚至仍然认定：救恩需要某些与“复活节的奥秘”中的基督的秘密认同。但激进的当代神学家却说，“不是这样。”救恩不仅仅局限于教会、基督教或者基督。⁶所有宗教权利平等，因为它们对宗教真理拥有平等的权利。他或她会以“他/她/它”来称呼神⁷。可能会反对这一中性用法的唯一一位神就是圣经中的神，因祂以祂专有的权利而著称。我们被告知，这位神很久以前已经和正统神学一道死了，教会就是祂的坟墓。

面对异端邪说和“属世宗教（earth religions）”的死灰复燃，难道我们应当把我们对教会的所有关切都束之高阁，回到保罗在亚略巴古的布道，向现代异教徒宣讲天地之主这位未知的神吗？很多人正敦促作出这样的改变。霍肯迪克（J. C. Hoekendijk）曾观察到：“在历史上，教会的每一种强烈兴趣几乎毫无例外地都是属灵退步的标志……”⁸。

可以确信，如果教会代替基督成了我们灵修的核心，那就是属灵退步的开始。有关教会的教导不以基督为中心，是自取失败，是错误的。耶稣曾对承认祂的门徒说，“我要建立我的教会”⁹ 忽视这样的目的就是否定祂是主。基督到来的福音包括祂来做什么的好消息：祂来是要让我们与祂联合，让我们彼此联合成为祂的身体，成为神的新子民。

二十一世纪对教会存在的真正威胁再一次表明我们就是需要教会。洁身自好和不以基督之道为耻的勇气，就是在那受洗归入他名下的人所组成的群体里，仍然得以培育。教会不可以为了要在多元化的社会中被接纳而放弃传讲世界的唯一救主的权利。我们必须有个共同的清楚认识：我们不是为我们自己做见证，而是为基督做见证。在做这样的见证的时候，我们不仅是世上一个一个分开的光点，而且还是建在山上的城市。在遍布欧洲、非洲和中东的族群仇恨中，教会必须以基督的爱为纽带，把以前的敌人联结在一起成为主内的兄弟姐妹。只有这样，教会才能成为主的

国度的标志：基督来的时候，这国度会降临，并且它已经藉着圣灵存在于现今的时代了。¹⁰

现代技术和大众传媒本身并不是世俗的。它们也有助于福音的传播。但是，商业界、教育界和信息产业界认定：在伦理问题依然存在的时候，宗教事务只是私事，处于公共政策或利益的范畴之外。个人对基督是主和祂的国度的见证，换来的不过是别人耸耸肩：“如果你有宗教体验，很好。昨天打扰我的耶和华见证人也有。”

然而，作为基督国度的社群，教会能够向世界显明它必须尊重的伦理上的诚实。当彼得描述基督徒公义的行为在外邦中的影响的时候，他想到的不是毫无关联的各个圣徒，而是被从黑暗中呼召出来进入神的光中的神的子民。¹¹ 局限于私人宗教体验的基督徒见证不能挑战世俗主义。作为社群，基督徒不仅必须再一次向世界显明家庭的价值，而且必须显明基督爱的联结。教会有序的团契生活，对无序世界纷争不断的分裂来说就成了恩典的标志，这样的情况会越来越多。只有当教会把因自私和憎恨而分裂的那些人联合在一起时，它的信息才会有人听，它向不友好的人送去盼望的事奉才会被接受。

世俗世界批评教会最激烈的地方正是它需要最大的地方。只有神的真理能让人得自由；对于教会来说，承认一个随机形成的宇宙这等世俗妄言就是否定耶稣是主及其内在的意义。¹² 教会是神的话语的社群，神的话语启示了神的计划和目的。在教会里，

福音被宣讲、相信、遵守，福音是真理的标杆和根基，因它劳劳地扎根于圣经（腓 2:16）。¹³

政治意识的高度觉醒再一次临到福音派教会。自由派教会的左倾激进主义已经被“宗教右派（religious right）的活动所盖过。敬虔的基督徒用他们的身体挡住了通往人工流产诊所的道路，承受了警察的执法暴力和被捕入狱的后果。对色情媒体图像录像和政府支持的抽奖的抗议，已经引起了新闻媒体的注意。美国人对欧洲基督徒政党的历史又产生了新的兴趣。

当基督徒意识到在世俗的压力下宗教自由已经被侵蚀了的时候，对民主生活来说是如此根本的它又回到了舞台的中央。耶稣宣告说，祂的国不在这个世上。¹⁴那么，祂的门徒是怎样为真理和公义做见证而又没有失去天路客旅的身份的呢？教会是倡导已经消失了的敬虔的社团吗？对社会的全部投入是基督教机构区分于教会的职责吗？如果我们对教会的元首忠心，我们首先就必须明白祂对教会的旨意。

教会和众教会

我们对教会与世界关系的关切促使我们思想教会与众教会的关系。对一些人来说，教会中的宗派划分表明了一种健康的多样化。他们把教会看作一棵树不同的枝子¹⁵上结出了十二种不同的果子，把组织上的同一看作是对自由生长的有机多样化的威胁。

然而，在这些时候，即使是最热衷于倡导多样化的人也必须祈求神子民的分离要有一个限度。

教会宣教事工的拓展使教会合一的问题不可避免。二十世纪，世界上每一个主要国家都建立了教会。例如，韩国长老会现在在教会的世界性宣教事工中扮演着主要角色。宣教关怀也是普世运动发展的主要原因。宣教活动中的教派竞争不可能被相互尊重的协议（殖民主义者所采取的把未得福音传播的地区划分成指定的宣教区的办法）所遏制。欧洲帝国主义的垮台已经在呼唤宣教体制的巨大变革。差派人出去的教会和宣教事工必须考虑在它们所服事的地区建立的“年轻教会（*younger churches*）”。当东欧地区异端教派涌进来，掠夺与原来相比有所增加的宗教自由的时候，对基督教会有形的合一的关切又摆在了我们面前。

然而，基督徒的普世关怀，由于世界教会大会（the World Council of Churches）的教会论，而被引到了新派发展的方向。在一个世纪的时间里，普世运动的教会论转了一个整圈。早期的生活和工作运动（the Life and Work movement，即世界教会大会发源的汇流之一），口号是：“神学分家，服事合一（Theology divides; Service Unites）。”对一个老式的自由派来说，第一次世界大战所激起的和平运动为服事的合一提供了一个明显而又急需的渠道。但是，对教义的需要也不可逃避。三十年代中期，在对抗希特勒纳粹德国的基督教会的时候，维斯特·胡福特（Visser' t Hooft）和其他新正统派领袖使我们看到了需要教会

论，以对希特勒给予回应。1952 年在兰德（Lund）召开的信心和秩序大会（the Faith and Order Conference）作出决议：“教会论应当和基督论与圣灵论都密切联在一起讨论。”¹⁶

但是，在接下来的十年中，对这一呼召做出回应的神学研究，并没有产生基于对基督论和圣灵论的重新理解而出的符合圣经的教会论。相反，已经使普世教会论定型的神学武断却被拿来用在这些更基本的教义上。教会将被定义为正在形成而不是事实的存在，它不是蒙救赎者组成的群体，而是实行救赎的事工。同样，克劳德·韦尔奇（Claude Welch）也辩称，就正在形成以及“形成联系（being-in-relation）”而言，教会论和基督论应当说法一致。基督的神性和人性不是表现为两种“本性（nature）”，而是表现为在位格关系中得以解决的两极对立。道成肉身的基督以及教会是在行动（act）中存在，正在形成，而不是事实的存在。

¹⁷

普世运动几乎在教会论上达成了一致，达成了由辩证神学（Dialectical Theology）的张力所塑造的一致。信仰和秩序运动为 1963 年蒙特利尔会议准备的报告，试图藉着把有关教会的对立观点列为极端而解决这一问题。按照巴特（Barthian）模式，教会将被视为“行动”，而在天主教神学中，教会则被看作是圣礼性机构（sacramental institution），二者之间的张力可以被接纳为涉及永恒和暂时的极端。

可是，这种为取得一致而进行的努力，却埋下了采取不必要的更激进方式的种子。于是，普世教会论来了个一百八十度大转弯，向左翼靠拢，不顾抗议，变成了革命神学。1966 年日内瓦教会和社会大会 (the Geneva conference on Church and Society) 上的论文号召教会“积极地参与反抗现存的政治、社会和经济秩序的斗争”。这种革命性的倒转要求基督徒“介入不可靠的处境之中，在那里，善恶之间的界限并没有清楚地划分¹⁸。”为了认清楚神的心意，教会必须看看神在历史上是如何行事，如何进入革命的中心参与革命的。处境伦理使教会参与暴力革命成为公义。

“从斗争中我们发现，我们不是以保持与某些道德原则一致的纯洁，而是以每时每刻为人服务的自由来在革命中作见证。¹⁹”在上个世纪后期，解放神学在普世运动中赢得了主导地位。正是世界教会大会的教会与社会部 (the Department of Church and Society) 赞助了 1966 年的日内瓦大会。这个部门在世界教会大会内部代表了 1925 年在斯多霍姆 (Stockholm) 发起的生活和工作运动的延续。1966 年的日内瓦大会把世界教会大会又带回到 1925 年在斯多霍姆所议定的社会行动。其中重要的变化在于：所鼓吹的社会行动是寻求解放的战争，而不是追求自由主义的和平。

从辩证神学向革命神学的转变并不像看起来那样剧烈。辩证神学的方法以行动，而不是以理论来定义教会。因此，真正的“大公 (catholic)” 神学必须包括理论的多元化。普世运动的文档也越来越多地宣扬神学的多元化。持批评态度的研究坚持

圣经包含了许多相互矛盾的神学，进而便断言：圣经不能为任何关于教会及其职责的看法提供标准。

“来吧，圣灵--更新万有”被选为 1991 年在澳大利亚堪培拉召开的世界教会大会第七次会议的主题。这个主题被认为对上个世纪的最后十年来说是恰当的，因为它吸引了：1. 女权主义者，她们倾向于把“圣灵”当作用以描述神的女性用语；2. 环境主义者，他们关心的是万物的更新；3. 基督教之外其它宗教的追随者，他们被诸如“耶稣基督，世界的生命（第六次会议的主题）”这样的主题冒犯了，但是作为非基督徒，他们可以就共同拥有的“圣灵”的概念进行对话；4. 解放神学的倡导者，他们把圣灵等同于“他们对人获得能力和社会变革的关怀”；5. 五旬节派；灵恩派黑人教会；6. 东正教会，他们批评西方基督教太过于以基督为中心；7. “福音派传统教会，不论保守派还是激进派”，他们喜爱重生和更新的圣灵之工作。²⁰

简而言之，世界教会大会发现，一个把圣灵和万有联系起来的主题在语言上表达了“世界范围内生气勃勃的多元化大有作为并且已得到广泛接受的声音”。²¹

然而，与标志着罗马天主教会界定其教会论的新努力的第二次梵蒂冈会议相比（1962–65，世界教会大会的集会根本没有产生什么影响。1966 年十月第二次梵蒂冈会议文件的正式出版在天主教神学家当中引起了关于教会本质和使命的热烈讨论。以往对教皇权柄的概括“罗马方面讲话了，问题就结束了”这次并不

能适于第二次梵蒂冈会议。一些人表示，第二次梵蒂冈会议没有带来任何变化，²² 但很多人藉着看起来像是会议决定中“开放（open door）”政策的条文，与权威主义分道扬镳了。世界教会大会的神学新理念在罗马教会也找到了倡导者。爱德华·施莱比克（Edward Schillebeeckx）在拥抱随机形成的宇宙（a chance universe）理论时，比许多普世运动神学家走得更远。他坚持绝对的偶然性；历史的将来甚至连神也不知道是什么样子，否则，它就只不过是一场“大规模表演（a large scale Muppet Show）！”²³

解放神学在拉丁美洲被罗马天主教神学家给出了特定的形式；它使得在罗马教会内部得到倡导的“世俗神学（secular theology）”的更广领域成了人们关注的焦点²⁴。理查德·麦克柏林（Richard P. McBrien）问：“我们需要教会吗？”如果你指的是“托勒密时期、前爱因斯坦时期的教会”，²⁵ 他的答案是“不需要”。他评论说，藉着抛弃传统意义上的基督教教会中心论，第二次梵蒂冈会议完成了哥白尼式的革命。然而，它并没有带来教会为应付当今世界所要的神学相对主义。麦克柏林认为，物理学上的爱因斯坦相对论仍然需要在教会论中找到其孪生兄弟。结果，他在“世俗”的神学家那里找到了相对论。那些人一致认为，“救恩来自与神的国有份，而不是来自加入基督教会。”²⁶ “所有人都被呼召到神的国里来；但不是所有人都被呼召到教会来。”²⁷

美国天主教神学家埃弗里. 杜勒斯 (Avery R. Dulles) 对解放神学以及在其下的世俗神学都持反对意见。在这种神学中，他发现教会生活的超越性失去了。²⁸ 他反对宗教多元化，因为宗教多元化让所有宗教同等有效，并且使教会远离“救恩事务 (salvation business)”。²⁹ 与此同时，杜勒斯也不希望看到教会会被改造得象基督教新教改革者所追求的那样，回到新约和使徒时代的教会。相反，改革必须在与变动中的文化的“创造性互动 (creative interaction)”中，使教会的教导得以加强。

在为第二次梵蒂冈会议所作的辩护中，杜勒斯找到了它关于传统建构的关键。从以弗斯. 康格尔 (Yves Congar) 回溯到平民哲学家莫里斯. 布兰德尔 (Maurice Blondel)，³⁰ 杜勒斯探索了会议的立场，传统不是被定义为从过去传递下来的（“传统”天主教看法）客观知识，也“不仅仅是调查和发现的方法” (the liberal Catholic position)，而是社群共同拥有的默契理解。新信徒被介绍进这样的社群，并且在里面实践学习。不是字句上的建构，而是社群绵续不断的意识推动传统的演进。藉此，作为不间断但又变化着的教会论的中介，传统赢得了重要角色。然而，不清楚的是，根据杜勒斯所阐述的第二次梵蒂冈会议的这些教义将如何自辩，以抵挡有些人更激进的要求，这些人正在为建构所谓的适合二十一世纪³¹ 要求的教义寻找着“量子跳跃”的机会，这次可是正中下怀。（译注：quantum leap，量子跳跃，物理能量的变化为非连续，以量子为单位。这里指与圣经不一致的教义大改

变）。当神的真道启示的客观权威被相对化的时候，教会就代替圣经成了真理的终极标准。

在福音派，特别是美国的福音派当中，教会体制和实践上的彻底变革已经伴随着福音派的增长发生了。对于教会的圣经教导的思考没能跟上实践变化的需要。美国福音派最有见地的追随者之一、社会学家詹姆斯. 亨特 (James Hunter) 曾经洞察到，在福音派运动的年轻领袖中，有一个明显的倾向就是重蹈美国自由派的覆辙。³² 当美国福音派运动冲破基要派的孤闭一隅时，它也开始和世俗文化进行妥协，而当年自由派也是如此，先是因妥协而大受追捧，但终因丧失立场而无处容身。

美国、英国以及世界范围内的福音派机构，曾致力于把以圣经信仰为根基的教会的信徒彼此联合在一起，并且也使他们与主流自由派教会的信徒同道联合在一起。就部分而言，这项事工是通过福音派全国性的大会或者联会的成立而得以实施的，这其中，绝大多数的机构都加入了世界福音派联合会 (World Evangelical Fellowship)。宣教会议也造就了福音派当中交通和服事的网络。1966 年在柏林召开的福音大会 (the Congress on Evangelism) 发起了一系列的有“三分之二的世界 (Two-Thirds World)” 参与的聚会。1974 年召开的世界福音化洛桑大会 (the Lausanne Congress on World Evangelization) 上成立的后续委员会为普世福音运动提供了另外一种架构。

很大程度上是因为主流教派都是由自由派控制，福音派运动才采取了与有组织的教会区分开来的形式。不断增长的准教会形式的机构使独立的基督徒能够联合起来进行教派体系之外的服务。成立于十八世纪末十九世纪初的宣教机构，既有在宗派内部建立的，也有跨宗派的。尽管宗派逐渐地为国外宣教设立了差会，但是独立差会也很兴旺。一些差会是按地区目标划分的，如中国内地会，非洲内地会，以及苏丹内部会（Sudan Interior Mission）。这样的宣教机构成立的目的就是集中宗派间的力量支持开展事工。另外一些则是以对事工的异象不同来界定的，这样的机构范围较广，从“前沿（frontier）”宣教到圣经翻译者、校园事工、教育机构，以及救济组织都涵盖在内。福音派，主要有众多的准教会机构组成，把教会的合一留给了普世运动去处理。一些教派愿意与国家性的福音派组织认同的时候，另外一些保守派教则会使自己与他们区分开来（例如，在美国有美南浸信会、路德宗教会—密苏里大会）。

圣经教会的增长和对斯考菲尔德串珠圣经（the Scofield Reference Bible）的时代论神学的广泛接受，则加强了福音派运动的准教会化倾向。很多持这种教义立场的教会建立了它们自己之间的教会联系；数以千计的其他教会，以一种不是很正式但并非少了任何真实性的关系，找到了它们的一致性。带有地域色彩的宣教机构，毫不犹豫地按照有特别时代论色彩的信条断言，在教导上界定自己。在接受它们的国家，差会按照这样的形式建立

宗派，有时就采用了赞助它们的差会的名字。就这样，福音派运动就逐步推进最后建立了准宗派式的架构。³³

宗派教会组织与无宗派组织在传福音时，存在着不幸的误解。宗派性教会可能认为它们自己是基督在地上的教会，就很少考虑到其它宗派的权利，尽管它们也承认其它宗派也是真教会。但它们也许会把准教会性机构看作不正常，看作对教会秩序和教会财政的威胁。地方教会有时教导说，所有教会会众的奉献应当通过教会分配出去，由教会财务人员规定各项花费。当美国长老会大会（the General Assembly of the Presbyterian Church, USA）在1935年宣布把奉献给予教会建立的机构和领受主的圣餐一样必要的时候，不同态度就出来了。³⁴接着，大会着手处罚格莱斯姆·麦肯（J. Gresham Machen）博士，因为他不认同并拒绝从长老会外国使团独立董事会（the Independent Board for Presbyterian Foreign Missions）辞职。³⁵

福音派“巨型教会（mega-church）”的增长，特别是在美国和南韩，产生了新的宗派主义问题。这样一个教会，动辄几千或者甚至数十万的会众，已经成为看得见的宗派，通常都会处在一个主任牧师的强势领导之下。于是问题又来了：也许巨型教会在处理教会事务时，好像自己就是普世教会（the church universal），于是便对那些出于其团契之外的教会或是以怀疑的眼光看待或是缺乏兴趣。

就准教会机构那部分来说，因为他们不把自己当成教会，准教会团体就以任何他们看来适当的方式来组织和处理他们的行动，可能会借用商业公司或者甚至军队的架构。这样一来，机构的发起人就成了首席行政官或总司令。美国准教会机构中的商业性组织管理非常普遍，以至于连教会自己也采取了同样的模式。

因为新约圣经关于差会没讲一个字，难道我们就应当认定，关于它们的秩序和功能，新约没有任何教导吗？³⁶ 当信徒组建机构来完成部分教会事工的时候，它们应当负起什么样的责任，来把新约关于教会职分和纪律用到自己身上呢？关于基督教会的形式和功能，圣经又有什么教导呢？

教会和圣灵

促使我们思考教会论的最后一个问题是：教会以什么方式成为圣灵的居所？灵恩运动已经遍布了全世界，抹去了宗派之间的界限，即联合了信徒又导致了信徒分裂。每天早上，各大洲的长老会教会都使用天主教灵恩派诗歌来赞美神。特别是在拉丁美洲，快速增长的教会宣称它们有说方言、说预言以及医病的恩赐。

热情和秩序之间的张力早就是初期教会与蒙塔努主义（Montanism）争战的一部分；在中世纪的异端运动中，这种张力继续存在。路德和加尔文以激烈的批判反对重洗派的狂热。东正教信徒担心“狂热派（Euthusiasts）”对教会秩序和教导带来威胁，就反对他们。今天，我们面临着同样的问题。灵恩运动的批

评者对他们寻求消灭圣灵感到愧疚了吗？就圣灵的工作而言，什么圣经教训需要被重新捡起呢？当代的种种问题汇集到一起就是：我们需要更深刻地理解圣经对教会的丰富启示。

在以下的章节中，我们将思考关于教会作为神的子民、基督的门徒以及圣灵的团契的圣经神学（第 2 到第 5 章）。第 6 和第 7 章将探讨独一、神圣、大公、使徒的教会的“属性（attributes）”。下一个问题是教会如何被识别，教会的“标志”是什么（第 8 章）。接下来的三章讨论教会的事工：它的敬拜、栽培和宣教（第 9 到 11 章）。教会的宣教引导我们思想教会与世界文化的关系（第 12 章），以及它的管理。在考察了教会的结构和职分（第 14 章）之后，我们转向两个争论最多的问题：教会中的妇女事奉（第 15 章），以及说方言（第 16 章）和预言（第 17 章）的恩赐。最后谈到的是，圣礼在教会中的位置（第 18 章）。

很显然，这本书只能提供对这些问题的简明概览，但是它致力于提醒我们注意主关于祂的教会的教导，以便藉着祂的话语和圣灵，让祂可以更新我们，指导我们进入一个新世纪，直到祂再来。

2 神的子民

埃莱克斯·海勒 (Alex Haley) 的电视剧《根》，给千百万观众留下了难以磨灭的印象。作者研究了他自己的家族作为种植园奴隶的历史，追溯到非洲的一个村子，正是从这里，他们的祖先被押进奴隶船的货舱。不仅仅是非裔美国人，而且来自欧洲、中东和亚洲的美国人也都开始探究他们自己祖先的故事。

从那时起，关于“故事”的主意就流行起来了。在某个城区的学校里，一个微型联合国大会正在召开，孩子们被鼓励要对他们自己以及他们的族群的故事有好奇心。然而，那些故事有时是充满暴力的。《根》就是一个对历史上残酷的美国奴隶制的无情回顾，往往记录得越准确详细的故事，在非洲、在巴尔干人当中以及事实上在世界范围内，就越能引发种族及部落间的仇恨。

现代社会纷繁杂乱的无根性以及种族之间的冲突都把我们引向我们已经失落的故事。¹ 有关神的救恩之爱的故事，是被传讲的最伟大的故事。这个故事不是开始于伯利恒的马槽：它开始于在伊甸园里神应许女人的后裔要伤蛇的头。² 它继续在神对亚伯拉罕的应许之中，并且这应许有神的起誓为证，因为“神愿意为那承受应许的人，格外显明他的旨意是不更改的”（来 6:17）。教会的故事从神的旧约子民以色列开始。

故事展开的时候，神越来越完全地启示了祂是谁以及祂会为祂的子民成就什么？神呼召亚伯拉罕，并且应许使他成为一个

伟大的国家，这是对地上所有家庭的祝福。祂把以色列从在埃及为奴的境况中呼召出来，在西奈山上与他们立约。祂赐给他们应许之地，让大卫在耶路撒冷做王。神对以色列罪的审判导致了国家的分裂。以色列国和犹大国的国民都被带到东方，被掳了。但是，神没有离弃他的子民。

先知重申了神对他们的保守，预言两个国家都要得以重建和更新。他们的神应许把他们从死亡的绝境带出来，正如过去发生的一样，并且重新让他们回到自己的地土，使他们成为给列邦的见证。为了坚守他的应许，神自己必须来：它将会在他们的心上行割礼并且更新他的约（赛 40:10-11；耶 31:33-34；结 36:25-28）。事实上，他们会成为祂的子民，而祂则会成为他们的神。

于是，不仅仅是作为应许的弥赛亚、大卫受膏的苗裔，而且是作为以马内利一神与人同在，耶稣基督来到了世上。祂呼召祂的门徒并且建立了祂的教会。神的子民成了祂的，成了祂国度的承受者。复活之后，祂命令祂的门徒在耶路撒冷等候，直到他们得到从父那里赐下应许的圣灵来。五旬节的时候，圣灵的降临充满了聚集在那里的门徒，建立了新约教会。

根据圣经，教会是神的子民，基督的聚会和身体，以及圣灵的团契。这些教会观的每一种都曾得到某一主要教会传统的偏爱。改革宗教会家族强调教会是神的子民；圣礼派教会认为教会是基督的身体；重洗派教会认为教会是基督的门徒们；灵恩派教会则把教会当作圣灵的团契。³毋庸置疑，对这样紧紧盯住一种教

会模式的一孔之见我们都有罪责。第二次梵蒂冈会议对“基督的身体”这一比喻的广泛包容性（comprehensiveness）提出了挑战，并且重新带回了“神的子民”这一习惯用语。⁴

对重新审视关于教会的圣经教义而言，完全遵循三位一体（Trinitarian）教导的方法效果最好。在启示的历史中，神的旧约子民成了弥赛亚的教会，并且造就了圣灵的团契。圣经没有把成批的教义装进集装箱发送出来。而是新生发于旧，就像花开于芽包一样。圣灵的降临满足了对亚伯拉罕的应许，使外邦人成了亚伯拉罕的子孙（加 3:14, 29）。只有在圣灵的降临中，基督的身体才得以完全成为现实，这正如只有在基督的救恩里，罪人才能成为神的真子民，得到新约宝血的洒洗。

现在让我们思想作为神的子民的教会，接下来的几章我们会探讨他们是怎样被基督宣告是属祂的、属弥赛亚的聚会的，以及基督是怎样藉着圣灵的团契住在教会中的。

惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了神的子民。从前未曾蒙怜恤，现在却蒙了怜恤（彼前 2:9-10）。

在这些经文中，使徒彼得以旧约语言编织了一幅描绘教会的绣锦（出 19:6；赛 43:20-21；何 1:6, 9；2:1）⁵。神和他的子

民之间的关系被罪撕裂了，以至于以色列成了罗阿米（*Lo-Ammi*）——“非我民”（何 1:9；太 21:43）；但彼得在这里欢呼何西阿的应许满足了。藉着神的恩典，“非子民”的那些人，不管是毁约的犹太人还是恩约之外的外邦人都成了神的子民，得到怜恤（何 1:10）。现在，他们加入到对把他们从黑暗中召进光明的神的赞美之中来了。

神的子民是祂自己的产业，祂的财宝。教会是以属神来定义的：“我要作你们的神，你们要作我的子民”（利 26:12）。圣经用了很多比喻来描述这种关系⁶。以色列是神的儿子、祂的配偶、祂的葡萄树、祂的羊群。在新约中，教会是基督的羊群、真葡萄树的枝子、祂的新娘、祂的身体、祂的殿、圣灵的居所、神的家。

在西奈山之约中，神宣布成为祂的子民的主。新约用以描述教会的最主要的专用词 *ekklesia* 就回应了这一事件。

神的聚会

Ekklesia 这个词是希腊文旧约对希伯来文词语 *qahal* 的翻译，他描述的是一个聚会。马太用 *ekklesia* 来叙述耶稣对西门彼得的声明：“我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄，不能胜过他（权柄原文作门）”（太 16:18）。

Ekklesia 和 *qahal* 都指的是一个事实上的聚会（assembly），而不是一个“集会（congregation）”（它可以是，也可以不是

“聚在一起（congregated）”的）。那么，教会被称为聚会仅仅是因为它聚在一起，就像任何其他机构也许会做的那样吗？就此来说，这个词没有任何特别的意义⁷。当然，保罗的确用它描述了信徒事实上的聚会（林前 14:19, 28, 34）。路加藉着以弗所城的书记留下了它的用法，这位书记提醒乱民，他们对基督徒的不满可以拿到“照常例聚集”的正当的小镇会议上解决（徒 9:39）。

然而，当耶稣谈及“教会”的时候，祂用的是一个带有丰富旧约含义的词。在神于西奈山召聚他们来到祂的面前与他们立约的大日，以色列是神的聚会。祂将他们放到“鹰的翅膀上”，带来归祂（出 19:4）。出埃及的救恩在西奈山大会的日子达到顶点（申 4:10，七十士译本；9:10；10:4；18:16）。以色列是一个聚会，因为他们在神面前聚集，出现在祂显现的地方（申 4:10）。

以色列后期的聚会使人回想起那大会。神召聚西奈山大会的号角声后来在祭司吹响银号角召聚以色列到神的圣殿的门口的时候再一次得到回应（民 10:1-10）。神也召聚祂的子民到祂的面前，与他们更新立约（例如，书 24:1, 25）。一年三次，以色列要为圣历节期聚集（利 23）。当先知宣布包括外邦人的聚会的时候，是在描述神降临时的将来祝福（赛 2:2-4；56:6-8；珥 2:15-17；参诗 87）。

神的聚会包括所有属祂的“圣民”：天使天军以及地上的圣徒。在西奈山，当神召聚祂的子民来到祂的脚前的时候，祂是与成千上万的天使一同出现的（申 33:2-3；诗 68:17）。

希伯来书的作者从神在西奈山的显现得出了更荣耀的结论。尽管祂在西奈山的烟与火中与祂救赎的以色列相会，祂也没有把西奈山当成永久的居所。相反，祂让众支派穿过沙漠来到了锡安山。在那里，祂定下了祂的居所，使圣殿充满了祂的荣耀，呼召祂的子民来庆祝祂定下的节期。但希伯来书提醒我们甚至耶路撒冷也不是最终的城邑：“我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城”（来 13:14）。神的子民不再在耶路撒冷聚会。相反，他们现在在永生神的城邑就是天上的耶路撒冷敬拜（来 12:22）。地上的城邑是天上城邑的影儿。西奈山烧的是自然之火，天上着的是神自己所在地方的火（来 12:18，29）。我们可以坦然无惧地来参加天上的聚会，坦然无惧地与被救赎的众信徒和数不清的天使天军联合在一起。我们可以坦然无惧地接近万有的审判者神自己，因为我们伟大的大祭司已经为我们开出了道路。在天上的节日聚会里，我们到耶稣基督那里来承受祂所洒的血，这血是新约之血。

在那样的聚会中敬拜就是在神的 *ekklesia*（教会）中聚集。我们在地上的这里聚集（来 10:25）是因为我们在哪里聚集，耶稣就在哪里。信徒在光明中与众圣徒同得基业（西 1:12）；他们的生命已经在天上与基督同在（西 3:1-4）。基督是作为祂的身体的天上聚会的元首（西 1:18；参弗 1:3；2:5-6；腓 3:19-20；加 4:25-26）⁸。当哥林多的信徒来到一起聚会的时候（林前 11:18；

14:26, 28), 他们是和“所有在各处求告我主耶稣基督之名的人”(林前 1:2)一道聚会。

不但我们来到复活的主所在地方的聚会, 祂也藉着圣灵来到我们所在地方的聚会。无论在哪里有三两个人奉祂的名聚集, 哪里就有祂(太 18:20; 28:20)。教会是神在的地方, 不但是因为祂无所不在, 而且因为祂的临在使天使呼喊, “圣哉!”, 使圣徒赞颂, “羔羊是配得的!”, 使罪人谦卑承认, “神真是在你们中间了!”(赛 6:3; 启 5:12; 林前 14:25)。

因为主的真聚会是在天上, 所以在地上有多种表现形式: 家庭教会、城市教会、普世教会⁹。甚至三两个人奉祂的名也可以得到祂的权柄, 因为祂在那里。

神的居所

当神把祂的聚会从西奈搬到锡安的时候, 祂教给我们另外一条原则: 神不仅是来和以色列相会, 而且是来和他们住在一起。西奈是在旷野相会的地方, 耶路撒冷则是祂的居所。但是, 在西奈, 神居所的预表已经赐下了。这样的预表可以在帐幕中看到, 出埃及记对会幕用了十二章加以描述。神在和以色列立约之后, 摩西登上西奈山去接受神的律法, 也是去接受关于会幕的设计, 这帐棚就是神在以色列营地的中央居住的地方。

四十天之后, 当摩西从山上下来的时候, 他发现以色列完全背叛了神的律法, 竟然在偶像金牛犊面前宴乐。这背叛因着数

千人的死而被平息。接着，神对建造会幕提出了另外一种选择。由于祂的圣洁和以色列人冥顽不化的罪，祂在会幕里置身他们之中对他们来说非常可怕。作为替代，祂以祂的天使的形象行在他们前面，赶走了迦南人，并且赐给他们应许之地。变化不在于安排天使代替主：主的天使并不比神危险性低，因为他是奉了主名的（出 23:21）。变化在于神以天使的形象行在他们前面，而不是住在他们中间。神仍然在支搭在营外的帐棚门口与摩西会面，这帐棚也是约书亚将要住的（出 33:7-11）。

摩西绝望了。如果主不行走在他们中间，那就没有任何意义继续前行。神应许说要在那地选定的地方将祂的名留下来，并且在那里住在祂的子民当中。神仅在安全的距离之内是不够的。摩西呼求说，“彰显你的荣耀给我！”主听了摩西的呼求，就把祂从起初就定下的怜悯赐给了他。祂向摩西彰显祂的荣耀，并且宣告祂的名字是耶和华，有丰盛的慈爱和诚实（出 34:6；参约 1:14）。会幕毕竟建造了，神的荣耀也充满了祂的居所。

因为以色列事实上是一个硬着颈项的民族，而神又是圣洁的（出 34:7），会幕的设计就提供了一层绝缘体。神居住在会幕后面，从象征意义上说，是与有罪的营地隔开了。但是，会幕也提供了接近的途径。罪人把他们的祭物带到大祭坛；祭司带着赎罪的血进入到至圣所；大祭司在赎罪日进入到圣所的最里面，就是至圣所，把赎罪的血洒在神宝座的象征约柜的盖子上。

会幕和后来的圣殿表明了神的圣洁以及它对罪的烈怒需要通过献祭来化解。但是神的盛典的建立也表明神把祂的子民视为祂的产业，藉着祂恩典的预备，他们是属祂的，祂也成为他们的神（出 34:9；利 26:11-12）。神的存在把以色列同其他国家分别开来（出 33:16）。他们是祭司的国度，圣洁的国民（出 19:6）。

神的选民

为什么神呼召以色列出埃及，在西奈山的立约聚会中又把他们聚集在一起呢？为什么祂选择住在他们中间？在描写新约教会的时候，彼得引述了旧约的答案。他们是神的“选民”，被宣告为祂的产业。神的拣选不是由以色列的配得而来的。

耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。
只因耶和华爱你们，又因要守祂向你们列祖所起的誓（申 7:7-8）。

多么不寻常的同义重复啊！神专爱他们是因为……祂爱他们！祂的拣选是出于祂美善的喜乐，不是由于他们配得。祂愿意守自己的誓，这誓是祂向也是由祂所拣选的他们的列祖起的¹⁰。神在一个不被祂自己之外任何事物支配的选择中表达了祂自己的旨意。

神拣选的一个目的就是祂的选民应当事奉祂。神呼召亚伯拉罕，以便地上所有的家庭都能因他而得祝福。祂拣选以色列是为了让万国知晓祂的救恩（诗 67:2）。但是神没有首先拣选以色列以便祂可以用他们。神没有拣选属灵上适合的。祂所要求的适合是软弱、愚拙、无有，以便在祂面前一个也不能自夸（林前 1:26-31）。主宣告以色列不仅是祂的仆人，而且是祂的头生子（出 4:22）、祂的新娘（结 16:6-14）、祂眼中的瞳人（申 32:10）。祂白白的爱给了他们在祂面前的地位。

让先知忧伤的是，神的子民因为肆无忌惮地拜偶像，并且以胆大包天的违约嘲笑祂的拣选而玷污了祂的圣洁。在奉献了神所在的圣殿之后，所罗门在橄榄山上为摩押的神基抹造了邱坛（王上 11:7）。当主“报复背约的仇”（利 26:25，新美国标准版圣经）的时候，祢的审判带来了灾难。亚述人横扫北方支派，犹大国则沦入了巴比伦被掳的境遇之中。先知以西结看到，耶和华的荣耀之云从圣殿上升，随着被掳的人向东移去了（结 11 结 23；参 11:16）。

难道以色列就没有将来了吗？以西结这位流亡的先知，看到了一个可怕的异象。大屠杀之后，所有仍然属神的人都成了散落在谷底上的大片骸骨。神问，“人子阿，这些骸骨能复活麽？”（结 37:3）。以西结回答，“主耶和华阿，祢是知道的。”于是，按照神的命令他呼喊，“枯乾的骸骨阿，要听耶和华的话！”神的灵把生命带回了死亡之谷；神要复兴和更新祢的子民。以西结

蒙赐得见新圣殿的详细图画，这图画代表了神在他们中间的居所（结 40:44）。

神藉着一切所给的答案就是，祂的审判既不是全部的也不是最终的。它不是全部的，因为祂将赦免一部分余民（甚至剩余的枯干骸骨）。流亡之前的先知强调了存留下来的余民数目很小：一块炭从大火灾中被抢出来，两条羊腿或半个耳朵幸免于狮子的残害（摩 3:11-12）。神会召集被打散得七零八落的余民；祂会把他们从死亡之门前召回聚在一起。

如果神的审判不是全部的，它也不是最终的。祂不仅要赦免，还会更新这存留下来的余民，并且洁净他们。流亡的惩戒使他们悔罪，归向主（何 5:15-6:3；耶 3:12-14；参利 26:40）。祂要把祂的灵赐给他们，把他们的石心换成肉心（结 11:19；36:26-27），与他们订立新约（耶 31:31-34）。在祂的审判中，主砍下了以色列骄傲的香柏木，但从残留的树桩上会发出一条枝子，这枝子会长成参天大树，成为万国都聚集而向的旗帜（赛 10:33-11:12）。

神的更新要比重建走得远得多：祂也要把外邦中的余民和祂的子民中的余民聚集在一起。以色列打破了祂的恩约，失去了得到祂的应许的任何权利：他们不能再讲是祂的民（何 1:9）。他们的救赎必须靠神完全的怜悯，这怜悯可能也准备好了要给与万国。除此之外，神呼召亚伯拉罕的时候就想到了要藉着他赐福万国。既然叛逆的以色列没有完成使命，神将用出乎意料的方式完

成它。以色列的呼召将会藉着神的真仆人得到满足。以色列被称为神的儿子。神真正的独生子一定会出现：女人之子，亚伯拉罕的后裔，真以撒（应许之子），大卫的苗裔被呼召做神的仆人，坐在神的右边。他将满足割礼的要求。藉着这能力，作为受割礼人的执事，他要证实所应许列祖的话，以使外邦人会因祂的怜悯荣耀神（罗 15:8-9）¹¹。

以赛亚的仆人之歌证实了作为个人的仆人身份和与国家等同的仆人身份之间的区分。¹² 作为个人的仆人将会重建从雅各出的各支派，使以色列的余民回归；祂也是外邦人的光（赛 49:6）。在祂身上，神为祂的子民锁定的目的将会得到实现。祂“对我说，你是我的仆人以色列，我必因你得荣耀”（赛 49:3）¹³。藉着祂完全的顺服和救赎性的受苦，新约得以建立。

这约的另一面也应当认识到。不仅仆人必须来，主也需要来。子民的境况是如此绝望无助，只有主才能使他们得释放。而且，神的应许是如此伟大以至于只有祂才可以使他们得到益处。在新约中，神应许要在他们的心上行割礼（申 30:6；耶 31:33-34）。从最卑微的到至高的，他们都将知道祂，祂将住在他们中间。撒加利亚让从流亡中归回之民抬起他们的眼睛，看到他们已经看到的微弱重建之外。荣耀之日会来临，那时耶路撒冷的每一口锅都将象盛典的器皿，那时马鞍上会带有从前置于大祭司头巾上的题字（圣洁向神），那时耶路撒冷的居民中间软弱的，必如

大卫。到那日，王会是什么样子？他将正是那位神显现时的使者（撒 12:8）。

荣耀超乎描述，因为那是神自己将要来。以色列的牧人跌倒了，祂要来做他们的牧人（结 34:15）。以色列的勇士跌倒了，神这位勇士要来，祂以公义为护心镜，以拯救为头盔（赛 59:16-17）。主的到来和祂仆人的到来是一起的。仆人带有主的名称（赛 9:6），主的使者（天使）的到来救世主的到来（玛 3:1-3）。

主来的时候，祂将会招聚祂的子民，让他们永远做祂的子民（结 34:11-12, 23-24）。最后的喜庆聚会将会欢迎外邦人和神的子民一起参加（赛 2:2-4; 25:6-8; 66:20-21; 耶 3:17）。神自己的显现和荣耀将会代替约柜（耶 3:16）。神对祂子民的拣选不会落空。祂赦免的余民将会在以色列的选民中显明祂自己的拣选。不是所有带着以色列名的人是亚伯拉罕的真子孙（罗 9:6），而主的仆人是祂选定的，祂将把以色列的余民带回并且成为外邦人的光（赛 49:6）。神的拣选的仆人，是神的选民的希望，祂将会把他们归与主。

这样，神的选民的故事就把我们带到耶稣基督那里，在祂里面，旧约过渡到了新约，新约成就了旧约。现在，让我们回过头来思想作为基督教会的神的子民。

3 基督的教会

基督的教会是怎样与旧约神的子民发生联系的呢？教会是对旧约先知预言的应验，还是神预言计划中可以用括弧括起来的一个插曲呢？当然，基督自己满足了神的应许；这是所有使徒讲道的核心（林后 1:20）。而且，非常清楚，教会是以描述以色列的语言被称呼的：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民”（彼前 2:9）。但是，我们应当怎样来理解从旧约到新约的戏剧性变化呢？

主和国度的降临

福音书和整本圣经都给了一个清楚的答案：这一变化是由耶稣基督的降临带来的。先知信息的核心就是，神会降临带来祂应许的释放和更新。福音的信息就是主自己来了。在先知书中，主的降临是和神的受膏者的到来紧密地、神秘地连在一起的，这受膏者的名字被称为“奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君”（赛 9:6）。

施洗约翰出来传讲以赛亚的信息，“在旷野有人声喊着说：‘预备主的道，修直祂的路’”（赛 40:3；太 3:3）。当耶稣来受洗时，约翰拒绝为祂受洗；他知道耶稣是主，他已经宣告了耶稣的到来，他甚至连为耶稣解鞋带也不配。但是耶稣要求约翰为祂施洗以“尽诸般的义”。祂是主，也是仆人，取了与祂的民相同的

的身份。祂既是主的受膏者，也是受膏的主，祂的子民以色列的荣耀（路 2:11, 26）。福音书向我们展示了祂是创造之主，能够平息怒海（诗 107:29-30），祂的路在大水中（诗 77:19），祂的话能够管辖深处的鱼。祂是生命和死亡之主，人和鬼之主；藉着祂的话祂可以象治好人的病那样容易地赦免罪（可 2:8-11）。

约翰宣告说神的国近了。这国度，曾经被先知传讲，也曾记载于诗篇中，将会和主一起来：“那是林中的树木都要在耶和华面前欢呼；因为祂来了，祂来要审判全地”（诗 96:12-13）。在圣经中，神的国是祂显现的影儿，更多的是从治权上讲而不是从领土来说，也不是指祂的疆域而是指祂的统治。神的国是祂权利的运行以便实现祂审判和拯救的目的。

耶稣教导了神的拯救性统治的意义。神没有把祂的国赐给骄傲的法利赛人或者富有的统治者，而是赐给了和小孩子一道相信天父的穷人和谦卑的人。国度显示了神的拯救旨意：那些认为他们在先的必在后，在后的必在先。

国度和耶稣自己一起来。藉着神的手，祂赶出了鬼（路 11:20）。所有人都会对做王的祂有回应，这王不认那些祂从不知道的人，也不认那些从不知道祂的人（太 7:23; 25:41）。施洗约翰在希律的监狱里听到了耶稣作为国度权柄的标志而行的医治神迹。让约翰困惑的是，耶稣在给出这样的国度标志的时候并没有带来国度的审判。尽管如此，难道祂不是要来的那位吗？很迷惑，于是约翰就把这个问题送到了……耶稣那里。耶稣行了更多应验

预言的神迹，¹ 并且给约翰回话：“凡不因我跌倒的就有福了”（约 7:23）。耶稣带来的国度，没有刀兵，但有十字架。祂来不是要带来审判，而是要承受审判。最后的审判必须等到祂第二次再来的时候。

耶稣把祂的事工限制在“到以色列迷失的羊那里去”（太 15:24，以便藉着他们的见证使祂的光能向外邦人闪耀（赛 49:6）。藉着祂，他们能成为新耶路撒冷，立在山上的灯塔之城。然而，正如所预言的，这个国家的领袖拒绝了祂，那城/圣殿的房角石。耶稣庄严地宣告：“神的国必从你们夺取，赐给那能结果子的百姓”（太 21:42-43）。

基督启示祂的教会：祂的聚会

当人群因祂不是政治上的弥赛亚而转身离祂而去的时候，耶稣也带着祂的门徒自行离去了。为了引出使徒必须有的关于祂的特别认识（太 16:13-16），耶稣问他们，“人说人子是谁？”

门徒使耶稣确信人们仍然很尊重祂。他们认为祂是先知：也许是利亚，或者耶利米，甚至或者是从死里复活的施洗约翰。接着耶稣问了这样一个问题：“但是你们怎么认为？你们说我是谁？”

十二使徒的发言人彼得回答说：“祢是基督，是永生神的儿子。”

彼得宣告耶稣是弥赛亚，是但以理异象中荣耀的人子，这人子将会和亘古常在者一同承受永恒的国度（但 7:13-14）。但是，远远超乎这些的是，祂正是神的儿子。耶稣的回答承认了彼得的宣告是多么异乎寻常。这只有藉着从父来的启示才能显现出来，只有父才能启示子（太 11:27）。

因为彼得就神的权柄来看知道耶稣是谁，耶稣承认祂将成为神的子民新样式之根基的磐石。彼得承认基督，基督也同样承认彼得。基督教新教的解经家经常试图把这宣告与彼得分开来，让这宣告自己成为教会立于其上的磐石。可以确定的是，名字“彼得（Petros）”在希腊文中是阳性词，而意为“磐石（Petrica）”的常用字则是阴性词。然而，在涉及耶稣对祂所给与彼得的名字和祂所指派给他的位置之间的联系做出强调的时候，名词之间的通常性别差异没有任何意义。²彼得是基督的“磐石（Rock）”：祂的见证和使徒。当然，在圣经别的地方，耶稣自己也被称为教会根基的磐石，或者教会结构的头块房角石（林前 3:11；弗 2:20；彼前 2:4-6）。但是，甚至这些比喻也没显出基督讲给彼得的话中有什么特别之处。彼得是磐石，但耶稣是把祂的使徒放到根基位置上的建造者。³

这宣告不能与彼得分开，彼得也不能与这宣告分开。在马太福音的同一章，彼得告诉耶稣不要上十字架（太 16:21-22）。耶稣以责备来回答他，这责备就象早些时候的赞许一样强烈。彼得的这些话不是从天上的父来的，而是出于魔鬼。“撒旦，退我

后面去吧！”耶稣命令道。试图让耶稣绕开十字架，彼得就成了 skandalon，绊脚石（16:23）。在他蒙光照的宣告中，彼得是根基上的石头；当他拒绝十字架的时候，他是绊脚石。

彼得和他的宣告是并存的。但是如果彼得不能与他的这宣告分开，他也不能与十一个使徒分开。在马太福音 16:18，彼得被赐予了拥有开启天国钥匙的权柄。在马太福音 18:18，门徒也领受了同样的权柄。耶稣把他在 16:15 间的问题讲给门徒听，彼得的这宣告代表了他们也代表了他自己。

与其他十一个门徒相比，彼得不是磐石，但与那些宣称拥有知识的钥匙的人（路 11:52）、坐在摩西的位子上的人（太 23:1-2）和亚伯拉罕的后裔（约 8:33）相比，他是。后者的权柄被取消了。神把国度的奥秘向聪明通达人，就藏起来，向婴孩，就显出来（太 11:25-26）。彼得，这个被人瞧不起的加利利渔夫和其他被拣选的新约长老站到了弥赛亚的面前。大牧者招聚祂的余民，把以色列建得焕然一新，承认祂的名。耶稣担起了神自己的工作来重建祂的子民。神的聚会也是祂的；祂新建了上帝之城，把那破坏的建立起来，重新修造（阿 9:11；徒 15:17）。

保罗也教导说，教会建造在使徒和先知的根基之上（弗 2:20），基督的奥秘已经向他们启示在福音之中（弗 3:3-6）。⁴

基督会用祂国度的权柄来建造教会。祂把国度权柄的钥匙给了祂的使徒。耶稣把他们作为布道者差派出去，他们拥有教导、医病和奉他的名赶鬼的权柄（太 10:7-8）。他们得蒙国度的权柄，

可以在离开不接待他们的那家或是那城的时候把脚上的尘土踩下去（太 10:14-15）。审判的预兆也提醒要避免比所多玛和俄摩拉更悲惨的命运。拥有钥匙的教导权柄使得使徒能够宣告：凭着什么让通往天国的门向男人和女人敞开。钥匙可以把天国的门向得到福音的个人、家庭或者城市打开，但是会向那些拒绝国度之主的人关闭。因为他们代表着基督（太 10:40），带来的是他的信息，他们在地上捆绑或释放的，在天上也要被捆绑或得释放。他们的权柄没有使国度成形，也没有构成他的律法。国度不是要用他们的设计图案来填满的空白。权柄是基督的；他们带着他的话，宣讲他审判的信息。

当祂说“阴间的权柄，不能胜过他”（太 16:18）的时候，耶稣宣告了祂国度的权柄。在战争中，为了防卫或者关押俘虏，门也许会被关掉。为了逃跑或者派出进攻的军队，它们也许会被打开。译为“胜过”的那个词也可以指“在力量上超过”。如此说来，这个比喻可能意指死亡之门不能关住基督的教会。在复活时的胜利之中，祂将会击碎那些门，带来祂的恩典作为奖赏。再者，意思也可能是，作为魔鬼的防御工事，阴间之门挡不住基督教会的进攻。然而，更为可能的是，这比喻回应了以赛亚书 28:15-18。在那里，当死亡之水从地狱之门漫出，在他们面前卷走众人的时候，圣殿的基石被描述为可靠的避难所。⁵当众水咆哮，山摇动到海心的时候，神的城必不动摇（诗 46）。盖在磐石上的房子将会屹立不动（太 7:24-27）。（路 12:32）。作为主和仆人，

耶稣来招聚祂剩余的羊群，使他们成为所应许国度的承继者。作为仆人，祂宣告了先知书所预言的盛宴。作为主，祂来招聚罪人。那些拒绝祂的人一定会听到审判之祸的来临。而那些接受祂的人则是祂的羊，祂的门徒，祂的“小孩子”。祂会教导他们有关国度的奥秘，打开他们的眼睛和耳朵使他们看到祂并且听到祂的话（可 4:11-12；路 8:10）。门徒一公开承认耶稣是弥赛亚，教会就被提到了。那些继续拒绝基督的人将会失去成为神的子民的权利。国度会赐给那能结果子的百姓（太 21:43）。在这个国度里，从高速公路和树丛出来的陌生人将会挨着亚伯拉罕、以撒、雅各坐满宴席的座位，而那些拒绝王的人将会被赶出去（路 13:24-30）。国度已经以王本人的样式降临了；国度会再一次降临，因为祂会再来。

那时，耶稣会召集神的聚会，把分散的羊群聚拢来，这些羊群会合成一群，归一个牧人（约 10:16）。父赐给祂这羊群（约 10:27-29；17:2, 6, 9），神的喜悦也归于他们，这正如圣诞节天使所唱的（路 2:14）。他们在父手中，也在子的掌握之中，在那里他们永远安全（约 10:29）。因为耶稣与父为一，祂的子民也就是神的选民，神的真以色列。⁶

基督的教会：神的以色列

保罗写信给外邦人中的信徒，雄辩地概括了由基督的工作所成就的戏剧性变化。从前，外邦人“与基督无关，在以色列国

民以外，在所应许的诸约上是局外人。并且活在世上没有指望，没有神。”（弗 2:12）。与基督的分离意味着被排除在神的选民所拥有的全部特权之外。没有基督，作为异教徒的外邦人也就没有以色列国籍。他们不关心神的应许，也与祂的约无份。他们没有盼望，因为他们没有神。

但是，接着，情况完全变了。藉着基督的血，那些原本离得很远的人被带到了近前。祂使犹太人与外邦人合二为一，藉着十字架使他们两者在祂的同一个身体中和好。二者同感一灵，有着去到父那里的相同途径。外邦人不再是不属于以色列国的外人；现在他们是与犹太圣徒同国，列于神的圣约之中，是神的应许的承继者，是神家里的人了（弗 2:19）。

外邦人成了神的子民中完全意义上的成员，因为他们与基督联合，基督的死是为着犹太人和外邦人而作的唯一赎罪性献祭。正如亚当代表着旧人类，叫众人死，新人类也就在基督里得以创造出来（罗 5:12）。他所代表的那些人的罪算到了祂的账上，祂的公义则算作他们的。“你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”（加 3:29）。在使徒时代的教会，之所以有关割礼的争论会发生是因为争论的双方都把教会视为真以色列。那些要求外邦信徒行割礼的人很明显是认为这些信徒是被加到神的子民当中。保罗从未对此提出挑战。他从来没有解释说基督徒是在加入一个新的实体，这个实体是教会而不是以色列，也没有说割礼因此也就不适用了。相反，他为教会所要求的是出

于基督的属灵上的割礼，这可以藉着与祂联合而得到。倘若与基督无关，割礼就只不过是对肉体的戕害。“因为真受割礼的，乃是我们这以神的灵敬拜，在基督耶稣里夸口，不靠着肉体的”（腓 3:3）。

保罗从来没有忘记过他的血亲属肉身的以色列，但是他对他们的盼望和为他们的祷告却是愿他们被接回到他们自己的橄榄树上，在这树上如今外邦人的枝子正结着果子（罗 11:24）。

那么，谁是神的应许的承继者呢？基督是女人的后裔（创 3:15）、亚伯拉罕的子孙（创 12:1-3）、大卫的苗裔（撒下 7:12-16）。只有祂才是政权的继承人，因为祂没有犯毁约的罪。那些在祂里面与基督联合的人是神所有应许的承继者。基督满足了对以色列的呼召；那些与祂联合的人藉着这一事实就成了神的新以色列（加 3:29；4:21；罗 15:8）。新人的族类现在是属灵意义上的，而不是物质意义上的，祂使得彼此之间的联系更牢固，兄弟之间的关系更紧密（彼前 1:22）。基督徒不单单是重生的个人，他们在基督里还是一个家族、“属灵的族类”、神的新子民。忘记这一点就减低了在日常生活的各个方面操练兄弟之情的意义。

基督的教会：神与祂的子民同住

作为道成肉身的主，神来到世上住在祂的子民中间。约翰福音把基督视为真帐幕，在那里神的荣耀得以显现（约 1:14）。可以确信的是，圣殿在救恩历史上有它的位置：它描述了神在地

上的居住。耶稣把圣殿叫做“我父的殿”，并且洁净它（约 2:16）。可是，随着基督成为现实的存在，圣殿就成了过时的比喻：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来”（约 2:19）。耶稣的敌人嘲笑他的宣称荒谬之极：这殿是四十六年才造成的。但正如门徒后来所认识到的，耶稣是在谈及真圣殿—祂的身体—以及祂在第三日复活。

在叙加的雅各井旁边和那个妇人的对话里，可以清楚地看到耶稣应验了圣殿所象征的。不计犹太人和撒玛利亚人之间仇恨的隔阂，耶稣向她要水喝。接着，祂赐予她永生的泉源圣灵之水。当祂表示祂知道她的私生活时，她认识到面前是一位犹太人先知！犹太人和撒玛利亚人争论什么呢？敬拜神的地方应当是耶路撒冷还是他们旁边的那座基利心山？耶稣清楚地告诉她，撒玛利亚人不知道他们拜什么，而与此相对，“我们所拜的，我们知道。因为救恩是从犹太人出来的”（约 4:22）。基利心山顶废墟中撒玛利亚人的殿不是神的居所。那耶路撒冷呢？当然，整本旧约都把在那里的神的圣殿当作敬拜的中心（申 12:5, 11-14；诗 87:2）。耶稣又说什么呢？“妇人，你当信我，时候将到，你们拜父，也不在这山上，也不在耶路撒冷”（约 4:21）。事实上，将到的时候已经来了，因为父，是个灵，在寻找那些用心灵和诚实敬拜他的真敬拜者（约 4:23-24）。

耶稣是在教导敬拜不能地方化吗？既然神是无所不在的灵，它可以在任何地方被敬拜。但是耶稣没有说神可以在基利心山或

者耶路撒冷敬拜。祂说的正好相反：既不是这山也不是耶路撒冷。而且，耶稣宣告了将到的时候（字面意思“钟点”）的巨大变化。将到并且已经来到的时候是什么呢？它不可能是神成为灵的时候。耶稣不是在提醒那妇人一个超越时间的真理，而是向她宣告有关祂的时候的真理。在约翰福音中，将到的时候就是基督受死和复活的时间。⁷那个时候改变了一切。因为耶稣已经献身，与那妇人讲话，所以说那个时候已经来了：“这和你说话的就是他”（约4:26）。

圣殿和其所代表的一切在基督受苦和受死的时候得到了彻底应验：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。”祭坛上的祭物只有一种意义：神的羔羊除去了世界的罪。神的真居所不是羊皮做的帐棚，也不是香柏木和黄金建造的圣殿，而是神与人同在的肉身。基督既是祭物也是祭司，祂是圣所之光，世界之光。祂把祂的祷告和我们的祷告作为香献到神的宝座前。当祂喊出“成了”的时候，圣殿的幔子从上到下裂为两半，因为藉着祂的血，祂为我们开了一条通往圣所的路（来 10:19-20）。圣殿的功效在祂死的时候结束了。耶稣复活了，又升天了；我们伟大的大祭司为我们进入了至圣所一天上。希伯来书警告我们说不能回头。一次最终的献祭付清了永远的债；在时代的末了，藉着献上自己，耶稣一次就除去了罪。耶稣，昨日、今日并且永远如一，是最后的先知、祭司和君王。

耶稣向那妇人宣讲的不是不要圣殿的敬拜；而是敬拜应该是在由神而不是由人建起的真圣殿里的敬拜。在那里，作为她的父的神寻求她的敬拜：不是在基利心山顶，也不是在通往耶路撒冷的尘土飞扬的小路的尽头，而是在耶稣的脚下。敬拜是在灵里，也就是在耶稣自己所赐的圣灵里敬拜，这圣灵是那不从井里出来的水。敬拜也是在真理中敬拜：这真理不是抽象的真理，而是在耶稣里面的真理—父的真启示。“我就是道路，真理，生命。若不藉着我。没有人能到父那里去”（约 14:6）。

神的显现使我们成为祂的子民；耶稣的显现把教会建成了祂的殿，以活石建造了它，并且将其与祂自己联结成为神所拣选的石头（彼前 2:4-6）。教会自身就是殿，神的家，并且为圣灵的临在而圣化（林前 3:16）。

基督的教会：基督的门徒

接着，在基督里，神降临宣布谁是祂的子民并且与他们同在。祂以真人的样式降临，也完全开启了与主新的团契的关系。摩西为与主有更亲密的关系而向神呼求；他向人是神的使者，看到了神的荣耀（出 33:12-18）。当腓利问类似的问题，说“将父显给我们看”的时候，耶稣回答说，“人看见了我，就是看见了父。”约翰见证我们在道成肉身的基督那里看到了神的荣耀（约 1:14，18）。

对摩西祷告的回答，不仅仅来自站在山顶的耶稣脸上发出荣耀的时候，而且出现在彼得的漁船上，迦百农门口的台阶上，以及耶路撒冷一个楼上的房间中。藉着言行，耶稣把自己启示给巨大的人群，但特别地把自己启示给了祂拣选的门徒。神的子民成了耶稣的门徒。

门徒也是学生：先生向他们教导祂国度的奥秘，这奥秘是从父那里得来的。他们亲身观看了祂所行的事，并且见证了祂国度的标志。他们认识祂，不仅仅是出于和祂有亲密的联系，而且是由于从父来的启示。

门徒也是主人和所有以祂的名来的人的仆人。祂把饼掰开给他们，他们就把它分给坐着的人群。尽管，当祂拿起毛巾为他们洗脚时，他们有困惑，他们仍然还是学习祂的榜样。

耶稣，呼召祂的门徒与祂在一起，也把他们作为祂的见证派出去。⁸ 约翰的福音用旧约律法语言谈到了见证。以色列的神宣告了祂反对列国和列国偶像的法律诉讼案。祂让他们呈上他们的案件，带来他们的见证（赛 41:21-22；43:9）。“你们是我的见证，”主说，“我所拣选的仆人”（赛 43:10）。耶稣这诚信的见证（启 3:14），证实了神的目的，为祂的父话语和作为的真实作了见证。祂的门徒也被呼召为祂做见证。他们证实了祂的神迹、祂的死、祂的复活，以及祂对祂如何满足了神的应许所做的解释的教导。他们获得了圣灵，圣灵既是律师，也是见证；祂将为罪、为义、为审判揭露世人的罪疚，并且引导他们明白一切的真理。

（约 16:8, 13）。最初的使徒见证，受圣灵所赐，在新约中被看到了。当圣灵按照圣经宣讲基督的时候，圣灵又继续强化了教会的见证（徒 5:32）。

新约教会成就了旧约应许，甚至当它们被带进在基督里所发现的属天荣耀的时候，也是这样。这荣耀随着圣灵而来，是由基督的宝座发出的。现在我们必须把教会当作圣灵的团契。藉着这样做，我们将会看到，为什么保罗把教会描述为基督的身体，这身体被赐予了滋养它的肢体的属灵恩赐（第 5 章）。

4 圣灵的交通

如果你游览过以色列，那么你也许需要整理照片或者幻灯片并梳理记忆。看到圣址上阴沉的纪念教会和叫卖台湾生产的纪念品的商贩，一些人也许很失望。也许你最亮丽的记忆是回想起在花园墓（the Garden Tomb）的早间崇拜；不管作为真正坟墓的地点是多么难以置信，它仍然有未被破坏的真实。站在耶稣在橄榄山上所站的地方，耶路撒冷尽收眼底，或者荡舟穿过加利利海，全部经历的令人震撼之处就是真实。置身此地加强了你的信心了吗？或者说，真实的普普通通挑战了你的信心了吗？真正的湖水并不是看起来能够行走于其上！

我们有时想像，如果我们能够与耶稣同在那里，那么相信祂就会很容易。这样说来，使徒们拥有的优势该是多么大啊！但是，自从那天清晨祂在湖边为祂的门徒烤鱼，两千多年如飞而去，多个世纪就像雾霭一样升腾消逝了。

当耶稣告诉门徒祂必须离去，提醒他们信神也当信祂（约 14:1）的时候，我们能够理解他们的惧怕。祂应许会再来，并且告诉他们祂不会撇下他们为孤儿，因为祂会藉着圣灵来到他们那里（约 14:16-18）。事实上，祂去，以便圣灵能够来，对他们来说大为有益（约 16:7）。

在五旬节，耶稣满足了祂的应许—也是父的应许（徒 1:4-5）。教会不是生活在对主同在的渐渐消退的记忆之中，而是生活

在祂藉着圣灵而来的现实之中。当他们等待他们归来的主的时候，神的子民，藉着新约的血因被基督宣布而得名分，得以与圣灵相交。

藉着圣灵，神降临下来使我们成为属祂的，祂也成了属我们的。一方面，就个人和整体而言，神拥有祂的子民。另一方面，神的子民也拥有主。圣灵印证了这种相互的拥有。圣灵是神的印记，祂把神从创立世界以前，在基督里拣选的那些人宣布为祂的基业（弗 1:11）。圣灵也是我们的印记。神给了祂的子民权利把祂宣布为他们的基业，因为圣灵就是确据（down-payment）和对将要临到的荣耀的预先品尝（弗 1:13 下-14）。

圣经把圣灵说成既是赐予者也是恩赐。作为主，祂赐下使基督的身体获得能力的恩赐，并且因此宣布我们是祂的基业。但是，甚至那些丰富的交通也不能耗尽与圣灵的交通。祂也把自己赐给我们；我们接受赐予者为恩赐。为此，保罗能够谈到我们被圣灵充满，谈到我们“有”基督的灵（罗 8:9）。如果我们把圣灵只当成我们的基业，那么我们就涉嫌除去了祂的位格。如果我们把圣灵只当成我们能够接通的属灵电流，那么我们就没有看到祂作为主的身份。另一方面，如果我们忘记了我们拥有祂，那么在我们的生活和服事当中，我们就看不到祂能力的奥秘。

五旬节从两方面完成了神与祂的子民立约的最后工作。首先，藉着降临住在祂由活石所建造的殿中，祂宣布了谁是祂的子民。第二，使徒被赐予了圣灵，这圣灵是作为礼物由圣父和圣子

送给的。藉着新约，神重建并且复兴了祂的子民（结 36:15, 37）。摩西盼望神把祂的灵降在祂所有的百姓身上（民 11:29）。在五旬节，彼得布道讲的就是这盼望和预言性的应验（珥 2:28-29；徒 2:16）。

广岛的原子弹因其释放的巨大摧残力量的如梦魇般缠绕着我们。但复活时所释放的能力却是赐生命的力量，它迅速增长而弥漫开来，遍及了世界的每一个角落。彼得曾宣布：“……这位耶稣，神已经立祂为主为基督了”（徒 2:36）。这复活的、得胜的和荣耀的耶稣从天上的宝座完完全全地赐下了圣灵。作为仆人，基督膏于圣灵（赛 11:2；42:1；61:1；可 1:10-11）；作为主，祂赐下了圣灵（约 4:10, 14；7:37-39）。当祂把圣灵吹到他们身上的时候（约 20:22），祂就印证了自己复活的权柄，但他们还必须等待圣父的应许（路 24:49；徒 1:4-5, 8），这也是祂自己将要以圣灵给他们施洗的应许（太 3:11；徒 1:5；11:16）。

圣父圣子的灵的降临

为使圣灵降临，基督必须得荣耀（约 7:39；参 16:7），但圣灵没有取代圣子。圣灵没有把我们带到基督之外，而是把我们带到基督那里（弗 4:4, 13；约 16:14-15）。在三位一体的奥秘之中，差派圣灵作“另一位保惠师”的主也藉着圣灵降临（约 14:16, 18）。圣子基督的灵就是启示圣父的子的灵，这灵使我们能够呼

叫“阿爸”这一由耶稣所称呼的纯正用语（罗 8:14-15；加 4:5-7）。

藉着圣灵，圣父和圣子拥有教会。从神以往的启示而出的，没有一点儿失落。通过圣灵，教会藉着与祂的受苦、与祂的荣耀相交而与基督相联合。因此，圣灵的临在既是应许也是应许的实现（林后 1:22；弗 1:14），因为藉着荣耀的圣灵，我们现在开始得尝主的美善和永生的乐趣了。

圣灵来是要实现神的应许。正如先知所预言的，祂使教会成为神的子民，并且藉着新约赐给他们新心（结 36:25-28）。祂使他们与耶稣基督相联接，因为离了圣灵没有人能说“耶稣是主！”（林前 12:3）。因此，教会是神的子民和基督的聚会，因为它是圣灵的团契。圣灵的充满；祂既不抹去神的子民的会员资格，也不抹去跟随基督的门徒身份。

五旬节甚至戏剧性地展示了圣灵的赐下以及门徒得此恩赐。火焰分开来落在各人头上，说方言的恩赐使他们能够藉着所激起的赞美来分享。而急风和火焰也是神显现的记号。门徒们不仅仅被赐予了能力；他们还得蒙了圣灵充满。藉着圣灵用火而不是用水施洗表明他们得洁净和复兴是从神圣洁的宝座而来的。

在五旬节主降下来拥有祂的子民，以祂的显现充满祂属灵的家。五旬节的现象使人回想起西奈的风和火，以及充满帐幕的荣耀之云。正如先知所应许的，对主的赞美响自耶路撒冷，呼召万国前来敬拜（赛 2:2-4；25:6-8；66:19-21；诗 97:7-9；撒

14:16）。门徒们惊讶于主的显现，当他们赞美祂的时候，神就赐给他们以各国的语言讲出的话语。彼得，受教于耶稣，并且被圣灵充满了，能够宣告，耶稣基督不仅仅是一个预言的应验，而且是神的整个计划的应验（徒 3:18-21）。

圣灵临到了聚集在耶路撒冷的基督徒群体。这一事件是公开的，因为它标志着救赎历史上的一个新时代。从 120 个门徒这方面来说，在五旬节圣灵的洗不是主对同时发生的个人委身行为的回应。较准确来说，正如在基督受洗的时候圣灵降临到祂身上那样，在五旬节基督是以祂的灵为教会施洗。¹ 这两个洗礼不是完全一致的；只有耶稣，神人合一的这位，才拥有难以测度的圣灵。教会也不是道成肉身的继续。圣灵是复活的基督所赐下的；因此，教会不能被称为基督复活的身体。基督没有为在教会中复活而死。但是，当圣灵没有使圣子在教会中道成肉身的时候，圣灵的确藉着只有圣灵才能成就的联合把祂带给了教会。

圣灵的同住决定了教会的特性。因为教会是圣灵的殿，它是圣洁的（林前 6:19-20；林后 6:16-7:1）。涉及旧约代表概念的礼仪性的洁净救灾教会中找到了祂伦理层面的实现。但是，教会的圣洁是不完全的，圣灵的殿是不完全的。住在教会中的圣灵必须在那里做工，建造祂的活石之殿（彼前 2:5；弗 2:21）。

再者，圣灵的同住把教会联结为一。圣灵所住的，只有一个主的圣殿，一个基督的身体。藉着日常生活的合一，圣灵把教会联在了一起。在保罗书信中，这种合一特别被用在了犹太人和

外邦人的联合之上（弗 2:11-22）。藉着圣灵的能力，教会从耶路撒冷发展到犹大、撒玛利亚，并且直到地极。外邦人把他们的身体献上当作活祭，从事新约的属灵事奉（罗 12:1-2；15:16）。神的殿不再是地方性的，不再是在犹大的山边，而是普世性的，在圣徒聚集以参与天上的赞美的任何地方。

与此同时，基督的灵的同在，尽管是荣耀的预先品尝，也把教会与基督在祂的受苦之中联合在了一起，并且向我们展示了十字架的荣耀。在对荣耀降临的盼望中，叹息的圣灵使我们与基督在我们现在的苦难中相联合。甚至，在把我们带向基督再来的确定无疑的盼望的时候，圣灵也使教会全副武装准备争战。

圣灵在五旬节降临的事实促使我们问两个问题。首先，教会始于五旬节吗？其次，住在教会之中的圣灵也在教会之外做工吗？

教会始于五旬节吗？

第一个问题在救赎历史中找到了答案。五旬节没有创造出神的子民，而是更新了他们。犹太人用外邦人的语言赞美神：这是伴随着在基督里所应许的以色列复兴而来的，把列邦包括在内的标志。神叛逆的子民被剥夺了继承权，被宣布不再是神的子民（何 1:9）。但是神仍然应许医治和重建（何 14:4-5）。先知曾应许，从被赦免的余民当中，主会兴起信心的以色列，他们会行在亚伯拉罕的脚步之中，不是在他们的肉体上受割礼，而是在他们

的心上（结 36:26）。在基督里，真以色列，神所拣选的忠心仆人（赛 49:3；罗 15:8），神的子民被改变了（赛 49:6），并且有盼望给外邦人（弗 2:12, 20）。正如我们在上一章所看到的，那些与基督联合的人也与以色列联合在一起了。他们是亚伯拉罕的后嗣（加 3:29）、以色列联邦成员、与圣徒同国的人、神恩约之下的子民（弗 2:11-19）。如果神的橄榄树自然而生的枝子因不信而被剪掉了，那么野生的枝子（外邦人）因信就被接在其中了（罗 11:17-24）。

但是如果一个人只是因为与基督联合而成为神的子民，那么旧约圣徒的情形又如何呢？对此，新约给出了清楚的答案。旧约信徒盼望耶稣。他们相信先知所传讲的神的应许，先知自己也寻求更多地了解神的救恩“什么时候”临到“谁”身上（彼前 1:11）。²默示先知的圣灵就是基督的灵。旧约讲的是那些相信神的应许的人的故事。希伯来书提醒我们摩西看“为基督受的凌辱，比埃及的财物更宝贵”（来 11:26）。这种说法不是年代错乱。摩西接受了神的应许：另一位先知将会被兴起，这先知像他一样但比他更大（申 18:18）。

旧约圣徒与主的关系要求在五旬节前有圣灵的显现。可以确定的是，当神赐能力或者降服个人的时候，有一连串涉及圣灵显现的事件发生：圣灵临到了摩西之下的长老，临到了参孙，甚至临到了扫罗王。先知也有圣灵同在传讲神的谕旨。但是，圣灵的工作并不局限于这样的造访。神的灵在沙漠中教训以色列（尼

9:20），并且因以色列的作为而忧愁，因为正是祂带领他们出来并且在旷野中看顾他们（赛 63:10-11；徒 7:51）。神的西奈之约应许祂与祂的子民同住，祂通过圣灵的同住保守这应许（该 2:5）。

我们能够对新旧约之间的连续性和非连续性做出解释吗？如果我们忽视或者隐瞒两者之中任何一方的证据，那就不能。在神国的宴席上，亚伯拉罕、以撒、雅各将与彼得、雅各、约翰同坐（路 13:28-30）。约翰异象中的新耶路撒冷根基上有十二使徒的名字，门上有些以色列十二个支派的名字（启 21:12-14）。可是，在五旬节所发生的变化是如此令人惊奇，以至于新约作者能够把整本旧约看作是预备。尽管旧约圣徒在信心中等待应许，他们也没有得到它。“神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全”（来 11:40）。³

这节经文对我们的思考有平衡作用。关键是神的一个计划，一个展开来，以便后来的更美之约不使早先的约无效或者把与它有份的人排除在外的计划。比较准确地说，赐给我们的更大的福份正是他们所看到的，他们将会和我们一同得到的福份。神的一个计划的两种奇妙的施行在时间和形式上是不同的，但不是在目的上，也不是在祂的救恩的性质上，过去、现在，将来永远都不是。当我们跟随圣灵的启示去探索旧约中启示的基督和新约中展示的基督时（太 13:52），我们就最好地了解了他们之间的关系。旧约的影儿不是欺骗性的幽灵；它们是预表，能够使我们更好地明白在基督里到来的事情。

圣灵局限于教会吗？

第二个问题关注的是圣灵工作的界限。如果圣灵住在教会之中，那祂只局限于教会吗？

汉斯·昆 (Hans Kung) 提醒罗马天主教神学家们：教会不是作为有组织的、等级分明的机构才有圣灵内住并且赐给能力。⁴ 比较准确地说，教会是由圣灵这生命的创造者所创造的，祂赐下了信心的礼物。⁵ 但是，正如汉斯·昆所言，圣灵是自由地把自己与话语和圣礼结合在一起的。⁶ 那么，这样说来，圣灵是否只能与教会结合才能昭示蒙恩的道路？昆回答说：圣灵把自己与话语和圣礼结合在一起是把一种义务加在了我们身上，而不是加在了祂自己身上。祂向我们要我们无条件的信心。“神的话语或是圣礼都不能自动工作；在没有信心的地方，它们不起作用。”⁷ 在这一点上，昆对罗马天主教有关圣礼的 (*ex opere operato*) 观点提出了置疑，对罗马天主教会来说圣礼的观点是具有核心地位的。⁸ 犹庸置疑，把得救的恩典与有组织有权柄的祭司阶层捆在一起是如同要开张一个药店，在这里，恩典成了一种商品，而不是主的绝对主权之工。

另一方面，正如莱金·波利恩特 (Regin Prenter) 所指出的，存在着有一种相反的倾向，它能够带来相同的错误结果。基督教新教的“灵性论 (spiritualism)” 避免了对恩典的机构性掌管，但也许又重复了把圣灵置于人的控制之下的错误：在这种情况下，控制出于个人，而不是出于教会。自由派的理性主义

和基要派的情感主义都把圣灵屈从于个人之下。理性主义者在他的窗子上挡了一道栅栏以把圣灵的超自然介入拒之于外。在他的个人世界里，他要求自己有选择的自由。情感主义者则用他感觉的体验来召唤，测量和检测圣灵。

汉斯·昆认为圣灵的自由远远超出这些。他声称圣灵并不局限于神职人员，不局限于罗马，不局限于天主教会，甚至也不局限于基督教。他问道：“如果他们完全相信圣灵是被启示于教会之中并且藉着教会被启示出来，是整个世界的主的自由之灵，愿意在哪里做工就在哪里做工，那么，难道基督徒就不可以在他们对世界上众多的非基督教宗教做出判断和表明态度的时候更小心一点儿，更开明一点儿，也更公平一点儿吗？”⁹

正如我们在第1章所看到的，这种貌似中肯的建议已经被梵蒂冈二次会议带得更远，而且现在得到了那些准备否定基督教独特性的激进神学家的支持。不仅就教会而言，而且对基督来说，圣灵是自由的吗？

可以确定的是，神的圣灵不可能会因人的机构的拘迫而被封于箱底。祂是创造者的灵，有绝对主权并且无所不能，祂掌管万有。圣灵并不把教会作为祂运作的唯一场所而局限于此。圣灵限制人的过犯；神并不总是也不马上任凭他们放纵心里的罪恶（罗1:24；太5:45；并参：约16:8-11）。圣灵把神的看不见的特性启示在自然之中，叫人无可推诿（罗1:19-20）。但神也藉着圣灵来执行祂出于恩典的目的。圣灵对祂救恩工作的忠心没有限制

祂的自由，而是在使用它。曾经因反对以色列拜偶像燃烧而起的神的热情和忌邪，仍然火花灿烂，反对在祂的受造物的敬拜之中任何替代祂的爱子的东西。圣灵在父与子无限的、相互的爱之中把三位一体的神联络在一起。他施行基督的救恩，并且带领使徒宣告：除了耶稣的名字之外，别无拯救之名（徒 4:12）。

既然救恩只在基督里面，那么就可以说，在基督的教会之外没有救恩，因为圣灵把那些祂使之与基督联合的人与其他所有在基督里的人又联合在了一起。当祂使神成为我们的父的时候，祂也使我们成了神家里的兄弟和姐妹。所有晓得神的救恩的人是作为基督身体的肢体而晓得它的。既然圣灵住在教会之中，并且以见证、栽培和敬拜的恩赐充满教会，那么教会就可以很恰当地被称为信徒之母。约翰·加尔文论及有形的教会的时候这样说：

我们从她那母亲的称呼上，也可以知道，认识她，对我们是何等有益，甚至是不可少的；因为我们没有别的方法得着生命，除非是由她怀胎、生产、乳养，受她的看顾管教，直到脱离凡躯，“变成天上的使者一样”（太 22:30）。¹⁰

加尔文解释说：“那使我们有信心的是上帝。但这是由于宣讲福音，正如保罗说：“信道是从听道来的”（罗 10:17）。”

耶稣的呼召使我们加入到祂的社群、祂的灵的社群之中，在那里藉着门徒的职分我们彼此服事。¹² 教会是神的家（提前 3:15）。福音从教会传出，那些加给主的人就加给了祂的子民的群体（徒 2:41, 47; 5:14; 11:24）。他们不是因为加给了教会才加给主的。¹³ 信徒个人的身体和教会的身体同样都是圣灵的殿（林前 6:19; 3:16）。

保罗对个人与基督的联合，以及基督的身体内的彼此联合都作了强调。“基督也是这样。我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。饮于一位圣灵。”（林前 12:12-13）。保罗说“基督也是这样”，因为，我们藉着圣灵的洗与之联合的身体，首先是十字架上基督的身体，故而祂的身体就是教会。圣灵使我们与基督相联合，进而也就与那些在基督里的相联合了。

圣灵并不局限于教会的范围如同神的国并不等同于教会。圣灵得能力创造教会，而圣灵的工作则由祂自己的救恩目的所界定，启示于圣经之中，并且成就在耶稣基督身上。祂使那些祂使之与基督相联合的人联合于基督的身体这由神的话语所召聚且以圣礼为标志的群体。

教会，按照圣经来说，不是宗教俱乐部，不是一个由培养友谊和参与联合项目的、具有同样心思意念的基督徒自愿组织。它是基督和圣灵的机构，藉着祂的能力形成并且由祂的话语来掌管。

圣灵的显现

两个属性界定了圣灵建立教会的目的：祂是真理的灵，祂也是生命的灵。

首先，作为真理的灵，祂证实了旧约对基督的见证。彼得宣告说，旧约预言的源泉就是基督的灵（彼 1:10-12）。圣灵启示真理，正如在基督里启示给祂的使徒那样（林前 2:10-16；弗 2:20；3:3-5；来 1:1；2:3-4），使他们忆起了耶稣的言行（约 14:17，25-26；15:26；16:12-14）。

默示圣经的圣灵（弗 6:17；来 4:12）照明信徒，明白它们的心意。既然圣经是从圣灵来的，那么人就不能对它的解说（彼后 1:20-21）不顾。离了圣灵，神的真理看起来就是愚拙的，但一个有圣灵的人藉着神的全部引导之光能看透万事（林前 2:14-15；约壹 2:27）。

在英格兰宗教改革时期，罗马天主教权柄的鼓吹者，藉着法律争端诉诸于法院需要法官为例子，来论证无误的教皇是必要的。他们说，为了解决争端，仅有编纂而成的法典是不够的。还必须有法官来解释法律条文并且阐明判决。¹⁴ 在宗教争端中，圣经（和传统）提供了法律条文，但是法官必须做出判决。基督教新教的改教者，藉着维斯敏斯特信条的表述，回应了这一论调：

决定宗教上的一切争论，审查教会会议的一切决议，古代著者的意见，世人的教训和私人的灵感，都当以在圣经中说话的圣灵为最高裁判者。¹⁵

韦斯敏斯特先哲们没有从教皇转向大公会议寻求对圣经的权威性解释。尽管坚持教会治理是代表性的，而不是独裁式的，他们对此仍深表关切。教皇、大公会议以及所有其他的出于人的权柄都必须被给予同样的地位：在圣经之下。

圣灵用神的道做祂的宝剑，使信徒认罪和成圣（弗 6:17；来 4:12）。藉着神的道，圣灵说话，并且作为法官对有关生命的事情做出判决。因为这一原因，正如韦斯敏斯特信条所说，神的道是“极其必要的”。保罗使提摩太确信神所示的道把他装备成一个“属神的人”去教训、督责、使人归正，教导人学义（提后 3:15-17）。赐下圣经的圣灵也赐下了对它们的悟性，并且使我们充满了得救的智慧，洞察在我们生命之中的神的旨意（弗 5:15-18；西 1:9）。

正如使徒行传所显明的，真理的圣灵也引导教会向世界所作的见证（徒 5:32）。教会增长与神的道的见证联系得是如此紧密，以至于路加能够说神的道兴旺起来（徒 6:7；12:24；19:20）。

第二，拥有教会的圣灵也是创造主圣灵和生命的创造者。
“灵”的圣经用语

就是用来表述“气息”（希伯来文 *ruah*; 希腊文 *pneuma*）的字词。正如他所是的，神的灵就是创造主的生命气息。当神的灵/气息漫过的时候，自然就发出了生命（诗 104:29-30）。与没有生命的偶像或者注定毁灭的鬼截然不同，神是活神（林前 8:4; 10:20）。亚当，按照神的形象被造成一个人，与受造的动物是清晰有别的。

圣灵所赐的生命不是天然的能量，甚至也不是神的能量。当我们有份于耶稣复活的生命的时候，我们就分享了神的生命，因圣灵而生，成了神的儿女。如果我们忘记了它们表达出了神对自己的启示，那么圣灵的形象（气息、云、火、风、水）就会被完全错误理解。活神不是抽象的生命原则，祂也不是存在于物质中的宇宙之灵。祂不比我们缺少个性，而是比我们无限多。耶稣，死后复活，就向祂的门徒吹一口气，说：“你们受圣灵”（约 20:22）。耶稣赐给他们的生命是祂的生命，不是非人的能量。耶稣没有与他们合在一处，但是以祂的名差遣了他们（20:21）。祂所应许的更丰盛的生命是与祂有个人相交的生命，品尝到祂同在的荣耀的生命（罗 8:1; 林前 2:10-15; 加 5:22-25; 彼前 4:14）。

圣灵的显现，在现今和在五旬节一样，是对群体的祝福。基督已经除去了旧约外在的限制；祂的灵提供了一种永不能靠外在的建构而成就的合一。圣灵的新酒涨破了旧的酒袋。先知应许说，神将会在祂的子民心上行割礼，并且住在他们中间。圣灵持守了这应许。破坏基督教会合一的、令人痛苦的分裂毁坏不了基督徒所具有的、对他们在基督里所分享的生命的意识。在圣灵的

相交之中，最初 的门徒分享他们的资财并且一同祷告（徒 2:42）。得以分享从圣灵而来的生命也促使他们与别人分享他们的生活（罗 15:26；林后 8:4；来 13:16）。谈及分享圣灵也就是说认识到了拥有我们的圣灵也为我们所拥有。

我们现在接下来要思想：在基督的身体里，我们对圣灵的恩赐的分享。

5 圣灵的恩赐

美国州立学校系统挣扎于如何定义他们在教育中所寻求的成果。肯塔基州教育部这样定义一项成果：“学生们在理智和情感的成长方面有积极的发展方向和进步。”¹ 他们将“设定提高和保持自尊的目标；计划、实施并且记录所取得的成绩”。我们也许是想当然地认定了没有自尊问题的学生应当有问题，但我们也可能会对他们在日记中所记下的那些在自尊方面所取得的成绩产生好奇。

美国人的自尊培养有它愚昧之处，但缺乏自尊的问题无疑也足够多，这些问题并不仅仅是存在于城市的学校中受过虐待的孩子当中。

神的灵有一个提供唯一能够经受住审判日的心智和情感健全的计划。祂赐下了与神和睦，这和睦是随着在十字架脚前罪人自尊的坍塌而来的；祂也赐下了神的和睦，藉着这和睦，圣灵使我们确信我们在基督里是神的儿女。

为了珍爱圣灵的这一工作，我们需要在思想诸多恩赐之前思想主这一恩赐。就像旧时的利未人，我们有主自己做我们的产业（民 18:20；申 10:9）。诗人接受这应许：神自己是他的分，他的喜乐（诗 16:5-11）。藉着圣灵，我们拥有主自己作荣耀的印记和确据（林后 1:22；5:5；参：西 1:27）。

然而，圣灵的印记并不能把我们带到荣耀里。在这里，在这个混乱无序的世界里，我们仍然作为神的家人和祂的仆人存在。赐儿子名分的神的灵使我们确信我们是一家人；神的灵的恩赐把我们装备成仆人。我们不能看不起我们在基督里所是的，但我们能只藉着祂夸口，我们也能欢喜快乐地事奉祂。

这里也许看起来有一个矛盾。一方面，圣灵是神得胜能力的风和火，但另一方面，荣耀的圣灵并没有直接把我们带到荣耀那里。代之而有的则是，圣灵的恩赐装备我们来事奉主，并且也许在很屈辱的情况下也这样行。

从天而来的荣耀之能怎样才能装备仆人去洗脚和擦地板呢？

在他的第一封信中，彼得回答了这一问题。首先，他为教会接受了神呼召的全部荣耀：“被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民”（彼前 2:9）。他说，你们是蒙福的，“因为神荣耀的灵，常住在你们身上”（彼前 4:14）。但我们是如何品尝那荣耀的福气的呢？藉着与基督一同受苦，为基督的名受辱骂（彼前 4:13-14）。基督的灵带领教会沿着救主所走的道路一通往各各他的道路一走下去。“你们蒙恩原是为此。因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随祂的脚踪行”（彼前 2:21）。

在有关十字架的福音之中，恩典和荣耀是联在一起的。保罗晓得，基督的能力在软弱之上是完全的。彼得号召教会以谦卑束腰，就像基督把他的外衣放到一边，把手巾围在腰间，为门徒

洗脚那样（彼前 5:5）。基督拿起毛巾，祂知道祂是谁，从哪里来，要到哪里去。基于此，祂对属世虚妄的荣耀无动于衷。同样，有关荣耀的知识也装备我们去服事：首先藉着圣子做儿子，然后藉着基督这仆人的榜样做仆人。因着我们口呼喊“阿爸，父”，我们就能像耶稣所作的那样拿起毛巾。

神的恩典先是救了我们，然后又装备我们去服事。我们只是作为儿女进入国度，并且完全仰仗于我们的天父。当我们使用圣灵的恩赐的时候，我们就在服事。因此，我们的职分是谦卑地服事，不是自私地操控。所有的基督徒都要以谦卑给自己束腰，彼此服事（彼前 5:5）。彼得并没有否认那些执行治理性监督的人和必须认可他们的权柄的教会会众之间的不同。但是，那些参与治理的人不是小凯撒，在教会之上主宰它，他们是牧人，是被召来服事羊群的。

赐儿子名分的圣灵

圣灵，作为赐儿子名分的灵，使我们与基督联合在了一起。因为我们与祂联合在了一起，我们就都是神的儿子，因为在基督里并不分男或女（加 3:28）。

我们与基督的联合首先是代表性的。保罗把教会看成基督的身体，是从基督的肉身被挂在十字架上开始的。从他谈到在基督里犹太人和外邦人如何成为一体时的讲话方式来看，这一点是很清楚的。藉着基督的身体，怨仇被废掉了，因为，藉着基督献

祭的血，离得远远的外邦人就和近处的犹太人联在一起了（弗 2:13-18）。他们在基督里被造成了“一个新人”。保罗说“藉这十字架”……他们“两下归为一体，与神和好了”（弗 2:16，英王钦定本）。

在这段经文之中，“一体”是什么？它是在描述教会这基督里的“新人”吗？或者，它是在描述在十字架上流血的基督身体吗？上下文对两种解释都支持，关键在这里：当保罗把教会当作基督的身体的时候，他首先想到的是在十字架上的基督身体。正因为，当祂为罪付上工价的时候，我们与祂、与祂的身体联合在了一起，我们现在才是一体了。

当哥林多教会在跟从哪个领袖的问题上开始发生分裂的时候，保罗大声疾呼：“基督是分开的么？保罗为你们钉了十字架么？”（林前 1:13）教会与基督的联合是代表性的：正如亚当代表了在他里面的全人类，基督同样代表了所有与祂联合的人（罗 5:15-19）。当基督死的时候，我们死了；当他复活的时候，我们复活了。因此，保罗敦促那些与基督同死的人要治死自己的罪，那些与基督同复活的人当求在上面的事（西 3:1-5）。

第二，我们与基督的联合是生命性的。我们就像枝子与葡萄树相接一样与祂联合在一起。复活之后，当耶稣把祂的灵吹进祂的门徒之中的时候（约 20:22），在马可楼他预示了在五旬节祂将要确认的。圣灵—基督的灵—使我们与祂联合在了一起。

保罗有关基督身体的形象始于基督在十字架上所献的，并且藉着圣礼的记号和印记而得到的身体（林前 10:16-17）。然而，他把它引申开来，用以描述在基督里的“一个新人”。元首基督与身体的关系被比作是婚姻中成为“一体”的男人和妻子的联合（林前 11:3；弗 5:28-32）。在哥林多前书第 12 章，“头”并没有被等同于基督，以便区别于作为身体的躯干和四肢的肢体，因为“头”是与眼睛、耳朵和鼻子一起被当作为一个“肢体”来看待的（12:21）。保罗从来没有把基督当成是身体所需要的头。²作为在基督里的“一个新人”的教会并不等同于基督，而是通过圣灵，处在与基督的生命联合之中。

与基督的联合，既是代表性的也是生命性的，这一点，藉着基督的灵在祂的子民当中的同在和工作而得到印证。藉着来自祂的恩典的果子（加 5:22-23），基督的灵把我们拉向父神，并且把我们作为神的儿女联在一起。神的爱，由圣灵浇灌在我们心里，在燃烧的彼此之爱中得以释放（罗 5:5；约壹 3）。我们所分享的这些恩典把我们与其他信徒联合在了一起；基督徒的喜乐和盼望是有感染力的。

我们可以把种种不同的恩典或者圣灵的果子、我们有儿子名分的标志与装备我们服事的圣灵的恩赐区分开来。一方面，当我们在信、望、爱中成长的时候，圣灵的恩典使我们像基督并且彼此相像。另一方面，圣灵的恩赐又使我们彼此有区分，使我们在事奉基督的时候有能力做不同的事工。既然我们个人恩赐的使

用在服事基督的时候标志出了对我们的呼召，那么我们就渴望来鉴明他们。但对我们恩赐的兴趣与旧清教徒对果子的强调对比鲜明。清教徒定睛于恩赐参与的事工所服事的目标：圣灵的果子—圣洁。

圣洁是作为基督身体的教会增长的目标（弗 4:15）。我们要一同成长，以达至基督完全的成熟。我们知道，当主来的时候，我们必象祂（约壹 3:2）。为着这一原因，也许，福音派基督徒低估了在祂来之前，主现今所寻求的改变的重要性。保罗日夜劳苦，要把教会如贞洁的童女一样献给基督（林后 11:2）。因着很轻松地相信，当号角吹响的时候，主会完成他们的成圣之工，保罗并没有把他的工作局限于拯救灵魂。他为帖撒罗尼迦教会众祷告和所劳苦的，就是他们可以成为“圣洁，无可责备”（帖前 3:13）。

为传福音和植堂，没有人比保罗劳苦的强度更高，但是，基于对主的日子的期盼，他所描述的教会增长的焦点不在于数目的增长，而在于圣洁的长进。³

赐管家职分的圣灵

于是，通过赐儿子名分的圣灵的改变之工，教会长进得更像基督。使我们确信与主相交的圣灵也是装备我们事奉祂的、赐管家职分的圣灵。我们是祂赐下的恩赐的管家。教会的服事有三个目标：在敬拜中服事神；在栽培中彼此服事；在宣教中服事世人。稍后我们会思想这其中的每一个目标，因为当今教会面临的

许多问题都与我们应当如何敬拜，基督徒增长意味着什么，以及今天教会的宣教是什么有关（第 9 到 11 章）。

当我们在基督的教会服事的时候，我们的个人恩赐决定了我们的特别呼召。当使徒保罗说“我凭着所赐我的恩……说……”（罗 12:3）的时候，他是在讲：“因着我的呼召，作为使徒，我说……”他的特别恩赐使他有资格做外邦人的使徒（罗 15:15-16）。

在基督的教会中，对服事的恩赐的拥有构成了对它们使用的呼召。我们不是要把我们的恩赐包在纸巾里把他们埋葬（路 19:20）。管家（管仆人的人）必须是值得信任的。我们使用我们的恩赐是为了服事神，不是为了使我们自己得好处，引来别人的称颂，甚至也不是为了寻找满足和成就。我们不能要求神准确地为我们提供一个我们的恩赐可以最适合地发挥作用的场合。我们的第一个目标是要把工作完成，寻求我们恩赐的最好利用只能放在其次。要相信，呼召我们的主将会为使用祂所赐下的恩赐提供机会。保罗寻求见证福音的门打开，并且敦促基督徒同样行，悉数接受神所提供的机会（弗 5:16）。但当以织帐篷服务于基督的宣教事工的时候，保罗并没有轻视这样的做法。

在推动圣灵工作的时候，我们不能把属血气的恩赐与属灵的恩赐尖锐地分开。那些我们从童年时代就有的能力与服事的时候令我们惊讶的恩赐之间，存在着不同。但是，甚至我们的属灵恩赐，时常也是属血气的恩赐更新和加高了的表现形态。当奥古

斯丁的讲道把我们带向婴孩主耶稣的马槽的时候，他所受的膏抹把他带到了拉丁文讲论的雄辩滔滔之外；圣灵把他的本性和教养都触动了。钟马田（Martyn Lloyd-Jones）曾经观察到：对一个证道者来说，区分仅是讲坛上的雄辩与圣灵的膏抹并不困难。前者会使他飘飘然，而后者则会使他在敬畏中谦卑下来。

作为基督徒，我们不能藉着打开意识的某些内在开关而激活一种属灵恩赐。我们寻求神的荣耀，不是我们自己的，相信圣灵会使我们有能力言和行。既然一切都是出于祂的，那么就没有什么圣灵不能使用的。讨神喜悦的渴望使我们的目的清晰明了。我们发现了祂供给我们的恩赐并且认真地祈求更大的恩赐，不是为了扩张我们的角色，而是为了把工作完成一向邻居传福音，教导孩子，给饥饿的人食物，辅导困惑的人，改正错误，拯救婚姻，忍受老板甚至使他成为了朋友。

国度的优先顺序决定了我们对圣灵所赐恩赐的使用。圣灵与我们同在，因为在末后的日子我们仍然存留（徒 2:17；3:24；彼前 1:10-12）。基督已经战胜了撒旦；祂把圣灵从祂的宝座那里差遣到地上，来完成祂在天上已经成就的事。与得尝属天国的滋味一道，圣灵带来了基督复活的能力，以使我们能够抵挡魔鬼，承受痛苦，并且等待主的到来。

恩赐不是为休闲和福气而设计的。这样的福气是留给将来世界的。千真万确，就我们的管家职分来说，涉及的面很广，因为我们做每一件事情都必须荣耀神（西 3:17）。晓得基督使万事

万物都变成新的了，于是我们在我们日常工作当中就获得了令人欣喜的自由。我们的主，第二个亚当，已经为亚当所受的指控全部付上了赎价，⁴使我们获得了自由在涉及文化的任务中事奉祂。但无论如何，我们所蒙呼召的方向不会偏离圣灵动工的最重要工场。圣灵现在赐给了我们宝剑一神的道，并且给我们穿戴了盔甲，保护我们与那些管辖幽暗世界的争战（弗 6:10-18）。大使命不是在文化庆典大游行中代表宣教的主题性彩车。它是主给祂的教会的进军命令。庄稼的主呼召我们向祂呼求，打发工人去收祂的庄稼。祂必然差遣，但祂感动我们祷告并且带领我们前行。圣灵的恩赐是指向这一任务的。

圣灵的智慧能够使我们分辨时候（林后 6:2），盼望主的到来，并且聚集和预备祂自己的子民与祂相见（帖前 1:10；3:13；4:13-18；多 2:13；西 1:28-29；4:12）。甚至在邪恶的时代，智慧也能抓住机会（弗 5:15）。在圣灵中的教会不能平平常常地勉强接受事情，而要寻求突破，寻求由神所赐的靠信心抓住的时刻。某些机会很大也很明显：例如，东欧惊变。其他的机会也很大但不是如此明显，如：对现代意识有自信所带来的腐蚀作用。别的机会则是个人性和即时性的，如：认信基督的名字和日常场合见证祂的恩典。

要认识圣灵所带来的机会和时间，需要有警醒和现实的态度而不是麻木或幻想。为此，使徒呼吁我们要在灵里清醒（帖前 5:6，8；彼前 1:13；4:7；5:8；罗 12:3；弗 5:18）。

正是在基督的属灵国度里，我们的恩赐在发挥作用。当这一点被忘记的时候，国度的恩赐就被忽视和滥用了。罗马巡抚彼拉多问耶稣祂是不是犹太人的王。他一定是带着嘲笑提出这问题的，也许几乎是觉着可怜。这位所谓的王作了什么，以至于祂的百姓如此愤怒要把祂交给可恨的罗马人？籍着祂的回答，耶稣宣告了祂的国、祂的子民和祂的教会的性质。“我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界”（约 18:36）。

基督的国是属天的。它不是靠地上的争战建立的。穆罕默德以剑发起了他的 *伊斯兰圣战*；耶稣拒绝动刀剑也不允许祂的门徒以祂的名义这样做。祂甚至拒绝天使的剑，虽然祂能够招聚十二营的大能者（太 26:53）。但是，在放弃动刀剑的时候，耶稣并没有放弃能力。甚至具有讽刺意味的是，以百万吨 T N T 炸药当量为单位计算威力的世界也看到了人民心中的确信击倒了压迫之墙。前苏联共产主义的垮台再一次表明了这一点。然而，圣灵之风不是意识形态的力量，而是使万有更新的创造主更深的力量。

使徒保罗的敌人指控他软弱、不稳定并且摇摆不定。他们说他不是一个真正的使徒，而是一个没有神的权柄的冒牌货因而不敢要求听众为他的演讲付费。保罗说他的职分不在于他作为演说家的口才、作为管理者的技能，或者作为法利赛人的家谱。他是以一种他们所不能理解的方式软弱。而他们却没有抓住要点。按他们的标准来衡量，保罗是超出这资格要求的：他是一个由复

活的主赋予使命的、受过严格训练的拉比。他知道自己的软弱，但却因此得了荣耀，因为他学会了如何依靠圣灵的能力（林后 10:3-5）。

藉着圣灵，保罗穿上了神赐的盔甲，装备好来抵挡魔鬼和所有管辖黑暗世界的（弗 6:11-17）。在防守中，他是不可战胜的，在进攻中，他是不可抵挡的，使用着超出一切最有威力的武器。没有一个骄傲的堡垒能够承受圣灵的进攻。神的先知立在列邦列国之上（耶 1:10；18:7），宣告了推罗和巴比伦的命运。托尔肯（Tolkien）在他的《指环王（*The Lord of Rings*）》三部曲的高潮中对巴拉德多尔（Barad-dur）塔遭到雷霆万钧的打击后轰然倒塌的描述，给小说读者带来震撼。在世界之外有一个比终极黑暗帝国强大得多的力量。历史的确是向着神所预定的结局走去的，而祂的圣灵则掌管着结果。

基督教会的事工必须由圣灵的智慧来管理，这智慧来自祷告，来自圣经中神的启示。这智慧将荣耀归给神，并使信徒在软弱中喜乐刚强。

某些快速增长的美国教会正在面临着致命的危险，不是因为教会挤满了新信徒，而是因为教会增长方法太过着迷而市俗化了。耶稣的确曾应许“丰收”；但人数少不是问题，问题是人数少并不能保证灵性好。许多教会领袖将要面临的烦恼是教会的大小本身并不能打动圣灵。在建造基督的教会的时候，祂的灵的赐下是很好的资源。摆在教会面前的大问题是：“在接受和使用

祂的恩赐的时候，我们怎样才能最好地寻求圣灵的祝福？”对这一核心问题的回答从来就不是技术性的，而总是出于信心和祷告。除非教会追求圣洁，除非它注意神启示的旨意并且把各各他看得高于其它一切，规模较大只不过是会鸣的锣响的钹和盖起的高楼。

圣灵充满

“要被圣灵充满”，保罗告诉以弗所人（弗 5:18）。⁵ 他持续不断地要求信徒要警醒和满有喜乐，这标志着圣灵的同在和作工。

正如约翰·斯托得（John R. Stott）所指出的，新约并没有包含要基督徒受圣灵的洗的命令，因为圣灵的洗是有关圣灵洁净和更新的初始祝福；它是以水洗作记号所代表的实体。⁶ 正如保罗告诉罗马人的，所有的基督徒都有圣灵，否则他们就不是基督徒（罗 8:9）。在五旬节，所有门徒都受了圣灵的洗。这洗和圣灵的充满，标志着圣灵的赐下来自基督荣耀的宝座。它带来了父应许的满足和新约的印记。它不是要我们加以模仿的门徒属灵进程的一个插曲；它是救赎历史上一个新时代的开始。

我们不能如此这般地强调“充满”的比喻用法，以至于我们把圣灵当成了流体或者一种力量，而不是一个位格。我们不能这样认为：在五旬节门徒被圣灵充满了，但后来到使徒行传第4章的时候有一些被用光了，因为需要再被充满。

圣灵充满所描述的是：伴随着神自己同在的新生命而来的力量和祝福的赐下。神与属祂的人同在每一刻的祝福都是新的。充满，我们应当记住，不单单适用于圣灵。基督一以祂的力量和权柄充满万有一也藉着祂的同在从位格意义上充满祂的教会，以使教会成为祂的身体，成为那充满万有者所充满的（弗 1:23）。教会，在成熟过程当中，得以“满有基督长成的身量”（弗 4:10, 13）。保罗说，教会明白基督的爱，以便他们“叫神一切所充满的，充满”（弗 3:19）。如果我们把圣灵充满与基督充满以及神充满分开，那么我们就会确定无疑地把圣灵当作是无位格的。这种情况会出现是因为圣灵启示父和子比自己要多。被圣灵充满就是被基督充满，就是明白救主和祂的爱。被圣灵充满就是，当圣灵将神的爱浇灌在我们心里的时候，明白神的爱。（罗 5:5）。被圣灵充满就是明白与神的紧密联合能使我们呼喊：“阿爸，父”（罗 8:15-16）。

有关教会的圣经教义是以父神、子和圣灵的救恩工作为开始的。基于这样的理解，我们现在可以来思想教会的特征、它对神对人的服事、以及它的体制是如何与这个世界的秩序相联系的。对这些有很多争议的问题，圣经的教导提供了在我们这个海洋般复杂多变的时代中的指南针。

6 “我信……圣而公的教会”

教会是要被信的吗？使徒信经并没有告诉我们要以信靠父神、耶稣基督和圣灵的同样方式信靠教会。但是我们的确信圣而公的教会；教会自身就是涉及基督徒信仰的问题。

为什么是这样呢？因为，正如我们所看到的，教会是神的创造，并不仅仅是人的机构。它是另类的，甚至是陌生的。就教会而言，科幻小说的最令人神往的幻想是真实的：他们的成员是“外星人（译注：‘外星人’与‘寄居者’在英文中都是 *alien*）”，尽管他们没长着尖耳朵。他们的归宿也不是另一个行星，而是神自己的天堂。社会学家发现教会相当叫人困惑，这并不奇怪。甚至基督徒在描述教会的时候也有特别的麻烦。路德声称一个七岁的女孩知道教会是什么，但他却需要写下数千字以解释她所理解的。教会是另类的，因为它是神所重生的家庭、基督的聚会和身体、圣灵的居所。

我们可以怎样来描述教会呢？一种方法是用圣经中的比喻。教会是基督的身体、神的家、圣灵的殿。保罗·米涅（Paul Minear）发现有不少于九十六个比喻和类比用于新约中的教会。¹一些比喻成了有名的暗喻，塑造了对教会的理解。基督的身体这一比喻曾被用来倡导一种有关教会的圣礼看法：从道成肉身延续下来，教会自身成了圣礼。使用同样的隐喻，否定基督肉身复活的自由派人士宣称：耶稣从死里复活只不过是暗喻性的讲法，也

就是说，祂以祂的身体即教会复活了。因此，如果脱离了上下文，甚至圣经中的比喻也会误导我们。没有任何一个隐喻概括了其他的，它也没有把所有非比喻性的圣经陈述包含进来。²

尼西亚信经定义教会的属性为“独一、神圣、大公、使徒的”。韦斯敏斯特信条采用了有形和无形之间的对比。其它的已做出的此类区分如下：地方性的和普世的；争战的和得胜的；组织和有机体。当被指控分裂教会的改教者面临有关教会标志的关键问题时，他们说神的道和圣礼（与纪律一道施行）标志着基督的真教会。

为了避免在这么多关于教会的看法中受迷惑，我们需要定睛于新约教会藉之而建的使徒福音。福音的救恩真理是要被相信，并且传讲给万民的。福音也是要活出来的，因为，这就是真道，圣洁标志着圣灵的工作。再者，这种相信、传讲和活出是发生在群体内部的。那些在基督里面的人在一个有机体之内彼此联合。有一个圣洁、属灵的命令给属神的群体。它不像其它组织那样组成，而是属天的子民、一群奔走天路的人，正向着基督再来的日子前行。

藉着福音审视教会，帮助我们看到了关于教会的不同的描述是如何互相结合在一起的。教会是使徒的，因为它起源于使徒蒙呼召去完成广传福音的大使命。教会的圣洁，意味着生命以及真理标志着基督的教会；基督徒在世上的行为必须特别出色，足以引起不情愿的赞许、处于惊讶的好奇心或者威胁性的憎恨

（彼前 2:12； 3:16； 约 15:18）。教会的合一需要一个新的群体在共同的信仰和生命上联在一起。教会的大公特性源自教会是天国的子民这一事实；它不能与导致堕落世界分裂的社会阶级和宗派理想同流合污，因为在基督里是新人类的开始。

教会的属天定义，决定了它在时间（争战的/得胜的）和空间（地方性的/普世性的）上以及属世和属天（有形的/无形的）的对立和统一。教会作为组织和有机体之间的区分，描述了教会要如何藉着圣灵的热情和命令生活。

使徒的教会

教会的标志是在新教改教时期发展出来，其核心就是教会是使徒的。基督的真教会确定无疑的记号就是宣讲使徒福音。耶稣拣选了十二人做祂的使徒（路 6:13； 太 10:2； 可 3:16）。³他们蒙召与祂同在，以便他们能做祂的见证人，见证祂的言行。⁴他们也奉祂的名受差遣，首先去加利利各城，然后从耶路撒冷和犹大到撒玛利亚和地极（太 10:5； 20:19-20）。那些接待基督使徒的人就是接待了祂；那些拒绝他们的人也就拒绝了祂（太 10:40； 参：约 20:21-23）。

耶稣使做信心宣告的彼得做了他教会中的基石。他和其他门徒一道被赐给了掌握天国钥匙的权柄。马太福音第 16 章对这钥匙的能力的大略描述被用在了马太福音第 18 章的实践上。任何不服从教会纪律的人都将要被“捆绑”——被宣布为外邦人和税吏一

样，处在了天国的群体之外。耶稣把这钥匙的能力扩展到教会其它情形中，在那里三两个人聚集在一起裁决弟兄所致的冒犯（太 18:19）。钥匙的使用并不仅限于十二使徒，而是祂的教会所拥有的权柄。⁵ 但彼得和其他十一位使徒带着的钥匙有特别权柄。神家的根基，不是像路基一样不确定地继续发展，而是一次铺下，永定不移。耶稣基督把这权柄次给了那些祂最初的见证人，并且差派他们奉祂的名去宣告祂对进天国所提的条件。使徒的呼召某种程度上类似于犹太律法中萨利亚（Saliah）的功用。⁶ 萨利亚被委派在特别事情上代表他的负责人。使徒代表基督，他们奉祂的名行事。那些接受他们的就接受了基督，那些拒绝他们信息的人在审判之日将要被定罪（太 10:40）。但是使徒并没有被赐给像赋予律师那样的权力以就福音的条件进行谈判。他们所带的正是基督的道；信息和权柄都是祂的。实际上，对他们权柄的最强确认也正是它最严格的限制。那些接受他们的人接受了基督，正像那些接受基督的人接受了父（太 10:40）。耶稣没有带来祂自己的信息，而是祂从父那里接受的（约 7:16；8:26，38）。这信息，而不是别的任何信息，正是使徒必须宣讲的。

教会是使徒的，因为它是建立在使徒根基之上的。保罗谈到了立下一个根基耶稣基督，换了一种说法，但意思没变。其他的教师也许用大理石和锻造的金子，或者只是用石膏板在这根基之上建造，但他们不能立下任何别的根基（林前 3:1）。使徒的任務就是在耶稣自己所立的根基之上建造。

使徒的作用是独特的和不可重复的；他们接受了有关教会的意义和信息的启示。保罗把他的权柄建基在这启示之上（弗 2:20；3:2-7）。因着圣灵，使徒被拣选（徒 1:2）；通过圣灵，他们记住了基督的言行（约 14:26；徒 10:41）；也是通过圣灵，他们得到了复活的基督的完全启示（约 15:26-27；16:13-15）。

使徒的创建性权柄被他们奉基督的名所表现的异能印证了。耶稣藉着说“大利大古米”（“闺女……起来！”可 5:41）使一个女孩恢复了生命；彼得在向主祷告之后命令已死的寡妇：“大利大古米”（“大比大，起来！”徒 9:40）。在哥林多伴随着保罗事奉的神迹、启示和异能正是他使徒职分的印证（林后 12:12）。他必须提醒以属灵恩赐骄傲的哥林多的教会：正是通过他的宣教，他们才得到了这些恩赐。正是“按自己的旨意，用神迹奇事，和百般的异能，并圣灵的恩赐”（来 2:4），神证明了使徒为主的道所作的见证是真的。

教会使得使徒福音历经多个世纪流传下来，并且传遍了地球。它所保有的既不是深植于传统的记忆，也不是适合较近年代的新福音，而是记录在新约默示之道中的使徒福音。保罗把他所领受的讲给哥林多教会听：“第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了。而且埋葬了。又照圣经所说，第三天复活了”（林前 15:1-4）。保罗以他的信息提醒哥林多人，仔细地为他们记下他所宣讲的福音。“他所关心的是教会应当保持他向它所传讲的道里面的传统，为着这一原因，他以书面形式重复了这些话。”⁷

保罗教导说，新约使徒和先知是教会的根基，因为他们藉着启示领受了福音的奥秘。先前世代没有叫人知道的，如今已经“藉着圣灵启示祂的圣使徒和先知”了（弗 3:5）。（西 4:16；帖前 5:27；参：启 1:3）。⁸凭着这种充满信心的书写，他期盼他的信与旧约先知们已被应验的著作一道在众教会中得以宣读。使徒的诫命与旧约先知的正典权柄是居于同一层面的；保罗的著作能够与其他（旧约）圣经归为一类（彼后 3:2）。⁹教会不是通过使徒所赐下的神的启示的来源（加 1:1，6-9）。而新约启示是基督通过祂的圣灵所做之工的一部分；它是基督把祂的教会建于其上的使徒根基。基督通过祂的使徒所赐的福音见证不会再重复，他们的书面见证也不再修改。启示录的最终性也同等适用于使徒的全部圣经著作（启 22:18-19）。

对使徒权柄的承认把一致性带给了早期教会的见证。在与诺斯底主义众多不同提法相对比的时候，教父诉诸于使徒教导的合一。就新约自身来说，彼得和保罗著作之间的相似之处是显而易见的。尽管彼得很亲密地了解耶稣，他也没有谈自己的个人感受，而是讲了使徒传统。他谈到了基督的受苦和后来的荣耀（彼前 1:11；路 24:44-49；徒 17:2-3）。

在圣经的权威性上妥协就是破坏教会的使徒根基。当圣经的整体性被放弃，新约被认为包含着许多互相矛盾的神学的时候，基督教就必须改由教会历史来界定。¹⁰妥协，藉着对圣经加添以及对它删减而来。汉斯·昆观察到了改教者和罗马天主教神学之间

的主要不同：改教者要求“不是……就是（either…or）”的地方，天主教神学所给出的都是“不但……而且（both…and）”。

¹¹ 对路德来说，救恩是唯独靠信心，唯独经历恩典，唯独基于圣经权威而来。在每个关键地方，天特会议（the Council of Trent）都加上了一个“和”字：信心和工作，恩典和善功，圣经和传统。

但是，使徒传统不是先于新约圣经吗？教会不是两者都继承了吗？

为了证明正统教导的合法性，早期教父诉诸于主教和使徒的紧密联系。第二世纪，当教会与诺斯底异端争战的时候，有一个很强的诱因诉诸于口传见证。为自己的目的，诺斯底派扭曲了圣经，并且弄出了他们自己的赝品“福音书”和“使徒行传”，他们要求承认他们的使徒权柄。因此，正统教父就在地方性层面，从使徒教导的连续性中找到了对他们的理由的支持性见证。这种论证在第二世纪看起来特别有说服力，当时像士每拿（Smyrna）的坡吕甲（Polycarp，死于主后 165 年）那样的主教的长寿把使徒的时日几乎带进了活的记忆之中。然而，甚至在那个时候，爱任纽（Irenaeus）也必须在罗马列出十二个主教之多，以便把在职者埃鲁特斯（Eleutherus）与使徒联系起来。¹² 很清楚，继任主教的名单越长，对未被破坏的使徒传统的拥有权柄就越弱，除非其它的保证能够找到。爱任纽在按立的恩典和给长老和主教的某些真理的恩赐中找到了它。¹³ 后来，当持异端邪说的主教出现的时候，对有保证的权柄的拥有权就收紧到只属于罗马主教了。有关

使徒继承权在于教皇的教义，给传统提供了一个权威来源，但却误解了使徒的呼召。后来的教会主教没有一个能达到使徒在拣选马提亚时所定的条件（徒 1:21-22）。没有一个教皇能够宣称看到了复活的主，汉斯·昆观察到：“作为复活的主直接的见证人和信使，使徒不可能有继承者……从最早的见证人和信使的初始及基础性事奉的意义上来说，随着最后一个使徒的死去，使徒职分也就没了。”¹⁴ 保罗提及自己是最后的使徒，不是从承认不配的意义上说的，而是从作为外邦人的使徒，藉着召聚万民归主，把整个救赎历史带到了它所被预言的高潮这个意义上来说的。¹⁵ 新约圣经中来源于圣灵默示的使徒见证，不但是完备的，而且是最终的。

使徒受差遣传递福音并且教导它。保罗深刻地认识到：他的呼召是作外邦人的使徒，是一个扎根基的宣教士。他旅行到罗马帝国的西部边界，为后来的建造者扎下了根基（林前 3:10；罗 15:20-21）。别的宣教士蒙召作传道，有时也作使徒，就像那些带着福音受“差遣”的人；但是这些人不能分享保罗和十二使徒的使徒权柄。¹⁶

在使徒行传中，路加特别描述了使徒的根基性角色。他突出了为补足十二使徒的数目而对马提亚的拣选（徒 1:26）。而且他摹画了，当教会建立的时候，使徒的领导角色（例如徒 2:42）。但他也用这个词来描述宣教士（徒 14:14）。保罗不仅在严格的意义上使用“使徒”一词（加 1:1, 17；罗 1:1；11:13；林前 15:9；弗 2:20；3:5；提前 2:7），¹⁷而且在较广泛的意义上用以定明他的

宣教士同伴（罗 16:7）和教会使者（林后 8:23；腓 2:25）的身份。他们是他的同工，在他播种的地方浇灌，在他这位主要建造者扎实根基的地方建造（林前 3:5-15）。¹⁸

教会是使徒的，因为它是建立在使徒教导之上的，也因为它的责任是要完成大使命。福音承载着真理，但不是为了安全保护的目的而被包裹严实的存放。尽管宗教改革重新抓住了保罗神学，但是一些人把他的宣教异像丢在了一旁，相信使徒已经完成了工作。十八世纪，威廉姆·凯利（William Carey）的同事就对他去印度宣教的呼召有争议。难道使徒已经把福音传遍整个世界了吗（罗 10:18；林前 4:9；西 1:6）？凯利提醒他的反对者：耶稣基督应许要与教会同在，直到时代末了（太 28:20）。主很明显盼望教会的宣教继续下去。¹⁹

对使徒职分，有一种截然相反的的错误解释宣称：教会没有宣教，只是存在于宣教之中。对教会宣教的强调不能被认为是错的；困难在于对教会作为与世界分离的神的选民存在加以否定。普世运动的标志—诺亚方舟载着十字架的图案—之中存在着某种反讽。要想找一个更有力的关于得救的人与失丧的人分离的图案非常困难。但是，藉着在其“仆人教会”神学中断言整个世界都得救了，普世运动恰恰拒绝了这种分离；教会和世界之间的唯一不同就是教会意识到了世界得救了。²⁰ 其领袖嘲笑福音派神学是在展示漂浮在快淹死的罪人的洪流之中的、为数极少的几个幸运之人的救生艇。¹² 没有使徒福音—神的烈怒以及祂在耶稣基督里的拯

救公义在其中得以启示的福音，就不可能有教会的“使徒职分”（罗1:18-32）。

教会的合一

基督对祂的教会要求什么样的合一呢？

我们围成一圈手拉手而唱：“起联结作用的纽带有福了”，但这纽带看起来像什么呢？当然，它是无形的，我们也许喜欢它这个样子。越无形越好。如果不是因为它是无形的纽带，对于我们之间的隔阂，我们也许会觉着必须做些事情。当区别存在的时候，我们几乎可以为它们而骄傲。难道它们没有表现出基督徒情感表达的种种健康的不同吗？既然没有什么能破坏基督真教会的属灵合一，那么我们的不合一就不会很严重，我们可以说，在任何情况下，我们的不合一都比机构式的超级教会好。我们不想要以教会强制性的组织形式联在一起的纽带。

然而，教会的合一的确如人们手拉手般将人联系在一起。如果基督没有把祂的教会“传给”²²即位的彼得的继承人，难道祂就没有留给祂任何有关祂在世上的团体生活的话吗？

福音派人是不能再回避这一问题了。我们被迫不但要思想主呼召我们一同做什么，而且要思想他呼召我们一同是什么。

耶稣基督在他的使徒见证人的根基之上建立了一个教会。神的新子民的合一，是保罗向外邦人所传讲的好消息的一部分。以色列的弥赛亚，世界的救主，藉着祂的十字架，拆毁了犹太人和

外邦人之间的隔墙。远离以色列的神的外邦人藉着信靠基督就被带到了近前。使徒保罗愿意赔上他的生命以建造基督用祂的身体所成就的合一（弗 2:11-22）。²³ 他为外邦信徒要求了领受基督真割礼的权利。

正是与神的联合造就了神子民的合一。保罗的呼吁是急切的：

用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望，一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内（弗 4:3-6）。

保罗在这里所使用的词汇，语气比译词“竭力”所表达的强烈。他实际上指的是我们对神自己的合一的全然委身。我们要合而为一，因为我们服事一神。如果我们服事多神—以西丝（Isis）、阿波罗（Apollo）、狄奥尼修（Dionysos）、德米特（Demeter）—那么我们就会形成不同的敬拜，因为有“许多的神，许多的主”。但我们服事唯一真神，祂也是祂一家人的天父（弗 3:14）。回应祂的爱会把我们彼此拉近，就像祂把我们拉向由之所出的祂那样确定无疑。如果有人宣称爱神却不爱他的弟兄，他就是说谎话的，并且是在自欺（约壹 4:20）。没有与他的弟兄和

好，任何人都不敢在敬拜中接近神；要让他先把礼物留在坛前，去同弟兄和好（太 5:24）。

正如教会与父为一，它在主耶稣这聚羊成一群的牧人里面也是合一的（约 10:16；弗 4:5）。这就是当面临哥林多分党苗头的时候，保罗所呼吁的。一些人说是“属保罗的”，一些人说是“属亚波罗的”、一些人说是“属矶法的”，也有些人（他们鄙视其他人）说是“属基督的”。没有人比保罗珍视自己的呼召和赐给他的启示更多。他甚至讲过“我的福音”。但是，正如我们能想象的，他不赞同他自己的追随者，也没有说：“你们好好跟从我，因为唯独我有给外邦人的全部福音。”代之则是，他责备那些使用他名字的人：“基督是分开的么？保罗为你们钉了十字架么？你们是奉保罗的名受了洗么？”（林前 1:13）。对保罗来说，基督的身体不只是教会的标志。与基督代表性的联合是教会的救恩。保罗说：“但如今他藉着基督的肉身受死，叫你们与自己和好”（西 1:22）。教会是与舍在十字架上的基督的那一个身体相联合的。如果一些哥林多人是“属保罗的”，那么保罗的身体就必须为他们舍掉。

洗礼是与基督联合的标志。它是一个藉着洁净命名的礼仪，而所给的名就是基督的名。我们不是属保罗的、亚波罗的、彼得的、路德的、加尔文的，或者卫斯理的：我们是基督徒，带有主基督的名字。需要确知的是，保罗承认使基督徒与异端分裂的分党，但不承认使基督徒彼此分裂的分党（林前 11:18-19）。

与洗礼一样，圣餐传讲了基督的合一。我们是分享一个饼的一个身体（林前 10:17）。圣礼雄辩有力地表明了藉着基督在十字架上的死我们与他联合的象征意义。

基督徒与基督的生命联合也要求我们合一。耶稣祷告所有信徒“都合而为一。正如祢父在我里面，我在祢里面，使他们也在我里面。叫世人可以信祢差了我来”（约 17:21）。耶稣要求信徒的合一，不但彼此合一而且与祢与父合一，要使世人信服。在一父、一主之外，保罗加了一灵（弗 4:4）。教会要保持圣灵的合一，因为正是藉着圣灵，教会与基督与父联合在了一起。有一种很大的误解，它能使一切我们可以知道的有关在父和子里面的教会合一无效。这就是对圣灵的“属灵化（Spiritualizing）”，或者甚至是“汽化（vaporizing）”。我们也许会把圣灵的联系看成是无关紧要的。倘若它在严格意义上是“属灵的”，我们也出于敬虔认同在基督里的任何形式的合一，这就完全是属世的了。创造主圣灵是不但成就了第一次而且也成就了第二次造物的那位。基督的复活是藉着圣灵的能力而来的；我们对复活所盼望的灵体有其实存，这实存在我们现今的肉体看起来的确就像沉重的泥土。圣灵的工作就是要赐下实存，要实存化。圣灵是凭据，提前赐下的最后救赎的实存（弗 1:11，13-14）。圣灵的交通超出了友爱的意义。它是对圣灵同在，对祢的恩赐的共同分享。那些分享圣灵的人有一样的心思，并且联合在主的爱中（腓 2:1-2）。在怜悯上交通包括在物质祝福上的交通：那些分享共同生活的人会分享日

用的饮食和衣物。新约中的 *Koinonia* (希腊文：交通、相交、团契) 经常指的是这类的分享 (徒 2:42；罗 15:26；林后 8:4；来 13:16)。圣灵的合一应当象人们手握手时那样可以感知。

圣灵的恩赐不同，但它们从不分开，因为它们能使教会作为一个有机体运作，成为基督的身体。圣灵恩赐的“分别” (*diairesis* 林前 12:4, 11) 与肉身的“分门结党” (*hairesis*, 林前 11:19) 是相反的。眼睛需要脚；耳朵需要手。器官的合一要求功能的分别 (林前 12)。作“鼻子”的基督徒也许会被诱惑表示友爱，以便从教会其他会员那里闻出属世的气息来。但就属灵的恩赐来说，基督徒常常最需要那些与他们最不相同的人。寻求圣灵的合一，意味着欣赏圣灵恩赐的多样性并且互相学习——一同成长达至基督完全的成熟。

除了我们因其而不同的恩赐之外，还有那些使我们彼此相象的恩典和果子，这正如我们被塑造得象基督一样。圣灵的这些果子保守着合一：谦虚、温柔、忍耐、宽容，还有最重要的一爱 (加 5:22；弗 4:2；林前 13)。

保罗所谴责的哥林多分裂之灵缺少这种爱，而且同一种灵在教会历史上打碎了基督身体的合一。在教派社群之内，基督徒对彼此执行一种拒绝用于其它教派的基督徒的团契尺度。藉着发起一个新的、没有分裂的教会来消除分党分派的努力，只是又重复了哥林多“基督”派的错误——并且又产生了别的教派。回顾一个宗派法定继承谱系可以了解一个个分裂的派系如何出现及被排

斥出教会的，分党分派的存在是历史事实。一组教会也许会因为与某个特别的教派割断交通而走错，但是这错误并不能拦阻分裂的群体依然或者最终显明真教会的标志。如果是双方的错误导致了分裂，那么这就会更清楚。在每种情况下，不管怎样，疗伤的责任都是存在的，而且必须凭着信心和爱从悔改和更新开始。

正如有关教会的使徒教训在它的教导之中必须是明显的一样，教会的合一在它的团契之中也必须是明显的。当没有教会在它的教导上完全的时候，我们就必须区分在教义上有缺陷的教会和那些背道、已经弃绝使徒“纯正话语的规模”（提后 1:13-14）的教会。就教会的合一来说，这种区分是必须的。在改教时期，改教者必须面对他们不再与罗马的教皇有交通的事实。那他们就在基督教会的团契之外了吗？为了回答这一问题，他们分析了真教会的标志（我们将在第 8 章思想这一问题）。

教会要在圣灵里合一，与耶稣基督联合，而且在信心中合一，就必须也是神在地上的圣洁子民，成长象基督，并且作为在基督里的新人类的开始，超越属世的分党分派。

7 圣洁和大公

“……给在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣，蒙召作圣洁的人……”（林前 1:2）。保罗的问安使我们不安：“蒙召作圣洁的人（和合本作‘圣徒’）”，字面意思就是作“圣徒”。在我们的世界里，圣徒的形象仅出现在教堂的彩绘玻璃上、奖章上和汽车仪表盘上放的装饰小雕像。有时，为获得我们的好感，政客会说：“我不是圣徒。”他作出这样“谦虚”的否认，是为了让大家把注意力从他的过去转移开并且使我们相信他是和我们一样的人。

在抛弃圣洁的嘲笑之下，意味着人们无需对人的罪性负疚。作为叛逆者，我们宁可认为圣徒虽被赞颂但却是不正常的，也许就像特丽莎修女，但不是一个真正的人。

然而，人被造的时候是圣洁的，因为圣洁来源于神，而没有神的生命是毫无意义的。巴刻（J. I. Packer）曾把英国清教徒比作加利福尼亚州的巨大红杉，高出森林众树之顶，抵挡暴风雨和火。因此，他说，清教徒是属灵的巨人，以成熟的圣洁和老练的坚忍过着毫不装腔作势的生活。¹但是，对我们来说，光是离弃对清教徒的讽刺模仿和称赞还不够。我们必须向他们学习：圣洁是对所有神的子民的呼召。教会是红杉树的森林。

教会的圣洁

使徒彼得写给外邦人的教会说：

不要效法从前蒙昧无知的时候，那放纵私欲的样子。那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（彼前 1:14-16）。

彼得对利未记的引用明确表达了神和祂的子民之间的关系（利 11:44-45；19:2；20:7）。起点就是，耶和华神是那圣者。祂的圣洁描述了祂的超越性，描述了分开创造主与祂的受造物的鸿沟。在祂显现的时候，撒拉弗只能呼喊：

圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和华。祂的荣光充满全地（赛 6:3）。

然而，以赛亚不能和撒拉弗一同呼喊“圣哉！”；他必须呼喊：“祸哉！”他是嘴唇不洁的人，而且他眼见了大君王（赛 6:5）。对有罪的人类来说，神的圣洁以祂的公义之火在燃烧。当彼得依从耶稣的话下网，鱼满得几乎撑破了彼得的网的时候，他就俯伏下来喊道：“主阿，离开我，我是个罪人”（路 5:8）。

看到耶稣的大能，彼得认出了这圣者，并且在与主自己同在的船上突然觉醒，认识到自己是个已注定的罪人。

这样说来，那神如何能对祂的百姓说：“当圣洁，因为我是圣洁的”的呢？当然，我们不能分享神与所有受造物的崇高分别。我们也不能达到祂完全公义的标准。蒙呼召追求祂的圣洁，给我们的心带来了绝望。但正如以赛亚所说，在我们受了从坛上取来的炭沾不洁的嘴唇之前，我们必须经历这种绝望。

圣经向我们给出了神自己认定圣民的计划。因为属于分别为圣的那位，祂的子民也是分别为圣的：他们是得救的民，罪得到了洁净，而且被引向公义的父的爱，比天使还近。在旧约中，礼仪律和民事律的精细结构标出了神所呼召要圣洁的百姓的特殊性。罪被视为是肮脏的、礼仪上的“不洁净”。它是一种传染病，与饮食、血液、身体的排泄和死亡有关。旧约的基本启示就是那圣者，祂住在高处，祂的眼睛太纯净而容不得看到罪恶，但是祂降临，住在祂的百姓中间。由于神行在以色列营中就像从前行在伊甸园中那样，营地必须遮盖排泄物，除去“不洁净的”动物，并且遵守洁净的礼仪。

礼仪上的洁净代表了神同在所要求的圣洁。以色列是“祭司的国度，为圣洁的国民”，因为它是神“宝贵的子民”（出19:6）。“洁净”的比喻不只是戏剧性地处理了圣洁的人和不圣洁的人之间的不同；它也表明了神能够通过献祭提供洁净。基本

理由如下：血有洁净功用，因为它印证着“无罪”的生命为赎罪人的生命而牺牲。

礼仪上圣洁的代表意义超出其自身，指向了道德层面。“这乖僻弯曲的世代向祂行事邪僻。有这弊病就不是祂的儿女”（神 32:5；新国际版小注）。先知责备百姓在行欺压和犯奸淫的同时假装虔诚地遵守礼仪上的洁净（赛 1:11-17；摩 5:21-24）。

然而，神没有废弃有关礼仪的规条。它们所代表的，已经在受苦的仆人献祭性的受死之中得到了满足。耶稣来，不是要废掉律法，而是要成全它。保罗把“洁净”的要求用在了教会身上，因为教会是神居于其中的子民（林后 6:16-7:1）。他引用了向以色列讲话的经文段落：神要作他们的神，他们要作祂的子民，祂要住在他们中间并且在他们中间行走（利 26:12；耶 32:38；结 37:27）；他们被呼召出来，分别为圣，不沾不洁净的物（赛 52:11；结 20:34, 41）。保罗把这些段落描述为应许，并且得出结论说：“我们……就当洁净自己，除去身体灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣”（林后 7:1）。

神子民的洁净和圣洁必须标明他们是属祂的。虽然外在的规条减掉了，但内在的意义却以完全的功效仍然适用。因此保罗就把摩西对以色列的描述与他对教会的描述做了对比：神无瑕、无可指摘、无疵的儿女（腓 2:15；参：32:5）。

保罗怎么能这样描述新约教会呢？他把哥林多教会称作是蒙召作圣徒的人（林前 1:2），实际上，它也是由众圣徒组成的

（林后 1:1）。但是，不要说误用和在敬拜中滥用属灵恩赐了，保罗首先必须处理他们的骄傲、争吵和显而易见的在性关系上的不道德。这些哥林多人真是圣人吗？

汉斯·昆对这一问题列出了三种解决办法。² 第一种办法就是，藉着把罪人一类排除努力净化教会，以便教会完全由圣徒组成—至少像其中一派所界定的。诺斯底派排除了不具备他们秘密知识的正统派；诺洼天派（Novatians）和多纳徒派（Donatists）拒绝那些屈服于罗马迫害的人。奥古斯丁抱怨说，多纳徒派的圣洁缺乏爱心，令人感到悲哀。

在他的第二种解决办法中，汉斯·昆描述了罗马天主教在教会和它的会员之间的区分。甚至当它的会员是罪人的时候，教会也被描述为是圣洁的。正如以弗斯·康格尔（Yves Congar）对此作出的解释所说：“教会与基督一样是无暇的，教会是祂的身体；而且教会是祂奥秘的人格。”³ 既然教会与它的会员有别，这种看法就意味着教会是永远不变的。⁴ 正如康格尔的话所表明的，基督的身体这一比喻，是作为把教会等同于基督的基础使用的。当第二次梵蒂冈会议把教会是神的子民这一表述加上的时候，它也就承认了教会在它的天路历程中仍然有罪的存在。然而，教皇藉着加上限定词“在它的会员当中仍然有罪的存在”对罪的范围进行了切割，⁵ 昆回应说：“不存在教会没有会员这样的事情……是人，不是神，不是主，也不是圣灵构成了教会。”⁶ 正如我们在

这一章稍后思想教会的大公性的时候所应当看到的，罗马天主教在这里的教导面临着严重的问题。⁷

第三，昆谈到了将教会的基督徒划分为圣洁的部分及有罪的部分的做法。他说，基督徒并不是会为他“较坏的一半”祷告的“较好的一半”。“正是作为一个败坏的罪人，他才是教会的会员。”⁸

那教会怎样才可以不仅被呼召要圣洁，而且也被宣布是圣洁的、如在圣经中被称为是神的儿子的天使一样的圣徒的集体呢（弗 1:1；西 1:2；申 33:2）？

保罗在他关于问安的措辞中给出了答案。哥林多的信徒是“在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的”（林前 1:2）。与基督相联合，他们被判为无罪，在神面前被称义，因为基督完全的义记在了他们帐上，就像他们的罪记在了基督帐上一样（腓 3:9；彼前 2:24）。在基督里，他们也得以成圣，因为他们不再与神分开，不再没有基督没有盼望（弗 2:11-22）。他们被带到神面前，成了神恩约的成员，并且与旧约圣徒同国（弗 2:19；“圣徒”，不只是像 NIV 中所用的“子民”）。从前他们不是一族，但现在他们是神的选民、有君尊的祭司、圣洁的国度（彼前 2:9-10）。他们是神自己家里的人，藉着祂唯一的儿子成了祂的儿女（弗 3:14-15；彼前 1:3；约壹 3:1）。

从神饶恕我们的罪称我们为义，到神的恩典在我们身上继续动工直到祂在荣耀中完成祂对我们的拯救的那一天，这两个阶

段有显著的区别。两者都出自祂的恩典，但得救的信心领受了基督的公义；在公义的生活中出于信心的行为则随他而来。古典改革宗神学对神称我们为义（以及接纳我们）的行为和继续的成圣工作作了区分。⁹但是圣经并没有把有关成圣的语言局限于神持续进行的工作。¹⁰保罗写道：“但……你们……已经洗净，成圣称义了”（林前 6:11；参：帖后 2:13；弗 4:24）。当神通过圣灵在我们心中的工作，使我们成为属祂的人的时候，祂就把我们分别为圣了，因为祂把我们接纳成了祂圣洁的儿女。祂所赐给我们的公义是基督的公义，与基督的联合使基督的公义成为我们的公义的，也使我们在神的眼中看为圣洁。

于是，在给哥林多人的书信中，保罗谈到了我们在基督里的初始成圣和我们过圣洁生活的呼召（林前 1:2）。对新约有关基督徒生活的教导来说，这种区分是核心性的。首先讲到的是神在基督里为我们作了什么；然后讲到了要同样生活的命令。如果我们与基督同死了，那么就让我们把我们肢体中的罪治死。如果我们与基督同复活了，那么就让我们过新的生活（西 3:1-5）。

这种看法，在新约中不但解释了教会作为神的圣洁子民的地位，而且解释了教会在对主的敬畏中要实现圣洁的呼召。教会是圣洁的国度，不是空想的，而是事实的国度，因为它是藉着神拣选的和祂有效的呼召而与耶稣基督相联合的人所组成的。尽管保罗知道在哥林多教会里面也许有假冒伪善的人，但他还是基于在神面前的地位向它讲话。即使他们的现实离圣洁的呼召还差得

很远，哥林多的圣徒也在基督里成圣了，并且主也知道那些属祂的人。

然而人们常常会被圣徒在圣地的奉献所吸引而忘却了会众在神面前的圣洁性。基督对撒玛利亚妇人令人惊讶的回答（约 4:21）¹¹表明神的殿的形象应验在祂的身体上了（约 2:21）。敬拜的唯一地方就是经由祂赐下的灵，来到祂脚前。与祂联合的那些人，他们是活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，既不献公牛、羊羔，也不献香，而是献上他们嘴唇和行为的灵祭（彼前 2:4-5；来 13:15-16）。

使徒福音证明了在基督里教会的圣洁，并且因此为生命的圣洁而呼吁。保罗告诉帖撒罗尼迦教会他们成圣是神的旨意（帖前 4:3），而且敦促他们照着他们所行的继续更加多而又多地讨神的喜悦（帖前 4:1）。他祷告神坚固他们，以便在主耶稣来的时候成为圣洁，无可责备（帖前 3:13）。即使他知道成圣的过程在那日会完成（帖前 4:17），保罗也从来没有认为现在的进步是不必要的。相反，他祷告并且劳苦，来预备基督的新娘，就是教会，迎接主（西 1:28-29；林后 11:2；弗 5:25-32）。

教会作为新娘必须回应基督爱的目的。那些出去迎接主的人，盼望祂会说：“所托付给你的，你完成得很好！”他们现在的进步将会量出他们那时的喜乐。耶稣为祂最忠心的仆人应许了在荣耀中范围更广的服事。

清教徒约翰·欧文（John Owen）曾写道：“圣洁就是福音在我们心中生根、发芽和成长。”¹² 基督在他的教会中所寻求的正是福音的应许和成就。对福音中圣洁的追求，不可能意味着获得了在操练美德方面有自信的专长。当本杰明·弗兰克林提议藉着一次除掉一种恶行的方式改变他的生活的时候，那不过是对清教徒属灵历程不经意的卡通式模仿，是东施效颦。圣洁的生活是信心的生活，藉着这信心，信徒带着对自己的罪逐渐加深的认识和离开基督就毫无盼望的认识，逐步增强对自己对主的依靠，并且寻求圣灵的能力和圣经的智慧和安慰，与世界、肉体和魔鬼争战。这不是一场孤独或无人喝彩的争战，因为基督把圣灵赐给了祂身体的肢体来彼此帮助。甚至受苦也能喜乐地承受，因为基督徒是跟从牵着我们手的耶稣基督的脚踪行的。在圣洁上的成熟意味着在爱中成熟，这爱知道神的爱浇灌在我们心里，并且藉着经历了主美善的爱做出回应。

信徒在圣洁上的成长是共同进步的过程，源于教会的栽培、事工和敬拜神。叙利亚著名修道士、高柱苦修者西缅（Simeon the Stylite）在柱顶住了三十六年追求圣洁，仍然需要在他下面的信徒的帮助把用品装入他从柱顶垂下的吊篮。¹³ 然而，并不是只有隐士才在与世隔绝中追求圣洁。有多少基督徒把信徒同伴看作是拦阻而不是对属灵增长的帮助？当然，个人的敬虔要关上门以便暗中祈祷；但是教会一同追求成熟，得以“满有基督长成的身量”。我们要一同成长进入做元首的祂即基督里面（弗 4:13, 15）。在

使徒行传中，基督徒被称为信奉这道的人（徒 9:2；18:25；22:4；24:14）。就像旷野中的以色列，他们一同旅行，沿着指向天父居所的十字架道路跟从耶稣。他们一同发现了耶稣自己就是道路、真理和生命。

清教徒通过勤恳地使用外在的“恩典途径”一神的道、圣礼和祷告—追求圣洁。基督的这些规章赐给了教会：不是简单地诵读，而是对神的道的特别宣讲才是“使罪人醒悟，认罪回转，并借着信心在成圣与安慰上被建立，以致得救”¹⁴ 的有效途径。洗礼和圣餐礼都施行在教会的会众之中；主祷文是“我们”的祷告，是由基督作为他们一起祷告的榜样，赐给祂的门徒的。

圣灵使这些外在的恩典途径发生效用。祂并没有受水、酒或饼的束缚，但祂信守祂自己的应许，并且使用神的道和圣礼来使我们成圣。这种出于神的祝福不是基于想象出来的心理形象赐下的。

别人的恩赐会鼓舞灰心时的我们，服事病中的我们，而且提醒我们神信实的应许。他们也警告和责备我们，甚至宣告神对我们定罪。纪律对追求圣洁是至关重要的。神自己管教作为儿女的我们，他还用基督徒同伴约束我们对我们共同的主负责。纪律，正如我们所看到的，首先并不是负面审判的执行，不是教会法庭和审查部门的事务。它来自于朋友的关心，我们大家一同努力跟从基督，而且在某种程度上互相负责。现在我们有时把“门徒”用作及物动词，这正是希腊文中该词是如何用在大使命中的。¹⁵ 但

基督徒是基督的门徒，不是我们的。我们服事别人，正如我们服事基督的真理和爱。

在祂的教会全部的栽培之中，基督都使用祂的道和圣灵。彼得提醒基督徒：他们已经“蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是藉着”传给他们的“神活泼常存的道”（彼前 1:23, 25）。他们藉之归向基督的神的道就是他们藉之成长的道；他们必须爱慕它，像初生的婴孩爱慕奶一样（彼前 1:22; 2:2）。巴刻所描述的清教徒的敬虔是靠圣经纯净的奶滋养的，这圣经不是用作默示经文的词典，而是用做神启示的旨意，以便在我们要相信什么和我们要如何相信方面指导我们。

教会的大公性

新教徒时常因使徒信经中的宣告相信“圣而公的教会”这样的用词而感到困惑。教会要坚持使徒福音；要在基督里合一；蒙召要圣洁：所有这些在新约中都教导得很清楚。但是，新约在哪里教导了教会的“大公性”呢？对这一概念的争论，主要是因为事实上新约对此什么也没说吗？

希腊文 *katholikos* 一词意思是普世的或者普遍的，与全体有关；它没有用在新约中描述教会。¹⁶ 早期教父用它来表述一种重要的新约教导：教会作为一个整体是超越地方教会的。安提阿的伊格拿丢（Ignatius of Antioch），死于大约主后 110 年，在他

写给士每拿（Smyrna）教会的信中写道：“哪里应当有主教，人们就应当在哪里；就如基督耶稣在哪里，哪里就有大公教会。”¹⁷

当教会与错误教导争战的时候，“大公”一词开始用来表述与诺斯底派、蒙他努派和亚流派异端有别的正统教会。汉斯·昆指出：“关键的转折点随着康斯坦丁（Constantine），或者更准确地说，随着西奥多修（Theodosius）而到来，因为，根据 380 年的敕令，“*ecclesia catholica*（大公教会）成了唯一合法的国教……异教和异端成了政治罪，‘大公性’成了正统，为法律所保护。”¹⁸

当诺洼天派和后来多纳徒派坚持正统神学，但与教会分开的时候，大公性又有了另一层意思。为了批驳多纳徒派宣称是真教会，奥古斯丁诉诸于大公教会在地理上的扩散。多纳徒派也许可以在北非使那些他们从中分出来的人不属于教会，但是，叙利亚的安提阿教会怎么办呢？当他们被发现只是处在同一地理区域的时候，他们能真正宣称是大公教会、普世教会吗？

改教时期，奥古斯丁的论证又被拿来反对改教者。新教改革仅限于欧洲，特别是北欧。当只有罗马天主教会遍布世界的时候，改教者怎么能宣称代表了大公教会呢？在空间范围之外，反对改教的卫道者还加上了数量上的优势；天主教会是真教会，因为它包括了最大数量的会员。

改教者藉着指出大公性的另一个层面做出了回应：它的时间范围。他们的运动的确还没有达到罗马集团的空间范围，但它

能够宣称与早期教会有连续性，这连续性已经被罗马的错误教导和败坏的实践割断了。对路德和加尔文来说，宣讲使徒福音就给真教会下了定义。离开了福音正统，罗马宣称拥有大公性就毫无意义了。

随着民族主义在欧洲的兴起，大公性的另一个层面也赢得了注意。在根据福音描述教会大公性的时候，韦斯敏斯特信条注解说，它“不像以前律法之下那样仅限于一个民族……”¹⁹ 教会国际性的和跨文化的扩展给我们理解大公性带来了紧迫感。基督教宣教史说明，欧洲殖民者对非欧洲人民的殖民剥削与宣教士为当地人民蒙恩得救进入基督普世教会的地位的抗争是矛盾的。当新大陆的西班牙殖民者 *conquistadores* 剥削和奴役印第安人的时候，道明会宣教士巴多罗买·德·拉斯·卡萨斯 (Bartolome de Las Casas) 公开指责他们的暴行，而且为印第安人的悔改信主和福利劳苦工作。他从皇帝查尔斯五世那里争取了支持印第安人权利的 1542 年的“新法”，但是这一立法并没能生效以对抗殖民者。²⁰ 当他寻求以从非洲进口黑人奴隶作替代，抵制奴役印第安人的时候，德·拉斯·卡萨斯自己也跌倒了。²¹

对宣教的委身是基督的教会面向全球化的问题的动力。作为大公教会，它蒙召要在世界面前建立一个把地球上各个种族和民族都以爱的交通连接在一起的新人类。

大公性的各个层面是从一个中心意思分出来的呢，还是它们只是“全体”这一抽象概念能够用于教会的不同方式呢？

汉斯·昆给了一个定义：“因此，教会的大公性就在于全部的观念，基于身份而终于普世性。”²²如果这一概括看起来很浓缩，那么的确就是这样。昆选择使用“全部”一词来表述超出数量和外在的全体。他拒绝了反对改教的罗马天主教诡辩家所提出的空间、时间和数量上的大公性。比别的教会在更大范围上扩展的“教会帝国”体制不符合教会的性质，因此也就不再是大公的。最多的会员人数也许是以灵命退步为代价换来的。一个教会可以宣称是最老的，可以夸耀它的传统，却不过是变成了传统的纪念碑。昆也声明：大公性基本上不是一个社会学概念。²³如果教会变成了文化、种族或阶级的工具，或者如果它堕入与异教的混合之中，那么接受最广泛意义上的文化多元性就没有任何意义。

昆指出：教会的整体，它的全部，必须以它的同一性为基础。否则，大公性的层面就失去了它们的意义。然而，忠于它的身份并不意味着教会是自我专注的，因为它的宣教呼召是涉及整个世界的。它的身份通过它的宣教导致了普世性。

在发现教会的大公性是基于它的身份，而不是只在于地域性、数量或者社会学统计数字这方面，昆是对的。教会的身份必须到另一种关系中去找：它与三一真神的关系。

埃弗里·杜勒斯（Avery Dulles）把这一点视为大公性的第一层面，称之为“高度”层面。²⁴他说，“从上头来的大公性”的源头就是神的丰盛，特别是基督的丰盛。他发现了“基督大公性”的三个方面。首先，它作为“神的丰富的奥秘”存在于道成肉身

之中。藉着道成肉身，神的丰盛（*pleroma*）有形有体地与我们同住（西 2:9）。基督“充充满满地有恩典有真理”，而且我们也全都领受了祂的丰盛（约 1:14, 16）。然后，杜勒斯析明了第二个方面：作为受造物元首的基督的丰盛——“……万有……都是藉着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先，万有也靠祂而立”（西 1:16-17）。基督“充满万有”（弗 1:23）。²⁵ 基督大公性的第三个方面出现在同样的经文中：祂是教会的头，教会是身体，这里 *soma* 身体只指教会。“不像 *pleroma*（丰盛）——它把整个宇宙包含在它与基督的关系之中。”²⁶

思考这些圣经段落，海恩斯（J. A. Heyns）得出了如下结论：“如果我们事实上是要从这个角度用一句话总结教会的大公性，那么它就是：基督总是充满万有。如果这样理解，大公性就是一个独特概念了。”²⁷ 基督的独特性，实际上，正是保罗从监狱中写的书信所讲的要点。因为神性一切的丰盛都在基督里面，所以我们就不会转离他：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学，和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传，和世上的小学，就把你们掳去”（西 2:8）。

说起来很悲哀，基督在宇宙中的能力和祂的荣耀有时在人们的观念中被本末倒置了。“宇宙的基督”不是作为万有的创造者和万有之主，而是被说成是：道成肉身于宇宙进程当中。新约没有藉着把祂与宇宙或者世界的结构视为同一而宇宙化基督。祂作为主充满万有：就是说，祂掌管万有，而且藉着祂的神性无处

不在，以保守和引导祂的受造物的发展过程。这就是神藉以通过耶利米所讲的意思：“我岂不充满天地么？”（耶 23:24）。

为了弄清楚教会与世界的关系，我们必须弄清楚基督与世界的关系。在这方面，罗马天主教会对大公性的理解值得详加注意。尽管昆和杜勒斯让自己与早期反对新教的论调保持了距离，他们仍然把改教神学错误地放到了他们认为是极端的位置上了。他们说，天主教的方法是“不但……而且（兼容并蓄）”，不是“不是……就是（非此即彼）”。根据杜勒斯，道成肉身展示了有关“使敌对方和好为一”的大公性中保原则。²⁸ 人在他存在的等级结构之中是一个小宇宙，而“神的道，藉着取了完全的人的存在样式，进入了一种与宇宙的联合之中。”²⁹

根据皮埃尔·泰哈德·德·查尔丁（Pierre Teilhard de Chardin），基督不但有神性和人性，而且有宇宙性，与物质宇宙范围同等。³⁰ “进化”不仅在耶稣里面达到了顶峰，而且继续向着将来的基督展开。杜勒斯对泰哈德·德·查尔丁的看法是“很有趣，但带有个人癖味”，³¹ 他还观察到泰哈德·德·查尔丁和莫里斯·布隆德尔（Maurice Blondel）“泛基督”宇宙主义成了梵蒂冈二次会议文件中的天主教官方教导。³² 藉着断言“人、无任何例外每个人、都被基督救赎了……因为基督与人、无任何例外每个人、都以某种方式联合了”，教皇若望·保罗二世（John Paul II）更加强调了梵蒂冈二次会议的宇宙性语言。³³ 这样的陈述当然就把救赎置于了道成肉身的联合之下，尽管他没有表达出泰哈德·德

· 查尔丁所教导的和宇宙一致。声称基督道成肉身在宇宙之中就是要引入迦克敦信经（Chalcedonian creed）所谴责的那种混乱。神的儿子的神性在祂的位格的合一之中与祂的人性联合在了一起，但神性与宇宙尘埃或者宇宙进程的非位格性的联合则是泛神论，不是道成肉身的神学。

对罗马天主教而言道成肉身神学的核心是圣餐，它被看成是基督身体的真实同在，是作为不流血的祭献上的。³⁴ 圣礼也定义了教会。³⁵ 当它分享基督的身体的时候，教会自身也是圣礼性的，在继续这道成肉身。元首基督在荣耀之中，但祂的身体教会则是在地上。³⁶ 韦托里奥·苏比利亚（Vittorid Subilia）阐明了这种理解如何决定了天主教有关教会和它的教导的教义。他论证说，诺斯底派关于宇宙人的神秘教义影响了保罗在歌罗西书和以弗所书中有关基督是元首的教导，这一点后来才被弄明白。这一错误使人误认为基督的权柄转给了教会并且造成了“天主教的麻烦问题”。³⁷

杜勒斯指出道成肉身不能应用在信徒身上。教会的会员信主前已经在世，由圣灵赐给了新生命。他们不是神的道取了人性的例证。³⁸ 圣灵没有在我们里面道成肉身，而是居间把基督的同在带给了我们。

虽然如此，杜勒斯仍然坚持他所表述为“自下而上的大公性”的教会的圣礼意义。³⁹ 在罗马天主教神学和改教者神学之间，他发现有关本性，特别是人性的看法存在着根本区别。他说，改

教者的神学缺乏罗马天主教所认识的深度大公性。他宣称，藉着把本性自身看作罪恶，改革宗因信成义的教义透出了摩尼教异端的影子。尽管他忽视了改教者在称义和成圣之间所作的区分，他仍然准确地复述了改革宗称义的教义：罪人死在了罪恶过犯之中，不能做任何讨神喜悦的事情。因此，称义必须是神的恩赐：“藉着恩典，神把基督的善功加给我们，好像它们是我们自己的。”⁴⁰ 他把这些与天主教的看法作了对比；即本性，包括人性，根本上是好的，即使受了罪的伤害，也是如此。罪人，在使用他的自由意志的时候，并不必然会犯罪，而且为了得到在基督里神进一步赐下的新生命，还能“认同并使自己乐于接受”恩典的帮助。⁴¹ 这样定义的大公性，藉着把人的善工加到恩典之上以得称义，就是包容性的（这正如天特会议在谴责改教运动时所做的）。

天主教有关基督救恩普世性的看法提供了可能性，而不是事实。这种可能性也许可以用在两个方向上。它或者是由教会所分配的恩典宝库，或者对每个人都有些救恩意义。第一个选项被采用于后改教时期罗马天主教神学之中。第二个选项现在正浮现出来，因为天主教思想家在非基督教信仰当中找到了恩典因素，使救恩在结构性教会之外，而且甚至在对得救的信心的回应之外成为可能。

罗马天主教有关大公性的概念，是以包容性的范畴构成的，并不是直接源于基督超越的丰盛。基督的丰盛，正如在歌罗西书中，保罗对它做的解释所显明的，没有把教会指向包容主义，而

是指向了独特性。基督作为创造主的普世治权和祂作为救主的绝对主权，意味着唯有祂是救恩之主。祂的道，藉着圣灵赐下，正如祂向祂所拣选的使徒所应许的，不是要被人的传统来节制的。大公性没有降低使徒性。1963 年在蒙特利尔召开的信心和秩序大会（the Faith and Order Conference）用神学的多元性来定义大公性。有的宣称这样说：“在圣灵的活动中和对这活动所作的有意识的回应中，”存在着“无穷的多元性”。⁴² 在鲁道夫·布特曼（Rudolf Bultmann）和恩斯特·凯斯曼（Ernst Kasemann）激进新约批评的影响之下，就有人坚持人为：因为在新约中有许多神学，所以教会就必定对许多神学都有空间。“我们相信：什么时候对整本圣经的这种“大公性”认识不足，什么时候教会中有关大公性的概念就同样不足。”⁴³

正如约翰·希克（John Hick）和其他人在《基督教独特性的奥秘》（*The Myth of Christian Uniqueness*）中所指出的，这种思维的简单延伸就使多元性超出了教会世界大会和梵蒂冈第二次会议所作的让步，达致否定耶稣基督独特性的完全相对主义。

大公性不是向大路敞开的宽门，而是教会的主呼召我们要走的窄门。大公性意味着教会是基督的。我们不能排除那些祂欢迎的人，也不能欢迎那些祂排除的人。没有别的特性比大公性更明显地适用于今天的教会。宗派主义否认大公性，因为藉着否定别的群体为基督的真教会，它否定了基督所要求的相交。新教徒也许会指责梵蒂冈第二次会议的宗派主义，因为，它宣称“当今

唯一的神圣、大公、使徒的教会，就是在世界上组建教区，并由彼得的继位者及和其相合的主教们治理下的天主教会”。⁴⁴ 但在新教内部，教派性的宗派主义很少严肃看待大公性的纽带。实际上，许多独立的圣经教会或者宣教机构也有自己的教皇式人物。真正的大公性应包括真诚谦卑地在天主教上层愿意时向天主教会阐明道理；爱不是枉顾罪的严重性，而是更重视真理的大能。

种族主义也否定大公性。不久前，白人教会设立了“肤色保安”来拦住黑人崇拜者，引导他们去街道另一头的下层社会的“合适”教会。因为没能操练真正的大公性并谴责种族歧视，教会就时常蒙羞。

大公性有时是以似乎较为合理的方式被否定的。教会增长运动的倡导者观察到，如果他们把他们的宣教努力限于同一人群，教会增长就快些。十七世纪去印度的耶稣会宣教士罗伯特·德·诺比利 (Robert De Nobili) 藉着观察印度阶级制度 (种姓制度) 的阶级区分并且把它的事工局限于上层阶级的印度人而大获成功。⁴⁵ 这不仅仅存在于阶级的区分是很明显的印度或者部落社会。以针对目标人群的宣教策略建立的教会最后会变成与福音毫无关系的社会帮派。在南非种族隔离政策之下教会增长看上去是成功的，但付出了惨重的代价。

大公性也可以藉着界定教会的目标被否定，好像教会可以把自己局限于强调敬拜、传福音或栽培。为改正教会生活和事工的不平衡，很多这样的强调对某个时期来说是必要的，但耶稣基

督的教会没有一个能用专长来界定。每一个基督的真教会都是神的新子民的彰显，由天国的公民组成，不是由形成了他们的精英俱乐部的敬虔之人组成。

大公性对基督徒来说是必须的是宝贵的，因为这意味着跟随基督；教会的主。唯有祂能建造教会，祂不拣选世上那些有智慧、有权势的、有财富的人，而是选择了那些为基督失去一切的“失败者”、却在祂里面找到了一切的人作祂教会的活石。

8 教会的标志

乘坐在沿英格兰和苏格兰东海岸线至爱丁堡的特快列车上，车窗外会时而出现点缀着羊群的宽阔牧场，时而会掠过沿岸苍凉的海滨风光，一个个村镇间或出现，与山丘上的城堡遥相呼应。村镇的标志是教堂的尖顶，使人不禁回想起早先每个村镇都只有一个教堂也只有一个教堂的时光。

但那个时代并没有持续很久，在这个国家的内战进程中，国王和国会为争夺国家的统治权和教会的组织形态决定权激烈争斗。最后，大不列颠单一形态的教会并没有形成。今天，我们不再根据镇的名字命名教会。信件不能像使徒保罗写下收信人地址那样写给“在哥林多属神的教会”。

教会出席人数缩减了，但教会小组增加了。一些与老的教会组织分开了，而另一些则成了新组建的教会。许多信仰团体都使用基督来命名。如果教会只是一个宗教乡村俱乐部，那么这一切这只不过是反映了我们民主生活舒适的多元性而已。就让那些感到宗教信仰很重要的少数人与心思相通、相互依赖的人联合在一起，并且把他们组织在适当的范围内，那么高兴把自己的团体叫什么就叫什么吧。

然而，对信徒来说，教会是超越自愿参加的俱乐部的。它属于基督，而且祂已经警告我们要抵挡假牧人，不管他们是来自内部还是来自外部。一些人建立了组织，他们有意识地误用基督

教的教导，这些组织从来也不是基督的真教会。另一方面，一些教会一度是属基督的，但是已经离开了信仰。在美国，神体一位教（Unitarian Church）否定基督的神性。尽管摩门教发端于基督教之根，但他的创立者约瑟夫·史密斯（Joseph Smith）宣称拥有神所启示的超越新约的新教义。

信仰不断改变的教会就更加令人困惑。宗派教会的总部散布着种种异端邪说，经常使得它们教派组织内部的教会感到痛苦和烦恼。荣耀的基督对撒狄（Sardis）的教会说：“我知道你的行为，按名你是活的，其实是死的。你要儆醒，坚固那剩下将要衰微的（衰微原文作死）……”（启 3:1-2 下）。撒狄教会处在灵性灭绝的边缘，但基督仍然对它讲话；它也许会复兴。一个背教的教会什么时候才会回转呢？

我们应当怎样理解到处遍布的准教会性组织呢？一些准教会性组织被定义为补充和协助教会的机构，而另一些看起来除了名字以外完全就是教会。

在宣教机构、家庭教会、团契、布道团和教派的这种混杂之中，有能够帮助我们区分真假教会的标准吗？这样的标准可以帮助我们正确地将一些机构归类为教会吗？

正像大公性问题一样，这也不是一个新问题。第三世纪，诺洼天派从教会中分离出去了，他们判定教会背教了，因为它重新接纳了那些在迫害中向凯撒献香的悔改者。于是他们认为只有那些分离出来的同伴，他们才当成是真教会的成员。奥古斯丁曾

经与多纳徒分裂派针锋相对，在多纳徒派中，分离者再一次宣称自己才是真教会，而把大公教会看成是背教者。

新教改教运动又一次使这个问题变得关系重大。反对改教的诡辩家把教会的特性看成是藉之真教会能够辨认出来的完全有形的标志。离开作为基督的代表并且与基督的身体联合在一起的教皇，新教怎能保持教会的合一呢？藉着从彼得开始的、从未间断的承继，难道使徒宝座没有保证教会的使徒性吗？至于教会的圣洁性，难道它不是藉着由神甫团施行的弥撒中圣礼性恩典的浇灌建立和保持的吗？最后，在改教运动不是世界性的，而是仅限于北欧国家的时候，改教者怎能宣称自己是基督的普世教会呢？

作为回应，改教者继续根据尼西亚信经来肯定教会的特性。但是，他们抗议罗马天主教会护教者解释它们时所采取的外在的和机构式的方法。¹ 正如我们所看到的，他们着重于对教会特性的圣经和属灵理解。最重要的是，改教者强调了使徒性的意义。要成为使徒的教会，教会必须建基于使徒的教训（林前 3:10-11；弗 2:20；3:4-5）。不是假托的彼得的位子，而是彼得的教训才是使徒性的真正标志。

改教运动使福音，而不是教会组织，成了真教会的标准。改教者，特别是加尔文派教会，也为教会组织寻求圣经标准。

在区分基督真教会的时候，加尔文提出了三个标志：真正宣讲神的道；合宜地守圣礼；忠心执行教会纪律。

约翰·加尔文在他的《基督教要义》中只提出了前两个标志，但把纪律包括在合宜地守圣礼之中。他认识到没有教会能够完全符合圣经中主的样式。但是他的目标是表述实用标准，这些标准，对组织性教会来说，要比信徒个人更为客观和严格。他说，神的话语和圣礼的事工是“教会永远的标志和特性”：

那就是说，只要那里还有完整未败坏的圣道和圣礼，行为上的失当和错误并不足以成为不承认其为教会的理由。²

加尔文允许讲道中有错误，但以“不损伤圣教的大道”并且信仰的基本条目没有受压制为限度。圣礼施行中的不规范没有破坏教会，倘若“设立者的原意”没有被废弃或者被颠覆。

但若虚假侵入圣教的基本，颠覆紧要的教义系统，废弃圣礼之施行，教会就必遭败坏，有如人的咽喉被割，或心脏受致命之伤，就必要死一般。

³

加尔文把罗马天主教的教会标志比作是旧约先知所责备的外在形式主义。以色列百姓曾以为他们无论如何神都不会离弃祂的殿（耶 7:4），或者弃绝祂的祭司，但神的审判落到了那些弃绝

祂话语的人身上。祭司继承权并没有使背叛基督的该亚法成为应许的真正继承人；继承权本身不能证明因宗教善工而离弃福音的事工符合真道。⁴

新约把教会建基于神启示的真理。使徒藉着宣讲圣经和它的见证建立了教会。使徒行传中的教会团契在使徒的宣教事工中不断成长（徒 2:42）。教会的兴旺被路加描述为神的道的兴旺（徒 6:7；12:24；19:20）。教会藉之建立的事工是神的道的事工（弗 4:11）。因此，教会的使徒性意味着教会是建立在使徒福音之上的。教会所有别的特性都源于此。

在现今的宗教和市俗思潮下，正统被视为对过时教条不切实际的遵守，是漠视人需求的古旧意识的捆绑，是历史上需要以残酷和压迫来维持的制度。西班牙的罗马天主教正统主持了宗教裁判所；日内瓦的改教运动正统烧死了塞弗徒斯（Servetus）。欧洲互相竞争的正统毁坏了欧洲大陆数十年。在追求自我权利时代，正统看起来侵害了所有选择的自由，这在很大程度上就像是蛇讲给夏娃的方式：“神岂是真说……”（创 3:1）。

可怕的伤害实际上是由那些违背基督特别的命令，以祂的名义动刀兵的人造成的。但是，纳粹德国的大屠杀和苏联斯大林的清洗都警告我们要当心隐藏在废除思想和生活方面神的标准背后的更大的危险。正如现代意识迟至现在才开始发现“没有真理就不可能有自由”一样。罗伯托·荣格（Roberto Unger）向我们指出了使自由主义理想破产的要害：自由主义无法以理智和公正

阻止其走向随心所欲的极端。⁵ 在二十世纪开始以前，弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）预见到对基督教道德的抛弃会除去西方文化的框架。

耶稣的教训从严格的律法之下释放了我们：“我的轭是容易的，我的担子是轻省的”（太 11:30）。基督呼召我们要背起的就是使人得释放的福音真理、藉着圣子所赐下的关于圣父的知识的智慧之轭。“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约 8:31-32）。

如果基督教正统把福音的喜乐变成了发酸变味儿的律法主义，那么它就不真是正统，也不是使徒所宣讲的。教会的真正标志在于它所宣讲的福音：通过耶稣基督—唯有祂是道路、真理和生命—的十字架和复活，从罪和永死中得救的福音。

然而，讲道者在市场上宣讲福音并没有满足新约对教会的描述。正如加尔文所断言的，福音必须被宣讲和接受。一定有在爱的果子之中展示了信心之根的信徒群体。耶稣应许要建造祂的聚会、祂的社群，并且赐给神的子民新的群体（太 16:18）。祂说祂的名必须在人前得蒙承认，祂也使洗礼成为门徒的记号（太 28:19）。

那些说教会会员资格不必要或者甚至不符合圣经的人，没能抓住新约有关教会和圣礼施行的教导。伴随着建造祂的教会的应许，耶稣赐下了天国的钥匙。那些不重视教会最终纪律的人实际上将自己置身于教会之外的的外邦人和税吏之中（太 18:17）。

民数记中的名单说明了神对祂的百姓身份非常重视；神的生命册是地上祂的百姓名册的原型（出 32:32-33；玛 3:16）。先知的诗篇预见了外邦人的名字记录在锡安书卷上（诗 87:4-6）。根据保罗所记，友阿爹、循都基和革利免，都是得蒙承认的、腓利比基督身体的肢体，他们的名字都在生命册上（腓 4:2-3）。马提亚，蒙拣选代替犹大，和十一个使徒同列；那些加给教会的人也与门徒同列，以便总的数目能够登记下来（徒 1:26；2:41；4:4）。重要的是，三千人的第一个总数目是与洗礼相关给出的（徒 2:41）。

洗礼得蒙那些外在于基督的社群的人承认，是加入其中的会员资格的标志。一些穆斯林社群容忍悔改归向基督教信仰的原穆斯林，只要没有洗礼标明对基督教会的跟从。因此，改教者把圣礼与所宣讲的神的道一道定为教会的标志。

问题不是我们的名字写在哪里，而是祂的名字写在哪里。藉着洗礼，我们列于神的儿女当中，领受了我们父的名，像过去一样写在我们额上（太 28:19；启 14:1）。需要确定的是，神重生的恩典之洗不是藉着面前的水，而是藉着圣灵之水完成的，但外在的记号准确地发挥了作用，因为它是外在的，它是主的无形恩典的有形印记。

一些教派把他们自己看得太属灵而不能遵从主的命令施行洗礼或者以圣餐纪念祂的死。美国电视杂志的一则广告问道：“如果基督教科学派不擘饼或者不饮葡萄汁/酒，那他们怎么行圣

餐礼呢？”⁶给出的答案是：“他们对圣餐的看法不是礼仪性的。它是属灵的。”两句简短的话无礼地除去了基督的赎罪，否定了圣礼为之作见证的福音：“什么也不能把神拉近人”；而且，古老的自救惯用语依然保存了生命力：“但是藉着发现耶稣话语和工作的真意，人能够—而且将会—把自己拉近神。”耶稣向我们显明了如何这样行，而我们[加上这一运动的发起人玛丽·贝珂·艾迪（Mary Baker Eddy）的帮助]能找到我们自己的救恩。广告以讥笑作结，这讥笑显露了基督教科学派拒绝圣餐的真正理由：“你会发现圣餐咽下去容易得多。”

如果教会是以神的道和圣礼为标志的，那么教会的纪律就是在用天国的钥匙保持这身份。离开任何可信的信仰宣告而施行的洗礼，在那些追求神的应许的人看来，作为教会的标志就起作用了。就国教背景来说，它也许只不过就成了国家公民身份的标志。所以，圣餐也会因粗心大意的混乱无序而被亵渎，以至于失去了在标志同领那一块饼的那些人为同一个身体时的意义。

应用教会标志的时候，我们在哪里划界呢？明确表述的教会规条提供了实际的帮助，但他们不能替代智慧和爱，这爱源于对主的热心而愿意原谅别人的过错，并因爱主而为祂的殿大发热心（约2:17）。

对信条的委身受侵蚀，造成了界定教会的主要问题。启蒙运动对圣经的看法放弃了它的权威并且减低了对信条的认同。自由派或者“现代派”领袖激烈地改变许多宗派的事工和见证。尽

管在一些情况下，教派的信条标准仍然保持没变，却被认为是死的文字。而且越来越多地，信条被修改了。美国联合长老会 (United Presbyterian Church, USA) 通过了背离圣经的 1967 年的信条草案。信条改换了韦斯敏斯特信条中有关圣经的教义，代之以巴特派 (Barthian) 所持的看法：圣经包含着先知和使徒对启示的见证，但不能等同于启示。⁷ 新的信条被收录在《信条之书》 (*Book of Confessions*) 中，该书包括了韦斯敏斯特信条和其它的历史信条。这种变化的一个结果就是，根据修改的宪章，教会职责人员需宣誓接受这些信条的指导，但却不再需要认同其中任何一条。而该宗派早先曾开除了拒绝从长老会对外宣教独立委员会辞职的格莱斯姆·麦肯的牧职。(译注：J. Gresham Machen 格莱斯姆·麦肯是 20 世纪早期美国联合长老会神学家但不认同其宗派的一些信条，他任职的长老会对外宣教独立委员会是为差派认同本宗派信条的宣教士而设立的机构)。⁸

因着这样的行为，是否可以说这个宗派已经背教？不再是耶稣基督的真教会了吗？当然，用加尔文的比喻来说，教会官方改变涉及圣经权威的信条就是把刀架到了教会喉咙上。⁹ 既然背教是一个过程，个人和教会都必须根据它背教的程度作出判断。教派大会和会议也许会在稍后更大的集会上推翻那些决定。我们如何分辨教会中的，或者反对一个教派的背教行为呢？一个教派的背教会夺去宣讲福音的教会的合法性吗？宗派大会的决议可能使教会迅速背离使徒的根基，但有些教会也可能抗拒宗派大会的背

教图谋。毋庸置疑，“温水煮青蛙”这一比喻会浮现在了人的脑海中。除非地方教会和信徒个人将对主道的忠心置于教派之上，否则教会的真正标志就被否定了。这时关键就在于地方教会能不能拒绝执行不符合圣经的宗派命令，或是以沉默与不作为接受异端。当代教会需要再听一遍圣灵在启示录中向教会说了些什么。

当我们思想不称自己为教会团契的时候，我们仍然必须把教会的标志放在第一位。由于教会的教派分裂，有很多此类团契存在。在第三世界和大学校园运作的宣教机构把许多教派的会员联在了一起。主日学材料和基督教书籍的出版者，在服事教会教育事工的时候形成了他们自己的支持者群体。实际上，甚至对神的圣道事工候选人的培训也由那些不受教派控制的机构承担了。教会使用的来源广泛的圣诗、歌本和敬拜用的幻灯片。出现矛盾是不可避免的，因为类似的事工也有由教派组织开展。例如，海外宣教士向谁寻求指导呢？他首先对他的差会，对差派他的那个教会或多个教会，对他的宣教士同仁的机构，还是对这一工场的国家教会负责呢？

教会，因教派分裂而支离破碎，再也不能指出准教会机构不规范。部分程度上，他们仅是教会会员的活动。在未分裂的教会，这类事工会由处于教会管理层总体指导之下，但不是教会职责人员直接负责任的“平信徒”组织来负责。部分程度上，它们代表了跨越教派障碍的共享事工。此类事工在教会行政内部被视

为不规范，这也许显示了教会行政内部对分党的臆测多过于对新约规范的破坏。

当跨越宗派界限时，宗派教会和准教会性团体都会出现危险的不规范。教派的局限（比想象的还严重）在于它没有对基督的身体作出完整的体现，因此需要准教会团体帮助维持更为广泛的联系。准教会团体的局限在于它缺乏教会的标志。它需要教派，因为它不提供宗派教会所给的在职分、圣礼和纪律方面的规范化架构。因为这样的团体不是教会，它们不会为会员指定教会，也不从教会接受他们，在招募宗派教会会员的时候就真没有任何困难。

某些准教会团体正向着有宗派身份的方向发展。他们施洗并且领圣餐，进行正规的敬拜并且有职员专人负责。例如，宣道会（the Christian and Missionary Alliance）就是一个起初作为准教会建立于美国的宗派教会。这样改变的困难在于：首先，这样成立一个新教派是否正当；其次，事实上，即使这样的机构达不到圣经要求的标准，有时他们还是会要求行使教会的权力。例证就是有时在大会和会议期间施行的那种圣餐礼。而圣餐是基督特别托付教会的，在那里，没有教会的监督，参与聚会的成千上万的人也可以得领圣餐。可以确定的是，这样的圣餐伴随着宣讲神的道，并且，对许多人来说，标志着对神的子民最后集会的甜美的预先品尝。如果对那些不配领受的人给了足够的警告，那么某些纪律也就执行了。但是，没有教会的规章和架构，在大会

组织者对大多数参加者都没有个人了解的情况下领圣餐，就有可能无条件地邀请所有人来到主的桌前。

对教会的看法：有形的和无形的

为了更好地定义教会的标志，我们先来看有形的教会。但教会是属天的还是属地的？是有形的还是无形的呢？

圣经确实从属天的角度谈到了教会：（神）从创立世界以前在基督里拣选我们成圣（弗 1:4-5），它不像这世界的国（弗 1:23； 5:23, 32； 西 1:18； 约 18:36）；它是神的居所，以活石建于作房角石的基督之上（弗 2:20； 彼前 2:5）；只有主知道，准确无误地知道那些属祂的人，而且他们藉着圣灵的奥秘之工与祂联合在一起（提后 2:19； 约 3:8）。

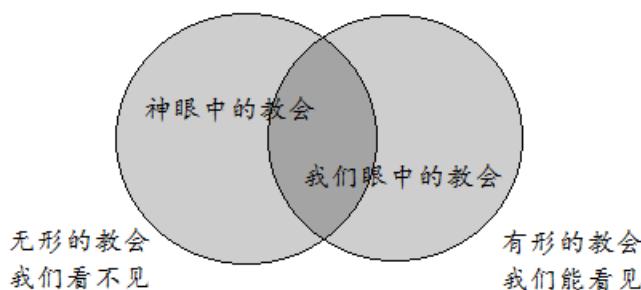
改教者对天主教护道者给出的教会外在表述有争议。正是在属灵意义上，教会是独一的、神圣的、大公的、使徒的教会。当红衣主教柏拉曼（Bellarmine）说教会正像威尼斯共和国一样有形的时候，他完全离弃了新约圣经中有关话语。¹⁰ 正如汉斯·昆所指出的，一个如此全然外在的教会不会是信心的对象（我信……圣而公的教会）。

但教会在世界中是可见的。它有会员和职责人员；它的圣礼是它的信心和盼望的外在记号。然而，它的确包括假冒伪善的人：在新约跟在旧约中一样，有些从以色列生的却并不是以色列人（罗 2:28； 9:6）。恶人必须被赶出去（林前 5:13）；在大户人

家有卑贱的器皿（提后 2:20）。约翰写道，有些人从我们中间出去了，因为他们不是属我们的（约壹 2:19）。

我们既不能否定教会有形的方面，也不能否定它无形的方面。既然主认识父所赐给祂自己的羊，我们可以说无形的教会就是像神看到它时那样的教会。我们听道并且察验行为；我们可能会被假冒伪善的人欺骗，或者没能认清真信心。唯独神知道每颗心。

有两个相互重叠的圆圈的简明图示可以说明这一点。一个圈表述了“无形的”教会，即过去、现在和将来为神所知的所有圣徒。另一个圈表述了“有形的”教会，即它显现给我们的样子。二者存在着非常重要的重叠。许多主的子民对其他主的子民来说很著名（尽管以利亚感到唯独剩下了他自己，但事实上神还有7000人未曾向巴力屈膝。王上 19:18）。然而，包括在表述“有形的”教会的圈中但不包括在重叠部分的，正是那些宣称是基督徒但主最后对他们说“我从来不认识你们”的人。



韦斯敏斯特信条定义的教会包括有形的和无形的两方面，谈到它们时也作了区分。无形的教会“为过去、现在与将来在教会的元首基督之下所召集合为一的所有选民所构成”（25. 1）。有形的教会“所有承认并接受真道者及其子女”（25. 2）。二者之间的明显差别意味着我们在具体事务上只能与有形的教会打交道。基于这种认识，我们不会要求信徒提供戏剧性的悔改信主经历以证明其重生得救，是信徒自己对主的认识才能证明其真正的会员资格，假冒伪善者决不能靠其外在虚假的会员资格逃避神的最后审判，相反会因此而招致神严厉的惩罚。

福音派人士时常藉着强调教会的无形性而宽恕对教会规章的严重忽视。如果只认为无形的教会才重要，那么就会毫不关心教会的合一、圣洁、大公性和使徒性。失去对有形教会的关心，也为重新定义教会大开方便之门。如果新约对教会形式没有论述，受过管理训练的领袖就会按照最新的社会科学理论来组织教会了。

问题可能没有想象中地严重。尽管有对教会的忽视，基督徒当中圣灵的果子还是在彼此真正的关爱中得到了彰显。准教会团体经常出色地完成了主托付给教会的事工，提供栽培并且鼓励传福音者。例如，导航会（the Navigators）原本是为把团契生活带给美国海军中那些无法参加正常教会生活的水手们设立的。现在这一运动已发展出了有关圣经记忆、查经和个人门徒训练的事工并被带进了许多教会。在本书即将出版之际，校园出版社也开始重视其在传统校园事工以外的事工，以往当英国和美国校园团

契的活跃成员毕业来到地方教会后，由于离开了他们以前的小组团契支持，离开了他们以前的查经、祷告、唱诗和传福音事工，他们会感到很失落。现在这种情形正在得到改善，部分原因是那些前校园领袖正在把复兴带进了教会。

圣经没有对所有教会秩序都给出了详细的蓝图，但是提供了在全球种种不同文化环境中找到其具体应用的原则。在应用这些原则的时候，对人类行为的研究是有用的。了解小组运作也许会帮助一位领袖知道如何鼓励内向者加入活动，或者警惕酬金致上的危险。¹¹但是，行为科学不能是教会属灵秩序的出发点，因为那些科学不支持源于十字架神学的服务者领袖的自我牺牲，以及寻求神旨意为标志的教会秩序。

对教会的看法：地方性的和普世性的

正如教会既是有形的又是无形的，同样，有形的教会既 是地方性的又是普世性的。教会的无形方面决定了它在地上的形式。正如希伯来书的作者所告诉我们的，我们的敬拜是与在荣耀中的基督、众圣徒、及万千天使在一起的欢聚，我们在地上聚会是因为我们参加的是天上的聚会（来 12:22-24）。

普世教会是首要的，还是地方教会是首要的，对这一问题，教会长期以来意见不同。罗马天主教会强烈提倡普世教会的首要性。¹²按照这种观点，地方教区作为严格意义上的教会的组成部分

不太算是教会。相反，公理会（congregationalism）认为，正是地方教会才配用教会这名字，教会的联合会不是这样的教会。

双方都诉诸于新约。在保罗书信开头的问安中，我们读到了家庭教会，外邦的众教会，对百基拉和亚居拉的感谢。而且保罗问他们和在他们家中的教会安（罗 16:3-5）。在哥林多前书 16:19，向百基拉和亚居拉在以弗所，他们家里的教会并“亚西亚的众教会”问安。我们读到了老底嘉尼法家里的教会（西 4:15）和歌罗西腓利门家里的教会（门 2）。保罗以同样的语气把家庭教会与外邦的或者亚细亚的教会相提并论。家庭教会被发现在城市教会地址被提到的地方（罗马、老底嘉、歌罗西）。类似地，当短语“一家一家地（和合本：在家里）”提及使徒在家庭教会团契中的教导的时候（徒 5:42），“耶路撒冷的教会”也被谈到（徒 8:1）。¹³有关彼得向革尼流家宣教的记录，表明了家庭教会可以如何建在外邦人当中（徒 10:24, 27）。

再者，“教会”一词不仅可以用于会员一起聚会的家庭和城市团契，而且也可以用于一个省的教会（徒 9:31；15:13）。同时，正如我们刚才看到的，保罗谈到了外邦人中的教会（复数）。

最后，“教会”作单数也可用于普世教会（林前 10:32, 12:28；15:9；加 1:13；弗 1:22；3:10, 21；5:23-32；西 1:18, 24）。

为什么一个名词可以用起来有如此的弹性呢？简单说来，是因为教会不受地理上的地点或大小的限制。那些对地方教会定

义很严谨的人也应该问一问：在新约中哪一个是地方教会。哪一个是家庭教会，哪一个是城市教会？

综上所述，我们可以得出以下较全面的结论，教会可以有多层面的含义，教会可以指或大或小的团契，当谈及共同问题时，也可以泛指多个教会，如耶路撒冷的所有聚会。

对教会的看法：机构或有机体

“礼拜一教会在哪里呢？”一位作者在探讨有关教会组织与基督身体的有机生命之间关系时，这样问道。¹⁴ 主的聚会只存在于它聚集的时候吗？或者它只出现在它的职责人员和行政人员工作的地方：如在教堂里，也许在牧师和行政人员正检查主日崇拜的地方，或者在院牧探访从手术中正在康复的病人的医院病房？在会员和职责人员奉基督的名集会的时候以外，教会仍然是无形的吗？

很清楚，没有聚会进行的时候，或者行政人员没有从事任何“正式”职事的时候，有形教会并没有消失。不管它的会员在哪里，教会都存在。新教改教运动的一个很大收获就是它对教会中“平信徒”地位的认识。拒绝罗马天主教分出的祭司阶层受赐了圣礼性恩典的看法，改教者教导说，所有信徒都有祭司来到属天的圣坛和每一种救恩前的权利，耶稣基督以外不需要其他任何中保。

梵蒂冈第二次会议对“平信徒的使徒职分”作了清楚的解释。¹⁵“作为基督祭司、先知和君王职责的有份者，平信徒在教会生活和活动中发挥了自己应有的积极的作用。”¹⁶这一表述看起来肯定了所有信徒的祭司职份并且宣告了他们的先知和君王职分。但这个看似屈尊的口气不是偶然的。对平信徒职责措词讲究的表述背后是宣告“等级制度的使徒职分”并没有消减。平信徒可以参与基督的职分，但是不能参与主教的的职分。因为只有主教才能保证圣职权力秩序的完美，只有他才能主持圣餐祭礼并保证这祭能被献到神面前，而正是从圣餐之中教会才获得了它的生命。¹⁷除非与罗马教皇联合在一起，主教没有任何权柄，而教皇“就他的职分而言，他是基督的代表，而且作为全部教会的牧者，他对整个教会拥有至高无上的和普世的权柄，拥有必须被无条件服从的权柄。”¹⁸对梵蒂冈第二次会议来说，教皇加上等级制度就等于教皇减去等级制度，这一点仍然没有变。

作为对罗马天主教等级制度的回应，一些福音派教会已经寻求去除教会的所有职分。如果这“职分”指的是“（天主教所说的）圣职权柄”，即其他教会会员所没有的通过主持圣礼赐下恩典的特权，这样做也许有道理。然而这不是新约的教导。那些在教会中从事特别职分的人是那些拥有教导、治理或比其他人有更多怜悯恩赐的人。教会需要发现并肯定这样的恩赐。圣经意义上的“职分”是一个需要被会众公认才能被有效履行的职责。稍

后，在第 14 章，我们会讨论恩赐和职分，但“职责人员”和“会员”之间的区别会帮助我们明白礼拜一教会在哪里。

有圣徒的地方就有教会，人们在哪里回应基督的呼召哪里就有教会。教权主义、宗教主义和圣职至上主义的要害来自对教会定义的错误理解，即主只呼召祭司、修道士或修女。

要纠正这些错误就必须从其根源做起。基督自己来不是要被服事，而是要服事和赐生命给许多人。那些在对主的服事中居先的人必须有这样的认识。正如主拿起了毛巾为门徒洗脚，所有在教会作领袖的人也必须把领袖职分理解为服事的职分。

因此，教会职责人员的工作不应当以军队或者大公司的职位为榜样。职责人员是教练，他们训练、帮助而且鼓励在世上履行教会的呼召的圣徒们。

这一原则从两方面纠正了我们现在的光景。一方面，它使对信徒的呼召的认识回归其正确的地位。他们不是处在教会工作的边缘；他们就是教会，有圣灵充满，在世上做着教会的工作。当他们更好地明白了他们的国度呼召的时候，他们会知道他们是世上的光和酵，而且有属灵的武器。天国的公民身份并不意味着信徒不是地上国家的公民，相反这身份鼓励他们以基督仆人的身份在地上更努力地工作。当他们严肃地接受他们的呼召的时候，他们就可能造就更多的而不是“更少”的“准教会性”团体。所有基督徒，不管是家庭清洁人员、教育工作者、政府要员、律师、医生、护士、商人、工匠、劳工、辅导工作者，还是社会工作者，

都需要一同探讨他们工作的要求。在每一种呼召之中，对圣经原则的应用能够由那些天天应对困难和机会的人最好地实践出来。

另一方面，当圣经中的谦卑改变圣职至上主义的时候，它不会导致无教会主义以致于会对那些有教导和管理恩赐的人说“我们一点儿也需要你们”。相反，当教会会员开始严肃地接受他们在世上的个人呼召和共同呼召的时候，他们会更强烈地感到对教训和属灵指导的需要，而基督为此差派教牧。我们有时看到的教会会众职分与教会特别职分之间的张力，不是世俗的机构主义和灵性之间的张力。正如我们所看到的，圣灵是秩序和热心的创始者。如果在创造之工中，祂从混乱中立就了秩序，那么在新的创造中祂不会把秩序减至混乱。当使徒保罗为教会敬拜中的秩序而不是无序或狂乱呼吁的时候，他并没有熄灭圣灵之火，而是寻求唯独圣灵才能给予的赐福。

9 敬拜

基督没有为服事他向我们要推荐信。祂呼召我们，不是因为祂需要我们，而是因为我们需要祂。但没有服事祂，我们就不能了解祂。

教会蒙呼召以三种方式服事神：以敬拜直接服事祂；以栽培服事圣徒；以见证服事世界。

过去几百年中，在基督教世界没有什么比敬拜方式更固定不变了；天主教神父在领圣餐的圣祭聚会中背诵拉丁文弥撒，而台下不谙拉丁文的教区信众一个字都没听懂。而今天，没什么看起来是固定不变的：基督教敬拜的不同风格反映了世界文化的缀合以及现时娱乐的千变万化。你选择的教会是敬拜风格符合你的节拍喜好的教会。许多福音派教会更是推波助澜，以期使主日崇拜容易为慕道友所接受而使参加聚会的人数增加，但可能事与愿违，慕道友被诗班伴随着兴高采烈的鼓掌、如醉如狂的现代派献诗搞得心存疑虑反而敬而远之。

我们总在为一些琐事在教会闹纷争。让我们比如说在为崇拜礼堂装什么样的投影机讲台荧幕的议题上有分歧而闹得不可开交前，好好想一想，究竟是什么使敬拜蒙悦纳、蒙主悦纳。

神的荣耀是敬拜的源泉

在敬拜中，虽然此时此刻我们身在地上，但我们却和天上

众圣徒、天使一起与基督荣耀欢聚（来 12:22-29）。因为我们在那里与基督一同聚会，我们也得劝勉要与祂在这里聚会（来 10:19, 25）。神的聚会立定于祂的同在；成为祂的子民、成为祂的教会、一同敬拜神。神照着祂的形象造我们，就是说神为自己造了我们，祂造我们来敬拜祂。敬拜不是一种富于想象的能力，不是为宗教情绪找到一个满意的宣泄点。离开神，敬拜或者宗教就毫无意义，因为敬拜是受造物对创造主所启示的荣耀的回应。当涉及敬拜的完全舍己和敬虔指向任何假神的时候，它的本性就被误用了。这种误用引起了使徒保罗所描述的那种涉及拜偶像的螺旋式堕落（罗 1:18-32）。敬拜成了败坏，不在于祭祀上的淫乱，或嗜血的仪式，而在于被造的人拒绝承认那位造他的神，那位唯一配得敬拜的神（罗 1:21-23）。

神超越的荣耀是敬拜的源泉。¹ 诸天诉说神的荣耀（诗 19:1）。我们被广袤的宇宙所震撼。一个让人惊恐的大地震，与神创造了浩瀚宇宙的大能大力相比只是沧海一粟，这大能大力将众多的星系散布在以光年计算距离的浩瀚太空，宇宙中均匀的幅射背景涟漪见证着神托住这一切的大能。而一场短短的雷阵雨不过是在我们行星大气层中的一个小小波动，但已经足以让我们屏息关注（诗 18:7-15）。但神高居在祂所有的创造物之上；没有任何宇宙进程能揭示祂存在的空间无限性或祂无限的智慧。当烈风大作，崩山碎石的时候，当地震轰鸣烈焰临空的时候，以利亚充

满了恐惧，但神在微小的声音中启示了自己，祂的话语成就祂设计的奥秘（王上 19:15-18）。

神在那微小的声音中向以利亚显现。当祂向摩西宣告祂的名字的时候，祂宣告：耶和华，信实的神，有丰盛的恩典和诚实（出 34:6）。如果从神来的每一句话都配得我们的敬拜回应，那么何况祂的名呢？神的名字就是敬拜的象征：祂是大能的神、至高神、伯特利的神、看顾（并供应）的主、以色列的旌旗。但最重要的是，祂是耶和华，恩约之神，显现是为审判，但也为了拯救祂的百姓。

以赛亚在圣殿中得见神，祂坐在荣耀天使围绕的宝座上。天使用翅膀遮脸，他们呼喊说：“圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和华……”他们的呼喊不是安排好的天上敬拜仪式的重复，而是这些圣天使对拂过他们的一波又一波神的荣耀的全新回应。而以赛亚则马上就呜咽道：“祸哉！”藉着神公义的定罪，神的圣洁击垮了罪人。对以赛亚来说，站在神的圣坛所在的殿中；他需要它的洁净之火。

创造主的荣耀会特别地显现在祂的拯救行为中。在祂把他们从法老追兵的战车下救出的海边，以色列百姓唱诗赞美主。旧约的宏大主题就是，在对祂的百姓的拯救中，神的荣耀最终得以辨明。尽管他们离开了祂，还遭受了流放，祂仍会救赎他们当中的余民，然后带来超出一切想象的更新，因为祂自己会来救赎他们。旧约盼望这样的敬拜，那日耶路撒冷的锅都将被当作圣殿的

器皿，那日主为王；主自己亲自治理祂的百姓（撒 12:8；14:20-21）。当那日，主将会不仅从他们敌人的手中，而且从他们的罪中拯救祂的百姓（弥 7:18-20）。

这些应许在新约中得到了应验。耶稣来了，被施洗约翰所宣告，由祂的神迹加以证实，并且启示在祂教训的奇妙、责备的严厉和怜悯的柔和之中。当我们靠近十字架的时候，祂的祷告是：“父阿，愿祢荣耀祢的名”（约 12:28）。约翰告诉我们，向摩西宣告的神的名已经启示在耶稣基督里了：祢是道成肉身，充充满满的有恩典有真理（出 34:6；约 1:14，17）。当腓利像摩西那样请求“将父显给我们看”的时候，耶稣回答说：人看见了我，就是看见了父（约 14:8）。多马扑倒在复活的耶稣面前呼喊而出：“我的主，我的神”（约 20:28）。

神无与伦比的荣耀，启示在福音之中，那就是祂恩典的荣耀。不单单是神的超越能力、智慧和公义配得我们敬拜，而且最重要的是，祂的爱和怜悯配得我们敬拜。颂扬性的教会圣诗赞美说，甚至天使也不能歌唱，因为只有教会知道神的爱担当了失丧罪人的灭亡并且藉着祂的爱子赐给他们儿子的名份。救赎的恩典胜过了死亡的毒钩：

我们众人既然倘着脸，得以看见主的荣光，好像
从镜子里反照，就变成主的形状，荣上加荣，如
同从主的灵变成的（林后 3:18）。

主的荣耀配得我们的赞美，这荣耀是对我们的祝福，这祝福正在改变我们，使我们变得越来越像基督。

神的旨意指导敬拜

神的荣耀吸引我们的敬拜，而神的旨意则指导我们的敬拜。神是忌邪的神，就是说，祂对祂的名的圣洁有烈火般的热心。祂不会和一个假神分享我们的敬拜：

不可敬拜别神，因为耶和华是忌邪的神，名为忌邪神（出 34:14）。

神禁止在敬拜中使用偶像（申 4:23-24），不仅因为拜偶像者经常拜别的神，而且因为神想要以色列明白讨祂喜悦的敬拜形式。神警告祂的百姓，当他们在那地定居了的时候，他们不可访问异教神的敬拜，且说：

“这些国民怎样事奉他们的神，我也要照样行。”
你不可向耶和华你的神这样行，因为他们向他们的神行了耶和华所憎嫌所恨恶的一切事，甚至将自己的儿女用火焚烧，献与他们的神。凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减（申 12:30-32）。

主的警告并不限于献人为祭的做法。敬拜被看成是一种特殊情况；以色列要按照祂所吩咐的敬拜神，不能有其它方式。以色列并没有被禁止从迦南人那里获取耕作或者建筑的方法；根据神所赐的设计，所罗门使用从推罗来的建筑工人和工匠建造圣殿。主不要求有特色的房屋或者陶器。以色列的赞美诗可以用古代近东的音乐伴奏并且采用它文化中的诗歌形式。外在的标志把以色列区分为神的特殊百姓，例如，割礼和戴在他们围巾上的流苏，但神的律法和神的敬拜的特别性使以色列成为万国之光。

改教者致力于重建圣经所教导的敬拜时，也面临过许多今天我们同样面临的问题。有关敬拜的圣经标准存在吗？世界上的不同文化形成了其民族进行神所接受的敬拜的方式了吗？神对以色列的教训适用于新约中的敬拜吗？新约不包括利未记那样的书卷，也不包括任何类似于死海群体的纪律手册那样的东西（译注：伴随死海古卷一起被发现的古代文件显示，编辑抄写死海古卷的昆兰社团是有严格生活纪律的犹太教修道士团体，BC250~AD68）。这样看来，新约的自由就意味着教会的敬拜不需要圣经授权吗？当然，我们必须禁止任何神所禁止的事情，但这意味着别的一切都是允许的吗？

韦斯敏斯特信条断言：在敬拜中正如在教义中，教会不能超出神所启示的旨意。没有布道者、教会或者教皇能够要求基督徒相信圣经没有教导的，或者在敬拜中操练神没有要求的。

惟独神是良心的主，祂使我们的良心在敬拜和信心中摆脱了人私定的戒律得自由，从不符合圣经的教条下得释放。²

在信条下一章，这一原则特别应用在了敬拜上：

但敬拜真神，蒙祂悦纳的方法，就是祂自己所设立的，又受祂自己所启示的旨意之规范，我们不可按人的想象和私见，撒但的暗示，或以任何可见的表象，或其他非圣经所规定的方法来敬拜神。

³

有关神对敬拜的规定的这一特别原则，在今天已经被大多数教会拒绝或者忘记了。巴刻拒绝了这一原则，与他理解和解释得非常好的清教徒先哲在这点上观点相左：

要求直接的圣经根据以规则或者先例的形式以确认对神的公共敬拜中的每一项，这种观念事实上是清教徒的发明，它是由伊丽莎白时代大和解之后长期争论过程中结晶而成的。⁴

清教徒改教运动的确曾以法定的形式要求敬拜中的每一项都有自神而来的根据，但这不是清教徒的发明。论及敬拜，加尔文说：“首先，任何神没有吩咐的，我们都不能自由选择。”⁵在《基督教要义》中，加尔文发展出后来韦斯敏斯特信条所诉诸的有关良心自由的论证。加尔文否认教会有权为敬拜制定超出神所吩咐的以外的规则。教会有权安排敬拜（林前 14:40），但无权在神所吩咐的以外引入新的元素。诉诸于歌罗西书 2:16-23，谈起保罗，加尔文说：

但在那一章的末尾，他以更大的信心责备了所有自创的宗教，即人所私定的虚假的敬拜及其规矩。

⁶

对加尔文和韦斯敏斯特先哲来说，良心的自由正是问题之所在。任何公共性活动都要求指导，团体性的公共敬拜也概莫能外。⁷教会在它的正当权柄范围之内可以安排敬拜。但是，安排主所认可的敬拜活动与加上那些祂没有认可的东西不同，特别说来是因为对公共敬拜的参加不是选择性的。改教者相信，从每个敬拜者一方来说，对灵修的团体性操练要求自觉参加。

今天，人们的良心已经很少会为被教会敬拜中的怪事而感到不安。人们把教会聚会当作是提供宗教性的舞台演出，某种表演，或者讲员对诸如减低心理压力和家庭价值之类问题提出专业

看法。会众参与的敬拜可能会被看作是属灵才艺表演或是团体心理治疗。令人难过的是，由于在敬拜中失去了与神相遇的敬畏和喜乐，教会已经对这样的误解推波助澜了。在新约之中我们不能忘记旧约的教训。改教者经常以神在审判了亚伦的儿子拿答和亚比户之后所说的话提醒教会，他们因用不是从神的坛取来的火点香而违反了律法（利 10:1-7；参 16:12）：

我在亲近我的人中要显为圣，在众民面前，我要得荣耀。（利 10:3）

或者，就像希伯来书的作者告诉我们的：“照神所喜悦的，用虔诚敬畏的心事奉神。因为我们的‘神乃是烈火’……”（来 12:28-29）。

敬拜中有序的自由

新约敬拜不是不需要敬畏神的同在，而是不再需要与旧约圣殿有关的圣所、时节和典礼。我们看到，在与撒玛利亚妇人雅各井旁的对话中，耶稣宣布在耶路撒冷圣殿的敬拜将要失去神给它的权柄。⁸ 耶稣是以马内利，祂就是神与我们同在，祂的身体是真正的圣殿，将祂的身体钉上十字架是拆毁圣殿的最重亵渎。但祂在十字架上所成就的的赎罪满足了通过献祭进到神面前的有关

圣殿的象征意义。在祂死的时候，圣殿的幔子从头到脚撕裂了；象征让位给了现实。

神的同在不再局限于耶路撒冷的圣殿，而在基督自身。现在，敬拜必须藉着祂所赐下的圣灵和祂的真理而行。敬拜者注重的不再是地上的地点而是耶稣的所在，祂在父神的右边。这样的改变使我们的敬拜从关注礼仪、预表和象征转变到关注我们在基督里面以及基督在我们里面这个属灵现实中来。这就是希伯来书的信息。耶稣赐给祂的教会简单的圣礼，就是要提醒我们不要回到以圣所、献祭仪式预表来到神面前的旧约光景。属灵敬拜是用心聆听主的话语，并以祷告和赞美回应祂，并且藉着与祂的交通彼此勉励。具有讽刺意味的是；那些拒绝高等教会（high-church）敬拜仪式的会众，有时会把与传统仪式中受人喜爱的深刻信仰象征毫无关系的戏剧和舞蹈糅合进敬拜之中。

那么，清教徒是否要求将敬拜减化到只有无精打采的唱诗、冗长的讲坛祷告和学术性的演讲？当然不，尽管如此的敬拜仍然可以使主的名得荣耀，而且使祂的百姓蒙祝福。那些老式节拍的诗篇和圣诗富含圣经真理；冗长的讲坛祷告也可以进入天国之门；而一位像约拿单·爱德华滋（Jonathan Edwards）的讲员，尽管讲得并不真是学术性的，但却一定比简短的分享更有分量。

教会怎样才能既找到了属灵敬拜的自由，又而不受习俗和礼仪的束缚呢？

新约所描述的敬拜项目为此提供了钥匙。它们不是如何操作的简明手册，而是作为与永生神以及祂的子民相交通的层面给出的。为了鉴赏属灵敬拜的自由，我们必须做出一些区分。

第一个区分在敬拜活动和敬拜态度之间，它们是我们作为基督徒的生命根基。

有这样的一个天主教的故事：方济会的修道士们在守夜祷告时经常在凌晨两点左右打瞌睡(译注：office of Matins and Lauds，天主教修道士的晚祷功课)，于是想如果他们可以抽烟，那么他们在守夜祷告中就会清醒得多。他们用完美的拉丁文向罗马教廷写了一份申请，寻求许可，但不出预料，申请被否决了。后来，当他们与一些耶稣会修道士一起参加一个宗教修道会集会的时候，竟然惊讶地看到耶稣会修道士在守夜祷告时抽烟。于是他们抗议，并且指出吸烟是不允许的，因为他们的申请被教皇否决了。“呃，但是我们也申请了，而且我们的申请被批准了，”耶稣会修道士说。

方济会修道士对此迷惑不解，并且有些小心翼翼地做了自我解释。“等等，”一个耶稣会修道士问“你们向教廷申请什么？”

“我们当然是申请我们是否可以在祷告的时候吸烟！”

“啊，”这位耶稣会的修道士走过来回应说，“我们申请的是我们是否可以在吸烟的时候祷告！”

这个故事，毫无疑问是伪造的，但是意思很明白。如果我们想要做任何事情都荣耀神，并且不停止地祷告，我们当然就必须在我们生命的所有经历中一直不断地向神调整适应。那这除去敬拜的所有限制了吗？全部生命的成圣，是否就不需要特别敬拜活动的必要性或合宜性了？

就公共敬拜而言，这些问题是非常容易回答的。保罗藉着圣餐的特别性质教导哥林多人。他提醒他们，他们要吃喝的话可以回家去，那些把圣餐当成是普通一顿饭的人就是在藐视神的教会（林前 11:22）。如果全部生命都是圣礼性的，那么圣餐的特别意义就没有了。但是，圣餐是特别的，团体性的敬拜也是这样，他们都是这敬拜中的一份子。

让我们藉着思考另一个例子以更好地了解哪些是神指定的敬拜项目哪一些不是，例如夫妻的性行为，婚姻的床在神的话语中是受到尊重的；丈夫和妻子的联合被视为象征着基督和教会的联合。神祝福婚姻中的两性的结合；事实上，祂禁止已经结婚的夫妇中任何一方禁欲。这种人的行为，要求人全身心的投入，又是如此深地扎根于情感，于是能够成为某种团体性的宗教敬拜仪式吗？事实上，古今一些邪教就把与庙妓交媾或者夫妻的性联合

作为他们的宗教仪式，而某些基督徒社群已经在步其后尘，圣经是否禁止这样做？

对任何以性作为公共敬拜的提议的简单回答就是：神没有告诉我们这样做。需要进一步指出的是，在我们可以做什么来荣耀神和我们在特别敬拜活动中可以做什么之间存在着区别。在保罗警告要反对过分禁欲的同一段落，他也认识到了为了花时间祷告分时期禁欲的价值：“夫妻不可彼此亏负，除非两相情愿，暂时分房，为要专心祷告方可”（林前 7:5）。

在私下里或是在公共场合中，诸如祷告之类的敬拜活动是与生活的正常活动不同的。尽管我们做任何事情都是为了荣耀神，但并不是我们所作的一切都是特别的敬拜活动。我们在教会的一同敬拜比私下的敬拜更需要有秩序。同样，我们怎样荣耀神和我们怎样敬拜神也有区别。第二要指出的是，我们要正确认识蒙神悦纳的敬拜自由，就需要了解敬拜项目与敬拜细节的区别。

新约给我们的是原则，不是主持敬拜的集会秩序或者详细的指导。然而，在这些原则中有一条“凡事都要规规矩矩的按着次序行”（林前 14:40）的命令。保罗把这一指导性的教训给了一个已经允许敬拜变得混乱无序的教会。他也给了一些特别的教导（例如，两位先知不会同时讲话），但是他的总体性命令表明它们可以以庄重（respectable）有序的方式自由安排敬拜细节。[“尊重（respect）”一词（的同源词）也出现在帖前 4:12，在那里他要求基督徒向外人行事端正（respectably）。]

加尔文和韦斯敏斯特信条都仔细规定了教会在这个领域不需要从圣经中寻找具体细节指导的范围：

有些关于敬拜神，和教会行政的某些细节，因属于人与社会的常识范畴，故亦可凭人的经验和基督徒的智慧来规定，但必须与圣经的原则相一致。

9

“属于人与社会的常识范畴”意味着，为了安排和组织敬拜，必需从事一些不在敬拜项目以内但为敬拜所需的事务，这些事务属于社会文化范围。

人们通常没有对这一文化范围事务的充分认识。例如，许多人禁止使用乐器伴唱，因为器乐在旧约时期之后没被吩咐用于敬拜。但是，以乐器伴唱当然在我们的文化中相当普遍，而器乐在我们对神的敬拜中是一种细节，不是敬拜项目。它帮助把我们的唱诗组织在一起。

围绕戏剧和舞蹈在敬拜中的使用有很多争议。了解项目和细节之间的区别在这里是有帮助的。被看作是细节的东西会随着文化变化。毋庸置疑，在很多文化背景下，主持追思礼拜的牧师会让参加者有时间表达他们对逝者的追思，因为这是惯例细节，但这并不意味着将哀哭作为追思礼拜的一个项目。同样的原则适用于戏剧和舞蹈。乔治·怀特腓德（George Whitefield）的证道是

很具有戏剧性的。¹⁰但是，证道者在公共演讲中的生动手势和激情与在舞台演出中把角色表演出来，二者之间有着明显的区别。有的证道者也许忽视了这种区别而努力把讲台变成舞台，但这样做就以娱乐代替了宣讲。

在新约时代，戏剧在希腊世界的主要中心都有舞台表演而且极为流行。然而，使徒以直接的教导和证道传讲迫切的福音信息，而不是通过戏剧表演间接交通。我们认识到，在最紧急的情况下需要直接的交通。美国总统不会在宣战的时候通过广播讽刺短剧以争取国民的支持。

具体的做法应该根据具体的文化细节而定。有些文化讲故事的时候比在我们自己文化中包含了更多的表演性。在这样的文化中，证道中戏剧性较浓，这在敬拜中可以被认为是细节而不是敬拜项目。那么舞蹈呢？也可以作为细节，而不是敬拜项目发挥作用吗？我们不能认为一位象圣殿里的税吏那样击打胸脯的敬拜者是错的，只要在敬拜中保持了良好的秩序，那么就不应当反对个人在对悲伤的自然反应或者赞美中的自然流露，就象被治好的瘸子在圣殿里又跑又跳一样。敬拜者一方可能会有因喜乐而产生的冲动性身体旋转。而且，文化习惯有助于确定良好秩序的界限。当然，也有这样的文化：欢乐歌唱正常来说都会伴随着节奏性的或者陶醉其中的身体动作。

但是，把作为表演或者象征性仪式的舞蹈引入敬拜，超出了任何敬拜的细节范围时，它成了所有敬拜者都必须参与，至少

在属灵上必须参与的敬拜项目。那么问题就变成了舞蹈是不是神向祂的新约百姓所要求的敬拜项目。那些证明舞蹈在敬拜中的位置的人经常会诉诸于诗篇中的两节经文，以及当大卫把约柜带进耶路撒冷时在约柜前跳舞的记载（撒下 6；代上 15:25-28）。

愿以色列因造他的主欢喜。

愿锡安的民，因他们的王快乐。

愿他们跳舞赞美祂的名，击鼓弹琴歌颂他。

（诗 149:2-3）

诗篇 150 呼吁凡有气息的都要在他的圣所和穹苍赞美主，用角声、瑟音、弹琴、击鼓、跳舞、丝弦的乐器、箫声和钹赞美他。

大卫跳舞有乐器伴奏，也许他跳的时候还边奏边舞，还有其他人与他一同起舞。大卫的例子与诗篇 149 和 150 的描述是一致的。它们与得胜的赞美乐之间的联系是很清楚的，因为背景就是神祝福的争战。诗人向以色列呼吁要在跳舞中狂喜，用他们的口和手里两刃的刀赞美神（诗 149:6-7）。

尽管没有任何地方提到舞蹈与新约中的敬拜有联系，我们能否仍然可以根据诗篇和大卫的例子得出结论，把舞蹈作为蒙神悦纳的敬拜项目？大卫跳舞发生在将代表神同在的约柜运进耶路撒冷时。那是一个特殊情形，在以后的节期庆典中，他们以有律法根据的圣殿仪式敬拜。¹¹

在当时的文化背景下，大卫的舞蹈实际上是敬拜的细节而不是敬拜项目。在任何情况下，礼仪律的外在精心设置都是为礼仪活动服务的，而礼仪活动对那些要以敬拜来到天上圣所的那些人来说，现在已经在属灵上满足了。在新约敬拜中进入主同在的事实，与想要通过把娱乐表演糅合进对神的公共敬拜的每一种努力都有天壤之别。

敬拜项目

主向我们要求的敬拜项目是简单的，但它们既有果效也不枯燥乏味。

宣讲神的道

教会是建基于通过使徒而赐下的基督的道之上的，而教会的扩展也就是这道的扩展。阅读和宣讲圣经标志着教会的存在，同样也塑造了教会的敬拜。当圣经重新出现在曾经被禁的共产主义国家的时候，我们再一次看到圣经的大能。然而，这种复兴，也不能同推动了改教运动的爆发性的圣经宣讲、翻译和印刷相提并论。路德、慈运理（Zwingli）、加尔文、诺克斯（Knox）——全都是宣讲圣经的人。

在中世纪后期，特别是在修道会，曾有过雄辩滔滔的证道。直到今天，那些修道士们的手稿还在影响着对讲道的教导。泰泽尔（Tetzel）强调追求雄辩的口才，但路德用福音真理反驳了他：

得梦的先知可以述说那梦。得我话的人可以诚实讲说我的话。糠秕怎能与麦子比较呢。这是耶和华说的。耶和华说，我的话岂不象火，又象能打碎磐石的大锤么？（耶 23:28-29）。

圣经的真道大能改变了欧洲，而现在这真道已经传到了地上每个国家。证道居于敬拜的核心。讲道是传讲耶稣基督其人其事，是为救主耶稣基督作见证。敬拜的回应必须与以赛亚在圣殿中见到神的荣耀时一样。不能激起“祸哉！”的证道不可能带来悔改和信心。

公共敬拜的证道是在祂的子民面前谈到神；在神的面前向神的子民宣道。证道不是祷告，讲道的对象不是神，而是神的子民和任何愿意听到信息的人。我们都曾听到过祷告变成了证道，好像主需要教导。比较容易理解的是，讲员在他的证道中祈求神的恩典，或者向神祈求祂话语的亮光。但是，讲员和会众都必须明白谁向谁讲话。证道是敬拜的一部分，不是为了宣讲祷告，或者对特别的“圣洁”语言的使用，而是因为讲员和听众都知道主在他们中间，藉着祂的道向他们讲话。

因为教会是主的聚会，因为听神的道能塑造指导着教会的生命，没有恢复证道的地位和能力的教会不可能有属灵的复兴。保罗对提摩太最后的嘱咐把主的道保存到了二十一世纪的教会。

我在神面前……嘱咐你。务要传道。

无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人……（提后 4:1-4）。

敬拜中的祷告

祷告在犹太会堂的敬拜中是如此重要，以至于会堂被称作“祷告的地方”（徒 16:13）。在从犹太会堂向教会转变的过程中（徒 18:7, 11; 19:8-10），教会聚会也是祷告的集会。今天的教会在敬拜期间已经增加了对祷告的参与。自由祷告在一些从前只允许拟定形式祷告的教会也找到了位置；在福音派教会，公共敬拜中的祷告很少仅限于圣职人员。

关于梵蒂冈第二次会议对罗马天主教敬拜礼仪的修改，《圣敬拜礼仪总规（Constitution on the Sacred Liturgy）》倡导在敬拜礼仪中所有信徒“完全、自觉和积极的参与”。但是，这一目标受以下条文限制：

在敬拜礼仪中，每个人，牧者或有职分的平信徒，都应当按照仪式性质和礼仪规定只做与他的职分相关的那些部分。¹²

接下来的规定允许平信徒作为“信徒的祷告”的一份子参与圣餐礼。¹³这一祷告的规则是由神父代表会众祷告，只有在有特殊需求的特殊情况下才可以由平信徒来读。在罗马天主教敬拜礼仪中，平信徒参与祷告仍然局限在心意上跟随神父，局限在诵读在弥撒中为一年中的每一天向会众布置的几百条祷告（入祭文、应答诗、诵经、奉献诗、圣餐祷告）。

福音派的做法很早就分为两类，一类是路德宗和加尔文派教会，另一类是重洗派改教运动和敬虔派运动的追随者。路德在他的“德意志弥撒（Deutsche Messe）”中，把弥撒译成了德文，并且对其作了大量的改动，但他仍然保留了敬拜的固定形式，并且继续由圣职人员诵读祷告。¹⁴加尔文在日内瓦按照在斯特拉斯堡所用的形式组织敬拜；祷告也由牧者代表会众复诵。会众在这些敬拜中的参与也是罕见的。¹⁵但教会敬拜使用的是当地的语言，会众们所唱的诗歌是用当地的语言填词的改教运动诗歌。（译注：不再是大多数人听不懂的拉丁语）然而，在公共敬拜中仍然没有由平信徒个人做的指定祷告或自发的祷告。在路德宗和改革宗教会敬拜中，祷告仍然大量沿用了天主教会的长期传统，但是增加了圣

经的依据。对那些渴望了解神的恩典的人，聆听以当地的语言向神倾述的祷告是一种崭新的愉快经历。

在中世纪教会中，世俗圣职人员和宗教修道会的修道士修女们守例每天在固定时间祷告。参照旧约和犹太教的固定祷告时间，教会持守每天的灵修时间¹⁶。这些已经在罗马教会（Quire Offices）被形式化的早间和晚上的敬拜，依然为路德宗和英国国教所继承。在日内瓦，有解经和祷告的早间聚会，但每天早间和晚上的敬拜则变成了家庭祷告的时间。家庭祷告的设立成了改革宗教会的标志和新约教会灵修的根基。

就这种家庭祷告的操练而言，改革宗教会类似于在改教运动比较激进的敬虔派。重洗派则致力于建立新的祷告会形式，而不是改革中世纪教会的祷告形式，这使得他们能够自由地寻求有更大参与性的祷告形式。受迫害的重洗派团体被迫以小组的形式聚会；而别的派别，像哈特莱人（Hutterites），则组成公社，生活在一起。类似地，在敬虔派团体当中，从国教敬拜礼仪分离后开始向与新约中家庭教会相近的更小的小组发展。因为不满于只有圣职人员才能主导敬拜，后来在很多地方发展出了平信徒自由参与的祷告和赞美。后来出现的朴利茅斯兄弟会（the Plymouth Brethren）运动拒绝所有特别的职分。在他们的“擘饼”聚会中，由有祷告和劝勉恩赐的会员担任领导角色。

近期对教会会员参与公共敬拜影响最大的是五旬节和灵恩运动的新发展。该运动声称拥有圣灵而来的祷告，特别是以方言

祷告，因此能向今天的教会证明存在和使徒时代一样的经验，从而为任何在敬拜中有公开祷告的属灵恩赐的信徒打开了通路，但这一切应该遵守保罗对哥林多教会阐明的原则。这样的参与对那些没有声称有权藉着圣灵讲话的人也是有鼓励的，而且已经从总体上影响了福音派的教会实践。不管是在正式或是非正式的聚会中，热烈的团体式祷告都是基督教会的生命气息。为属灵觉醒和世界福音化而发展起来的“祷告音乐会（Concerts of prayer）”也在寻求只有主才能给的复兴。¹⁷ 祷告把敬拜与栽培和见证联在了一起，因为，当我们彼此一同祷告并且互相代祷的时候，我们就能一同成长，而教会的宣教则始于基督的宝座，因为，当祂的子民祷告的时候，主就差派祂的工人出去。

敬拜中的诗歌

神的子民的歌唱是另一个标志着旧约敬拜并且很明显被沿续到在新约中的敬拜项目。

应该明确地指出，音乐本身不是敬拜项目，而是一种祷告、赞美、宣讲和劝勉的方式。¹⁸ 实际上，音乐不像诗歌，它可以用这种形式与敬拜分别开来。我们把诗篇看作是神的百姓对祂启示的回应；例如，诗篇第 119 篇赞美了神律法的奇妙。然而，在申命记中，神自己把以色列要唱给祂的歌赐给了摩西：

现在你要写一篇歌，教导以色列人，传给他们，
使这歌见证他们的不是（申 31:19）。

对神的拯救工作和话语的诗体回应也是神所赐的，而且，它与律法一道成了神给祂的子民的见证。诗篇记录了范围很广的种种不同诗作，可能是为圣殿合唱或者群众音乐创作的。其中一些是个人的歌，特别是由王和为王作的诗篇。以色列最甜美的诗人大卫，在他的抱怨、呼求和赞美中把自己与百姓同列。他们反过来也在他的受苦和胜利中把自己与他同列。单篇哀伤之诗，像诗 22，可能包含了被抛弃的哭喊、历历描述的哀伤、信心的宣告、呼求神救赎的祷告、赞美的誓言和呼召环宇的三一神颂。也有“我们”诗篇，其中神的百姓集体参与同样形式的哀伤、信心宣告、祈求和赞美。涉及教训的“智慧”诗篇有时以离合字谜的样式 (acrostic form) 安排，把可以记忆的教导和赞美按字母顺序列出来。有皇家诗篇，为神的受膏者欢呼，甚至庆贺皇家婚嫁。还有关于避难的诗篇，其中诗人避难于神面前以脱离作假见证的控告者，并且针对不利于自己的控告而为自己的清白辩护（诗 7; 11; 71）。

诗贯穿整本圣经，很丰富，不但存在于神庄严的祝福和立的约之中，而且存在于先知有关祝福和神将要发出的义怒的应许之中。这一切也出现在了诗篇之中，形成了神的百姓对祂回应、在祂面前互相勉励并且向列邦作见证之歌的一部分。在诗篇的赞

美中，列邦都被召集加入到对神的荣耀和怜悯的赞美之中。诗篇 96 劝勉神的百姓要“在列邦中述说祂的荣耀，在万民中述说祂的奇事”（诗 96:3）。圣经中的传福音是对三一神的歌颂，因为我们宣告了对呼召我们出黑暗入奇妙光明者的赞美（彼前 2:9）。

歌不仅是可记忆的，而且是动人的，表达了情感的深度以及反思的广度。在一段激励人心的灵修经文中，神描述了祂对祂的百姓的欢喜快乐，就像新郎对他的新娘歌唱一样（番 3:17）。

在新约中，耶稣基督是作为以色列最感人的歌唱者大卫的后裔启示神的爱的。在祂出去到客西马尼园之前，耶稣和祂的门徒在马可楼一同唱诗。在十字架上，祂喊出了诗篇 22 的开篇：“我的神，我的神，祢为什么离弃我？”希伯来书把出自同一诗篇的后面一则经文归于基督：“我要将祢的名传与我的弟兄，在会中我要颂扬祢”（来 2:12；诗 22:22）。

耶稣在十字架上发出了被离弃的开篇呼求，也在最后发出了同一诗篇中胜利的呐喊，现在当祂献上赞美之诗的时候祂在会中歌唱。我们得胜的君王是唱歌的救主，祂在地上与我们一同唱诗，而现在我们则在天上的聚会中与祂同在。耶稣是天上的诗班领袖、主的受膏者（撒下 23:1）。

使徒保罗在如歌般的外邦宣教中高举耶稣的名。他说耶稣是洁净我们割礼的施礼者（如同祂受割礼并且成全了以色列的义），以便有关神应许的真理能够被证实，并且，正如神所应许的，以便外邦人能够因祂的怜悯而荣耀神。保罗将印证基督的诗

篇 18:49 作为根据：“因此我要在外邦中称赞你，歌颂你的名”（罗 15:9）。¹⁹

当保罗在外邦人当中开展福音事工的时候，他让他们歌颂赞美神，并且说耶稣正在带领他们快乐地歌唱。

诗的形式与音乐的形式在跨越文化跨越时代时不一样。希伯来诗，因为来自意念的成分比声音要多，所以历经翻译保存很好，诗篇也继续影响教会诗歌。实际上，诗篇的多样性推动成就了诗歌的多样性，这诗歌的多样性超越我们教会里的诗歌本。当保罗以赞美教导教会的时候，他告诉他们在心被恩感、歌颂神的时候要彼此教导，互相劝戒（西 3:16）。在歌唱中我们向神讲话，我们也彼此互相讲话，而且我们的歌声也走向了世界。在世俗世界，“奇异恩典！”仍然在作见证；葛培理布道团很有智慧地使用了赞美诗“祢真伟大”来做他们音乐布道活动的主调。

保罗劝勉圣徒要藉着发现在丰丰富富内住的基督之道和圣灵充满中的智慧彼此教导，互相劝戒（西 3:16；弗 5:18-19），也许，令人惊讶的是保罗教导他们藉着唱歌如此行这一事实。唱歌的好处在于它暗示了是作为神的教会聚会，它象旧约诗篇所作的那样把鼓励和赞美联在了一起，并且它能使我们彼此教导，互相劝戒。一个带领唱诗敬拜的神学生曾经让他的同事站成排彼此相对而唱。准确地说，他也许误解了互相劝勉应如何实践，但是他的确抓住了使徒话语的重要性。

那些坚持教会应当只唱圣经诗篇的人需要更仔细地思想使徒在歌罗西书 3:16 和以弗所书 5:18-20 中所说的话。正是智慧才是圣灵充满的教会的恩赐，蒙基督的教导，能够使他们彼此教导，互相劝戒；他们藉着诗章、颂词和灵歌这样行。保罗的表述表明他那时正思想到的是构思诗篇的智慧，因此想到的不是大卫的诗篇。他的话也没有单独提到默示性的创作。在歌罗西书 1:9 他使用属灵智慧的背景、他为智慧所做的祷告和他吩咐行在智慧当中都表明：他思想到了属灵的智慧是每个基督徒的日常所需，不只是专为传讲神的道而由启示而来的恩赐。

10 教会的栽培

让我们想象信心社区教会聘牧委员会结束了它的第一次会议，会议决定他们现在需要后退两步以便以后能向前走得快些。他们都同意信心教会应当有一个使命宣言（mission statement），但意见同一也就在这里结束了。约翰·格弗斯（John Goforth）坚持使命宣言就是关于宣教（mission）的，大使命使传福音成为教会的任务。玛丽安·斯古勒（Marian Schooler）不那么确定，她的论点是，婴孩不能生育，而有许多还是在主里的婴孩的教会在它能够倍增见证之前需要栽培。雅各·皮尤（James Pew）认为他们都把它理解错了。“教会以敬拜服事主为主，”他说，“别的一切都是为了荣耀祂的名。”

曾经参加这样的委员会的读者可能会发现这则故事很熟悉，但他们也许能记起了类似的讨论是如何拓宽了每个人对教会呼召的理解。教会以敬拜直接服事神（正如我们在第九章所看到的），但是它也栽培服事信徒，并且向世界作见证。每一项活动都是教会职责的一部分，每一项都需要其它项。

圣父圣子圣灵的栽培

尽管教会不能仅仅以栽培来定义，但没有它，我们就不能全面了解教会：父神教导和训练祂的儿女；基督教训祂的门徒；圣灵装备圣徒服事于身体的育养。

栽培最简单的圣经形象就是父母的看顾。在帖撒罗尼迦书信中，保罗“如同母亲乳养自己的孩子”（帖前 2:7）。好牧人耶稣吩咐悔罪的使徒彼得喂养祂的小羊，牧养祂的羊群（约 21:15-17）。牧师就是看顾他们的羊群并且以神的道滋养他们（彼前 5:2-3；参：4:11；徒 20:28）。

彼得描绘了适合基督作房角石的圣殿使用的“活石”（彼前 2:4-6）。正如旧约经常做的，当他把教会比作耕种的田地和殿的时候，保罗是把建造房屋和生长的比喻合在了一起（林前 3:6-15）。结果子是生命的明证（诗 1:3；耶 17:8）和栽培的目标（太 7:20；约 15:2；罗 6:20；来 13:15）。

保罗有关教会身体的形象为栽培提供了深刻的见地：所有会员都是需要的；恩赐是给作为一个整体的身体的，分离是悲剧；功能的多样性产生的不是分裂，而是合一（弗 4:11-16）。

天父的栽培

在以色列，孩子的早期教育都是由母亲提供的，她也继续训练女孩（箴 1:8）。然而，年纪稍长的男孩则主要由他们的父亲教育，他们教导男孩宗教和民族传统，包括圣经故事和诗歌，以及诸如“示玛（Shema）”的经文（申 6:4-9）。他们也藉着与他一同在田里或者店里做工而学习父亲的职业。¹ 父亲是一个老师以及保护者和供应者。

作为父，神从埃及救出了祂的头生子以色列（出 4:23），并且教导他行在旷野之中（何 11:1-3）。这一旅程是很长的教育性实地考查之旅（申 8:1-5）。神以律法在西奈山发出了祂的训诲；所以，祂的话语也引导了他们的旅程。“人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话”的宣告指的就是神的引导之语（申 8:3 下）。神藉着试炼他们教导以色列以便显明他们内心如何（申 8:2）。祂也管教他们：“耶和华你神管教你，好像人管教儿子一样”（申 8:5）。

当诗人和先知回顾神与以色列打交道，应许更大的祝福就要到来的时候，神父亲般的训诲、指导、保护、供应和纠正是持续不断的主题（诗 23; 32:8-9; 103:6-19; 119; 何 11:1-4, 8-11; 赛 63:7-19; 何 12:5-11）。神的恩典使以色列成为祂的孩子，祂的养育之爱寻求以喜爱祂的美善为回应（结 16:4-6）。先知为以色列的罪悲伤，但是宣告神出于爱的目的不会失败。神寻找祂忠实的妻子（何 2:14-23），甚至神的审判也有管教的目的，祂会重塑和重新接纳受到惩戒的儿子。而神对祂百姓爱的最高表现是，当祂自己亲自来做祂百姓的救主的时候，神要更新的关系（番 3:17）。

神子的栽培

作为主，耶稣基督承担了神的栽培之任，呼召担重担的人负祂的轭并且向作为神的智慧的祂学习（太 11:29）因为只有祂知

道并启示了父，正如只有父知道并启示了祂（太 11:27），子提供了父的教导。祂是那些教导孩子的父亲的主，藉着祂的训练和教导，父亲养育他们的孩子（弗 6:4）。祂是主，祂的轭是道成肉身的智慧的轭。“到我这里来……学我的样式”耶稣说，“我心里柔和谦卑……你们心里就必得享安息”（太 11:28-29）。基督徒是行在真道上的人们，这道是耶稣的脚踪（彼前 2:21）（徒 24:14, 22）。我们通过旷野的道路（来 4:8-11）就是十字架的道路，因为我们的救主耶稣就是我们的榜样。当我们跟从祂的时候，基督教导我们：顺服使我们的心向真理敞开；真理点燃起了我们顺服的热心。

改教运动重新指出了基督为我们所成就的恩典和祂藉着我们所做的的善工之间的区别。我们在神面前称义，不是因为我们做的善工，或是因为我们是谁，而是因为基督为我们成就的恩典以及我们在祂里面是谁。但是，保罗热情洋溢的证道“我们靠着耶稣的义而不是靠我们自己的得救”，与他为栽培那些接受了基督的义的人而发的热心是一致的。他忍受痛苦就是要把每个基督徒在基督里完完全全地引领出来（西 1:28-29）。

没有象保罗那样的对圣洁的追求，基督徒栽培工作将会是痛苦的。教会可以藉着容易被慕道友接受的做法而吸引外来人。接着，当调查表明新会员人数下降的时候，又可能会走向另一个极端，用一位传道人看住门以防会众中途溜走。通过这种经历，许多教会认识到门徒训练必须成为教会面向会员的经常性事工。

伟大的宣教士使徒认识到教会增长是在恩典、智慧和结果子上增长，就是说，成长在基督里（西 1:9-12；帖前 3:11-13）。

栽培的目标就是在基督的形象上变得成熟，藉着祂，受造物里面的神的形象得以恢复。第二个亚当基督使万有臣服并且充满了万有，改变并且满足了神对亚当和夏娃的呼召（创 1:28；弗 1:21-23；西 1:15-19）。那些与基督联合的人在祂是主的世界中成了管家。分享了还没有从无序和挫败中得释放的受造物的痛苦，他们在盼望中作工，期盼新天新地的喜乐（罗 8:22-25）。“新纪元（New Age）”生态主义者认定地球必须藉着与他们的主义才可以得救。因此，他们就号召回归浪漫化的部落万物有灵论。² 他们说，要敬畏所有的生命，包括蔬菜的生命（但是，很明显，不包括子宫中的人类生命）。他们无法认识到，除非人类与自然世界区分开来，人类的生态管理就没有保证。神的呼召在基督里的恢复没有恢复伊甸园，但是祂的确命令我们成为园丁，而不是毁坏受造物。

神的形象的更新恢复我们做了肉身生命的继承者，蒙呼召保守捍卫维持生命的家庭结构、性、人格和社会。但是，甚至这种任务也不能离开作为属天社群的教会中的灵命滋养。

在基督里的完全成熟带来了信心的坚定；成熟的基督徒不再“被一切异教之风摇动，飘来飘去，”而要“用爱心说诚实话”（弗 4:13-15）。在信心上成熟的基督徒“认识神的儿子”（4:13），而且“在爱中建立自己”（4:16）。他们彼此建造；

而不是互相拆毁（4:13, 16）。成长是一个过程：是以基督为首在祂里面成长，直到祂再来。这是一同成长。教会不是意图为媒体生产一些可以被封的圣徒。而是通过“各体的功用，彼此相助”，她寻求整个身体的成长。每一个基督徒在基督教会的成熟过程当中都扮演一部分角色。

但是，每一个基督徒的参与并不意味着恩赐的平等。一些恩赐比其它的更为需要；为了发挥效用，一些恩赐要求社群的承认。恩赐的真正不同使教会能够作为有机体成长。保罗让教会尊重领袖恩赐的重要性，可由于认识到软弱肢体的重要性（林前12），保罗更重视尊重那些有恩赐更谦卑的人。但我们现在常常做的是刚好相反，就如对肝脏的重要性熟视无睹而却因头发的外在性而对其津津乐道。

从滋养基督身体的角度出发，保罗高度重视教导的功用。基督“所赐的有使徒，有先知。有传福音的。有牧师和教师。为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体”（弗4:11-12）。³建造是基督恩赐的目的，而教导基督的道则为着这样的成长装备教会（林前14:2；参：彼前4:10）。

纪律也推动栽培，这是一条关乎神的家以及儿女的原则（弗6:4；来13:17）。新约经常警告要抵挡错误教导的威胁（罗16:17-20；启2:5），并且要求教会把它排除在外（约贰10-11；罗16:17），也谈到如何处理不道德的事（林前5:3-13）。

圣灵的栽培

如果没有圣灵的感动，教会中的基督教教育就会变得毫无灵性和麻木不仁。当圣灵不仅是在名义上被高举而是真正作工见证基督时，基督教教育就会如田野在清晨沐浴在圣灵的春风中。主的灵在哪里，哪里就得自由（林后 3:17）。

看看我们曾是如何滥用了“属灵的”一词吧！首先我们藉着禁食让祂挨饿并且把祂锁在修道院的塔楼里；然后我们把祂拉出来，把感伤的糖汁儿浇到祂苍白的面容上并且以浪漫的羽毛把祂覆盖。看到这样一个弄得脏兮兮的受造物，我们会想：“在我变得属灵之前，我想再生活一小会儿。”甚至广告世界都会对待这个词更公道一些；有“灵”的汽车带来生命和激动。但是神的灵在第一次的创造中是生命的创造者，在将来的世界中祂是复活的生命的更新者（罗 8:11）。那些有圣灵初熟果子的人已经品尝了来世的权能。

保罗把有圣灵的生命与迷醉作了对比。有圣灵的生命会有更多，而不是更少的喜乐，没有一个烂醉如泥的人会了解这些。在圣灵里没有本性和恩典的对立。圣灵改变全人，不仅仅是“灵”。因此，参孙的力气是圣灵的恩赐，我们主的身体也是在童女腹中由圣灵感孕的。

“来吧，创造主圣灵！”是为基督教教育作的祷告。追溯圣灵在创造和历史中的工作是属灵的任务。用我们在田里、实验室里、工厂和学习中的努力工作以荣耀主也是属灵的服事。我们

做一切都是为了荣耀主。尽管不是我们所作的一切从特别意义来看都是敬拜，尽管不是一切都处在教会职事人员的指导之下，但是，基督徒的整个生命都是在对基督的服事中成长的，这是圣灵栽培的生命。

生命的圣灵也是真理的圣灵，祂把世俗教育通常所分裂的重新统一在一起。当代教育的两难就是科学和自由之间有矛盾。科学寻求一切都程序化，而人们愿意自由。我们对自然的探求已经达到了外太空，但它也丢掉了人性。社会工程想象着控制活人的意念、塑造未生者的基因，甚至为了科学意义上的复活冷冻死人。科学的完全自由变成了对人类的完全专制，因为当人类能够决定一切的时候，人类就会由那些掌握关键技术的人来决定。⁴ 今天，世俗的思潮不再是科学纳粹化，取而代之则是转向了掩盖着另一种专制的非理性的神秘主义：被黑暗的灵控制。圣灵的智慧不是对人的意念提供补充，而是从根本上挑战意念的自治权。不认识神的知识是荒唐的，因为敬畏耶和华是智慧的开端。我们不是电脑，智慧也不是数据库和解决问题的方法。与永生神，与探寻有关神的深奥事情的圣灵相交，我们才能自由地寻求和拥有知识。这样的属灵智慧把理论和实践，话语和生命结合在了一起。

栽培的目标

教会三位一体的栽培的目标就是要活在神里面。就是认识主，行出主的旨意，并且活得像主。

1. 在认识主方面的栽培

圣经意义上的认识主所指的大大超过了掌握关于祂的信息。

保罗说：“我知道我所信的是谁”（提后 1:12）。他所指的是得救的信心；为耶利米所预言，在新约中赐下（耶 31:33-34）。信心源于神的真理而不是黑暗的谬误，对比于非信徒基于错误之上的幻觉，信心则认同那真理；得救的信心来源于相信神信靠神而不是非信徒的拜偶像。这种信靠才是真正的心，因为魔鬼也知道事实是真的一但却战兢（雅 2:19）。

保罗谈起了从前燃起了他迫害教会热情的律法主义者的自义。比较于“认识我主基督耶稣为至宝。我为祂已经丢弃万事”（腓 3:8-9），所有他以前视为宝贵的，现在他发现都毫无价值。保罗说，认识基督就是知道在祂里面，有基督作他的代表，付上了罪的赎价并且把他带到荣耀之中（3:9）。认识基督就是晓得祂复活的大能，在与基督同死时与祂相交，“效法祂的死”（3:10）。

因此，对保罗来说，认识基督不仅包括承认祂的神性（腓 2:6；西 1:15-16；罗 9:5），信靠祂的救恩工作，而且包括藉着圣灵在心中经历基督的同在（西 1:27；罗 8:9-10）。受苦加深了这种经历。保罗很清楚地知道，不是他为基督所受的苦，而是基督为他所受的苦赎了他的罪。但是，藉着在十字架的道路上跟从主，他找到了深厚、喜乐的满足。实际上，作为外邦人的光的保罗是以受苦的仆人的身份服事主的（赛 49:6, 8；徒 13:47；林后 6:2；

赛 52:15；罗 15:12）。保罗知道耶稣说过弥赛亚时代的灾难是有限度的（但 12:1；可 13:19-20），为了作为基督身体的教会的缘故，他甘心接受这样的受苦并愿意承受更多（西 1:24）。⁵

但是，尽管保罗的事工是独特的，他仍然呼吁教会与他一样背起十字架，像他效法基督那样效法他（帖前 1:6；2:14；林前 10:33-11:1）。⁶ 效法使徒就是说，与他一道“我活着就是基督，我死 就有益处”（腓 1:21）。

认识主就是所有其它知识都建基于圣经的智慧上面。诗人思想神时会激发出赞美，哲人思想神在世上的启示时会得智慧。所罗门王是那个时代的科学家，在植物学方面，他研究从香柏树到牛膝草的各种植物，在生物学方面，他研究从呼啸的鹰到蜗牛、蛇和鱼的各种动物（王上 4:33）。他也研究人类行为，并且搜集写出了几千条箴言概括他的发现。然而，当他自以为有智慧而离弃了神的律法时，所罗门跌倒了。栽培寻求在智慧上增加：知道如何在神面前藉着圣灵的智慧作出日常决定。你当在实际生活中讨神喜悦：当你开车、听新闻、在办公室工作或者吃饭时与家人谈话的时候学习祂的道路（罗 12:2）。保罗强调了抓住机会促进福音发展的重要性（弗 5:15）。

2. 在遵行主的旨意中蒙栽培

认识主和获得祂的智慧不能离开行出主的旨意。信心就是遵行主的旨意。基督呼召门徒跟从祂；那些认为父母、儿女或者

财产比基督更宝贵的不能进天国。当保罗谈到信心的顺服的时候，他绝没有使以下事实模糊不清：信心是相信和接受，不是行善称义。但是他指出了信心包括悔改信主，从服事一位主人转到服事另一位主人。

听从基督的呼召标志着栽培的开始；顺服的信心标志着向着成熟成长。希伯来书的作者感叹他的读者像婴孩一样缺乏理解（来 5:11-14）。他们还没有训练自己分辨好歹。训练一词在英语中常常与体操一词相伴。成熟是历练的结果，而不是积累知识，是藉着历练，藉着顺服神活出信仰。

神通过一系列的试验和教训栽培祂的儿女。甚至耶稣，在祂的人生之中，也通过经历痛苦之事学习顺服。神带领以色列从考验的道路穿过了旷野。为了在祂的栽培工作中服事祂，我们必须考虑神给我们众人和个人安排的不同处境，教会的教育不能做标准化以图涵盖从托儿所到老年各年龄段人群的不同需求。它必须了解人们在自己天路历程的什么地方，以及神在教导他们什么。

保罗在如何“察验”神的旨意的方面教导很多。察验是通往智慧的途径。它把理解和顺服结合到了一起，以便彼此互相深化。我们在使徒根基上建造就能更好地明了圣经中的启示，但是我们并不没有像使徒那样领受了直接的启示，也不能通过大祭司胸牌上的乌陵和土明求问神。我们受呼召以顺服的经历察验神所告诉我们的是祂所喜悦的。这样的学习并不要求无误的选择。神知道我们的软弱，并且藉着我们的错误教导我们。祂也许向我们

指出：我们缺乏委身，或者没能明白圣经原则及其应用的场合。神在我们身上动工能使我们的错误为我们的益处效力。

神的栽培，正如我们所看到的，包括纠正。没有惩戒，祂的父爱就不明显（来 12:5-10）。教会不能废弃纪律的责任（来 13:7），这约束不是始于教会官方的责备或者开除会籍，而是始于主里弟兄姐妹之间的相互关怀。但是，生硬的权威性控制剥夺了信徒间的交通，终将象邪教组织如吉姆·琼斯的人民圣殿教或者大卫·科拉士的德克萨斯州瓦口团体一样。⁷在使别人成为他们的门徒的时候，他们诱使门徒走上了邪道。耶稣讲得非常清楚：那些在“先”的人不能高举自己，而要做仆人（太 20:25-28）。

控制别人的人否认人在主里心灵的自由，并且藉着超出圣经的诫命指导生活，有时通过教会把众多的新规则纳入教会章程，或者通过自称的先知或祷告委员会宣称获得了新的启示。不只是迷信团体试图这样控制信众，一些教会领袖由于没有意识到潜藏在这种滥用之下的权利欲，因而擅自指导别人的生活和选择。他们使当事人依靠他们并企图拔苗助长。有智慧的辅导应该提供圣经原则和个人例证，而不是操纵性的控制。

基督徒藉着用原有的和属灵的恩赐赞美神，基督徒在日常生活中察验神的旨意。基督徒之间的互相栽培帮助神的仆人把握机会，发现他们的恩赐在哪里和把他们的恩赐用在哪里。有时一些教会由于过分指导使教会转向迷信，有时另一些教会则因漠不关心而走偏了，他们假定基督徒之间的互相栽培只适用于属灵恩

赐或者教会晚餐时的服事。常常发生的是，教会只向那些生活或者婚姻已经难以收拾的人提供辅导。而在会众孩子就业指导方面，父母们几乎没有得到或者完全没有得到任何帮助。会众下一代的教育和职业选择是在对“职业”这个词的基督教起源毫无了解的世俗指导顾问的指导下作出的。

3. 在活得像主方面的栽培

最后，栽培不仅指的是在认识主和在遵行祂旨意上成长，而且也在活得像主这方面成长。

在基督里赐下了新生命，圣灵更新了我们整个人。七十年代中期，劳伦斯·理查斯（Lawrence O. Richards）藉着他的《基督教教育神学》（*Theology of Christian Education*, Grand Rapids: Zondervan, 1975）给美国的基督教教育带来了全新的开端。以约翰福音的教导为根据，他把教会定义为分享神的生命的社群，因此它也就被呼召藉着塑造出于爱心的个人关系而造就门徒。他坚持要有正确的教义，他在书中着重谈到约翰福音中指出的生命，书的下卷的重点是约翰福音的另一支柱：基督里的真理。神的话语是赐生命的，是赐给神的子民新生的圣灵所呼出的话语（约 6:63）。因为是神自己使祂的儿女迈向成熟，所以属灵栽培就是我们在祂的启示下，在祂的爱中成长。

理查斯毫无疑问是想纠正传统基督教栽培的片面做法。然而，甚至当他写作的时候，大多数福音派教会就已经抛弃了基督

教教育是基于教义的观点。钟摆已经远远摆离了枯燥的唯智论。从前与他们的基本传统有关联的“基要派”教会现在比较可能以“新生命”教会的面目出现。对基督徒栽培的威胁现在来自另一个极端：丧失了对神的道有条理的教导。

然而，传统的“主日学”道德主义仍然是一个问题，甚至在对传福音有委身的教会里面也是如此。教导经常以劝人为善的警戒为主，传输给那些已经知道规条但却无法坐住的孩子。福音是好消息，因为耶稣基督有能力拯救和更新。只有以基督为中心的信息才是改变生命的信息。这不是说基督徒不需要在十诫方面的教导。在美国流行的音乐电视上，有个“特别节目”断言：“七种致命的罪不是恶行，而只不过是会带来麻烦和高度享受的、普遍的、人类不可抗拒的冲动。”节目的制作人劳琳·拉辛（Laurin Lazin）说，她喜欢这一话题，因为它面向的是人类的冲动，而不是一系列的规条，比如十诫。⁸与时代风气相反，孩子们需要学习性在神面前必须是纯洁的，而不仅仅是只要安全就行了。但是，知道圣经道德自身并不能带来悔改或者新生命。为了改变我们的生活，诫命必须作为神的声音来听，它们在神的计划中被宣讲以引导我们到各各他。

在基督里的栽培不是建造自尊的自我提高计划。我们所喜爱的尊重不是自尊，而是我们天父的尊重，它临到我们身上，不是因为我们配得或者挣得了它，而是因为祂在爱中接纳了我们。的确，我们是按照祂的形象造的，但是，正像浪子，我们丧失了

儿子的所有权利。当我们在世上没有盼望没有神的时候，天父的奇异恩典接纳了我们。神深爱我们以致把祂的儿子为我们赐了下来，而且祂一直爱我们。栽培植根于我们在基督里的新地位。没有盼望就不可能成长；没有新的身份，就没有任何可盼望的。神于世界立定以前在基督里拣选我们的恩典带我们进入了新的身份。我们；无论是男是女；全都在圣子里面得了儿子名分（加 3:28）。这恩典吸引我们跟从基督的榜样并且以同样的爱回应。只有了解我们是如何及为何得赦免，才能清楚我们的义不仅是神使祂的公义在我们身上得满足，而且是祂的怜悯和恩典的满溢。

那么，要像基督就是要因着有基督牺牲的爱的生命在我们身上，我们能够跟从基督行在十字架的道路之中。这样的义不是只留给使徒和一些世界级的圣徒的：它是对每个信徒的呼召。彼得呼吁信徒要活出这样的见证；例如仆人对乖僻主人的义、丈夫对妻子的义（以及妻子对非信徒丈夫的义）。保罗求神让帖撒罗尼迦教会的会众彼此相爱的心，并爱众人的心，都能增长、充足（彼前 2:18-3:8；帖前 3:12-13）。并且彼此建造，支持软弱的，对所有人都耐心，不以恶报恶（帖前 5:15）。使徒们传承的是耶稣在登山宝训中所教导的真理：藉着神的恩典得救。

在基督里的新生命是有爱的生命，不是“容易感伤的爱（*sloppy agape*）”，不是情感的突然爆发，而是坚定的牺牲之爱，愿意付上代价的服事。培养这样的爱需要操练，但它必须从献身于基督的深泉流出。在服事中祷告的果效要比事工大，这是教会

在社会服事时藉着顺服神学到的功课，这些服务的对象包括伦敦、纽约、和墨西哥城的犯人和流浪汉、孟加拉的无家可归者以及非洲饥民，也包括教会的邻居、孤寡者及城外除了挣钱和娱乐就无所事事者。

栽培中的教会、家庭和学校

在圣经中，父母被赋予了特别责任：他们要照着主的教训和惩戒养育他们的孩子（弗 6:4）。作为他们的创造主，神认他们为儿女，而他们有祂的形象和祂的名：一切生命都是祂所赐的。在旧约中，田里初熟的果子和头生的羔羊是要奉献给神的，为的是承认一切都是祂所赐的，并且祂拥有一切（出 13:2；申 26:2）。祂最宝贵的礼物就是儿女：“儿女是耶和华所赐的产业。所怀的胎是祂所给的赏赐”（诗 127:3，英文出自美国标准本）。这一真理在许多孩子的名字中得到反映，名字意思为“神赐与”的如下：西奥多（Theodore）、多洛西（Dorothy）、内森乃尔（Nathanael）、约拿单（Jonathan）。神把儿女赐给不育的妇人，标志着祂在救恩历史上的恩典。年老的撒拉、利亚和哈拿都有特别的理由为他们所得的恩赐感谢神，而这一切都预表了神给童女的终极恩赐。

主不仅作为他们的创造主，而且作为他们的救赎主认他们为儿女。既然我们和我们的孩子都同样是罪人，那么神就可以要求我们每个人都受审判。当审判威胁到埃及的头生子的时候，以

色列的儿子们也身列其中。然而，藉着神的怜悯，复仇的天使越过了把羊羔的血抹在门框上的以色列人的家。因此，以色列的头生子从创造和救赎的角度来看都属于神（出 12:26 以下）。摩西律法阐明了这一涵意。以色列所有的头生都属于神，这是万有属神的标记。这种要求能够藉着利未人来实现，他们代替头生子被奉献服事神。当以色列头生子的数目超过利未人的数目时候，神教导以色列人要付五舍客勒银把他们的儿子赎出来（民 3:40-51；18:15-16）。当耶稣基督来到圣殿的时候，基督自己就满足了神对头生子的要求（路 2:22-24）。

当以色列效仿外邦人杀婴仪俗的时候，神控诉他们：“你……竟将我的儿女杀了，使他们……归与它”（结 16:21）。在祂有关大重建的应许中，神说祂会将祂的众子从远方带来，将祂的众女从地极领回—“凡称为我名下的人，是我为自己的荣耀创造的，是我作成，所造作的”（赛 43:7）。

耶稣以拥抱接纳孩子们并祝福他们，就是说，藉着祝福把神的名写在他们身上（太 19:13-15；可 10:13-16；路 18:15-17）。他把小孩子放到中间，说：“因为在天国的，正是这样的人”（太 19:14；可 10:14；路 18:16）。

神对祂家中孩子的特别要求强调了祂养育他们的责任—在新旧约中由神托付给父母的责任。藉着主的教训养育孩子意味着承认他们属于祂，而祂在把他们养大。当耶稣成长的时候，这种

从神而来的喜爱是显而易见的：“孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧。又有神的恩在祂身上”（路 2:40, 52）。

在栽培工作上，我们对神的恩典的完全信靠并不意味着我们就没有责任。审判将落在那些使祂的一个小子跌进罪中的人身上（太 18:6）。

为了完成这项任务，父母得蒙赐给了对他们孩子的权柄。保罗命令要栽培，但是警告父亲不要滥用权柄以至于惹儿女的气（弗 6:4）。父母的权柄并不意味着孩子就属于他们的父母。无论孩子在母腹中还是出来以后，父母都无权按照他们的愿望处置儿女；儿女不是可以利用的财产。但是，父母必须执行应当负责的权柄，而主也命令儿女在祂里面服从他们的父母。甚至耶稣也顺服祂的父母（路 2:51）。然而，正如祂的例子所表明的，对天父的顺服必须是第一位的。

神与亚伯拉罕立约的应许包括亚伯拉罕教导和指导他的儿女和家人的责任（创 18:18-19）。申命记中著名的示玛经文表明了家庭栽培应当如何进行：

我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上（申 6:6-9）。

这样的栽培远远超出了正式的教导。这段经文描述了深浸在神的道之中的生活。无论早晚，在家里和在路上，神的律法都是悔改的主题，它掌管着所有的思想和行动。在当代极为不同的背景下，父母怎样才能提供这样的栽培呢？

极权体制总是控制教育。东欧共产主义政权把许多异见父母投入了监狱并且把孩子弄进由国家管理的设施接受再教育。西方民主仍然尊重父母为他们的孩子提供教育的权利。只有这种权利被使用了，它才能被保持下来。父母也许仍在为申命记所描述的那种栽培提供环境。他们自由从事家庭学校教育，或者与其他基督徒父母合力创建和支持基督教学校。当公共教育反映出基督教价值的时候，对特别的基督教教育的需要就较不明显了。然而现在，公共教育在美国已经发生了剧烈变化，在英国正在改变。在美国，世俗主义已经把所有基督教教导赶出了公共学校，并且以道德教育的名义换掉了它自己的宗教信仰价值。同时，把民主等同于宗教信仰多元化导致了对所有宗教神秘性的教义坚持，以及宣称拥有绝对真理的宗教的深度不包容。有关性行为和家庭结构的圣经教导现在被教育当局看作是破坏自由的偏见。美国国家教育协会（National Education Association in the United States）谴责家庭学校计划，而且要求每一位从事教学的父母都应当由州发给执照并使用由州批准的教材。⁹

随着当代社会家庭解体的趋势越演越烈，州立学校把自己当作了极为需要的教育的唯一提供者，这是可以理解的。我们必须感谢教师，其中包括不计其数的委身于此的基督徒站在破口之中面对着实际的危险和挫折。我们也必须明白为什么自由派教育人士提倡拓宽公共教育和治疗他们所看到的社会疾病的标。我们不应忘记神的普遍恩典仍然丰丰富富地浇灌在应受祂审判的万国之上。但是，努力为公共教育攫取家庭和教会应当承担义务的教育职责，是一种只能破坏自由和制造偶像崇拜的努力。

基督教教育不寻求出于恐惧、自我保护而从世界逃离，就像有些美国家庭学校的母亲做的那样，随时带着旱冰鞋，以便在她的孩子和他们的公共学校邻居玩的时候能够跟踪监视他们。我们为孩子提供的教育不仅预备他们面对现代和后现代反基督教力量，而且也预备他们理解我们的文化并且爱那些和我们没有共同信仰的人。通过参与体育性的和社会性的社区活动，我们预备他们蒙神呼召进入社会，而不是保护孩子脱离世界。所有这些都是神的栽培的一部分。

把祂的孩子托付给父母的主也把他们托付给了教会。教会的牧师对羊群中的小羊有特别的责任。改教者很看重教导孩子：路德的要理问答提供了牧师要做的教导。主日学首先由罗伯特·莱克斯（Robert Raikes）于 1780 年在英格兰格拉乌塞斯特（Gloucester）设立，为平信徒男女提供了教导职能，初始目的在于传福音和扫盲。特别是在美国，主日学成了教会的教育部门，

有面向所有人的班。在撒种和装备方面的巨大投资也为教会日间学校开辟了道路。

教会管理着学校，从幼儿园到教派所属的学院和大学都有。既然圣经把年轻人的全部训练都托付给了父母而不是那些管理基督教会的人，既然教会教导福音而不是物理、生物或者文学，亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）提倡父母对教育的参与应该多于教会的参与。然而，美国长老会神学家查尔斯·贺智（Charles Hodge）则提倡教会掌握普通教育，由教会负责教育方向而由教育工作者负责教育运作。为家庭栽培而联在一起的教会属灵监督和教会会员活动之间的关系，应当是有同情心的和支持性的，并且愿意提供辅导，而不应直接指导学校运作。

不管学校是由父母管理还是在教会的责任之下，它都必须反映出我们寻求的是符合圣经的栽培。栽培是教导，它为认识有关世界和主的真理打开了大门。栽培是察验，教导属基督的青少年活出好行为。栽培是关怀，为正在成长的孩子们提供挑战和保护。学校应该是避难所，那里有友爱，在那里学生们是朋友，在那里他们是神的子民，在那里他们能听到主差遣他们去服事的呼召。

学校和教会里的基督教教育界应预备好以勇气和爱心迎接日常和未来的挑战，主掌管万有，祂的儿女，无论长幼，藉着祂福音的盼望和信息都不必惧怕面对这世界。

11 教会的宣教

呼召祂的教会来敬拜和栽培的主也差派它出去历经数个世纪、跨越几大洲为祂作见证。

以世界教会大会为形式的普世运动起源于宣教会议。¹ 然而，在自由派的领导下，宣教重点发生了剧烈变化。早在 1928 年，国际宣教大会（International Missionary Council）在耶路撒冷开会时，与会者就争论过为什么要宣教并且讨论过把基督教与其它宗教整合以便形成一种世界性信仰的好处。1938 年在马德里，恩斯特·霍京（Ernest Hocking）和汉德里科克·莱默（Hendrik Kraemer）仍在争论，前者是宗教整合的倡导者，后者是启示的辩证神学的辩护者，他强调世界的宗教信仰只有对错之分。²

六十年代，世界教会大会发展出了“仆人教会”神学，断言不是教会出去宣教，而是宣教才是一切：教会只存在于宣教之中。³ 对这种看法来说，世界教会大会的标志是完全不合适的：教会不是从审判的洪水中被救出的得救者的方舟。较准确地说，它是那些知道整个世界都得救了并且能够宣告世界得救了的人的群体。

由此可见，问题变成了“什么是教会的宣教？”1966 年在日内瓦世界教会和社会大会上，提法如下：教会的宣教就是继续进行神在世界上所从事的工作，即解放受压迫的人。教会的宣教就是藉着加入其中并且从内部作见证而支持革命运动。⁴ 古斯塔夫

· 古提莱兹 (Gustavo Gutierrez) 把解放神学定义为“道成肉身在今天实实在在的历史和政治条件之中的救恩神学”。⁵ 他把基督的事工重新解释为争取政治正义的斗争，仍然继续在神的解放行动中的斗争。⁶ 神学没有概括固定真理；它成了对实践仆人教会的社会化斗争的反映。卡尔·马克思的教导，被接受为已确定的社会科学，用以定义国度的救恩。⁷ 这种对宣教的革命性定义重新界定了 1973 年在曼谷举行的世界宣教第八次会议 (the Eighth Conference on World Mission) 的主题“今天的救恩”。

正如我们在第一章所看到的，1991 年堪培拉世界教会大会会议是马克思主义在苏联和东欧名誉扫地之后召开的，这次会议拟定了以较新的关注点为特色的议程，参加会议的包括那些女权主义者、环境主义者和其它宗教的支持者。解放神学再一次宣称基督的十字架是革命的标志。⁸ 但是报告也呼吁探讨“以改变社会为目标的积极的非暴力运动的力量”。⁹ 在世界经济高速发展和生态环境不断恶化的大背景下，系统性的罪恶成了被关注的重点。¹⁰ 报告中也到处出现更极端的观点。¹¹ 那些期望教会宣教的重点彻底转向所谓普世大和谐(包括石头、树、动物和人)的人也得到了部分的满足。报告宣称，“一个和睦更新的人类是教会宣教的目标。”¹² 为了支持这一主题，由于错误地翻译了一个希伯来文动词，创世纪的经文被改成：“我们被吩咐要以那种将继承地球的、蒙祝福的温柔态度“看守”地球并且“服事”它 (创 2:15)。”¹³ 既然西方文化现在把万物有灵论作为远远超越基督教的“意念生态

学”兜售，报告寻求圣灵名下的整合。在很多原住民的迷信中常见的“地的灵性”也被赋予了所谓深刻理解“以圣灵为中心的创造神学”的新光环。¹⁴ 随后，又加上了限制：“然而，圣化自然也许会导致我们走向泛神论，并且否定照着神的形象造的男人和女人的独特性（创 1:27）。 ”报告呼吁继续与非基督教宗教对话和接触，宣称：“救恩在基督里面，尽管不只是在祂里面，当别的民族经历到真理的时候，我们也寻求仍然对他们表述的真理持开放态度¹⁵。事实上，圣灵这赐生命者存在于所有民族和所有信仰中并且在全部宇宙中作工。¹⁶”

会议的幕后议程浮现在整个报告文本的字里行间，但大多数表述都笼罩着一层与大会相关的模糊性。一个解释性段落讲，在“出自正在出现的基督徒声音的新文化看法”和被称作“继承的信心宣言”的东西之间观点有分歧。报告支持新看法：“我们不能背弃他们。”¹⁷ 然而，又宣称基要主义是“一种没有包容性的意识形态帝国主义，与别的方法和现实很接近。”仿照一些把“基督教右翼”与“穆斯林恐怖主义者”归为一类的媒体撰稿人的流行做法，基督徒基要派与非基督徒基要派被归成了一类。另一方面，只是在解经方法上属基要派的基督徒则被排除在这个定义之外。¹⁸

堪培拉会议混乱模糊的声明显示了存在于许多与会者的福音派信仰和领导层的自由派议程之间的张力。这种张力并不新鲜，不过是老问题以新面孔出现而已。信仰融合在 1928 年是问题，今

天仍然是大问题。宣教是要寻求广传福音呢？还是藉着彼此欣赏而使各种宗教信仰和睦相处以便唯一的异端宣称拥有绝对真理呢？教会的宣教如何接近非基督徒一直是受关心的问题；而现在，从任何方面来说，问题成了他们是否应当被接近。

通讯和交通使我们的星球变小了，城市生存艰难之处和偏远村庄流血、饥饿的受害者出现在我们客厅的电视屏幕上，处于第三世界贫困中的数以百万计的人看到了富裕并且寻求进入他们的梦想之地。而另有数以百万计的人不是受到这样的吸引，而是被赶出了他们的家园。生态灾难造成了这个星球的经济梦魇。

再重复一次，尽管它们也许变得更严重，但问题却不新鲜。每一个宣教先驱都会在第一时间碰到这些问题，并且分担着它们所带来的痛苦。可是，我们新的觉醒给老问题带来了新的力量。教会有什么样的宣教呢？它受呼召拯救这个星球了吗？受呼召医治世上的病人了吗？受呼召参加解放战争推翻暴政了吗？作为信徒，我们的回答必须出于主的话语。

那么，关于教会宣教的圣经神学是什么呢？

我们已经看到了圣经信息完全以神这位救主为中心。正是神必须降临，因为人的光景毫无希望，而神的应许确是如此美好。我们需要神，不是因为我们需要祂的帮助来解决我们的问题，而是因为神圣洁的公义正是我们的症结所在。只有祂能使我们在祂眼中看为公义，而且，为了这样行，祂必须承担我们应受的审判、给我们提供公义，并且改变我们的本性。

宣教中的这些“新看法”督促我们找到与整个人类，实际上与所有受造物的一致性。很长时间以来，圣经神学都在教导这个一致性的功课。我们都是神的受造物，但是我们的一致性是在罪中的一致性。它也意味着毁灭。我们和所有受造物一起，因为自己的缘故，处在当得的神的震怒和咒诅之下。人类对公义的虚假施行与真正公义的实现相比是天差地别。我们正当地谴责任意胡为的黑帮谋杀者并且数算种族主义者的种族大屠杀，但我们忽略了自己对神、对爱和公义之神的仇恨。第一条的和最大的命令就是我们要尽心、尽性、尽力、尽意爱我们的神。第二条与第一条相似，因为它源于第一条：要爱邻舍如己。大卫这个背叛者、犯奸淫者、谋杀者因此而向神认罪并且呼求：“我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶……”（诗 51:4）。

我们作为失丧的罪人的光景形成了黑暗的地平线，在那里神的恩典带来了希望的曙光。在圣经中，救恩就是神对失丧世界的宣教。正是神在园中寻找亚当和夏娃，正是神应许妇人的后裔将会打碎蛇的头，正是神警告诺亚，并且在吾珥呼召亚伯拉罕，在燃烧的荆棘林中呼召摩西。士师记、列王记中的叙事和先知书中的话语全都指向了旧约中的金句：“救恩出于耶和华”（拿 2:9）。神自己一定会带来祂的救恩。这就是 *missio Dei*（神的宣教）。

教会作为召聚者

神藉着差派祂的儿子进入世界来完成祂拯救的宣教使命。耶稣是由父所差派的最大宣教士。作为主，耶稣来召聚祂的子民，把祂的门徒塑造为收聚者的群体。神应许从假牧人那里救回祂的羊。祂应许自己牧养他们并且从他们四散的地方把他们聚集起来（结 34:12）。神也曾应许祂的仆人大卫在祂拯救的日子必在他们中间作王（结 34:24）。耶稣宣告祂是真牧人，来召聚那些由父给祂的羊，包括不是出自以色列的羊圈的“另外的羊”（约 10:11-30）。祂的羊听祂的声音并且认识既是大卫的后裔也是大卫之主的祂。祂是将受击打倒下的牧人（太 26:31；亚 13:7），好牧人为祂的羊舍命（约 10:11）。

耶稣带着怜悯看着加利利的人群，见他们如同羊没有牧人一般（太 9:36）。藉着比喻，耶稣盼望聚集耶路撒冷的人们，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下（太 23:37）。在祂的比喻中，祂也谈到了自己的聚集任务。祂描述了天国的筵席，以及那些被邀请的人对神的召集的拒绝（太 22:1-14）。作为神的仆人，耶稣请客人来用晚餐，并且说：“请来吧。样样都齐备了”（路 14:17）。在祂被钉十字架受死的时间邻近的时候，耶稣宣告，当祂被“被举起来”放到十字架上并且得荣耀的时候，那就是祂的聚集（约 12:32）。

耶稣来聚集、来呼召作收聚者的人，那些与祂聚集在一起的门徒，从城中街道到乡村路上找寻穷人和无助的人。耶稣说：

“不与我相合的，就是敌我的，不同我收聚的，就是分散的”（太 12:30；路 11:23）。对基督的门徒来说，宣教不是一种可以选择的活动。如果他们不是收聚者，就是分散者。有些人认为教会可以着重进行敬拜和栽培，而让聚集的工作扮演次要角色。基督徒常常不会同意这样的观点，但却把它付诸于实践之中。宣教被缩减到只是几次奉献、筹款宴会上几个筋疲力尽的宣教士的来访，以及忽视的宣教委员会的劳苦。这样的教会是在积极地参与分散的工作，因为忽视宣教的教会将会萎缩而且很快就会发现自己被内部意见分歧分散了。它会显而易见地开始失去自己的年轻人，因为他们听到每个礼拜日为那些从来没有将宣教付诸行动的人所吹响的福音号角而被唤醒。

什么对一个教会是真实的？对基督徒家庭也是真实的？如果一个家庭不能藉着好客和平静的见证寻求把朋友和邻居聚在一起，那么这个家庭的孩子就会四散而去。如果我们不能让他们参与到我们把别人聚集到救主那里去的努力之中，那我们就不能藉着神的栽培养育孩子。

耶稣呼召祂的门徒作田里的工人收割庄稼，作渔夫收鱼入网（太 9:37-38；路 5:1-11）。这些都是激动人心的异象。在庄稼熟了的地方，他们在田里劳作，庄稼是别人栽种了，实际上主自己是撒种的人，他们在收获祂的田地，祂是庄稼主。祷告是教会宣教的钥匙，因为祂会藉着差派祂的工人到祂的庄稼之中去而回应祷告。祂也是海的主，他们的网收拢了祂所召聚的鱼。当他们

在打鱼多个钟点一无所获之后在清洁和修补他们的渔网的时候，耶稣没有呼召他们。只有当祂的命令使鱼装在他们网中满得快要涨破的时候，祂才让他们成为得人的“渔夫”。

基督使人作门徒的命令构成了马太福音的高潮。但是，这卷福音末了的大使命不能与居于该福音核心的大宪章（the Great Constitution）割裂开来（太 16:17-19）。耶稣在回应彼得信心宣告时所讲的话表明了使人作门徒意味着什么。另一方面，罗马教会较多地强调了基督对彼得所说的话；是这些话，而不是大使命，被刻在了圣彼得大教堂檐下顶壁的四周。

耶稣这两段话都是同一福音的一部分。他们必须被放在一起理解。马太福音第 28 章的大使命要求有基督在马太福音第 16 章指定给教会的命令。另一方面，教会宪章也要有宣教目标。

宣教表达了基督来到世界的目的以及祂差派我们进入世界的目的。祂的目的就是父的目的。我们都被呼召要宣教，不仅仅是作为基督的门徒，而且是作为天父的儿女。耶稣教导说，父的国的律法就是有怜悯心的爱。天国的义一定要胜过法利赛人的义（太 5:20）。我们不是在守律法方面更苛刻，而是要藉着对天父燃烧的爱表达出律法的核心，效法祂对罪人和不配的敌人的恩典之爱（太 5:44-48）。这样的爱不问最低限度必须做什么，而是在做没有要求的善事的时候欢喜快乐。撒玛利亚人的怜悯之心没有问：“谁是我的邻舍？”而是展示了邻居无偿的爱，反映了神的

怜悯之爱（路 10:24-37）。我们要有怜悯之心，因为我们在天上的父是有怜悯之心的。

福音的核心推动教会去宣教并在宣教中以行动为神的恩典作见证。在基督里尝到了神的怜悯之爱的基督徒必须问一下基督所提出的问题：“我是谁的邻舍？我，是十字架上荣耀的主的邻居，而谁正需要我以热心传递这来自各各他怜悯的爱呢？”

天国的道路就是寻求爱的道路。藉着浪子的比喻，耶稣把这一点表述得很清楚。大儿子拒绝参加父亲为回来的浪子所预备的“欢迎回家”宴会。在他身上，耶稣人格化了法利赛人的态度。他们，就像没心没肺的大儿子一样，以他们自义的服事为骄傲。就像他，他们不明白父亲在失而复得中的喜乐。他们不愿与税吏和罪人一同吃饭，而且还认为耶稣这样做是错误的。这就是为什么祂讲了三个比喻的原因（路 15）。但耶稣知道天上因罪人悔改认罪而有的喜乐。在丢失的羊和丢失的钱的比喻中，祂讲出了自己出于爱的找寻。但在浪子的比喻中，耶稣退下舞台并且把自己换成了法利赛人。当我们把这种替换反转过来的时候，这一比喻的全部力量就出来了。大儿子应当做了什么？耶稣这真正的大儿子不仅在天上的筵席与浪子同坐，而且来到偏远乡村的路上寻找他们，在他们的猪圈中找到了他们。福音本身就是那位知道父的爱、一直在寻找浪子的救主的故事。

因为耶稣奉祂的名和父的名差派了我们，我们一点也不惊讶基督差下的圣灵推动并指引教会的宣教事工。彼得宣告说，使

徒是复活的基督的见证人，“神赐给顺从之人的圣灵，也为这事作见证”（徒 5:32）。路加把使徒时期教会全部的宣教扩展都描述为圣灵的工作。正如安提亚教会的领袖所祷告的，正是圣灵发起了保罗和巴拿巴的第一次宣教旅程（徒 13:2）。圣灵不仅指引使徒保罗向前，而且在神的计划中甚至也禁止他去某些地方（徒 16:6-7）。圣灵使宣教证道大有能力，把使徒和传道人装备成宣教士，并且使圣徒放胆宣告主的名。

教会作为被召聚者的群体

教会不仅出去，而且也吸引人归来。它在地上作为神的家、有祂的荣耀内住，列邦都被吸引归向它。对神的赞美从新的锡安山升起，列邦都被呼召一同歌唱（赛 25:6-8； 52:7-10； 60:1-3；诗 96:3）。教会藉着居于锡安山上的神的家被预表出来（弗 2:21；彼前 2:5； 参：来 12:22； 腓 3:20）。在基督里，神的应许得到了满足；大门向被吸引而来的外邦人敞开了。保罗把外邦教会的奉献看作是列国财富归给主的记号（赛 60:5； 罗 15:12, 16, 26-27）。

对教会的宣教来说，教会的身份是必需的。只有作为被呼召出黑暗入神同在之光明的圣洁国度，教会才能进行它的宣教事工。保罗把摩西描述悖逆的以色列的话倒过来，用以描述神的新约圣民：在这世上如明光照耀（腓 2:14； 申 32:5）。彼得肯定了教会拥有以色列的称号的权利，然后描述了教会见证着神的荣耀

（彼前 2:9-10）。神的子民现在包括外邦人；在这一事实之中，神对亚伯拉罕的应许最终得到了实现；而且，正如先知所应许的，约的关系最终得到了重建：“我要作你们的神，你们要作我的子民”（利 26:12；耶 24:7；林后 6:16）。

把教会作为在基督里的新以色列和真以色列，这种理解一定会激励我们在当今世界的宣教。种族社群和种族性民族主义的复生使那些认定电子媒体正把世界联合成地球村的人感到惊讶。美国公共教育系统不再寻求它曾经提倡的“熔炉”目标，即以“多文化”为基础利用种族内聚的力量教导文化相对主义，这种看法认为：文化只可以由他们自己的价值文化系统来判断，因此是平等地有效的。在这种新背景下，教会属灵的种族性就在和平中把多样性联系在了一起。

非洲、南美洲和亚洲的基督教会已经确立了它们自己的身份，不再与早期宣教士的欧洲和北美洲亚文化绑在一起了。现在作为宣教工场的“年轻教会”是未来不断成长和作差派工作的教会。有关宣教的两个关键性洞见源自神的子民的基督徒“种族性”。第一个是在基督里新人类的合一以及他们联络成披戴祂的名字的一族。在中欧有种族战争、非洲有部族战争（更不要提美国城市的内城区了）的时代，教会的“种族性”是显而易见的。教会的超越性身份并没有抹煞种族联系，而是禁止他们把偶像化的种族忠诚放在第一位。那些在神的家、基督的国度和圣灵的团契的大公性中联合在一起的人，在清醒的良知里，不能拒绝和敌

对种族的基督徒弟兄打交道。当然，身体力行要比敬虔理论内涵更丰富，但理论也必须深化。美国福音派有把教会当成悔改信主者自愿参加的俱乐部的个人主义传统。在我们对神的新子民的团体身份有自圣经而来的深刻了解之前，我们不可能在我们“文化争战”的前线传讲出和平的福音。教会真正的吸引力超越当代社会的文化差异，从而藉着基督的爱消解了这堕落世界的仇恨。

当教会超越文化的时候，教会也必须表明福音是如何净化文化的。教会内部的多元文化理念意思是说，我们要互相学习并且欣赏人类生活方式的丰富多样性。在基督里的合一并不压制不同文化。英国和美国文化中的福音之效已经展示了：在基督教信仰背景之下，多少文化特色可以共同发展。一个人只需要打开圣诗本就能看到已经进入福音派潮流的种种不同音乐传统；随着投影机和电脑出版系统的大规模使用会带来这方面的更大的发展。

但是，我们必须使教会增长原则（保持种族身份）与教会合一原则（在基督里的人的新种族）合而为一。通常来说，第一个原则对宣教来说是必需的，而第二个原则则代表了由属灵成熟所成就的后来阶段。保持和解放，教会都需要智慧，因为它不是寻求放松家庭纽带，或者破坏种族身份。对它在基督里的身份，它不能为吸引受歧视的人而妥协。否则，这就恰恰在世界所关注的地方否定了福音。

宣教的分离性

主来招聚这一宣教事工有一个悲剧性的背景—分离。从一开始，神就警告我们，祂的爱的至高启示会引起人类背叛的至高仇恨。神的恩典的胜利遇到的是十字架上人心地狱般的仇恨。永生神的儿子的到来拉大了悔改的信心和骄傲的不信之间的距离、也拉大了从神得新生的人和那些仍属那大背叛者魔鬼的人的距离（约 8:42-51）。筵席摆好了，但客人拒绝了邀请；网拉上来了，但坏鱼被扔掉了；神的道的种子撒下了，但在麦子中间长出了杂草。

保罗知道，他所传的福音信息对那些将要灭亡的人来说是死亡的气息，而对那些将会得救的人来说则是生命的香气（林后 2:16）。并不是所有人都招聚来进入神的国。小孩子进来了，但富人却走自己的道去了；悔改的税吏受到了欢迎，而自义的法利赛人却被排除在外。耶稣来，带来的不是和平，而是刀兵，甚至藉着对祂国度的终极宣告把家庭圈子都分开了。分离的根源仍然存在：救恩不是由经济改革、政治解放或者生态管理而来，而是因信救主而来，因为祂是道路、真理和生命。

见证藉着生命和话语来做，但决不能离开神的道。圣灵之剑的利刃就是传讲关于耶稣基督的好消息。因为教会作为世上的盐和酵的间接影响非常深远，它首先就必须坚持真理。我们必须在当代文化背景下思想教会的呼召，但教会的议题与世界的不同。武断强调要使教会宣教适应多元文化主义、激进女性主义或者甚至教会仪式主义就是在重蹈过去自由主义转向别的福音的覆辙。

既然作为收聚者和得聚者的教会的新约图画已显明在我们面前，我们现在就必须思想教会在这世上的宣教，首先思考它与文化的关系，然后是它与政府的关系。

12 世界诸文化中的教会

“你是说神不想要我们去食人狩猎？”

在对创世记第 9 章查经学习时，这种回应惊呆了派往巴布亚新几内亚的宣教士但义理·肖 (R. Daniel Shaw)。“这不是一个食人族成员，”他告诉我们，“我从来没有从这种角度思想这段经文。”¹ 这位巴布人看到了经文隐含的意义：当我们杀害照着祂的形象所造的人的时候，神不喜悦。他的萨摩 (Samo) 文化把人分成 *Monsoon*: 那些睡在同一个长屋中的人；*Oosoo Buoman*: 他们的同盟者；以及 *Ton*: 那些说同一种方言的人；所有其他的人都是 *Hatooman*: 敌人。

在现代多元文化主义的大背景下，遭遇其它文化的世界观已经成为每个人的问题。文化变化要求我们跨越文化障碍以便把福音传到“街”对面。

基督徒对文化的态度

基督徒对世界和它的文化应当有什么样的态度？

正如理查德·尼布尔 (H. Richard Niebuhr) 和其他人所指出的：贯穿教会历史，不同答案迭出。² 每个人都把圣经段落摆出来支持他的说法。

那些把世界和它的文化看作是威胁的人诉诸于约翰壹书，并且力陈避免之策：

不要爱世界，和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的（约壹 2:15-16）。

避免是程度问题。甚至独居的隐士也不能完全脱离对世界的介入。另一方面，对我们这个快乐至上文化中的许多事情，我们必须直接了当地加以拒绝。在东宾西法尼亚州的公路上仍然驾着马车的阿米什农民拒绝了现代文化中的更多东西。（译注：阿米什人 Amish 是新教重洗派門諾會中的一個信徒分支，以拒絕汽車及電力等現代設施，過簡樸的生活而聞名。）

许多宣教士采取了所谓的“基督反文化”的立场，把他们在其中传福音的部落文化或者民族文化看成了完全仇视福音。悔改信主的个人，由于被他们自己的社区拒绝，就加入到了他们的宣教士导师当中去，而有时在封闭的宣教之地，他们不仅接受了宣教士的文化而且接受了他们的亚文化。既然宣教士直到最近对他们自己的文化都毫无反省，那么他们的活动也就事实上推动了西方殖民主义者的拓展。当第三世界脱离殖民势力政治控制的时

候，它继续憎恨经济上的殖民主义，但却推崇另一种形式的西方文化统治：马克思主义意识形态。

然而，宣教工作中的神的大能拓宽了献身宣教的人士的眼界。语言学习意味着文化学习，并且伴随着对新文化的欣赏。为了寻求藉着福音接近人们，宣教士也被迫更好地反思他们自己文化的价值和结构。唐·理查森（Don Richardson）成功地找到了向部落文化传福音的有效文化类比，这导致他相信每一种文化都有神的保守和预备的钥匙，找到这钥匙就能打开他们接受真理的大门。³

一些别的教会领袖数个世纪以来一直在为相反的策略争辩。教会应当反其道而行之。难道使徒保罗没有向什么样的人就作什么样的人，以便无论如何总要救些人吗（林前 9:20-21）？

但是，使徒保罗当时并没有准备牺牲福音真理以适应文化。相反，他批驳了犹太人，他们藉着在称义上强调要善工加信心而把福音与犹太教整合在一起，并且强迫外邦悔改信主的人变成受割礼的犹太人。而且，早期教会也不接受诺斯底派使福音适应希腊文化的努力。⁴尼布尔在他的著述中认为那个时代的泛智慧理论已经消失了。他想象不出现今流行的新纪元运动是如何近似地复制了古代诺斯底主义，并且寻求赢得基督徒归向同样的异端。⁵

把福音与文化整合的种种人都追随启蒙运动以来的所有文化运动和流行哲学家：施莱尔马赫（Schleiermacher）和利茨尔

(Ritschl) 的老派自由主义、基督教存在主义和过程神学，以及较近的解构主义和神学相对主义。

对部落主义的适应在非洲产生了众多异端派别，每一派都融合了一些圣经教导的因素。⁶在中国，太平天国就是开始于一个把基督教元素引入中国文化的运动(译注：原文为义和团，但义和团无基督教元素)。政府也曾试图把基督教会吸收进来：希特勒的 *Volkskirche* (人民教会) 以及共产党中国以“三自”运动对基督教会的控制；斯大林对俄罗斯东正教会的渗透和操纵。

罗马天主教会代表了第三种宣教方式。托马斯·阿奎那的神学认为，堕落的罪人能够从神的普通启示建造虽不完善但却真实的神学架构。想要获得关于神的救恩知识，这种自然神学只需要把福音的超自然真理加上。证据来自于保罗的话：“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得”（罗 1:20）。保罗也曾引用外邦诗人的诗句驳斥偶像崇拜（徒 17:28）？

天主教宣教中的“两个层次”方式藉着 1583 年在中国开始工作的耶稣会宣教士利玛窦的服事非常引人注目地得以例证。他在向中国的统治精英甚至皇帝传福音的时候是成功的。利玛窦藉着指出基督的道符合自然律、符合中国典籍的原则，向中国的士大夫阶层介绍基督教。他用古典用语 *Tien tsu* (天主) 或者 *Tien* (天) 称呼神，导致了长达一个世纪激烈的争论，皇帝坚持用

“天”，而教皇却坚决反对，这场争论最终以所有天主教宣教工作被逐出中国而告结束。⁷

而其他基督徒则坚持教会和世界是尖锐对立的立场，但以漠然而不是仇恨的态度看世界。带着盼望之心寻求主再来，他们不是逃离世界而是忽视它。他们引用保罗对哥林多教会讲的话，在那里他说：时候减少了，基督徒应当存脱离的心对待生命中的种种关系，不要用世物直到竭尽，“因为这世界的样子将要过去了”（林前 7:31）。

在实践中，这已经导致了美国福音派生活的分裂。既然世界不能被避免，福音派人士就在其中生活和兴旺，但在市场之类的地方和邻居之间却几乎找不到基督徒原则的任何用处。可以确定的是，现在人们已越来越认识到基督教和家庭价值系统所受到的腐蚀，而这一价值系统曾经在世俗世界中被视为是理所当然的。政府对堕胎和同性恋生活方式的支持激起了福音派人士走向社会的行动，但就总体而言，他们仍然礼拜天活在一个世界，而礼拜天之间则活在另一个世界。这是可能的，因为个人主义是福音派生活的标志。

路德有关两个国度的教义似乎分开了这个世界的生活与恩典国度的生活。他指出：“有两个国度，一个是属神的国，另一个则是属世的国度。”那些对这两个国度混淆不清的人会认为属神的国度有震怒，而属世的国度有怜悯，“这就等于是把魔鬼放进了天堂，而把神放进了地狱。”⁸尼布尔为路德辩护，解释了改

教者似乎矛盾的文化态度。他指出：在强调日常生活中顺服基督这方面，路德比他前面的任何领袖做得都多，他敦促在语言、艺术、历史以及敬虔方面开展教育，并且把音乐作为神给的高贵恩赐，排在仅次于神学的位置。所有职业都是服事神的场所：商业、政治，甚至当兵也是奉献给神的普通生活的一部分。⁹

路德有关两个国度的教义已经不仅被人用来在教会和政府之间，而且也用来在科学和宗教、理性和启示之间筑起了隔墙。基要派在这些隔墙后等待着随时再来的基督，而福音派则在灼灼逼人的世俗文化面前节节退让，徒然地龟缩在隔墙之后为自己情感化的信心寻求着避难所。私下的信心和公开的关注之间的割裂已经成了宗教包容的代价。只要信心仅仅接触了发生在家庭敬拜中的东西，而没有对外面所说或者所作的带来任何冲击，世俗化的民主当然可以与它相安无事，对它熟视无睹。

对待世界的正确方式不是简单地与它争战，或加入它，或在其上建造，或者努力忽视它，而是要改变它。耶稣把天国的工作比作了酵在一大团面中的活动（太 13:33）。在类似的比喻中，他又把他的门徒比做了盐（太 5:13）。天国的工作也不总是隐蔽的。门徒是世界的光，是在山上不能隐藏的城市（太 5:14）。

奥古斯丁宣告文化要被福音改变。¹⁰ 当他转离摩尼教物质是邪恶的看法的时候，他开始强调受造世界和人性的美善。尽管人性被罪污秽，人类生活结构自身却不是邪恶的。再者，神通过基督的救赎能改变人的生命及其关系。“当神使人在祂里面得到了

新生命的时候，一切过去的错误，包括政治生活，从此都有了一个正确的方向。”¹¹

福音和文化

那么，教会要怎样改变世界中的生活而又不成为这个世界国度呢？

为了理解教会在世界中的宣教，我们必须更好地理解福音与世界文化的关系。

圣经对“世界”一词的用法并不简单。当神创造它并看顾它的时候，世界是好的。创世的时候，神说它甚好，而且祂也应许新天新地（诗 24:1； 50:12； 箴 3:19； 耶 10:12； 徒 3:21）。

然而，作为一个悖逆的世界，它是败坏的。世界上的人成了神的敌人（诗 17:14； 约 15:19）。世界成了魔鬼的领地（约 14:30； 约壹 5:9； 太 4:8； 弗 6:12-13）。现今世代是邪恶的世代（加 1:4； 弗 2:2； 西 2:8），在这世代中，“世俗”是犯罪的诱饵（罗 12:2； 太 16:26； 提后 4:10； 加 6:14）。

但作为失丧的世界，世界即是被定罪的也是被赦免的。它因神针对它的审判而定罪（约 12:31； 17:19； 罗 3:19）。然而，在神恒久忍耐的怜悯之中，它被赦免了，也成了神爱的对象。

约翰福音 3:16 “神爱世人”的表述没有把世界看成是美好的。撒旦看世界是美好的，而且祂引诱耶稣为世界的荣耀离弃祂的父，但耶稣不会为整个世界离弃祂的父。当父为世界而离弃了

祂的儿子的时候，祂不是在做祂的儿子所不做的事。神并不照着撒旦的样式看世界；相反，祂的圣洁烈怒会威胁到牠。约翰福音3:16 没有思想这个世界多么大，而是思想它多么坏。恩典的奇妙就在于圣洁的神能够使祂的爱临到受祂咒诅的罪人世界（参：约1:29；林后 5:19）。

这堕落、破碎的世界现在是基督的世界。这是祂救赎的剧场（林前 4:9；启 5）、宣教的工场，对此，为了完成祂的救赎之工，祂有全部的权柄（太 13:38；28:18-20；约 8:12；17:15-18）。基督的治权将会把这现今世界带进要来的那个世界的荣耀之中（林前 15:22-26；罗 8:19-20；徒 3:20-21；启 21:1）。祂会在荣耀中再来审判万国并且塑造一个新的宇宙（太 24:14；徒 1:11；罗 16:26；帖后 1:7-10；彼后 3:10）。

圣经关于世界所讲的在理解世界文化的时候对我们有指导作用。

“文化”一词可以指“高等文化”：社会精英的习俗品位；可以指物质文化：已知的对有人类活动的环境的掌握（青铜器文化的陶器）；或者也可以指那些指导社区行为、形成舆论氛围的种种共同价值。构成后者定义中的种种价值的根基就是每一种文化的内核—宗教性认定和确信。人类是文化受造物，因为他们是照着神的形象造的。人类文化就是围绕价值系统发展出来的思想和生活所采取和传播的方式。当叛逆和背叛可能导致拜偶像，或

者甚至发展出无神论妄言的时候，这种确信的作用就不可避免地是宗教性的。

神给带有祂形象的人分配了一项文化任务：他们要作为神的管家遍满全地，这始于在神把他们置于其中的伊甸园中耕作。园中果实累累，动物生命繁盛，使得他们的任务很容易承担，而且还有对将来发展的应许一神在哈腓拉地供给了黄金和宝石（创2:11-12）。园艺和耕作势所必然。神六日完美创世以第七天的安息为标志、这也标志着由此开始的人受神托付的劳动也受神的祝福。

但是，伊甸园祝福的关键在于神的同在，神在那里并且向亚当和夏娃讲话。他们的环境不是混乱无序或者死寂的星球，而是神的园子。定义人类管家身份的“文化命令”的标志是生命树，它超越了最初的试炼，标志着人最终在神里面的儿子名分，标志着神应许的同在和祝福。神赐下了这树；它不是亚当园艺杂交的成就。与涉及禁令的另一棵树一样，试炼的目标是人对神的完全顺服。

对伊甸园的“文化”来说，神的命令起着决定性的作用。历史不是星象控制的漫无目的的宿命，也不是进化过程。在圣经中，与神完美相交正是摆在我面前的人类历史的目标；它是一个将要通过神的祝福达到的目标。埃米尔·布鲁纳（Emil Brunner）指出，基督教在文化上是硕果累累的，不是因为它是文化而是因为它追求的是更高的目标，文化上的成就来自它对国度的追求。

由于人的堕落，文化命令中所吩咐的活动处在了咒诅之下。但是，甚至咒诅也暗示了神的呼召仍然存在：亚当的辛苦劳作将会使地降服；夏娃分娩的苦楚将会使子孙遍满全地。而且，通过女人分娩的苦楚，为蛇所伤但打碎蛇的头的那一位将会诞生（创 3:15）。

由于人的堕落，文化背叛出现了：杀害兄弟的该隐建了一座以他的儿子命名的城市；巴别的骄傲建筑师们预先得到了推罗、尼尼微和巴比伦的命运。高举人的名招来了神的审判（创 11:4；赛 13:19；结 27:3；28:2；但 4:30；那 3）。人们冶炼金属以铸刀剑，拉麦也唱起了他自负的仇恨之歌（创 4:23-24）。撒旦给耶稣看的那文化繁华的国度开始像海中的兽一样浮现了。

神保守文化，甚至在审判之下也保守。祂给该隐立了记号，赦免了他的生命。该隐一支的文化成就得到了承认并且被看为很有价值。在苏美尔神话中，众神带下了物质文化的元素。在圣经中，它们是人类劳苦和创造力的产物；雅八牧养牲畜，土八该隐打造各样铜器。

与被逐出伊甸园一道，创世记还描述了神的另外两个审判。首先，洪水遏制了罪恶的肆虐，但是没有根除它的传染性。洪水之后，神的自我克制显明在祂的约中；在彩虹之下，人类生活继续着，并且得到祂的训命的保护。可在挪亚的后代中，因为骄傲的罪恶而生的联合能力是如此明显，以至于神的审判又降了下来，这一次是在巴别。变乱语言分开了文化和民族，结束了整个世界

在一个政权统治下背叛神的威胁。神分开各民，为呼召亚伯拉罕，建立神的子民以承担起对地上各家所应许的祝福作了准备。正如我们所看到的，以色列被构建为分别出来的民族。神的约为以色列的生活确立了新的属灵核心并表现在以色列的道德价值体系之中，并且以出自有关洁净的律法的外在分别为标志。约文化的属灵个性在以色列的诗歌当中花团锦簇。在建筑中，正如在文化的其它方面，以色列依靠周围国家。所罗门的智慧标志着当时治国之道、文学艺术和自然科学的顶峰（王上 4:29-34），但是他仍需要推罗工匠来完成他为敬拜神而建的圣殿（王上 5:7-12；7:40-47）。

以色列的背叛带来了神的审判，但神的应许只会变得更大，因为，如果被掳的以色列的枯骨想要复生，神自己必须到来。先知描绘了荣耀的未来：在其中，咒诅消失了，田地将有丰产，而文化命令则会在灵修和赞美的环境中得以成就。

耶稣基督带来了救恩，也成就了文化命令的核心。保罗有针对性地宣称，基督不仅管理万有，而且充满万有（弗 1:23；4:10；创 1:28）。第二个亚当在两个方面都完成了第一个的呼召。祂的统治不是通过精细的技术途径，而是祂的能力。祂没有重新设计加利利渔船以使其在风暴中更稳定，而只是在风暴中行走于水面之上，到祂门徒那里去。

不需要任何文化成就来完成基督的工作或者在祂 *parousia*（再来）的时候提供新的秩序。教会不是要构建国际性的超级文

化，它蒙呼召要进入这个世界的文化之中并且保守它，以便所有人都能够听到并且注意有关基督国度的好消息。神的子民要努力作工以解除痛苦，并且促进和平和公义，但他们不能将这些善工看的比传扬救恩更重要。

耶稣呼召祂的门徒先求祂的国并且相信他们天上的父的供应，因而他们能够超越文化。基督徒的眼光摆脱了眼前的局限，他们拥有的不是属世瞬间即逝的东西，“因为这世界的样子将要过去了”（林前 7:31）。保罗向犹太人就作犹太人，向外邦人就作罗马公民（林前 9:19 以下）。他能够向耶路撒冷的群众说亚兰文，向外邦官吏说希腊文。但保罗服事基督，知道在基督里既没有犹太人也没有希腊人、野蛮人、希西亚人（Scythian）、受捆绑的或者得自由的。这些身份都已经消失了，它们不能再要求第一位的忠诚。

可以确定的是，张力依然存在。福音的属灵复兴在生活方面，以及在使用神的丰盛恩赐进行文化探求方面，都使人们得释放。改教运动改变了人们对工作的理解，而且向被文艺复兴精英所忽视的普通百姓敞开了音乐、艺术、科学和工业所带来的喜乐。但与此同时，对福音的新理解给生命带来了焦点和目的。文化成就不是生命的最终目标。

目标是在地上广传神的救恩。通过十字架的道路以完全的胜利等待着基督再来。现在与祂一同受苦的祂的教会是要与祂一同得荣耀。就象被掳的以色列，教会要为他们作为寄居者而住的

那城的平安祷告（耶 29:7；参：提前 2:2），但他们在这里没有常存的城，他们乃是在寻求那将来的城（来 13:14）。直到那时，他们的属灵武器都有大能的神的能力来完成祂救赎的目的（林后 10:3-6）。

在追求圣洁的时候，在宣讲福音的时候，在服事穷人和孤独者的时候，基督的教会建造了属灵文化，预先尝到了要来的国度的滋味。生命在生活于爱神爱邻舍的社群之中得到了改变。任何诗篇的力量也不能与火热祷告的荣耀相提并论；当人们将心怀意念向神坦然敞开的时候，是何等的美！在现今这个时代，积财宝在天上的行为才是人类文化的真正成就。马丁·路德把圣经翻译成德文的真正文化意义不在于振兴了德国文学和散文，而在于把神的道打开，影响了德国人民。除了基督在十字架上的胜利，人类历史上没有哪一场战斗具有基督在旷野与撒旦争战所有的“世界性及历史性的”意义。跟随着基督的脚踪，行走天路的基督教会蒙呼召要活出在试炼之下顺服神的生活。背起自己的十字架是最高的属灵文化工作。

正如基督教的宣教传讲基督的福音，世界文化也会影响福音传讲和接受的方式。“本土化（Contextualization）”是宣教教会要考虑的重要问题。

藉着宣称对文化的现代理解，一些人批评教会的宣教是殖民帝国主义的残渣余孽。保罗·艾池太迈尔（Paul Achtemeier）描述危机出自以下的所谓发现“人类文化及其认识能力是受历史

条件的限制的，过去因无知而确信无疑的东西也会被继承至今”。

12

于是所谓的全部真理就像牛奶包装盒一样需要标上日期，这一“发现”导致了对基督教宣教所宣告的真理的拒绝。福音真理被描述为“沙漠游牧部落的神话”，用以加强族长支配权，或者被描述为希腊文化中许多救主迷信的一支。福音的绝对宣告被视为破坏了在世界多元文化中对理解的寻求。当然，教义上的文化相对主义是个难题：它绝对肯定了任何事情都不能被绝对肯定。

基督徒对相对主义的回答是神学性的：神这位创造主是实实在在的。祂既是创造主又是解释者。既然是照着祂的形象造成的，我们就与祂所创造的并不是虚幻的宇宙发生了联系。祂在时空中用人类历史上所发展出来的语言自由地启示自己。基督教神学很严肃对待神的启示所赐下的背景，基督教的宣教事工也很严肃地对待它的传讲所针对的文化背景。释经学方面的学习提醒我们，我们自己的文化对这两方面的任务都有影响。而神的话同样对所有语言和文化都有影响。面对神的启示，我们自己的理解发生了变化，于是我们也就修正了我们的武断之见。这不是回到原点，而是对真理认识的螺旋式进步神使祂的真理能够与我们交通；祂呼召我们“思想祂的心意”。¹³

人类自治无法摆脱虚无主义；其中心论据不成立。存在主义式的委身，不管是个人的，还是社会的，都不能提供任何治疗。让-保罗·萨特在小说《恶心》一书中指出了荒谬主义的英雄的荒

谬，却无法提供解决方案。虚无主义无法构建道德基础。¹⁴（译注：让-保罗·萨特，Jean-Paul Sartre，法国思想家、作家，存在主义哲学家，激进的自由意志主义者，认为人类有绝对的自由）。我们对历史和文化的理解，虽然通常有错误，但仍有意义，因为我们生活在真实的世界里，而且神并没有死。

文化和宣教

宣教是神的行为。在给祂教会的大使命中，基督赐下了祂同在和能力的确据。我们去主已经做工的地方。祂保守万有并且保守祂在我们身上的形象，以便福音能被传到那些能够对真理做出信仰回应的人那里去。尽管人由于与神隔绝在道德上死了，罪人仍然是人，可以用人类语言向他们讲话。有秩序的人类文化的真正幸存表明：主对罪的破坏性危害是有限制的。因为文化与人性是完全关联的，所以宣教就不要试图破坏它。

逃离文化的努力最终会导致建立起别的文化，这些文化通常带有律法主义或者神秘主义的色彩。藉着抵制世俗习惯来定义的教会生活建立了罗列文化禁忌的反向文化。二十世纪七十年代，美国基要派的敬虔是以它所禁止的一系列“世俗行为”如跳舞、看戏或者电影、玩牌、吸烟、喝酒等等的戒律来体现的。但是，这些公认的危险行为却导致了对它所寻求避免的那种世俗生活的好奇、负面的依赖。远离可能不是在所有情况下都是有罪的行为

替代了由爱而生的甘心乐意的顺服，这种顺服在生活的每一项活动中都应寻求荣耀基督。

从世界神秘地退却也会依赖它所拒绝的，从而以被文化所塑造的苦行戒律为时髦。在特土良（Tertullian）的孟他努主义（Montanism）、属灵的方济会主义（Franciscanism）和强调内在亮光的贵格主义（Quakerism）的万物有灵论中，尼布尔都发现了这些实践中对创造了宇宙万物的神的不信任观点。¹⁵

那些认为基督反文化的观点，问题不在于其认为有些文化行为是应该反对的，也不在于其认为有些文化的属灵内涵中有反基督教的偏见。较准确地说，问题在于它没能充分地考虑加尔文和后期改教者称之为神的普适性的恩典，藉着这恩典，神在堕落的人类中间做工，以便限制罪恶，提高道德和改善社会秩序。加尔文说，在完全败坏的人性之中，“在一些领域里神恩典的工作并不是要洁净，而是要有限制地让其运行”。¹⁶ 神不仅控制恶人以便保护和祝福祂的子民；¹⁷ 他也把“多种不同的”特别恩典“一定程度上”分赐给“那些不信神的人”。¹⁸ 加尔文是经典研究方面的学者，他在斯多亚道德主义者的著述中发现了很多值得著述的东西，并且尊重异教徒的价值。他为所有相关的善行赞美神，尽管他认识到这些行为中的致命缺点就是忽视神的爱并且不寻求荣耀祂。¹⁹ 这堕落世界中的人类文化也包含了倾向于保守生命，向弱者提供一些保护并且奖赏美德的习俗。

宣教方面的学者对文化是否应当被理解为有机体或者聚合体有争议。例如，路得·本尼狄克（Ruth Benedict）所描述的阿拉斯加克瓦丘特尔（Kwakiutl）文化是一个系统化的整体呢？还是由历史中发生的偶然事件所联合起来的、在实际生活中形成一致性的互不相关的零星碎片的汇集呢？²⁰ 并不是所有的风俗习惯都是由自然环境决定的。波利尼西亚（Polynesia）酋长被认为拥有超自然之力从而能使任何一处他脚所踏的地方都成了圣洁之地，以至于到最后，为了避免岛上的地产有区别，酋长必须被抬到每一个地方去涉足每一块地。

为了解释文化形态，把文化视为有机体是必要的。文化所提供的比生活原则要多；文化形成了生活体系以使生活原则有用武之地。每一种文化在其核心都有对生活和世界的看法，这种看法从根本上讲是宗教性的，并且藉着社会秩序以及圣洁行为表达出来。但是，没有一种文化把它所有的风俗习惯和智慧都结合进了一个和谐一致的整体中。再者，恰恰是在文化的心脏地带，对神的叛逆会是最明显的。萨维人（Sawi）嘲笑并且赞许在出卖基督这件事上犹大的背叛。²¹ 他们的文化崇尚欺骗和背叛。藉着较为细微但较不邪恶的方式，每一种文化都反映了罪恶的骄傲和悖逆。

这样说来，文化就象人一样，可见并不是连续一致的。它们既不是象袋子里的弹珠那样的毫无关联的元素的聚合体，也不是象具有系统一致性的无缝可见的衣服。文化的元素和结构都有反映神与一个民族打交道的历史。

使徒保罗回顾了数个世纪以来敬拜的堕落过程（罗 1:18-32）。当人拒绝神的时候，神就任凭他们放纵自己的情欲，收回出自祂的普适恩典的限制。神与人类和他们的文化相遇的历史在继续，并且现在处于神的儿子基督的掌握之下。神的忿怒藉着基督的权柄启示一新；甚至神的美善和救恩公义也通过基督启示出来了（罗 1:17）。神持续不断地在自然中、包括在人性中启示自己。保罗论证说，人们知道有一位他们无法回避的神，由此可见他们的罪性。他们给未知之神的祭坛证明了有一位他们想回避的神。在概述基督徒接触非基督教宗教的方式的时候，宣教神学家巴文克（J. H. Bavinck）问了一个关键性问题：“你们是怎样与神打交道的？”²² 这些宗教把祂抬高成可以完全忽视的高高在上的神了吗？他们把祂与宇宙中的东西混在一起，以使“神”是万有，万有是“神”了吗？他们把祂屏蔽于律法规条的天花板之后，把祂分成阳性或者阴性原则，或者视为一群灵而弃绝祂了吗？他们总是要做一些事情，以躲避那位创造了万物的神，那位万物每天都在见证的神。

教会的宣教加入了神主导的进程，在这个进程中神直面祂所造的人，那些试图逃避祂的人，神保守祂在人身上的形象使人的文化体系得以延续。而人们编织神话，这神话不但成了人到神那里去的障碍，也造成了自己的分裂。人文主义认同了世界各民族所有不一致的神话，却发现它们中的大多数是非常的反人文。再者，人们相信他们自己的神话，但不相信多元文化相对主义的

人文神话；他们是他们自己的神话的基要派追随者。但文化不是自治的孤岛，也不是地方性的真理。文化反映了神在祂的受造物中的形象；语言是文化的交流之路，而每一种文化都可以被真理所改变。

语言可以被翻译；表现在隐喻性中的语言活力表明：语言不是封闭的，而是交流的通路。²³ 如果语言缺少传递圣经原文所承载的内容的用语，那么这种缺乏并不是不可跨越的鸿沟。换一种迂回说法就能绕过困难，可以使用隐喻，也可以借鉴圣经语言或者其它语言来表达圣经的内容。

对福音来说，任何语言或文化都不是难以理解的。每一种文化都带有人类的叛逆，每一种语言都反映了这种偏见，但每一种文化也可以被福音改变，每一种语言都可以成为广传福音使世人得救的工具。

文化和语言的多样性丰富了我们对神在圣经和自然中的启示的理解。在默示圣经的时候，神的启示使用并且改变了近东和希腊文化。人们不需要成为一个牧人才能来体验圣经中牧人的意义。神的启示既不是一个超级文化也不是一个封闭的本土文化。当我们用其它语言在其文化中传扬神启示的福音时，就能从一个新的视角看到神的启示。

当西方的基督徒到非洲旅行时，看到教会聚会中有家畜出没，或者听到穆斯林悔改信主的人一遍又一遍地吟唱圣经，可能会很惊讶，但也会感动得赞美神，因为真正地体会到了从神真理

的合一而出的多元文化的普世性。在五旬节，由巴别塔而来的分乱的问题被解决了。使徒没有讲天上的语言，或者作为普世语言的属灵世界语，而是他们所生活的世界中的不同语言。但是他们宣讲的福音信息把分开的民族联合在了一起，并且藉着教会形成了一个新人类。在评论非洲、亚洲、拉丁美洲的本土化神学时，布鲁斯·尼科尔斯（Bruce Nicholls）很有智慧地观察到：“它们越是真正地由圣经神学所赐，就会变得越具有互补性及越少相互矛盾性。”²⁴

圣经是评估文化的准则。斯蒂文·尼尔（Steven Neill）罗列了圣经断然谴责的文化习俗：几内亚的拜偶像、男女巫术、杀害女婴、堕胎、杀害双胞胎、吃人和猎人头，阿拉伯的私人复仇和血仇，印度的礼仪性淫乱，甚至非洲马萨人（Masai）的部落间大规模抢劫牛群习俗。²⁵其它没有被圣经分类谴责的习俗也因圣经信息而被彻底改变了，以至于它们从教会生活中消失了，这些习俗包括奴隶制、等级制、一夫多妻制、一妻多夫制，以及部落主义等。还有别的一些文化方式，圣经既没有谴责也没有劝阻，但仍然受福音信息的改变和塑造能力所影响，例如：饮食、婚姻、穿着、洗浴，等等。

藉着教会方式多样的宣教，福音通过话语和生活的见证被传到了世界各个民族。前所未闻的话语正在被传开，这就是有关神的怜悯的大能的话语，它呼召人们悔改归向神。通过神的话语说话的圣灵使用了语言的塑造能力。当福音如朝阳从文化的地平

线升起的时候，它的启示不但光照到了个人的罪也光照到了被扭曲的文化结构，从而给文化的发展带来际遇。八世纪的时候，到德国去的第一位宣教士波尼法斯（Boniface）砍倒了赫斯（Hesse）地区盖斯马尔镇（Geismar）的雷神索尔（Thor）之橡树。²⁶ 正如斯蒂文·尼尔所指出的，德国人原以为这种亵渎行为会召来报应（就像以利亚在迦密山的情形）。既然波尼法斯毁掉了他们视为神圣的橡树而没有受惩罚，那么他的神一定比索尔要强。波尼法斯尊重他们的文化；他并没有让那些听他讲道的人难堪：他所挑战的是他们的假神。但是，他砍倒橡树打破了他们的文化中的迷信，开启了漫长的文化变革过程。

保罗传给万民的福音吹响了新时代破晓的号角，这个新时代不是所谓的“新纪元（the Age of Aquarius）”，而是基督做主的时代，此时，神的话语传遍了生活在“蒙昧无知的时代”的万民。时至今日福音仍然在呼召万族摆脱所有文化都熟识的恐惧和重担，并且抓住神超乎人所想所求的应许。

福音的实证是生活的见证（林前 4:9, 16; 11:1; 腓 2:14-16）。在宣教士能用部落语言说出句子之前，他们的生活见证胜过千言万语。伊丽莎白·埃里奥特（Elisabeth Elliot）回到当地人曾经用梭镖刺死她丈夫的奥卡（Auca）部落，以她的生活见证了恩典的福音。居住于当地的宣教士家庭长期以来处于在偏远部落地区接触当地人的前沿，而现在，在城市人口聚集中心也是如此。尽管相对于世界庞大的人口而言，教会的生活见证所能接触

的人群非常有限。但人口变迁和学生签证的增加也不断地把未听过福音的人们带进了教会的社区。成百上千万的难民和政治流亡者也第一次得以看到了福音派教会生活。如果基督徒没有顺服神的生活，也就失去了为神做见证的机会，而世界也就会带着嘲笑把教会发出的福音请柬扔回到教会脸上。在美国，电视传道人的丑闻已经充分证明了这点。

那么，宣教士向人们传福音应该从何开始接触呢？有什么诀窍吗？

学者们给了我们一系列令人困惑的不同答案。尤金·尼达（Eugene Nida）发现语言是一个接触点。汉德里克·克莱默说是宣教士的生活见证。巴文克把神的普适启示作为接触地带，而卡尔·巴特认为应把重点放在圣灵身上。利玛窦诉诸于中国经典中的“自然神学”。布鲁诺·加特曼（Bruno Gutmann）藉着认同非洲部落生活而“土著化（going native）”接触当地人。克尼列斯·凡·泰尔（Cornelius Van Til）则教导说，人有神的形象是接触点。这些不同答案都是在回应同一个问题吗？实际上，存在着不同问题。

让我们先问一个神学问题：神的道在有关于堕落人类的光景方面教导了我们什么？福音又怎样才能感动他们呢？这是有关接触点最根本的问题。的确，所有人都是照着神的形象造的，从而也是能领受祂的话的。一方面他们都是良知有晦黯的罪人，而另一方面他们又被神的普适恩典所光照、所保守，这些是我们了

解的原则。但当我们要与具体的人群打交道时，我们对他们的了解通常很有限。请注意以上某些答案是如何回应这一问题的。

在这个基础上，我们可以再问另外一个问题：这些人如何与神打交道？这里问的不是神如何看他们，而是他们如何看神。这就谈到了他们文化的宗教核心（甚至无神论也是一种宗教态度）。接触点要求有对比，但必须要有接触。例如对克里士纳（译注：Krishna-婆罗门教、印度教最重要的神祇之一）的膜拜需要严肃对待，对它的虔诚也要严肃理解，以便基督徒能够阐明为什么他们不能采纳印度教并且使基督成为像克里士纳一样的天神下凡。一些人—比如穆斯林—喜欢宗教讨论。而另外一些人则会认为自己没有宗教信仰。我们的方式方法应该有所不同，但是基本的宗教信仰委身必须被提及，否则，甚至公开宣告的悔改也有可能成为表面文章。

第三个问题没有如此深奥，但是涉及面要广泛得多。我们从非宗教信仰的角度了解他们；如在社会中的位置、群体、个人的角色等。就这个意义而言，“接触点”必须与了解对方语言和风俗习惯、与对方建立跨越文化、社会和个人障碍的和谐关系有关。

在这三个层面；神学的、宗教的和文化的每个层面，这些接触点都适用于语言文字见证或生活见证的宣教方式。例如，“织帐篷”式的宣教士的生活见证可以稳定地在禁止公开的基督徒见证和背叛原来宗教信仰会被严惩的地方发挥作用。另一方面，

电台和文字的纯语言文字见证也可以触及基督徒只能出现在地下教会聚会的环境里的那些人群。

宣教方式面面观

	“较广泛的”方式（生活）	“传讲福音的”方式（语言文字）
神 学 层 面	受造物：神的形象	受造的理解：语言
	文化任务	宗教能力
	堕落：隔绝、咒诅	堕落：理解上的败坏
	一般恩典	普通启示
宗 教 层 面	生活中的相遇	见证中的相遇：向非信徒宣讲的形式
	敬拜：基督徒社群的伦理	接触迷信：批评或者面对
	基督徒社群的文化改变	直接或者间接接近
文 化	教会的本土生活	本土化信息

层面	建立跨越文化、社会和个人障碍的桥梁	建立交通：圣经翻译、讲道风格、教导
----	-------------------	-------------------

上表重点列出了在语言文字见证或生活见证宣教中的三个层面会出现的一些关键问题。

关于宣教方式的策略可以只集中于这三个层面的其中一个。

一些策略采用直接的方式，按照神学定义，目标直指那些被传讲的对象的基本光景。既然我们知道失丧罪人的真正情形和需要，为什么不直接针对它讲话呢？这方面的一个极端例子是一位在东非的早期宣教士，他带着一个留声机和约翰福音三章十六节的斯瓦立文（Swahili）录音走村过户游行布道。他不懂当地的部落语言，但知道他们需要的信息。同样的确信感动了另一位宣教士，他就将约翰福音三章十六节的解释印在了拍摄美国体育比赛的摄像机上。

其它的策略目标在于非基督教民族的宗教信仰。中世纪向伊斯兰教传福音的宣教士雷蒙·鲁尔（Raymond Lull）发展出了一套阐明全部真理合一性的逻辑，并且把它用在与伊斯兰教学者的争论之中，以努力赢得他们归向基督教信仰。自从托马斯·阿奎那写作《反异教大全》（*Summa contra Gentiles*）一书之后，后人也发展出许多特别的护教学系统来与那些追随种种不同异端和非基督教宗教的人群打交道。

还有别的策略比较本土化，目标针对的是特定的社会情况和文化兴趣。如果我们画一个图示并且把宣教方式的目标作为靶心，那么我们就可以把中心看作是文化的神学核心；下一个圈就是人们的迷信、他们的宗教礼仪系统；而外圈就是把核心的委身实行出来的社会和文化习俗。

针对靶心的策略的好处是节省时间和直接了当。然而，在使用唐突的“弟兄，你得救了吗？”这样的方式的时候，有很多严重的缺陷。基本问题提出来了，但对方的回答却可能没有什么弟兄之情。有些人在走完学园传道会的“属灵四定律”程序并作了决志祷告后，根本不知道所作的意义是什么，也不了解作门徒的代价。直接的方式有时毫无必要地冒犯人，把所有个人的需求都扫到了一旁而只把人看成是传福音的对象，就象是灵魂狩猎者腰带上的作为战利品的头皮一样。

仅关注人的宗教信仰需求的策略往往是片面的，有时会无法接触那些认为宗教是有名无实的或者非正统的人群。

藉着真诚地待人，欣赏他们的文化，带有同情心地倾听他们的问题，针对外圈的策略可以赢得交流的机会。危险在于：传道人可能永远也不能触及核心问题，或者当他触及核心问题时，他会表现出如此多的包容和同情，以至于福音的挑战会被淹没在一团和气中。

然而，在实际生活中，策略很少局限于一个层面。因为文化是不一致的而且是断裂的，所以许多裂缝就从周边延伸到了中

心。在一次长途旅行中，如果我按部就班与邻座的朋友搭讪、慢慢拓展话题，那么恐怕在飞机降落之前我还没机会提到福音。但在谈论个人所关心的问题的时候，我了解到这位陌生人正飞去参加在生命绝大部分时间中他都与之很疏远的父亲的葬礼。裂缝打开了，话题很快就从边缘琐事转向这位朋友决志信主的核心。

在对宣教方式的策略的所有关注之中，有一点是永远不变的，宣教是神的工作。祂的灵预备道路，开启人的心灵、对他们说话并欢迎听而信道的儿女回到祂的怀抱。

13 国度、教会和政府

1095 年 11 月寒冷的一天，法国教皇乌尔班二世（Urban II）站在法国克莱蒙（Clermont）的田野里向集会的数千人讲话。君主、骑士、主教和修道士听着他那回响的声音呼召他们对占据耶路撒冷的土耳其人进行圣战。在电视出现之前的那个时候，教皇形象地描述了异教徒对圣地基督徒所制造的痛苦和屠杀，并发出了如下号召，如果不是作为基督教武士精神之花的法国人，那谁应当对这些暴行复仇，谁应当收复圣地？他们应当牢牢记住查里曼和他的继承人的事迹，“他们摧毁了异教徒的国家并且在圣地植下了他们的教会”。¹他们必须从不洁的国家手中收复圣墓。

既然打仗杀戮对他的骑士听众来说本来就是他们的职业或副业，教皇号召他们重新调整他们的杀人方向。“如果你们必须流血，那就在异教徒……地狱士兵的血泊中洗浴，当成为活神的士兵！”十字军东征割断了教会向伊斯兰地区的宣教长达一千年，因为他们把基督教信仰的实践变成了对异教徒的战争（Jihad）、所谓在基督旗帜下的圣战。这背叛了教会在世界中的宣教；耶稣曾让彼得收剑入鞘，武力不能扩张主耶稣的国。耶稣告诉比拉多祂的确是王（约 18:37），而且祂并不缺少王室权力。祂是道成肉身的万有之主：祂的救恩带来了审判和救赎（诗 96:13；约 5:21-23）；祂在天上的统治权掌管一切受造物，而且祂将会永远消除一切邪恶（林前 15:24-28；来 1:4；西 2:15；腓 2:9-11）。但是，

耶稣告诉比拉多，祂的国不属这世界，否则，祂的臣仆必要为保护祂、为建立祂的国而争战（约 18:36）。那么耶稣指的是什么呢？

基督的恩典荣耀之国

基督的国是恩典荣耀之国。十字架就是祂的救赎恩典之路。祂的门徒并不明白这一点；对他们来说，弥赛亚的救恩指的就是从政治上脱离罗马人的统治。在希律的监狱里，施洗约翰对耶稣没有带来审判感到茫然（路 7:18-19）。他派他的门徒去问耶稣：“那将要来的是祢么，还是我们等候别人呢？”（路 7:20）。耶稣把约翰的门徒作为应验了预言（赛 35:5-6；61:1）中的弥赛亚神迹的见证人送回到他那里去。祂加上了一句话送给约翰：“凡不因我跌倒的，就有福了”（路 7:23）。

耶稣实际上是在告诉约翰：“相信我要以我的方式把我的国带进来。”如果祂带来了审判，祂可以既不赦免希律，也不赦免任何罪人，甚至也不会使约翰怀疑。耶稣以肉身降临不是要带来审判，而是要担当审判；不是要以祂的话语之剑大开杀戒，而是要接受手上被钉上钉子和肋旁被枪扎。祂的国不会以其它方式降临，神的旨意行在地上如同行在天上。恩典建立的国必须由恩典来扩张，然后在荣耀中得以完美。不是藉着政治力量，而是藉着圣灵的力量，将福音传给万民。

荣耀和恩典定义了神的国。对祂来说，恩典已经开始了，而且藉着从宝座而来的圣灵，我们开始品尝到它（罗 14:17）。祂

再来的时候将会显现的荣耀是，尽管我们有试炼，但仍然能在其中欢喜快乐地荣耀（彼前 1:7-8；4:14；林后 3:18）。基督将会审判和更新世界，不是通过由刀剑所坚固的政治乌托邦，而是藉着祂在荣耀中的再来。我们的救恩比我们初信的时候要近了，因为基督的再来近了。当我们等待那要来之国的时候，在圣灵面前我们有这荣耀的确据。

教会作为基督的国在地上的社群是神掌权的国度。² 当一切处在基督治权之下时候，正是祂的救赎成就了祂的国（西 1:13）。教会是在地上的属天的城邦（*polis*）是在心上藉着神的灵受割礼的新人类。它的广度直达万民，它从心灵深处动工更新（耶 32:29；结 11:19）。教会作为神的属灵新以色列的“民族性”强化了它的群体性。我们在这里本没有常存的城；教会不能被等同于这个世界的国（来 13:14）。但是我们的确有立了根基的城，就是神所经营所建造的；教会藉着圣徒的团契显出天上的国民身份（来 11:10，16；12:28；腓 3:20）。这个社群存在于地上，但由天国的钥匙藉着属灵的、而不是属世的约束力来掌管（太 16:19；启 3:7）。

作为一群属天的朝圣者，教会并不舞刀弄剑（约 18:11，36）。它不需要地上的战争，因为神的国不需要任何人类的兵器；它可以不争战，因为（正如十字军东征所学到的）刀剑不能给国家带来救恩。我们的兵器是属灵的，而且就此而言更有能力（林

后 10:4-5；弗 6:12-18；林前 4:8）。教会也不能追求属世的荣耀和权柄。

杰奎斯·艾鲁尔 (Jacques Ellul) 提到一件作为有关神学冥想荒谬性的主要例证的事：当土耳其人包围君士坦丁堡的时候，拜占庭人正忙着争论三一神论。但是，艾鲁尔问道：“照最终分析，对整个人类而言，什么是真正重要的？是耶稣的确是基督？或者是土耳其人在 15 世纪早期击败了拜占庭人？”³ 刀剑不能决定终极问题。

说起来很痛心，教会经常藉着把刀剑交给政府去挥舞而寻求刀剑带来的好处。这正是宗教裁判所在历史上很长一段时间里所做的，它始现于 1163 年，当时教皇亚历山大三世 (Alexander III) 敦促主教们把异端分子和世俗君主找出来以便惩罚他们。⁴ 在加尔文的日内瓦，教会谴责塞弗徒斯，但却通过市政官员烧死了他。十字军东征是教会所鼓吹的，但却让欧洲君主的军队去打仗。

教会和政府的关系

那么，教会与政府的关系是怎样的呢？

教会，在作为一群朝圣者的同时，也是基督国度的使节，代表着基督的权柄。按照基督的命令，教会教导基督徒要顺服政府。我们要把该撒的物归给该撒（可 12:13-17；多 3:1；罗 13:1-2）。这不是一种选择或者策略，而是一种义务。神命定政府以实现祂的目的（罗 13:3-4）。像其他人一样，基督徒因政府所确立

的秩序而受益。实际上，国内和平对我们传福音的任务也有帮助，就象罗马盛世（*pax Romanum*）给保罗提供了旅行机会一样。出于良心，我们服事主包括对政府权柄的顺服（罗 12:1-2；13:1-2）。

政府是由神所授权的事实并没有保证它们的行为是公义的。但以理的预言把世界上的帝国与从海中出现的兽相提并论；启示录也把异教徒政府描述为具有威胁性的兽（启 13-14）。基督徒对政府的顺服并不是盲目的。当政府命令神所禁止的事情，或者禁止神所命令的事情的时候，我们必须顺服神而不是顺服人（徒 5:29）。耶稣警告祂的门徒他们必须在地方官面前受苦（可 13:9）。

基督徒并不必然是蒙呼召在沉默中承受政府的迫害。耶稣称希律是“那个狐狸”（路 13:32）；因其乱伦的婚姻，施洗约翰责备了这位臭名昭著的希律王（可 6:18）。在公会面前有关他的听证上，保罗对不合法的程序提出了抗议—尽管出于对大祭司职分的尊重，保罗为称他是“这粉饰的墙”而道歉（徒 23:3）。基督徒可以批评，但要以温柔尊重之心站在地方官面前，解释自己心中盼望的缘由（彼前 3:15）。

教会、家庭、社会和政府

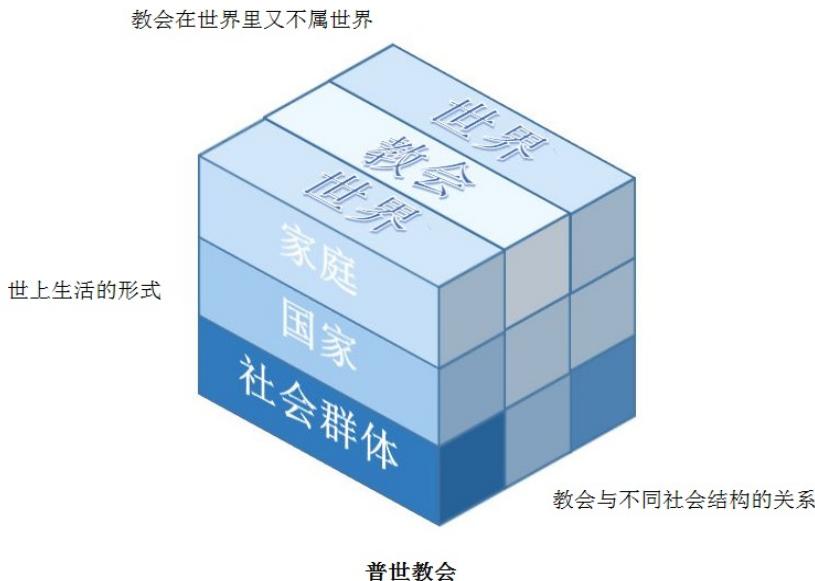
教会为国度的公义做见证，像酵和盐渗入社会之中，但是它并不与它所接触的世界相认同。教会与家庭、社会，以及其他

的社会机构既不是竞争性的，也不是相互联系的。这些都是世上生活的形式，教会与它们是有区别的。

认为无形的教会不仅在有形的教会之中，而且要在家庭、政府和不同的社会团体中找到机构性的代表，这种看法是错误的。

⁵ 教会是基督为那些认祂信祂名的人所组成的社群而指定的形式；只有在教会中，基督的身体在这个世界中才得以有形可见。

在族长时期，国度是以家庭形式组织管理的；后来，它有了国家的形式（以色列）；现在，它有了社会性机构的形式。然而，在每一种情况下，神所指定的形式都与它所相似的世俗形式存在着明显的区别。主否决了族长时期的家庭继承人而选择了祂应许的继承人（以撒、雅各，然后是约瑟）。后来，神在西奈山与以色列立约创造了一个独特的国家，这国家为祂的律法所塑造并且处在祂的掌管之下。主限定了以色列的扩展并且禁止它签署否定神权根基的国际条约。与其它自愿性社团不同，教会不是自由地由它的成员所组织的，而是像族长时期的家庭和立约的国家，就其基本结构而言，是神权统治下的。



在救赎历史上，神为祂的教会指定的形式表现了发展的连续性。家庭没有过时，也没有解体，而是被放进了教会社群之中；家庭关系在属灵大家庭和圣徒的团契里被升华。尽管神审判以色列，祂并没有废弃祂的约。保罗用橄榄树的有机形象来阐明新旧约的连续性：从这橄榄树上自然生出的枝子被折下来，野生的枝子得接于其上（罗 11:16-21）。当“从以色列生的，不都是以色列人”（罗 9:6）的时候，教会延续着神的真以色列，先知所应许的真正的、属灵的割礼（腓 3:2-4；弗 2:11-22）。

然而，延续性并不意味着一成不变，因为神要更新我们以成全祂的应许。尽管在属灵意义上教会既是家庭又是国家，它并没有族长时期家庭的形式，或者作为基督教国家位居世界万国之

中。作为基督的家，它藉着人类关系最亲密的纽带效法基督爱的榜样；作为神的新新人类，它责备现代民族主义的骄傲和不包容，表现了超越文化和种族的合一。不管教会在展示国度圣洁之爱方面失败得多么具有悲剧性，神给它的使命依旧。

基督徒在政治中的责任

对国度公义的热心会见证出社会必须持守的价值。既然保罗坚持尊重他那个时代的异教徒极权政府，那么他会发现经过了数个世纪基督教影响下发展起来的民主政府同样值得尊重和支持。既然民主给了它的公民在政府中的发言权，基督徒就有他们的权利所带来的参与责任。对教会的一般职分（平信徒）来说，他们有理由在政治问题上共同协商。同样，教会的先知职分也必须提供从圣经而来的指导和智慧以帮助基督徒分析政治问题。在神谴责罪的时候，不管是同性恋还是经济剥削教会都不能沉默。在共产主义和法西斯统治之下，基督的教会一再为把基督教的教义应用于政治错误付代价。在民主政体之下，教会也同样付出了这种代价并且还将会继续面对同样的挑战。

但是，基督徒对政治生活的参与并没有取消基督国度的属灵形式。呼吁政府要公义，并不意味着呼吁政府以政治权力推广福音或者在最后审判的时候带着刀剑做招待。组织一个绝对的基督教政党，寻求奉基督的名执行权力，基督徒没有这样的自由。⁶否则就把基督的目的与这个世界的国家的目的等同了。就基督徒

一方来说，采取政治行动时必须清楚这样做会将自己置身于那些寻求相同政治目标的政治阵营中。⁷ 倡导生命、自由和限制暴力，这样的目标都是公民政府的合理目标。他们不是基督为祂的国所指定的有关信心和圣洁的目标。

在这里，有关国教的问题就出现了，特别是涉及英格兰教会的时候。人们是这样说的，“国王亨利八世冻结了英格兰教会”。⁸ 在它最后完成内部改革过程之前，教会的改变不过是在其统治机构中以国王亨利取代了罗马教皇成为英国教会和圣职人员的最高元首而已。后来的清教徒的改革努力导致了分裂和内战并且以查理二世复辟结束。但事实上英格兰教会与罗马决裂不只是出于亨利的离婚和再婚的个人利益，更重要的是因为教皇在任命主教时的政治影响。亨利对英国教会元首职位的要求是要寻求国家主权的利益，而不是要完善符合圣经的教会秩序。

虽然籍着主持礼仪，国教拥有了更多特权，比如坎特伯利大主教给最高统治者加冕的权力，主持与国家生活相关的宗教聚会，主持最高统治者在国教教会里所要求的圣餐礼，等等。同时教区系统仍然拥有给每一位教民结婚、孩子受洗，以及带着圣职人员的祝福下葬的权利。但是由于几乎不执行教会纪律，不列颠名义上的信心就越来越像空空如也的教会大厦，与象征着历史沧桑的坟墓一样。这种趋势并没有因学校里面的基督教教育课程而得到遏制，尽管在与美国公共学校系统把所有有关圣经教导的参

考信息都令人难以置信地排除在外相比，这些课程看起来也许很有价值。

王室凌驾于教会之上的权柄仍在继续，王室现在不再是由作为教会会员的最高统治者，但原来的的权柄转由首相和内阁来施行。这些人不一定要是基督徒，但他们能够任命非基督徒作主教和大学教授来训练圣职人员。（首相能够任命但不能主持按立主教圣职之礼。）甚至涉及信仰和敬拜的时候，教会法规要求要有王室和国会的批准。1928年，议会下院（the House of Commons）就否决了主教和圣职人员评议会提出的对《公祷书》（*Book of Common Prayer*）的修改。

今天，根据授予由主教、圣职人员和平信徒会议所组成的教会大会体制的更大权力，实用性的转变使教会获得了更大的独立性。几乎没有人对政府所保有的对教会的权力觉得满意，特别是在看到英国越来越多元化的人口的时候，更是如此。正如苏格兰教会所表现的，甚至国教也不必如此顺服。安立甘主义（Anglicanism）在海外的拓展也表明它不需要被置于英国王室之下。

王权支持者争辩说，只有国教才有不受教派团体限制性特色约束的自由，并且能够成为单纯的没有信经定义的普世教会。⁹这就假定了圣职人员对三十九条信纲的确认只不过是按十六世纪的老规矩走个过场而已（译注：确认王权在圣公会之上的 Thirty-Nine Articles 三十九条信纲是英格兰圣公会的教义文献。英国圣

公会其中的教牧人员按规定必须确认这些原则），而英格兰教会的特征就是它教义的包容性。然而，自由派对基督教基本教义的否定不需要以王室或者管理制度作掩护。自由派教会的教派总部现在也提供同样的多元化教义。也许，除了发现这样的包容不可容忍的那些人的观点之外，他们会包容所有可能的观点。

英格兰教会在形式上的改变看起来已不可避免。虽然只改实践不改理论的作法仍然维持着系统的运作，老掉了牙齿的王家之狮依然长寿，预言国教的消亡仍然遥不可及，但是问题的关键是基督教会应该从政府控制之下完全独立。教会治理完全是属灵的；它的职责人员都是因他们的属灵恩赐而被拣选出来的。基督对祂教会的国度性掌管，任何部分都不能交给政府并且藉着刀剑来实施。

认定美国或者英国是由神的选民组成的基督教国家，因此必然受上帝的眷顾和祝福的爱国主义是被误导的观念。甚至作为一种理想，这样的说法也明显是错误的，不合逻辑的。基督的国不是像以色列国那样是预表性的和准备性的，它是已经现实化并且是真实的。一切少于尽心尽性尽力尽意爱神并且爱人如己的东西都被爱的新约排除在外了。这就是为什么基督的律法不能藉着政治力量产生，而要藉着祂再来的时候祂自己的审判，藉着使祂的教会作为新娘毫无瑕疵地参加主荣耀婚宴的完全改变来产生。

基督徒应该支持政府的有限角色：尊重生命，限制罪恶，但决不是强制推行符合基督教会道德标准的公义生活。救恩现在

不会因政治秩序的“救赎”而到来，而是要藉着把失丧的罪人带进神的国的重生而到来。

在一本简明扼要的书中，约翰·斯托得（John Stott）把这一点作为最后一点，以与解放神学和 1973 年主题为“今日救恩”的世界教会大会曼谷会议的声明相对比。¹⁰ 他提醒我们耶稣是带着“拯救罪人”（提前 1:15）的拯救使命来的。斯托得宣告说，这种救恩不是社会和政治的解放。¹¹

与此同时，斯托得强调教会宣教中的社会活动。当一些人把社会活动当成传福音的途径，而另外的人把它看成是传福音的表现形式的时候，斯托得大声疾呼它应当被看作是传福音的伴侣。¹² 他论证如下：“大使命既不解释、也不排斥、不取代爱神和爱人最大的戒命”。¹³ 正如基督来到世间服事，同样，不论在哪里，我们作为祂的门徒也要服事所遇到的人道需求，爱人如己。“宣教”描述了教会被差派进入世界要做的一切，包括政治层面上的社会关怀。¹⁴ 当我们对人的爱首先表达在我们想要向他们分享福音（林后 5:14, 20）的时候，我们不应该就此止步，而是应该延伸到所有的人道需求，包括政治需求。

我们应该感激斯托得论点中的真理：大使命掌管着我们对主的一切服事，我们蒙呼召在很多职业中服事祂，而不是仅仅在传福音的工作中。但我们也不能忘记斯托得提醒我们的区别：耶稣第一次来所带来的救恩和祂再来时将会带来的救恩之间的区别。耶稣没有加入到犹太自由战士之中反抗罗马人，祂也没有放空巴

勒斯坦的监狱。社会行动可以反对神所憎恨的邪恶，但是不能带来基督为之降生和为之受死的救恩。¹⁵ 耶稣的使命有一个特别的焦点—作世人的救主（约壹 4:14）。祂来服事；服事的核心就是要舍命，作多人的赎价（可 10:45）。正如斯托得所指出的，甚至基督的神迹也是记号。¹⁶ 耶稣治好人的病是为了启示自己，让人思想祂来所带来的更深层次的救恩。

当我们思想社会行动是否是教会宣教一部分的时候，我们必须在耶稣所划定的界限之内。教会的兵器是属灵的，不是物质的，神的国度不是要靠刀剑推进的。谈到为使不列颠福音化所提的福音策略，斯托得说：“也许也应当不仅考虑传福音，而且要从较广意义上考虑宣教。或者这也许是沙弗泰斯伯利项目（Shaftesbury Project）、明光节（the Festival of Light）或者其它一些组织的工作范围。”¹⁷ 他的犹豫是睿智的、启示性的。把社会关怀的政治层面描述为包括“对更美好的所有人的平安、尊严、自由和公义都得到保证的社会结构的追求”，斯托得又加上了这些话，“在实施这一追求的时候，没有任何理由阻止我们与所有善意的人们携手，即使他们不是基督徒。”¹⁸ 这里的关键之处在于，当我们寻求使用政治力量的杠杆的时候，我们不仅可以，而且必须与别的公民合作。但我们应该清楚我们不是作为天上耶路撒冷的公民，而是作为地上国家的公民去这样做的。基督徒并不应该联合起来以基督的名义用这个世界的政冶兵器打神国度的属灵之仗。的确神出于爱赐下祂的恩惠，这恩惠降雨给义人也给

不义的人，而基督徒有责任把这爱展示给别人。但是，在作为教会宣教一部分的爱心事工与政治力量接触而导致被政治化、进而毁掉教会之间，必需要有一条清楚的界线。

我们已经思想了教会在敬拜、栽培和宣教方面的事工，而且也反思了教会与文化和政府的关系。在下一章，我们会来看教会自身的结构，以及能够指导我们分辨教会组织法定特征的圣经原则。

14 基督教会的体制

“教会派性（churchianity）”的批评者认为机构性的体制禁锢了圣灵的活力。正如我们所看到的，教会的目标的确是属灵的：敬拜神，栽培神的子民，并且在宣教中向世界作见证。但是，基督所提供的我们藉以实现这三个目标的方式同样也是属灵的。基督的灵带来了秩序和热心。

事工方式

在教会的每一项职责中，神的道的事工都居于核心。正是神的道呼召我们敬拜，在敬拜中向我们讲话，教导我们如何敬拜并且使我们有能力赞美神和彼此鼓励。藉着神的道，我们在基督里得生命、被栽培、不断成长；神的话是圣灵纠正我们的剑和圣灵喂养我们的粮。在教会宣教之中，正是神的道呼召万民归主：藉着神的道的教导，我们使万民做基督的门徒。教会增长就是神的道的增长（徒 6:7；12:24；19:20）：如果没有神的真理，任何工商管理或者团体动力方面的一流人才都无法建立基督的教会。

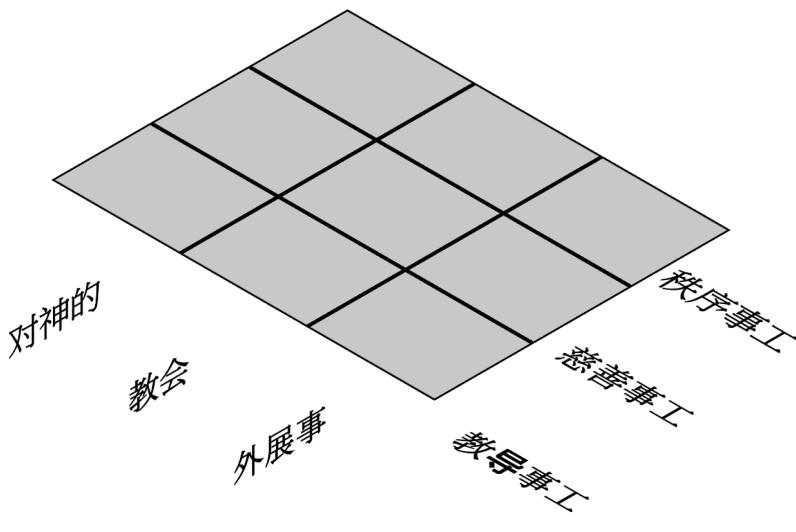
要达到教会的三个目标就不仅要通过神的道，而且要藉着出于爱的顺服。当我们如此行的时候才能建立起有秩序的事工，主拒绝那些用他们的口唇荣耀祂，却不用他们的心灵和生活爱祂荣耀祂的人的敬拜（赛 29:13）。我们藉着出于爱心的行为彼此栽培，而不仅仅是分享圣经经文。在教会的宣教之中，我们的生活

与文字语言的事工都是对主的见证（腓 2:15）。真正的爱是可靠的，而可靠性意味着秩序。教会纪律体现在基督徒彼此的爱中，表现在相互的鼓励、辅导以及真诚的关怀问候中。

正如神的道把我们的事工建基于信心，而教会秩序来源于爱心事工，怜悯事工则给人带来盼望。爱心是信心的果子，而以爱心服事伤心匮乏者时能给他们带来盼望。基督的神迹就是盼望的标志，因为它们展示了祂在释放我们脱离罪的咒诅的时的怜悯和目的。

怜悯显现在我们的敬拜之中。例如，资助耶路撒冷穷人的就是奉献给主（林后 9:12-15；参：腓 4:18）。如果我们不能彼此帮助，我们就不能彼此栽培（雅 2:15-16）。宣讲基督怜悯之爱的教会宣教同样也要体现对病人和穷人的怜悯。

下面的图示展示了上面概述的三种事工方式是如何与三个事工目标交织在一起的（它构成了出现在 128 页出现的三维图示的基础）。



事工目

事工方

教会的事奉结构（1）

事工形式

当我们面对具体事工的目标和方式时，我们很自然会问到事工的形式。教会聚会是怎样安排的？它施行什么权柄？谁主持事工？有组织安排表吗？

官僚机制（Apparatchiks）向来声名狼藉，如果政治和商业上的文牍主义的后果很坏，那么教会一般职员和圣职人员如果也这么做的话结果会更糟。然而，教会官僚体制的坏处不仅仅是

文牍主义；它是建立在教派生活之上的暴政。有时甚至引起了教会会员的造反，如 1991 年在第 203 届美国长老会大会上发生的一样，才导致大会否决了那个令人震惊的有关接受同性恋婚姻与婚外性关系的大会报告。更经常发生的是，从教派总部下来的指令不论对错都会畅通无阻，直到最后属下教会忍无可忍以离开教派寻求解脱。

当今时代这样的教会体制权力滥用迫使很多教会拒绝接受任何教会体制，不管它是宗派性的，还是地方层次的教会体制。但是，如果正式的体制被拒绝了，那么非正式的体制就会在实际操作中获得它们的有效性。拒绝教派联系的教会经常会藉着参加准教会体制而形成自己的联系，以共同组织有关宣教活动的教会间宣教会议、主日学联会、美国基督教出版社的基督教教育课程，以及青年归主协会（Youth for Christ）或者学园传道会的活动。

虽然大多平等的合作都是以单纯的基督徒弟兄关系为基础，但有些地方教会领袖仍然可以获得了大家认可而大权独揽。当教会按照外来模式如企业或军事化模式组织运行时，罔顾圣经原则的危险就会出现。对这样的教会来说，就很容易出现一位教会首席行政官（CEO）说一不二，行使博基亚（Borgia）教皇都会嫉妒的权力的情况

教会权威

我们对基督教会治理的理解必须基于神本身和祂的国度权威：祂是教会的元首，祂对教会的统治很独特，而且世上没有一种统治方式能与祂的统治相比。第二个特点来源于第一个。教会表明基督身体的活泼生命：它不仅仅是一个组织，而是一个有生命的有机体。第三个原则是一样紧要的。教会与属世的王国不同，因它的建立是为了服事，而不是为了管辖。所有教会治理都是管家工作：即教会的领袖是仆人式的管理者，他们使用所赋予的权力促进他们所代表和服事的会众的益处。

某些教会治理机构形式更好地反映了上述的原则。然而如果这些原则不能抓住带领者和跟随者的心，即使是最好的教会治理机构只是一个空壳子。迄今为止，有些教会虽然有符合圣经原则的治理机构形式，但是在运行中有骄傲、没爱心、搞报复，结果还不如在基督的忠心仆人领导下的有不完美治理机构的教会。

基督是为了祂的身体，就是教会，施行祂的绝对权威，祂对教会的统治不同于祂对世界的统治，因为是实行救赎的统治：祂救祂子民脱离魔鬼的权势（西 1:13-14）。教会的所有权柄都属于基督。从祂在神右手的权威位置，基督赐予天国的钥匙；祂在天上确认了奉祂的名在地上所做的。教会治理不能通过删除或添加修改神的道（启 22:18-20；加 1:8, 12），因为它的权威由宣告而来，而不是通过立法而来，教会治理不能发明新的教义，或不按圣经基础行事。

基督的统治是藉着圣灵实现的，圣灵启发我们理解神的道，祂也给我们智慧使我们能够把神的道应用于我们所处的不断变化的环境中。正如我们所看到的，把神的道应用于新形势和不同的文化的过程会引导我们更深入地了解基督的教导。基督也藉着圣灵指导教会的服事。基督藉着祂话语和圣灵的统治，并非过去遗留下来的人类传统的恶劣影响。相反，靠着有生命的真理和圣灵的同在，神管理、引导和更新祂的子民。

因为基督的救赎国度是属灵的而不是世俗的，所以赋予教会的权力也必须属灵。教会不能用政治制裁或武力来进行管理。（约 18:36-37；太 22:16-21；林后 10:3-6）。

教会权威只限于以基督的道为基础。基督徒顺服教会的治理就是顺服神，因为祂的道统治教会而不是教会支配神的道。神的道是向所有人开放的，如果教会治理下达任何违背神的道的命令，我们在神里良知的自由允许我们不服从。（象我们已经看到的，当教会在信仰和崇拜问题上越过神的道，也是有不服从的自由。）

新教改革者反对罗马天主教会的权力滥用，因为它的部分教导违背圣经（包括信心加行为才能称义的教导；以及把弥撒作为一种新的献祭方式），部分教导给圣经增添了内容（圣母马利亚的无罪和中保位置；教皇要求有世俗的权威；以及赎罪券制度）。另一个问题是：如果教皇拥有使徒的权柄，天主教会就可以把传统加入到圣经里，因为教皇就不仅是圣经和传统的准确无

误的解释者，而且是基督的代理人，他还可以将新的教条加在基督藉以建立教会的使徒教导之上。改教者不承认教皇有圣经正典中的使徒权柄。

现代宗教权力的滥用现象仍然在继续：它可能把世俗社会的所谓政治正确的观点强加于教会，或者可能强制控制被征服的门徒。但是现代社会却向相反的方向发展。一些教会成员不赞成教会的权力应超出一个俱乐部制定自己的规则的权力范围。¹这种认为宗教是私人信仰和宗教社团可有可无的观念与基督把天国的钥匙应用于教会纪律的要求是背道而驰的。

然而，属灵的力量比物质势力更有效。配备了天国的钥匙，教会治理就代表那要审判活人和死人的主基督行使权力。即使教会的治理在应用基督的道时难免出错，但是基督徒必须顺服他们。（来 13:17；林前 4:21；林后 13:2, 10）。受洗了的信徒要加入到公认的信徒团体（徒 2:41, 47），在团契内部，具有公认恩赐的信徒要作监督（徒 20:28；提前 5:17；林前 12:28），而基督徒要尊重这职分（帖前 5:12-13）。教会藉着它的领袖要给犯罪的信徒指出他们的错来，他们若不听，就要将他们赶出教会的团体（太 18:17-18；林前 5:13；帖后 3:6-7, 14-15；提前 1:20；多 3:10-11）。

实行教会权威虽是郑重的事，但仍是福音权威。门徒们误解了权威的意思，想要吩咐火从天上降到撒马利亚城（路 9:49-56）。保罗并不热衷施行处罚，因为作为蒙召的使徒他要造就人，

而不是败坏人（林前 10:8）。即使是开除出教会，也不是神的咒诅，因为其意图是要把弟兄挽回过来（林前 5:5；林后 2:6-7；加 6:1）。

教会秩序的模式是有机的。基督的身体是由互相依赖的有基督生命的肢体构成的。保罗论述了同一位圣灵赐给教会的各种恩赐（林前 12）。彼得也描述了赋予教会的“多色调”恩赐，分为两类：讲道的恩赐和服事的恩赐（彼前 4:10-11）。有些恩赐需要教会群体的认可，以便有效地施行。论治理的恩赐更是如此（罗 12:8；林前 12:28；提前 5:17）。公认的恩赐只是在程度上有别于每个信徒所拥有的恩赐，但是种类是相同的。罗马天主教会持否认态度，他们认为普通的教士与有等级之分的教士有本质上的区别，不仅仅是程度不同。²第二次梵蒂冈大公会议重建了平信徒的地位，他们可以参与作为先知、祭司和君王的基督的各项职分。但等级制结构仍保留着：只有圣秩中的主教才能主持圣餐祭礼并代表所有人把这祭献到神面前。³

耶稣把门徒的兄弟情谊与拉比的等级态度作了对比（太 23:7-12）。保罗把同样的原则用于哥林多教会里以自己的属灵恩赐而骄傲的信徒（林前 12）。不同的恩赐不是分开的，而是联合的，因为它们是相互实行的。教会治理就是共同承担的责任。劝诫主内肢体的基督徒，就是参与基督教会的管理。有更大领导恩赐的人的工作离开了教会的整体的支持就不会有效、甚至无从谈起，我们在行使自己的权力时就必须行在别人的权力下。

基督徒之间有机的相互关系需要的是联合行使的教会权柄。耶稣拣选了十二个使徒而不是一个，祂差遣他们两个两个出去做见证。罗马天主教会曲解了彼得在使徒中的地位，认为教皇是彼得的继承人，教皇在教会有至高无上的权力，他可以畅通无阻地行使他的权力。⁴若没有教皇的允许，主教不可以行使他的权力，但是，没有主教，教皇照样可以行使他的权力。

按照使徒行传记载，彼得肯定没有行使过教皇权柄，他甚至都不是在耶路撒冷召开的基督徒会议的主席（使徒行传 15:13-22）。保罗和巴拿巴在他们所建立的教会里选立了许多长老，不只是一位主教（徒 14:23）。雅各建议，病了的人可以请教会的长老来（雅 5:14）。

有人辩称使徒时代以后的教区单一主教制度是必要的改进，为的是捍卫使徒的信仰和保持教会的合一，抵抗异端的威胁。⁵而坚持圣经充足论的长老会认为，通过以长老们主持教会治理工作及其言传身教，新约圣经已经建立了教会的秩序制度。圣公会则认为在启示录中的七个教会的天使就是设立单一主教的早期证据。他们认为，长老会的做法就已经偏离了长老会的原则，因为苏格兰长老会历史上的“主管”这一职分应由单一主教来继承，只是名称不同而已。（大部分人同意“主教”〔即‘监督’〕和“长老”在新约里是同一职分的两个术语。但无论如何，圣经中所教导的属灵恩赐都是互相效力的，这是建立教会秩序的一个主要原则。）

教会管理的目的是服事而不是统治。教会的职分是服事神和祂的子民。旧约中的长老作为百姓的代表的概念不是简单地从父权社会延续下来的，而是来源于神的命令，神回应摩西的恳求，告诉他从以色列人所公认的长老中招聚七十个人和他一同分担管理以色列人的重担（民 11:16）。这些长老按圣灵的恩赐分派给他们不同的职分。他们不仅是审判官，还是百姓的代言人（申 19:12, 21:19；出 3:16, 4:29, 24:1-2；撒上 8:4；撒下 5:3）。

在新约里他们仍然被称为“民间的长老”（太 21: 23, 26: 3, 47; 27: 1）。路加已经提到过以色列的长老（路 22: 66），当他第一次提及耶路撒冷教会的长老时（徒 11: 30），他认为读者会理解他们的职分和职务。那些长老们聚集在基督徒会议上，正如犹太人的长老在公会聚会那样（徒 15）。

当会众设立长老们时，仍是圣灵呼召他们、赐给他们能力、并差派他们去服事。（徒 20:28）。教会职员和所有信徒的目的是服事，而不是获得权力和威信。基督徒跟随主走十字架的路。耶稣不断地改正门徒的思想。他们原来追求的是世俗的成功，想在神国里得到受尊重的地位，但是耶稣问他们能否喝下祂的苦杯，祂告诉他们，祂来不是要受人的服侍，“乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价”（太 20:25-28）。彼得学到了这个功课，他后来提醒长老们不要辖制所托付他们的，乃是要作群羊的榜样，必须要以谦卑束腰，象耶稣一样腰束毛巾给门徒洗脚（彼前 5:3-6）。耶稣的这条教导是最容易理解的，是基督徒生命的基本原理，

但这条教导也是最经常被忘记、被背叛和被抵制的。然而这条教导是基督教领袖的标志，没有它，教会的大使命就会倒塌在废墟中。教会治理是基督国度的恩典与牺牲的爱的统治。没有如此的爱，教会的统治就会成为最糟的压制，以致于败坏人的灵魂。

教会职分

所有基督徒蒙召属于基督，并且被装备来服事祂，所以，每个基督徒在教会都有他的职分。当信徒认信，教会就欢迎他并承认其职分，其认信，归入教会的誓言带来的是天使也会羡慕的职分；基督呼召他去世人面前传扬祂的名。信徒的特别恩赐不需要进行识别，因为这些恩赐并不需要公众的认可才有效。然而，无论他们的恩赐是多还是少，这些恩赐在敬拜、培灵和见证中都会起作用。

基督徒对世界和文化的态度有助于解释基督徒的普通职分。改善基督的国度可以定义基督徒的生活。没有一个基督徒在世俗的职业里追求金钱和权力的同时，能在家里固守他的个人信仰。忠于基督，需要在市场作出牺牲。⁶ 基督徒要努力克服罪的干扰来维护和壮大神的世界。信徒不论在管理岗位还是作为一个普通雇员，工作时要表现出象是事奉主。基督徒的见证不仅包括对教会管理偶尔提建议，或是做好事时甘愿自己受损，也包括在神的国度里做神仆人的工作品质（西 3:22-24）。

孔葛 Yves Congar 是罗马天主教写平信徒神学的开拓型作家，他曾经描述教会里的平信徒的三种状况：坐着，跪着，和拿出钱

包。⁷教会的各项活动有效地服事好支持它们的信徒吗？该活动是否有助于信徒一般职分，不但在于实行教会的工作，也对世界更广阔的宣教工场有帮助吗？

当然面向社会需求的事工已经大大增加：做父母的在一起分享他们的负担和快乐，戒毒戒酒者在他们的挣扎中互相扶持，单身的和由于离婚而心烦意乱的人在一起倾吐着他们的经历。基督徒也按职业编组：有基督徒律师、医生、护士、大学生、广播员、出版人员、教育工作者、职业高尔夫球手和其它行业人员。有些大教会已经开始鼓励成立作家组、音乐家组、教师组、律师组和医疗专业人员组。

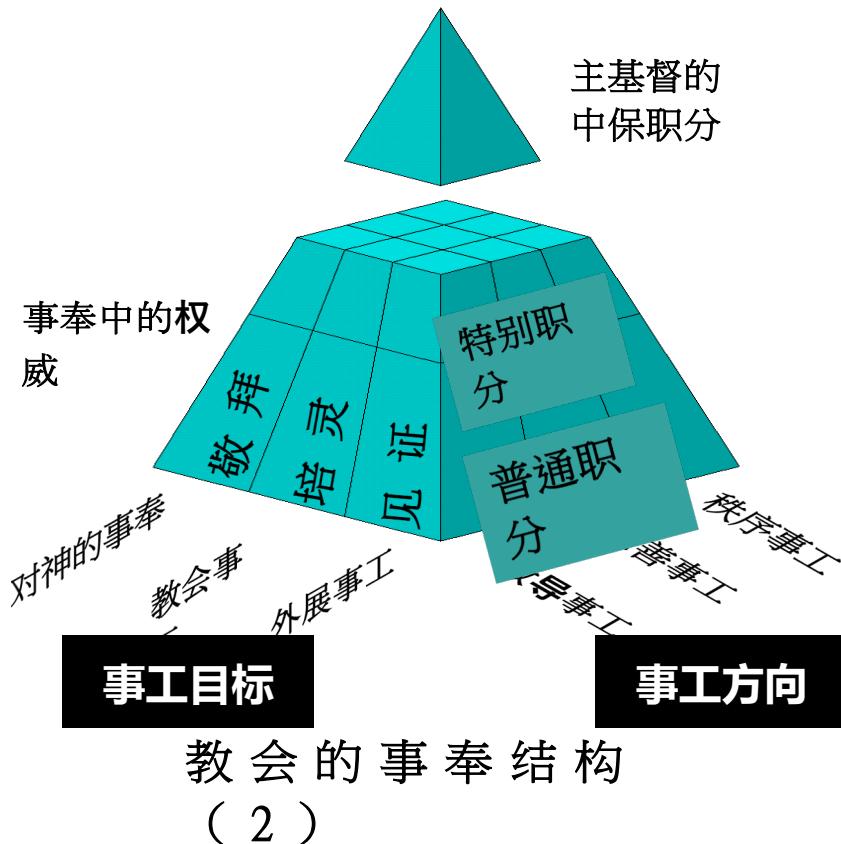
虽然我们在现代生活的方方面面需要知情了解的不仅是基督徒公民的义务，也许是因为教会不追求行使政治权力的原因，福音派教会已经几乎忽略了这个事工。而政府的行为有时确实在挑战基督教的道德观，基督徒知情证人需要得到咨询，不仅为了要意识到威胁，而且要考虑到如何应对才是荣耀神。

当地的职业群体有经常聚会的优势，即参与的基督徒可以分享他们的疑难问题和机会。另外，无论是一个教会还是多个教会合办，教会主持这类活动的好处是可以得到教牧的支持，而他们得到的也许比付出的要多。

在所有这些事情中，家庭的地位是独特的，因为它会融入到神的家——教会中。通过教会的事工和学校的支持，它在基督教

教育中起主要作用。目前，还在发展中的在家教育革命可能从根本上改变了基督徒父母和孩子对于在家教育的理解。

109 页的图表显示了教会事工（敬拜、培灵和作见证）与事工方法（神的道、秩序和爱心）的交点。考虑事工的人手时，可以把第三个维度加入到二维图表里，即委身于事工的人。



三维图表中最宽的底层部分代表信徒的一般职分。从一般职分中生出来的部分叫新约的特别职分。超乎一般和特别职分之上的是独一无二的，那就是教会的元首——基督的中保职分。

一般和特别职分有共同的事工目标和方法。这两种职分都进行传神的道的事工，虽然在程度上不同，但是方式一样。应用神的话语在布道、培灵和敬拜中是每个基督徒每天的呼召。（想一想图表中的三维实体，神的话语的事工是横跨前面的一边）。所有基督徒都在社区生活中参与了秩序的事工，不仅在他们的家庭中，而且通过他们的见证、爱的纪律以及以基督为中心的敬拜（金字塔里的中间部分）对教会的秩序作出贡献。同样，所有基督徒都委身于慈善事工（最后部分），这是宣教的一部分，基督徒有特别的责任直接支持信徒一家的人，同时也要有爱众人的心（加 6:9-10；帖前 3:12, 5:15）。对世人为神作见证，关心圣徒，奉献，体现基督恩慈的怜悯，这就是神的子民服事的标志。

特别职分来自于基督的呼召，因为祂赋予某些祂的门徒更多的事奉恩赐。有些恩赐需要得到公认，以便有效地发挥作用（譬如，管理恩赐）。这公认印证的是基督对他们的呼召。呼召、恩赐和职分是紧密相关的，基督在祂的呼召中赐予圣灵的恩赐。一个人可能在恩赐不明显之前就意识到基督的呼召，或者是恩赐已显明使他意识到基督的呼召。当人们看到他事工所结的果子的证据，就会以公认他教会的职分来确认他来自神的呼召。从神学院

获得的成绩只能表明学术水平，恩赐的发挥需要从教会的事奉中表现出来。

上图说明基督的中保职分与所有其它职分是不同的，因为它是独特的。特别职分不会象一般职分可以逐渐发展为特别职分那样发展成为中保职分（特别职分不会发展成为中保职分，而一般职分与特别职分之间会有一个渐变过程）。然而，这种分离可能会产生误会，虽然基督至高无上，但绝不是与教会分离，而是要藉着圣灵的同在把基督和教会紧密联系在一起。

特别职分都寻求事奉的目标，但是其方式是有区别的。

新约识别传讲神话语的特别恩赐。保罗是使徒宣教士，他在基督的名没有被称过的地方传福音（罗 15: 20）。其他蒙召宣教的，有的被称为使徒（被差遣者：徒 14:14；罗 16:7；林后 8: 23），有的被称为传福音的（福音的传讲者：弗 4:11；提后 4:5）。还有一些人被称为牧师或教师（徒 13:1；弗 4:11；林前 12:28；雅 3:1）。他们虽然也作为福音的传讲者，参与传福音的同时，但他们的呼召主要是建造基督的身体。

我们已经看到使徒，狭义上的“十二使徒”是教会的基石，藉着圣灵启示了基督的位格和工作，根据那“纯正话语的规模”为蓝图以真理建立教会（弗 2:20，3:3-5；加 2:8）。作为启示的接收者，他们被列为新约先知。⁸神的儿子基督的最后启示意味着他们的任务已经完成，使徒和先知的呼召已经成就。然而，广义

上的使徒（宣教士）和传福音的还继续把福音传给尚未听过福音的人。

关于有秩序的事奉，新约提到那些在教会里被公认的有管理恩赐的人。保罗在哥林多前书 12 章 28 节把这个恩赐与教导区分开来，根据上下文他指明，不是所有的人都具备他所列的特定恩赐。同样，在罗马书 12:8，他清楚地指出管理这明确的恩赐。在他给提摩太的教牧书信中也指出，要尊重长老，“特别是那劳苦传道教导人的”（提前 5:17）。

我们已经注意到，犹太教的长老职分被延伸到了犹太的基督教会。这个术语指长辈或职分。在提摩太前书里，保罗首先提到老年人（提前 5:1）。他接着谈到老人中的一些人，他们是治理教会的长老（提前 5:17）。保罗称他们是善于管理的是因为他讲到的是他们配受敬奉的。然而，他不是在做得好和做得不好的管理者之间做区分，也不是暗示做得好的配受加倍的敬奉，而做得不好的就不应该得敬奉。他提到的加倍的敬奉很可能是由于年老再加上他们是教会的管理者。（也可能是荣誉加酬金，提前 5:16）。

在任何情况下，这段经文和新约里的其它经文都表明，有些长老在教会里做管理工作，而有些长老是劳苦传道教导人的。当时以色列的情况是：“古人的传统”（太 15:2）是指教导人的长老。被敬奉的年长学者被称为“长老”，他们的学生被称为“长老的儿子”。⁹ 公会由祭司长、文士和长老组成（可 11:27，14:43，

15:1；太 27:41）。 “长老”这个术语可以指本会的所有成员，称为“众长老”（长老区会：路 22:66；徒 22:5；提前 4:14）；也可以指非祭司成员（太 26:3），或者指平信徒以区别于祭司和拉比（可 11: 27， 15:1；路 20:1）。

总而言之，教导的恩赐把牧师和教师与其他在教会拥有管理权威的长老区分开来。犹太教和基督教的主要区别在于基督教会管理者们所拥有的权威主要是属灵的。基督教会能够指派长老解决成员之间的财务纠纷（林前 6:1-7），但没有任何基督教长老能够发出象耶路撒冷的犹太教长老发给迫害者扫罗那样的命令他去迫害人的信（徒 22:5）。

图表中的第三个事奉方式就是慈善事工，也被称为特别职分——执事。象“长老”一样，新约使用“执事”（diakonos）这个术语，有广义也有狭义。从广义上讲，每个基督徒都是基督的仆人（约 12:26）。从特殊意义上讲，保罗称他自己为神的仆人（林后 3:6， 6:4；弗 3:7；西 1:23， 25），亚波罗（林前 3:5）、提摩太（帖前 3:2；提前 4:6）以及其他一同作仆人的使徒也一样是神的仆人（西 1:7， 4:7）。基督自己作了以色列中“受割礼人的执事”（罗 15:8）。

从另一个特殊意义上讲，执事（diakonos）是教会中的特别职分，与其它福音事工不同。这种用法在提摩太前书 3:8-13、腓立比书 1:1 都是这个意思，可能罗马书 16:1 也是如此。

教会执事职分的设立常被追溯到使徒，是在徒行传第六章描述到教会执事职分的设立是由使徒们发起的。教会在快速成长，救济贫困寡妇的困难也在增加。说希腊话的犹太人基督徒发怨言，因为在天天的食物供给上忽略了他们的寡妇。管理此主内社群事务的使徒认为他们不应该撇下神的道去管理饭食。于是，他们就从弟兄中间选出七个有好名声、被圣灵充满、智慧充足的人，派他们管理这事。选出来的这七个人都有希腊名字：这样看来，教会已经愿意把管理权力交给讲希腊话的社群，这样他们就没有被排挤的感觉了。这七个人站在使徒面前，使徒就按手在他们头上，祝福他们的这个事工。

然而，执事的职分是否是从这七个执事开始的，目前尚不清楚。当然，至少司提反和腓利都有传讲神的道和管理的恩赐，而且腓利被称为传福音的（徒 21:8）。这似乎是新约教会中最初的职分，而且拣选这七位执事是为长老和执事职分作准备。保罗和巴拿巴把给耶路撒冷的穷人捐的钱送到众长老那里这个事实就是最好的证据（徒 11:30）。从使徒行传第六章所叙述以及大量使用执事一词的信件，使得有人作出一个结论，就是执事可有助于传讲神的道，而不是只专门具体负责慈善事工的职员。

然而，新约倾向于使用这动词，把执事事工理解为提供食物的慈善工作（太 4:11，8:15，25:44，27:55；路 8:3，10:40，12:37，17:8；约 12:2；罗 15:25 等等）。¹⁰名词 *diakonia* 有类似的用法，尤其是提到供给圣徒的服事时（路 10:40；徒 11:29，

12:25；林前 16:15；林后 8:4, 19-20, 9:1, 12-13；罗 15:25, 31）。此外，讲到辨别圣灵的恩赐时，保罗提到慈善事工的恩赐与职分（罗 12:8, 13；林前 12:28-29）。哥林多前书 12:28 的“帮助人的”在使徒行传 20:35 使用这个词的动词形态来描述要帮助那些靠劳力为生的软弱的人（徒 20:35）。罗 16:1-2 将执事（diakonos）这个词与和物质需要有关事工联系在一起。

从新约中对术语服事 diakonia 的使用可以得出一个结论，就是执事服事圣徒，并不是服事监督或长老。那个金字塔结构中的每一块都代表一项事工，有助于帮助我们理解每块之间是如何关联的，而且也能使我们看出哪一块需要特别注意。

从前，宣教被认为只是传福音的人或宣教士的特别职分。从这个意义上讲，“宣教”只是那个金字塔中的一块。然而，图表提醒我们作见证是金字塔中的一整片；有秩序的慈善事工也是教会宣教的一部分；一般和特别职分都承担着宣教的责任。赋有宣教使命的诊所、医院和基督教救援机构奉基督的名传福音，以表达基督怜悯之情。基督徒会加入其它支持机构救援那些遭饥荒或灾难的受害者。他们也加入其他人寻求改变贫穷的政治和经济原因。但是，作为神的子民基督徒不论做什么必须奉耶稣的名而做。即使所提供的帮助和福音都被拒绝接受，教会应继续寻求机会之门。

由于许多国家排斥基督教宣教士，这迫使教会采取不太直接的方式传讲耶稣基督。象当年从事帐篷制作的保罗那样的宣教

士在禁止公开传福音的国家寻找商业、技术和教育行业的工作。他们通过生活的见证为福音的广传开拓道路。这个教会的宣教事工项目是作为由一般职分实施的秩序事工出现在图表上。当口头见证受到限制时，基督徒和基督徒家庭的榜样仍然可以象光一样在世界上闪耀。

15 教会中的妇女事奉

时至今日英国和美国社会还在继续辩论教会是否应该给妇女按立承擔教會職分。¹ 快速的社会变迁和女权运动的压力使辩论变得更加激烈。人人平等的观点否认了男女之间的角色分工，并且最大限度地忽略男女生理差异，譬如，女子拳击被捧上电视节目。妇女运动以英语中的男性代名词是对女性的冒犯为由改变了英语的用法：如今现代风格时兴采用“中性”语言。一些主要的圣经新译本在一定范围内都遵循了这一风格；一些神学家称上帝为他/她/它。² 如果对这些问题的圣经注释曾经由男性进行的，而且这些男性认为男性具有优越性，那么，目前的文献则展示了新的偏见。

在这个问题上的圣经教导可以很快地處理，只要稱那些禁止妇女在教会担任管理职分的经文為男性偏见的证据，就將之删除掉。保罗·朱厄特（Paul Jewett）把保罗的言论分为出自使徒保罗和出自保守派犹太拉比保罗两大类。³ 其他人认为提摩太前书和以弗所书不是保罗写的，或者把这些经文当作他人的插入文字删除掉了。⁴

接受正典圣经权威的福音派学者则提出了不同的疑问。他们认为保罗似乎轻看妇女，因为他论到蒙头和编发的事（林前11:3-16；提前2:9-15）。保罗的训导豈不局限於其文化背景吗？⁵

需要对这些经文的文学和文化背景作详细的考虑，现在这类的分析可谓汗牛充栋！⁶

首先，保罗似乎不准妇女在教会里有管理职分和教导权威（林前 14:33b-36；提前 2:8-3:7；多 1:5-9）。保罗在提多书里论述了作长老的资格：只作一个妇人的丈夫，儿女也是信主的。保罗给哥林多教会的教导也适用于“圣徒的众教会”。他说：

妇女在会中要闭口不言，因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在会中说话原是可耻的（林前 14:34-35）。

他给提摩太明确指出：

女人要沉静学道，一味地顺服。我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静（提前 2:11-12）。

但是在保罗给哥林多教会的同一封书信里出现了相反的教导（林前 11:5，13）。如果妇女要在教会沉静，为什么保罗教导说女人祷告或讲道要蒙头？

保罗在加拉太书 3:26-29 里说受洗归入基督的，都是披戴基督了。“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了”（加 3:28）。

难道使徒保罗在这里没有从他的神学要点得出一个原则，即从主和教会的事奉里除去所有的性别差异？

教会秩序的使徒神学

保罗的神学重点是神在耶稣基督里的应许的实现，即救赎史的成就。他转向这个框架为他对于男人、女人和教会秩序的教导提供依据。他呼吁我们回归神的创造的秩序、认清神的主权下受咒诅的堕落世界、及其在基督里的恢复和重建。

保罗断言男人的被造先于女人，女人要顺服男人：“因为先造的是亚当，后造的是夏娃”（提前 2:13）。在哥林多前书 11:3-16，他在敬拜的次序上对此作了更进一步的阐述：

我愿意你们知道，基督是各人的头，男人是女人的头，神是基督的头… 男人本不该蒙着头，因为他是神的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀。起初，男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的（林前 11:3，7-9）。

保罗不是通过配合当时的文化来赢得基督教社区的尊重。这是他在敦促教会在文化背景里表达展示神的创造秩序的一个基本原则。他把男人是女人的头比作基督是男人的头，神是基督的头。保罗在哥林多前书 15:27-28 清楚地解释了神是基督的头的含义。⁷ 万物都服在基督的脚下，不包括神自己，子也要服祂。因为亚当是头，而且是照着神的形象造的，所以他的罪，而不是夏娃的罪，带来的死就临到他所有的后裔，但是童女所生的第二个亚当例外（罗 5:15-19）。亚当是伊甸园里人类的代表，当时的人类就是他们夫妻俩。

与此同时，保罗警告说，创造的区别唯一的因素就是神造男造女的顺序。他补充说：

然而照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。

因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出；

但万有都是出乎神（林前 11:11-12）。

在基督的团契里，男人和女人彼此需要。或许保罗通过添加“在主里”把创造和基督道成肉身联系在一起。说到创造，没有男人就没有女人，因为夏娃出自亚当的身体（“女人由男人而出”）。说到道成肉身，新人只由童贞女而生（“男人由女人而出”）。

保罗发现创世记解释了为什么神造男造女有先后顺序。他注意到亚当是按神的形象造的。亚当自己有神的形象，他不是只

把神的半个形象带入他与夏娃的婚姻里。保罗强调说，亚当有神的形象预表基督有神的完全形象（林前 15:49；林后 4:4；西 1:15, 3:10；参看罗 5:14, 19）。保罗也肯定夏娃也完全有神的形象，因为她出自亚当，因而，她也同享那荣耀亚当的神的形象（创 1:27；林前 15:48-49）。⁸ 保罗强调女人在婚姻关系中的尊严，丈夫和妻子成为一体，丈夫爱妻子便是爱自己了（弗 5:25-31；创 2:23-24）。保罗把丈夫和妻子关系比作基督和教会的关系。因此，保罗也引用了摩西的十戒中所命令的：作儿女的要孝敬父母（弗 6:2；利 19:3）。

然后，保罗教导了男人是女人的头，以及男人和女人的相互依存关系，认为后者抵消了前者是错误的，⁹ 相反，前者说明从属地位是相对于角色说的。因此，同样，虽然作为神子，主基督与父神是同等的，但是，祂要服从父神。

保罗把神创造的顺序应用于蒙头的习俗。在希腊人和罗马人之间存在着文化差异。（罗马男人在崇拜时需要蒙头，而希腊人不需要。哥林多是罗马的殖民地，大概这两种习俗他们都有。）¹⁰ 保罗提出一个统一的做法，他没有命令简单地顺服使徒的权柄（参看林前 14:37），但是他呼吁他们要对自己做的是否合适做出判断，也要借鉴其它教会的做法。然而，他坚持主张采取建立神的秩序的做法。¹¹

使徒保罗的推理也考虑到了人类的堕落，以及神对这个堕落世界的咒诅。在这个咒诅下，亚当不得不治理和开发土地，当

初愉快的园艺活变成了使人精疲力尽的苦力活。夏娃是众生之母，成就了生养众多，遍满地面的命令，但是她尝到了生产儿女的苦楚。创世记的结论是：“你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你”（创 3:16）。另一个相似的惩罚可以解释这个惩罚，耶和华警告该隐说：“罪...必恋慕你，你却要制伏它”（创 4:7）¹² 女人想要支配她的丈夫，她给他吃禁果，但是，这种愿望使她感到沮丧，因为神委派和命令男人为头。保罗对创造的记述和人类堕落后受到神的审判的论述提醒我们注意这两者间的联系。女人的从属地位不是开始于堕落，也不会在新约神的子民中停止。相反，基督的爱可以改变一切，这样，丈夫的权柄本是寻求妻子的益处，怀孕生子的疼痛是与救主有份。

保罗引用堕落和创造来支持他的吩咐：女人不应该讲道，也不应该管辖男人（提前 2:12）。说完“先造的是亚当，后造的是夏娃”以后，他又补充道：“不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里”（提前 2:13-14）。有人认为亚当是更大的罪人，因为他故意违背神的命令，即狡猾的蛇没有引诱他（参看林后 11:3）。但是这不可能是保罗的思想，因为这不能支持他提出的观点，但他也不是说女人由于性别就更容易上当受骗，因此要顺服男人。相反，保罗着重描述了整个堕落的情况，包括神对亚当说的话：“你既听从妻子的话，吃了那树上的果子...”（创 3:17）。夏娃颠倒了她和亚当应有的关系，她决定吃那树上的果

子，亚当也跟着吃了。当神宣布对女人的咒诅时，祂恢复了被夏娃颠倒了的关系。

提摩太在以弗所必须反对的假教导包括禁止嫁娶和禁戒食物（提前 4:3）。也许这与许乃米和腓利徒关于复活的事已过的教导有联系，结果说基督徒现已摆脱了家庭的约束（提后 2:18；参看提前 1:20）。这些“鬼魔的道理”可能已经影响了一些妇女的行为，她们“转去随从撒旦”，把说长道短，好管闲事作为了职业（提前 5:13, 15）。¹³宣称“复活”已经脱离家庭结构的假教导，可能部分解释了反对强调教牧书信里关于维持敬虔的家庭和妇女在家庭中的重要角色的原因（提前 3:2, 4-5, 5:1-16；提后 1:5, 3:6-7；多 1:6, 11, 2:2-6）。

在这种背景下，我们就可以理解保罗所说的“女人若常存信心、爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救”（提前 2:15）。因保罗在提摩太前书 2:14 中提到的女人是夏娃，他或者是意味着怀胎，即女人的后裔要伤蛇的头（创 3:15；参看 4；1 新钦定本）。然而，保罗在提摩太前书 5:14 中提到的生养儿女表示不同的含义：妇女包括年轻的寡妇，不应该“转去随从撒旦”（象夏娃被欺骗一样），而是要为贤妻良母，敬虔度日（象夏娃后来所做的一样）。如此，与保罗在提摩太前书 5:11-13 里提到的说长道短的人相比，敬虔的女人是回应神的呼召，且赞许别人的信心。

保罗要求以根据创世记里所记述的创造与堕落原则来指导教会的生活，然而，这些原则是神所启示的应许的一部分，最终

指向的是基督。基督成就了律法，恢复了人在堕落中所失去的一切。因为神自己的儿子成了赎罪祭，使我们脱离了罪的权势，使罪得到审判并“使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”（罗 8:4）。

但在基督里不仅仅意味着恢复，还意味着新的创造，是有份于基督和神荣耀的灵，在基督里开始了新的秩序，期待着神的国度的降临。

所以，你们因信基督耶稣，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了。你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了（加 3:26-29）。

上文是妇女在教会中角色辩论的焦点之一。¹⁴ 有人把它称赞为“人性大宪章”，一个所谓的宏伟的意象，可是使徒保罗并没有常常把它放在心上。¹⁵

在这个背景下，保罗的观点是：我们不能靠着守律法在神面前称义（加 3:11）。得救是本乎 恩，是神给亚伯拉罕的应许，这个应许在他的后裔耶稣基督里得到应验。神给亚伯拉罕应许后，又过了几百年，定了律法，这律法与应许并不矛盾，而是证明了

应许的必要性。神的子民在律法之下就如在一个导师之下一样，被引导朝向着因信得着所应许的圣灵。保罗重申了他的神学的核心原则是：与基督联合。因着我们在基督里，我们在神眼里是公义的，我们已经“披戴”耶稣，有祂儿子的名分。在基督里作为亚伯拉罕的后裔，便叫亚伯拉罕的福可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵（加 3:14, 29）。因此，可以说在神子基督里，不分犹太人和希腊人，他们都与圣徒同国（弗 2:19）。

保罗的主要观点是，犹太人和外邦人的差异在基督里被超越，他接着指出在基督里所有其它的差异也被超越：没有约束与自由之分，没有男女之分。而且，关键是这些差异虽在日常生活中非常重要，藉着与基督联合，我们称义后，这些差异就被超越了。正如从某个观点来看我们在基督里都是犹太人，照样从此观点来看，在基督里我们都得自由，在基督里我们都是男性，因为在基督里我们成为一了（heis，“为一”男性）。对于保罗来说，与基督联合不只是意味着我们是神的儿女，而是神的儿子。哥林多前书 12:13 作了进一步的启发阐释：我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。

正如加拉太书所写的，保罗暗示，洗礼就是我们的救恩与基督联合的圣礼。他接着描述了在一位圣灵里，在一个身体里的合一，仍有一种多样性，这个多样性不是通过犹太人和外邦人，为奴的和自主的之间的差异来定义的（因为他们都饮于一位圣

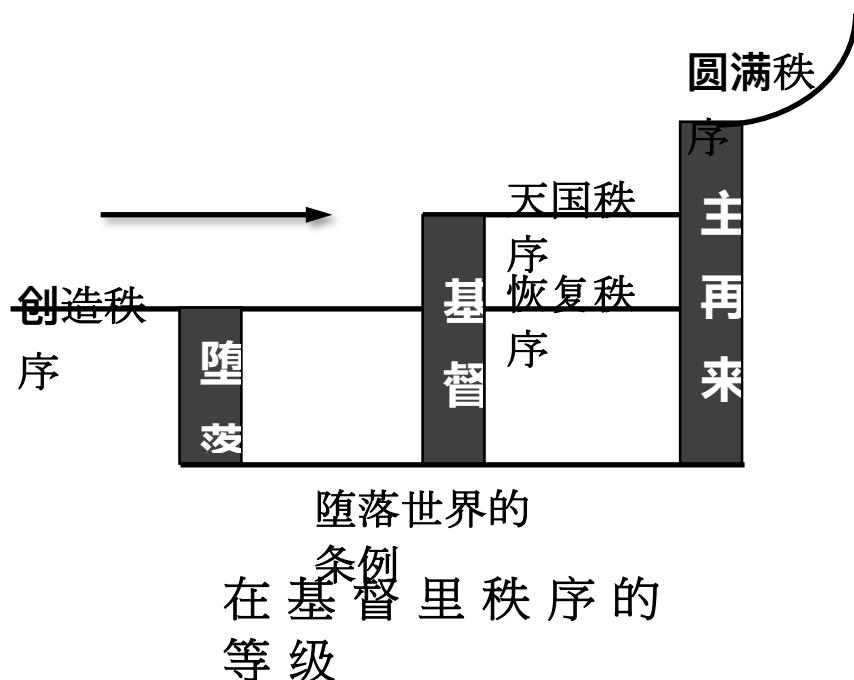
灵），而是由圣灵的不同恩赐以及这些恩赐所能够作的事奉来定义的。不论是犹太人还是外邦人都不能决定谁应该管理基督的教会，为奴的也不能被禁止行使管理的恩赐（林前 12:28）。

那么，关于妇女的职分问题还不明确吗？保罗在加拉太书 3:28 提到“或男或女”，难道保罗不能把“男人还是女人”添加在哥林多前书 12:13 吗？论到教会职分时，是男人还是女人不与是犹太人还是外邦人，为奴的还是自主的一样不相干吗？近来许多作者得出结论说：保罗没有完全照此去实践，反而赞同禁止妇女行使权力，这与他的神学原则相违背。

然而，如果假设这是矛盾的，那是不正确的。在基督里被超越的关系并不是都以雷同的方式超越的。犹太人和外邦人的差异是神在旧约设立的；这个差异随着基督完成了所应许的约就得超越了。为奴的与自主的之间的差异不属于神的救恩计划，而是人类自己发挥出来的。然而，男人和女人的差异是神的创造秩序里的一部分，而且，要想理解在基督里这个差异是如何超越的，我们必须考虑秩序。

附图说明了适用于基督教会秩序的层次。神为这个堕落的世界设定的法令仍然适合，因为教会仍然处于这个世界，所以还必须遵守神为它所设定的命令，譬如，要服从政府的管理。同时，教会已经经历了基督带来的恢复。日常工作、分娩：这些不是对基督徒的咒诅——反而已成为基督呼召的部分了。此外，教会不仅经历了恢复的喜乐，也经历了更新的开始。随着圣灵的将临，

我们先经历了荣耀的滋味，天国的秩序已经开始，但是，还不是新耶路撒冷的秩序。这个区分对于理解教会的形式如何不同于最终国度的形式，是至关重要的。在教会里，创造的法令、在基督里得恢复，被圣灵所更新的，仍然适用。并没有妨碍我们与基督联合的事实，只能让我们意识到，教会还没有进入得胜时期。主的再来和完善的秩序还没有降临。



神的家

教会的恢复和更新出现在保罗对神的家的描述中。正如旧约中神的子民的民族形式转化成了作为新以色列的教会，照样，神与犹太民族祖先立约的家庭形式被转化为新约的教会，就是神的家。保罗要求长老职分的候选人能把自己的家管理好，因为，管理教会直接类似于一个父亲管理家庭。一个人若不知道管理自己的家，焉能照管神的教会呢（提前 3:5）？保罗写信给提摩太，以便他“可以知道在神的家中当怎样行；这家就是永生神的教会，真理的柱石和根基”（提前 3:15）。¹⁶在神的家里，老年人被视为父亲；劝少年人如同弟兄；劝老年妇女如同母亲；劝少年妇女如同姐妹（提前 5:1-2）。保罗要求哥林多人要效法他，因为他们学基督的，师傅虽有一万，为父的却是不多，因“我在基督耶稣里用福音生了你们”（林前 4:15）。他象慈父般关心帖撒罗尼迦人：

你们也晓得我们怎样劝勉你们，安慰你们，嘱咐你们各人，好像父亲待自己的儿女一样。要叫你们行事对得起那召你们进祂国，得祂荣耀的神（帖前 2:11-12）。

神已经在为达到敬拜、培灵和作见证的目的在祂的教会里设计了秩序。这个秩序不是罗马帝国的帝国结构，或共济会的弟兄秩序，或扶轮社，或工会或农民合作社，也不是一个企业组织

结构图表的等级秩序。它是扩大了的家庭秩序，不是族长领导下的，而是由长老会服事的。

构成这种组织形式的基础是圣经所教导的父神和祂的孩子，就是那些从圣灵而生，在基督里是弟兄姐妹。¹⁷ 因为神是父亲，祂的孩子们组成家庭。

因此，我在父[pater]面前屈膝，天上地上的各家[patria]，都是从祂得名（弗3:14-15）。

地上的父亲不能代替父神，耶稣告诉门徒因为他们只有一个天父，他们都是弟兄，他们中间的人不能被称为圣父（太23:8-12）。然而教会领袖的关怀必须是慈父般的关怀，象保罗一样照看神的家。牧者要在基督即牧长的领导下，引导保护神的羊（彼前5:1-4），每个长老必须有怜悯心肠，温柔，象慈父般照管神的家。年长的是年幼的榜样，年幼的要谦卑顺服年长的（彼前5:5）。老年妇人是少年妇人的榜样，要指教她们过敬虔的生活（多2:3-5）。有行善名声的老年寡妇在神家里已经被认可（提前5:9-10）。保罗提到了提摩太的母亲友妮基和外祖母罗以的信心和教诲，通过她们的教导，提摩太获得圣经知识（提后3:15）。

神既是以色列的丈夫，也是父亲。以西结的寓言把两幅图画拼在一起，一幅是神收养了一个弃婴，当她长大后，与她结婚（西16）。可是，通常这两幅图画是不同的，婚姻形象支持的是

家庭形象，并由此决定了教会结构。与基督的代表性（典型性）联合超越了性别，所以，在基督里我们都是神的儿子。另一方面，与基督生命上的联合可以通过个人的婚姻联合描述，因在婚姻里，男人和女人合为一体。我们与基督的联合使我们都彼此联合，为基督的新妇。当保罗教导教会中丈夫与妻子在婚姻中的角色时，把丈夫与妻子的关系比拟为基督与教会的关系（弗 5:22-23）。基督是教会的头，丈夫在婚姻中也是头，基督无私地爱教会，为教会舍己，丈夫也应该象基督爱教会一样，爱自己的妻子。保罗花那么多笔墨作比喻，就是要让婚姻庄严和奇妙，这样，很容易看出他为什么让夫妻关系在神的家里要保持秩序。

使徒保罗坚信教会是基督的新妇，对职分有一定的含意。教会的规则表明神是父，也表明主基督是新郎。保罗讲到神对教会的要求的忠贞并因此竭诚，努力以把教会如同贞洁的童女献给基督（林后 11; 2; 参看弗 5:27）。神对祂的新妇要求的忠贞，如祂对祂的家的慈父般的关怀，要求教会尊重家庭结构。奉基督的名照管教会，代表神家里父亲和儿子作为新郎的权威，圣灵是阿爸父和儿子的灵。

从创世就设立的家庭结构，给教会提供了模式。这个结构在新约平等吗？克雷格·基纳 Craig Keener 认为这个结构是平等的，他的依据是以弗所书 5:21 “又当存敬畏基督的心，彼此顺服”。他把下面的经文解释为彼此顺服的例子：“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主”，这样，保罗应该对丈夫们说：

“你们作丈夫的，应该顺服自己的妻子，如同顺服主”，但是保罗没有这样说，照基纳所解释，因为他对风俗习惯很敏感。尽管如此，基纳仍然认为保罗的立场是丈夫顺服妻子，主人顺服仆人，（但是，他承认父母不应该顺服孩子）。¹⁸

基纳认为有另外一种可能性：“保罗会说所有的基督徒应该彼此顺服，但是，应该以不同的方式顺服，照着以弗所书 5:22-6:9 里所列的责任。”¹⁹（在这个句子里基纳插入了“所有的”这个词，而原文中并没有这个词。）因为他从 5:21 这个综合陈述中发现了绝对的彼此顺服，否则他不接受这个令人信服的解释。事实上基纳寻求的是与下面经文的一致：保罗把妻子顺服丈夫比作教会顺服救主基督。基纳确实同意以不同的方式顺服。“妻子承认丈夫是‘头’，顺服丈夫的权柄（弗 5:22-23），丈夫作头，要爱惜服侍自己的妻子（弗 5:28-30）。”²⁰

如果最后一句话中的丈夫的服侍是以救主基督的服侍为榜样的，那么，基纳就很好地陈述了保罗的观点：福音从根本上更新了权威与顺服的关系，而不是消除这种关系。救主基督仍然是教会的主。基督和教会的关系是不平等的。耶稣给门徒洗脚，但约翰先提醒我们“耶稣知道父已将万有交在祂手里，且知道自己是从神出来的，又要归到神那里去”（约 13:3）。耶稣洗完了门徒的脚后，提醒门徒他们称呼祂为“主”是对的，如果作为至高者给他们洗脚，他们就更应该彼此洗脚了（约 13:13-17）！

令人震惊的是保罗这样区分丈夫和妻子（本是成为一体的），把丈夫比作基督，把妻子比作教会。他没有说丈夫应该放弃他的权柄，而是说他应该行使他的权柄，爱妻子并愿意为她舍己。就象基督爱教会并为教会舍己一样。丈夫蒙召的道路不是夫妻之间可以平等地推卸责任，而是在基督里忠心无保留地为妻子的圣洁成长服务（“也是如此”弗 5:28）。²¹

基督改变为奴和自主的关系的方式，需要我们注意，好叫我们看到了它如何不同于男性和女性的关系。这两种关系通常被看为是类似的。有人认为，如果奴隶对于主人的顺服不再是必须的，只适用于保罗时代的文化（不是“跨文化”），为什么妻子对于丈夫的顺服现在仍然是必须的呢（跨文化）？

虽然新约书信的家庭规定要求妻子、奴仆和孩子顺服，但是这三种关系在其它方面没有相似点，顺服方式也不一样。基纳（Keener）承认对于孩子的顺服存在差异。妻子的顺服和奴仆的服从也有差异。婚姻是神所设立的，而奴隶制不是。出于这个原因，奴仆可以寻求自由（林前 7:21），主人可以自由释放奴仆。然而，解除神配合的婚姻关系是错误的（可 10:6-12）。信主的妻子不应该离弃不信主的丈夫（林前 7:13；彼前 3:1）。

奴隶制度不仅没有神的赞成，而且福音所带来的关系变更，推翻了奴隶制。衷心的顺服主，意味着放弃剥削，并且成为奴仆在基督里完全得自由的有力见证。忍受乖僻的主人就是与基督相交，基督也为他感受到苦处（彼前 2:18-25）。保罗没有命令腓利

门释放他的奴仆，但是告诉他，主人与奴仆之间的关系已经改变了。²² 阿尼西谋已经成为一个亲爱的弟兄，对腓利门来说是双倍亲爱，直译为“按肉体说和按主说”即既是奴仆又是弟兄（门 16）。基督的爱把奴隶制转化成了神圣的纽带。腓利门要收纳阿尼西谋为同伴（koinonos 与“相交”是同源词根）；阿尼西谋被使徒保罗自己收纳为使徒助理，腓利们要收纳他如收纳使徒保罗本身。

信主的主人要关心他们的奴仆象奴仆们关心他们一样，不要威吓他们，而是一起服事天上的主（弗 6:9）。恰恰因为在基督里既没有为奴的，也没有自主的，所以，社会的奴隶制度即或会继续，但对基督徒而言却是彻底地转变。成为圣洁意味的是，十字架上的得胜就改变了社会。跨文化的伦理道德加强了对奴仆和主人的指示：基督的爱并不要求权利，而是要展示对荣耀的神的忠心顺服。这种伦理道德在罗马帝国不会赞许奴隶起义，但是它会改变社会的态度来废除奴隶制。社会上剥削的其它形式已经取代了奴隶制，但是基督里的奥秘保持不变。藉着快活有爱心而自由地服事主，如此就挫败剥削。

那么，为什么妻子的爱的顺服和丈夫的牺牲的爱不破坏婚姻关系中的权威结构呢？²³ 因为奴隶制是一种强制的关系，需要通过彼此的爱来改变它的本质，而婚姻本身就是一种爱的关系（一体），是恩典带来的关系，为的是要藉着神在创造里所指定的角色，就完成祂的设计。

婚姻和奴隶制的类比引出另一个问题：即使奴仆在家里的地位低下，仍在教会里可能有资格担任管理职分，为什么即使女人在家里不是头也没有资格在教会担任管理职分呢？就象我们已经看到的，答案在于这两个体制之间有很大差异：婚姻是神圣的，而奴隶制源于人类的剥削。阿尼西谋作为一亲爱的弟兄若可以在教会任职的话，凭着他在福音上的服事，他与腓利门的新关系改变了他在家里的奴仆地位，结果就更进了一步，爱已经改变了奴隶制的本质。

可是，女人在教会行使管理权利，就会破坏神在家庭中设立的秩序。基督的爱改变婚姻的本质，不是通过解除婚姻中设立的角色关系，而是把他们带入到基督和教会的奇妙模式的实现中。

保罗对神的家—教会秩序的指导与对家庭生活的指导、关于圣灵恩赐的教导以及对未来生活的预示是一致的。就象在家里一样，女人在教会要服从男人的管理，不能管辖男人（提前 1:12，参看 3:4；弗 5:22-33）。教会的教导职分通过传讲神的道的事奉行使权威（林前 12:29；提前 5:17；提太 3:14-4:5；参看 13:7, 17）。因为这个原因，使徒保罗不允许妇女在教会讲道。保罗在提摩太前书 2:12 中分别禁止妇女行使职权和讲道，他通过禁止行使职权来解释为什么不允许妇女讲道。然而，“男人”这个词可能是“讲道”和“行使职权”的对象，但女人行使职权和讲道仍是被禁止的。²⁴ 从提摩太前书第二章的语境中可以看出，这是显而易见的——保罗是对祷告和在公共场合敬拜都作了训导。保罗没有

禁止妇女在家里与丈夫交流圣经真理（林前 14:35）。保罗了解罗以、友妮基和百基拉的教导能力。在教会里会众聚会时的讲道具有权威性，也就是行使治理职责。

把讲道应用于时代和文化的多元性，需要智慧。在各种非正式的情况下，妇女可以教导孩子、其他妇女和男人，前提是不能带有职权，破坏使徒秩序。如此区分教育机构的课堂教学和被教会授予圣职的教师的权威性教导，并不算任意的主张，因后者是参与教会职分的行使。在不带有正式职分的活动上，比如主日学，可以使用妇女教导恩赐的机会已经很多。从事文字写作事奉的服事亦能使妇女很自由地使用恩赐。但是差别仍然存在：没有蒙召的权威性教师，不论男人还是女人，与蒙召的在教会的服事存在差异。教会的治理总是旨在鼓励所有的基督徒在使用主所赐的恩赐中成长。

妇女们若必须在会中闭口不言，那么，保罗怎么会允许她们祷告和说预言呢（提前 2:12；林前 11:5, 14:34）？保罗要求的“闭口不言”不是指“闭口不言”本身，而是指权威的问题。哥林多前书 14:34 里所要求的闭口不言似乎适用于妇女参与先知的识别，需要作出权威性的决定。²⁵ 提摩太前书 2:12 中的“沉静”也是有权威的背景。就说预言而言，并不是比其它形式的讲话和教导缺少权威性，相反，说预言更有权威性。²⁶ 当一个女人有说预言的恩赐时，她就是讲主的话语。她的权威不是自己的，而是主的。彼得在五旬节宣布先知约珥的预言应验，并且把说预言的恩赐赐

给男人和女人，正如所赐的圣灵是给所有神的子民一样。保罗也认识到这种恩赐，但是，即使圣灵浇灌是使徒时代的标志，他在同一封信里，仍然强调男人在教会里要领导女人，表明教会秩序的重要性。

论到祷告，情况又不同了。因为祷告没有把神的权威性话语带到教会，而是赞美神和向神祈求。公开的祷告必须是有秩序的，象崇拜中的其它步骤一样，但是祷告不只局限于管理教会的人，或男人。

教会是神的家，保罗行使了他使徒的权柄来教导男人和女人在教会中的角色（林前 14:37）。保罗的教导与他所处的时代的假教导相冲突，也与现今的西方的时代精神相冲突。

现今面临危机的不仅是教会的秩序，而且还有家庭和其价值形式。新约圣经表明教会和家庭是联合在一起的。

事奉中的妇女

从维护圣经的角度来看，我们不能满足于对教会秩序的墨守成规的捍卫，但是要把握基督的灵所带来的全面更新。保罗意识到圣灵的恩赐被赐给基督的整个身体，即既给男人，也给了女人。他提到友阿蝶和循都基在福音上与他同工（腓 4:2-3），还提到百基拉和亚居拉也与他同工（罗 16:3）。罗马书 16:7 中提到的犹尼安（Iounian）是个女人名字，在英文新国际版中翻译为 Junias。（然而，它可能是男性名字 ‘Junianus’ 的缩写，但这

方面的例子很罕见或缺乏。）安多尼古和犹尼亞安可能是夫妻，是保罗的亲属，也是比他先在基督里，这对宣教士夫妇因为福音的缘故在坐监（可能是与保罗一同坐监）。²⁷

妇女们支持基督和使徒们的工作，有些在辅助保罗，她们在保罗所建立的教会里众所周知。她们在使徒的教会里作执事吗？许多人认为使徒保罗关于教会里妇女角色的教导有持续的有效性，所以，他们断定使徒教会里的妇女没有担任执事的职分。²⁸可是，有两段经文表明，情况似乎正好相反。最清楚的就是罗马书 16:1-2：

我对你们举荐我们的姊妹非比，她是坚革哩教会中的女执事。请你们为主接待她，合乎圣徒的体统。她在何事上要你们帮助，你们就帮助她，因为她素来帮助许多人，也帮助了我。

Diakonia（服事，事奉）和 diakonos（仆人，执事）在新约圣经里有广义和狭义两种应用，这是由于动词 diakoneo 被广泛使用。名词 diakonos 意思是任何作基督仆人的门徒（约 12:26）；动词总的来说是描述教会里的职员的服事（参看彼前 4:10 里 oikonomos，“管家”用作名词）。Diakonos 也可能指福音的执事和传道的事工（罗 12:7；林前 3:5；西 1:23；帖前 3:2；提后 4:5），但却也用于区分执事和监督（腓 1:1；提前 3:8）。

C. E. B. Cranfield 的结论是：保罗在罗马书 16:1 里提到的“执事”采用了正式意义上的形式。²⁹动词“to be”的现在分词形式常常用来确定一种职分（约 11:49；徒 18:12；24:10）。提到坚革哩教会的名字适合这样的确认：“我们的姊妹非比，她是坚革哩教会中的女执事...”³⁰如果 diakonos 被用作一般意义上的“仆人”，所会看到的应是“基督的仆人”。

把 diakonos 引用到职分上，可以通过另一个事实来进一步说明，那就是保罗继续谈到非比是如何履行她的职分的。她素来帮助许多人，也帮助了使徒保罗。希腊词 prostatis 有时被用来表示“保护”的意义，有社会地位和手段的人保护无助的人。³¹可能非比在罗马所做的事包括为寡妇和孤儿的法律上的保护。保罗指示罗马教会有关非比，不仅仅是给他们的团契举荐一个朋友，他正式地要求大家对非比的认可，而且要求他们全力支持她的活动。如果职分不是作为一种职能需要公认，那么，如何给它下定义呢？若保罗没有称非比为执事，仍把她举荐给罗马教会，并且要求他们支持她的工作，表明她在任何情况下都有资格被正式认可。除了罗马书 16:1-2 外，还有一段新约圣经经文显然指女执事的：

女执事也是如此：必须端庄，不说谗言，有节制，
凡事忠心（提前 3:11）。

这节经文处在对教会职员的要求的经文中：首先是监督（提前 3:1-7），然后是执事（提前 3:8-10，12-13）。第 11 节经文就在描述执事的这段经文的中间。显然，这不是对一般妇女的描述：这节经文描述的是女执事或执事的妻子。英文新国际版（NIV）通过翻译成“妻子”来解决这个问题，并且插入一个物主代词，而在希腊文文本中没有这个物主代词，即“他们的妻子”。但 NIV 也在页边空白处有註，“妇女”或作“女执事”。

反对指“执事妻子”说法的人提出这样一个事实：在前面的经文中並没有对监督妻子有类似的描述。原文没有物主代词也是值得注意的。更引人注目的是在第 8 节中用了“同样地”或“也是如此”这样的词，这样就将对执事与監督的要求联系起来了。由此可见，三个平行的资格是一致的：作监督的（提前 3:1-7），作执事的“也是如此”（提前 3:8-10），女执事“也是如此”（提前 3:11）。对执事妻子的要求先于对男性执事的要求，在接下来的经文中繼續闡明（提前 3:12-13）。

此外，提摩太前书 3:11 里所列的对妇女的要求与对一般执事的要求非常一致（提前 3:8-10）。在特別描述对男执事的要求之前，保罗看来要指出的是这些要求既适用于女执事也适用于男执事，然后得出一个结论就是要对有信心的执事事奉给予奖赏。

因为保罗不允许妇女在教会行使权柄（提前 2:11-15），并且提出了适合神的家的秩序（提前 3:15），他给监督职分提出資格条件时，并没有对妇女们提任何规定，因为神並沒有呼召妇女

管理家庭，也沒有呼召她們管理神的家。然而，对于执事职分，保罗确实对妇女有所認可並提出一些规定，而且认为非比在这个职分上的事奉是有效的。

对提摩太前书争论最大的就是关于执事要好好管理儿女和自己的家（提前 3:12）。这只是要求男执事要做个好父亲和好丈夫吗？还是也意味着执事要管理好神的家？这是论到监督用括号括起来的一句话（提前 3:5）：“（人若不知道管理自己的家，焉能照管神的教会呢？）”论到监督的职能，“照管”这个词的用意很广。在好撒马利亚人的比喻中，描述了撒马利亚人对受伤人的照顾。如果对执事的职能也加以说明的话，照管一词也适用于描述执事服事。

我们可能会感到失望，因为保罗给提摩太的第一封信里描述的职分的资格比职能更明确，然而，我们不能忘记，监督/长老和执事的职分不同，在这封信和其它信里，管理是明确的职分，靠有圣灵的恩赐（提前 5:18；罗 12:8；林前 12:28）。管理者和服事者之间的差异就是表现在他们所承担的职分的名称本身。一个在教会的慈善事工服事的执事，必须在教会和社区有好名声，这意味着他做别的事也忠心，尤其对家庭的责任心。这个要求似乎没有意味着他要象个监督一样，作教会的管理者。（这里监督与执事职分的类似性不能简单地用于女执事。）

这些书信里对执事职分的简要描述不是早期教会的慈善事工以及妇女参与在其中的惟一线索。跟随并且照顾门徒的妇女们

有一个执事性服事的实例。在约帕，有一个叫多加的女信徒，她“广行善事，多施周济”，有一群寡妇伴随着她（徒 9:36-39）。

加尔文(John Calvin)从提摩太前书 5:3-16 的描述中看到了女执事和寡妇事工之间的密切联系。³² 加尔文说，登记在册的寡妇得到教会的救济（提前 5:16）是固定的津贴，是长老们的薪酬的一半。加尔文所说的寡妇与女执事的联系可能太密切；非比似乎没有依赖教会的救济金。可是，“执事”这个词的广度表明了妇女在各种各样的慈善和救济活动中发挥了重要的作用。³³

认可女执事的巨大障碍是以为教会的所有圣职按立是为着管理的职分。若执事是被按立的，以为他们必须是蒙召作管理的，但是，为圣职所按立，藉按手祷告，就是祈求圣灵的同在使接受圣职授予礼的人分别为圣。这样的祝福适合代表教会的任何事工，不论是管理还是服事。父母祝福孩子，牧师在崇拜中举起手祝福也是一个被更新了的差遣神的子民去服事的神圣授任。保罗要求罗马教会认可非比，不仅因为她是坚革哩教会的执事，还因为她受托要在罗马开展事工。他指示教会要协助她的事工。今天，教会必须认可自己教会里的非比，留意看到她们的事奉在发扬光大。

16 教会里的属灵恩赐

二十世纪教会面临圣灵的同在和恩赐的重要性的问题。五旬节和灵恩运动已在全世界传开，又建立了新的宗派，又在已建立教会中吸引着百万计的追随者。统计学家大卫·巴瑞特（David Barrett）估计，到 1980 年代中期在全世界已经有超过 3.3 亿的五旬节/灵恩派信徒，也就是占基督徒总数的 21%¹。他的估算包括了 8 千多万“后五旬节运动”（post pentecostal）和“后灵恩运动”（post charismatics）教会的信徒，但是在九十年代中期成长率使这个数字偏于保守。彼得·魏格纳（Peter Wagner）计算了灵恩派基督徒在 1979 到 1984 之间的增长率，按这个增长率灵恩派基督徒每十年会增长 457%。²

在这个灵恩复兴运动中，可确定有三“波”：五旬节、灵恩和“第三波。”³ 彼得·魏格纳描述第三波灵恩派为这样的一些人，所追求的是“神迹奇事”却不要其五旬节/灵恩运动的标志及其神学理论。

“第三波”的要点是：1. 圣灵的洗是发生在悔改信耶稣时，而不是圣灵的第二次恩典；2. 圣灵充满是可以多次发生；3. 讲方言不是灵洗的标志，而是事奉或祷告的一种恩赐；4. 受膏基督徒的印记是服事，而不是属灵经验；5. “灵恩的”和“圣灵充满”的提法会导至分裂，因为这意味着拥有这些恩赐的才是分别出来的基督徒精英。⁴

这个广泛的灵恩运动的显著特点是它们坚持认为使徒的“神迹和奇事”在使徒时代之后仍然在延续。魏格纳通过这些表现形式对灵恩运动作了一些归纳，他认为这些表现形式是丰富的、详实无可反驳的，并与其教会的快速增长密不可分，虽然不一定主要由于它们。

因反对将圣灵的洗作为决定性的第二次恩典，将其有别于悔改信主，第三波与五旬节派有区别，五旬节派是从卫斯理圣洁运动中产生的。将所赐的圣灵与基督徒生命的开始联系在一起确是有圣经根据的。我们对五旬节所赐的圣灵的研究提醒我们旧约的应许通过那个五旬节就应验了。圣灵充满是给所有神的子民的应许，而圣灵的权能在旧约中只赐给少数人。那个五旬节带来的是旧约与新约的显著区别，而不是新约时代的平信徒与精英信徒的区别。彼得在五旬节的讲道中宣称赐圣灵的应许是给所有被神称之为“凡有血气的”，包括少年人和老人，男人和女人，在本地的人和远方的人，“这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。”（徒 2:39；珥 2:28-29；参看结 36:25, 27；赛 44:3）。⁵ 约翰·斯托特（John Stott）给使徒行传 2:38 作注释时说，所赐圣灵是救恩福音不可缺少的部分，就象赦罪一样。⁶

在使徒行传中，路加提到施洗约翰的预言（路 3:16）和耶稣应许用圣灵施洗（徒 1:4-5）的应验。那就是藉着圣灵，基督的门徒在耶路撒冷，犹太全地，和撒玛利亚，直到地极成

为祂的见证(徒1:8)。在五旬节，圣灵降临在所有聚会中的信主的犹太信徒身上(徒2:1-4)；后来圣灵降临在信主的撒玛利亚人身上(徒8:14-17)；然后是在信主的凯萨利亚的外邦人身上(徒10:44-48)。这些叙述并不是描述这些人领受圣灵第二次恩典的经历，而是表明在神真正，新造的子民中，包括了犹太人，撒玛利亚人和外邦人。所赐的圣灵为所有基督徒的标记，而不是分离出一群“受膏”的基督徒。在每一次记载中，他们都受了圣灵的洗。

保罗的书信有力地支持了这样的观点，因为他教导说，人若没有基督的灵，就不是属基督的。(罗8:9)。使我们因信得着所应许的圣灵(加3:2, 14)，和所有神的儿子们拥有神儿子的灵(加4:6；罗5:5, 8:14-16)。约翰福音记录了耶稣的应许：祂不撇下祂的门徒为孤儿，祂必到他们这里来(约14:18)。

但是，使徒行传中的经文似乎又描述了部分已经是门徒的人领受了圣灵。在使徒行传8:14-17，一些撒玛利亚人听了腓利的布道领受了神的道，并受了洗，但是他们没有领受圣灵。直到从耶路撒冷来的彼得和约翰为他们祷告和按手在他们头上，他们才受了圣灵。

詹姆斯·邓恩(James Dunn)解释说撒马利亚人在彼得和约翰来之前还没有明白对基督的信。他认为，考虑到撒马利亚人期待的是让他们属世复兴的弥赛亚，他们热情领受西

门的宣称（徒 8:11）只不过说明他们只愿意接受他们所认同的有偏差的国度信息。他们给腓利的信任，本来已给了巫师西门（徒 8:6, 9-10）。当路加描述他们的信心时，他没有说他们信主，而是说他们信腓利，因为腓利把神国的好消息传给了他们（徒 8:6）。⁷紧接着路加用同样的言语描述西门的信和洗（徒 8:13）。很清楚，西门的信是有缺陷的，因为在神面前，他的心不正（徒 8:21-22）。这里出现了一个区别：那些撒玛利亚人有真正的信心，领受了圣灵，而西门得到了诅咒。

另外一种可能是，那些撒玛利亚人是耶稣的信徒，就象五旬节之前的门徒一样，但是神保留着圣灵的恩赐，直到使徒们出现，这样使徒们表明在教会中横在犹太人与撒玛利亚人之间的隔墙被推倒了。藉使徒们的按手，信主的撒玛利亚人被接纳到使徒的团契。

另外一段使徒行传的经文被引用来证明圣灵第二次恩典是保罗按手在以弗所的 12 个门徒头上后，他们领受圣灵的记载（徒 19:1-7）。邓恩（Dunn）再次提出了有说服力的解释，就是这些门徒在保罗给他们讲解福音之前，他们没有信耶稣。⁸ 路加确实说他们是“门徒”，保罗问他们在信主的时候，是否受了圣灵。路加只有这一次使用了“门徒”这个词，而没有带定冠词。他没有说“某些门徒”来表达他们是在以弗所的门徒团契中的一群门徒。而是，他的表述暗示他们不属于以弗所的团契，这个暗示可以从

他们意识不到基督徒最基本的事实推得。那个时候许多人认为自己在某种意义上是耶稣的门徒。⁹

保罗的关于他们信的时候是否受了圣灵的问题，表示了惊奇和不确定性。他们似乎是门徒，但是不能证明有圣灵的同在。保罗的第二个问题，“你们受的是什么洗呢？”（NKJV）表明他不认为赐圣灵是第二次祝福。他并不是认为他们缺少额外的恩赐，而是怀疑他们连那基本的恩赐都没有，就是奉耶稣的名受洗的悔改经历的印记。假设受洗了的基督徒有圣灵，保罗回到基本的真理，教导他们关于受约翰的洗和相信那位在约翰之后来的基督耶稣是有区别的。然后他们奉耶稣的名受洗，保罗按手在他们头上，圣灵便降在他们身上。他们就说方言，又说预言。使徒行传这本书和保罗的其它书信一样，把所赐的圣灵看作全新约教会所拥有的恩典。

圣灵既是给予者也是所给予的，圣灵就是神，也是所有祝福的源头。圣灵与我们每个人和团契同在，祂将我们塑造成基督的形象，更新了我们的创造力。我们所有的都是祂的，我们不能明确地区分新的超自然的圣灵恩赐和由圣灵更新过的自然恩赐。我们所拥有的一切，没有一样不是从祂而领受的。

主已经把祂的教会塑造成一个有机体。神赐予的恩赐不是为了恩赐本身，拥有这些恩赐不应是使人骄傲，没有这些恩赐也不应产生嫉妒。当恩赐偏离了在爱中服事的圣灵的

果子时，这些恩赐就变成使人分心的噪音了，仅仅吸引人的注意力，而不成就任何事情。（林前 13）

主要的问题不是恩赐的性质，而是在于造就圣徒和向世界传福音时如何使用这些恩赐。所有属灵恩赐在哥林多教会都是丰富的（林后 12:12），但是这些恩赐的展现没有赢得使徒的称赞，也没有使神在那个城市的工作有所进展。保罗不得不谴责他们，把他们引向那“最妙的道”，就是爱。

然而神迹奇事所继续发生的问题仍是基督教会一个重要的分界线。当威斯敏斯特信条（Westminster Confession）声称超常的恩赐已经停止时，这是否意味着限制了神的能力和阻止了教会的五旬节派的能力？

使徒的标志

首先，我们必须认识到使徒们的恩赐、呼召和职分标志着基督教会时代的开始。作为耶稣言行的见证人，和耶稣复活后启示的领受者，我们已经认识到使徒职分的唯一性。因着复活升天的主的独特介入，保罗被呼召作为向外邦人传福音的使徒。虽然他不是十二使徒之一，但是他是一个真正的使徒。因着向他显现的基督赐他权柄，他成为耶稣复活的见证。保罗是“最后”的使徒，即最后一个作为“教会主要建立者”（master builders）和根基的使徒（林前 3:10，15:8；弗 2:20）。¹⁰在他之后的世代没有人亲眼见证主的复活。

作为蒙召的使徒，保罗所行的神迹得到确认（林后 12:12）。¹¹这些神迹标志着使徒们的见证与耶稣所行的神迹的连贯性。耶稣再三说祂所行的神迹是父做的（约 5:19，30-40）。耶稣不会给要求看神迹的敌对者行神迹的（太 12:39）。神迹是因着神的怜悯而行的，就如经上所说“祂代替我们的软弱，担当我们的疾病。”（太 8:17）。在约翰福音里，神迹常与它所象征的论述结合在一起。例如，喂饱五千人后，接着是基督关于生命粮的论述。彼得在五旬节的讲道宣告“神借着拿撒勒人耶稣，在你们中间施行异能、奇事、神迹，将祂证明出来”（徒 2:22）。基督所行的神迹展示了祂的权威、祂的人性和祂拯救工作的意义。

因此，耶稣的神迹不是随意而行，它们成就了父神的计划。耶稣在婚宴上变水为酒不是马利亚的请求，而是一个标志，当祂上十字架的时候到了，祂将为世人提供弥赛亚盛宴的酒。通过耶稣回应马利亚，耶稣行神迹不仅表明祂作为创造者的大能，也表明祂作为救赎主将要受死。

路加强调使徒的神迹是主的神迹的延续。就如我们早先看到的，使死人复活时，彼得的“大比大，起来。”是耶稣的话“女儿，起来吧。”的延续（徒 9:40，可 5:41；路 8:54）。彼得医治了在殿门口生来是瘸腿的之后，他讲明神迹被成就仅是因奉耶稣基督的名和大能，因着信祂的名（徒 3:12-16）。

虽然使徒行了许多神迹，显而易见地这些神迹不是连续不断的。保罗身上的刺没有被挪去，他将生病的特罗非摩留在以弗所。但是在事奉中赐给他的神迹和恩赐是他使徒身份的标志。希伯来书的作者对神迹给出了同样的理由：

“这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了。神又按自己的旨意，用神迹奇事，和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证”（来 2:3b-4）。

要特别注意的是，这段经文指出圣灵的恩赐和神迹奇事证实使徒的见证。与恩赐有关系的使徒的神迹也出现在哥林多后书的经文中（林后 12:12）。保罗被迫针对那些迷惑教会的“超级使徒”的控告而为自己辩护。保罗用强烈的讽刺意味的语气，将他的事奉与那些“超级使徒”所做的作了比较，在比较中指出只有他才是行表明使徒身份的神迹奇事，而且只有通过他才给予哥林多教会所享有的丰富的恩赐。保罗还提醒他们，他们的确没有不及别的教会——特别有关属灵恩赐的出现——这也是他们太清楚意识到的！但没有不如其它教会，正是因为他们是使徒保罗事工的果子，他的传道、祷告和按手已经给哥林多的教会带来了丰富的属灵恩赐。

新约给了我们主和使徒行神迹奇事的原因。神迹奇事证实
在基督耶稣里神的启示，并证实这启示通过见证主复活的人的传
递，将祂的话语在教会中薪火相传。神大能神迹的展示并非
一致地彰显在救赎历史中，而是标志着神特别进行救赎工作
时期：出埃及记—先知时代、和拯救的高潮—耶稣降临¹²。摩
西成就的神迹表明他作为律法颁布者的权威，他把神的道带给
以色列人；以利亚和以利沙的神迹显明先知在以色列人背
离神的道时所传的神话语的权柄。

但是这一切都是为耶稣基督的降临作准备的。耶稣作
为父神的儿子，以自己的大能凭祂的命令行神迹。这些神迹
表明主自己已经来到地上，以完成祂的救赎工作，使使徒成
为祂教会的根基，祂也将祂的道和神迹赐给使徒让他们奉祂
的名作工。

那么，神迹是有意义的，证实基督已经完成祂的救赎
工作和教会的使徒根基。使徒所行的神迹印記了基督的最后
启示，且为我们保留在新约圣经里。使徒的神迹不是随意的，
而是属灵恩赐超自然的增强化，指证圣灵继续的工作。藉着
圣灵，基督医治的能力在继续回答人们的祈祷（雅 5: 15）。但在
使徒的神迹中，圣灵会即刻使人完全恢复健康，显明了神
的同在和祂的大能。彼得说，“大比大，起来”（徒 9:40），
主立即使死人复活。

如此的增强化，使使徒行神迹医治人，也有神的话语同样运行。通过圣灵的膏抹，主的布道家和牧师们今天经常传讲神的话语。但是在使徒的说预言和方言的恩赐中，主的话语是直接由圣灵激发的。今天的信徒也用诗章、颂词、灵歌彼此劝勉，但藉着赐给使徒的恩赐，有圣灵激励的诗篇和灵歌带来了主对在万国中建立教会的启示。

使徒的神迹终止并不意味着圣灵的恩赐的停止。在使徒们所行的神迹上，恩赐被超自然地增强化，但这恩赐本身仍是圣徒们所拥有的。耶稣给那些没有看到就相信祂的人一个特别的祝福。祂继续祝福那些不再追求神迹，而乐于寻求圣灵的恩赐和果子的人，借着这些主继续显明祂与属祂的人同在。¹³

说方言的恩赐

说方言的恩赐一直在五旬节派和灵恩运动的发展中起核心作用。五旬节派神学将说方言的恩赐作为受圣灵的洗必要的凭据。认为说方言是“最初的证据”，它表明圣灵所赐的能力已经到来¹⁴。“五旬节派主张，通过‘说方言’验证和证明的圣灵的洗，是所有基督徒的正常得救后的宗教经历。”

¹⁵

他们看这恩赐是与在哥林多前书 12:10 和 12:30 所提的一样，但同时认为，作为最初的恩赐的出现和它在后来的显

现是有区别的。注重说方言在某些灵恩教会已经减少，但仍然是灵恩运动典型的外在标志。

一些批评者以所谓路加叙述有矛盾为由，怀疑五旬节事件的史实性¹⁶。这件事是在室内还是在室外发生的呢？在人这样多的人群中怎么能听到自己的乡谈呢？到底是什么首先吸引了众人注意呢？他们认为路加是编造一种神学小说的作家而不予考虑，因此认为从他的叙述中，有关五旬节事件作为语言现象来说，就难以作出任何推论。但我们可以确实肯定，路加并不是在写一个再现五旬节的电影剧本。不论门徒是否在楼上开始，然后移到屋顶上；不论是否降临火样的舌头来引起公众的注意；不论是否在拥挤的人群中有人仍能听到别人讲他们的母语：这些问题并不使那些认识到有神在介入这件事的人疑惑。路加认识到这件事的神学意义，因他的神学不是源于文学的想象，而是神直接的启示。

使徒行传把在五旬节话语上的奇迹作为一个语言的神迹。在那一天所讲的语言和方言就是从散居在天下各国回到耶路撒冷的犹太人的母语。这件事的神学意义是明显的。圣灵的降临超越了巴别塔的审判；神的荣耀在锡安以不同的语言得到传扬。¹⁷诗篇的宣教异象得到了应验。虽然听众是犹太人，因他们能讲许多国家的语言；福音就被传给了曾经庇护他们的国家。

以色列人，一个不顺从神的话语的民族，已经尝到了被判流亡的苦涩。他们既然蔑视上帝的先知不厌其烦地宣告神的审判，就必然要听到占据他们领土外邦入侵者的外语喧嚷(赛 28:11-13)。在五旬节，本是神审判的征兆变成了一个祝福的标志。在耶路撒冷，对神的赞美用多国的方言传扬出来。犹太人的传统将五旬节与在西奈山颁布的律法联系在一起¹⁸。据说律法是用七十种语言颁布的，这样“每个民族都以自己的语言接受律法。”¹⁹ 我们不能说这个传统早于第二世纪，但是在五旬节所发生的这件事就意味着这个传统：神将祂的道向世界宣告。

批判学者通常认为在哥林多说方言就象现代的方言现象，将之理解为是欣喜若狂时的乱语或只有音节没有语言结构的胡言。然后，他们假定在五旬节说的方言也一样，而路加之所以描述讲方言这件事只是为了证明福音和教会是普世性的。但是路加描述了当时可以被列举的语言(徒 2:6, 8, 11)。²⁰ 如果我们接受路加的描述是准确的，那么与在哥林多说方言有关系的问题就依然存在。因在五旬节是说的不同的语言，那么在哥林多也是讲不同的语言吗？

如果路加在使徒行传稍后提及的讲方言现象(徒 10:46; 19:6)与五旬节的方言不同，那就的确很奇怪了。路加告诉我们，保罗按手在以弗所门徒头上，他们就说方言(徒 19:6)。在路加的描述中，那些门徒领受了在五旬节已赐予的恩赐，

是通过使徒保罗将恩赐给了他们。保罗在哥林多的服事中经历的方言的恩赐，不会是与他在以弗所经历的不同。

此外，方言的恩赐类似的假设，也由保罗在哥林多前书使用的字眼所支持。术语 *Glossa* 通常的意思是“舌头”，既可以指身体的器官“舌头”，也可以指舌头所说的“语言”（参看英语“语言”（language）由法语的 *langue*（舌头）派生）。*Glossa* 在七十士译本中指巴别和在使徒行传第二章中的意思是“语言”。还有其它的希腊字来形容无意义的重复话，例如：*battalogein*（太 6:7）。

正如唐纳德·卡森（Donald Carson）强调的，讲方言和翻方言之间有密切的联系。²¹一种方言（即语言）是应被翻译的。通常是指“译为”，但是从阐明其含义这更广泛的意义上来考虑，仍然假定所讲的方言是能被阐明的，即是具有语言学意义。若方言没有一个意思，“翻译”一词也就没有一点意义，这样的“阐明”就与所说的方言无关。

再者，保罗引述以赛亚书 28:11 指出方言是作为一个针对不信者的标志（林前 14:21），意味着在哥林多说的方言相应于对审判以色列的语言，就如侵略者亚述的语言，是犹太人不懂的语言。²²在同一段中，保罗说他在教会中宁可说五句人可明白的话，强如说万句无人能懂的方言（林前 14: 19）。显然，他认为自己说的方言是有语言结构的字词的语言。

反对将哥林多前书中的方言理解为语言的论点是没有说服力的。西里尔·威廉姆斯 (Cyril Williams) 认为保罗说，方言是对神说的，没有人听出来，是不可能指语言 (林前 14:2)。²³ 但是保罗是在描述没有人翻方言的情形，若有翻方言的，不论是有这恩赐，还是听懂所说的语言，这些话语不应仅是对神说的，也应是对听到信息的那些人们说的。

似乎保罗在哥林多前书 14:7-11 与乐器进行比较的是不属于语言的一部分的声音。他的确认为若乐器演奏出来的声音不能被分辩理解，就没有意义 (林前 14:7-8)。然而他的要点不是说方言是由不可区分的声音组成，而是说听者不能识别这种声音，就难以明白所听到的内容。从上下文看，这是明显的。他是坚持除非有翻译，先知讲道胜过于说方言。当他说明此观点时，他说，每一个“声音”都有意义：不论是音乐或是语言，这个“声音”是指有模式的声音。（原文术语“phone”意味着“语音”、“声音”或“语言”，它是与 Glossa 在七十士译本的创世纪 11:7 中平行使用。）他不是说“方言”是无含义的声音，而是说在世界上有很多的语言体系，一个不懂得该语言意思的人，他就无法与人沟通，他就被看作化外之人。用方言交通的语言障碍可借助翻译得到消除 (林前 14:13)。

许多争论是由保罗提到天使的语言 (林前 13: 1) 造成的，好像我们认为过去和现在绝大多数的讲方言是说天使的

语言。然而，保罗既没有赞同也没有暗示是如此。他的语言是运用夸张的表达：若没有爱，说方言就没有任何价值。即使一个人说天使的话语，若没有爱，那也是徒劳的。在任何情况下，即使有人会说天上的话语，它确认还是一种语言。

了解当时在哥林多教会所讲的方言的本质是非常重要的，因为大家都公认现代讲的所谓方言是没有语言结构的，而且这些方言使用的音素是讲方言者已经习惯了的语言或已知的语言中的音素。²⁴

如果在哥林多前书提到方言是在说某些语言，而当代说的方言不是语言，那么声称当代的“方言”有圣经根据就是失败的。保罗的不要禁止说方言的命令适用于当方言是在说某种语言（可以被翻译使人能听懂），而不适用于仅讲音节的声音。这个问题对于翻译方言特别关键，因为如果方言有意义，且可以被翻译，并提供一个真正的翻译，那么在我们的时代神仍然在对祂的教会讲话。由于讲方言者不知道所说的话的涵义，方言的涵义不是从讲方言者来的，而是圣灵所赐的，该信息随后可被一个具有翻方言恩赐的人绝对无误地（或至少可靠地）翻出来。

有些人提出异议，他们争辩说，有可能是方言的语言系统与可传达明确意思的自然语言的模式不合。计算机程序可以按几乎任何预定的方式加密语言：以六个字母为单位或按二进制数，例如，计算机程序可以通过连续地移动主代码

无视模式的检测。天使可能说加密的话。我们不能辨别理解听起来是随机音节或无意义的重复话的语言，只能说明我们缺乏天使般的智慧，而不是话语无意义。²⁵

当然完全排除天使讲话加密的可能性是愚蠢的。然而，保罗会说万句方言但他心中的言语却是被编码的和非口头的，这确实不太可能。事实上他的确认为方言所说的是语言，如他所述，“舌头若不说容易明白的话...”（林前 14:9）描述的是用自然语言讲话但讲的话不容易明白，那语言仍是语言，但是听者不能明白。在任何情况下，坚持非语言的方言仍然是有意义的和可翻译的，意味着不仅这个天使般的话语是无法识别的语言，而且语言学家所研究的方言录音都是天使话语，但这种“语言”却恰好与讲方言者所熟识的语音范围一致。

在灵恩运动中的许多基督徒确信自己的经验表明方言并没有停止。他们深信圣灵赐予了他们的恩赐与曾给予哥林多教会的恩赐是一样的。他们会认为那些没有讲方言经验的人是没有资格质疑这个恩赐的存在。然而，这个问题是不能通过诉诸经验来决定的。其它的宗教也习惯讲音节语音，或称为“自由语音”。²⁶任何人都可以自由地发声，²⁷有时讲方言者敦促那些想要得到讲方言恩赐的人开始刻意模仿说方言，指望他们“打开语音阀门”后由圣灵来掌管。

有基督徒确信说方言是圣灵所赐的宝贵恩赐，他在祷告和赞美时会用方言，他会因着这个被认为是超自然的恩赐强烈地感谢神。即使敬拜者误解所经历的现象，但他与神的交流带来的祝福可能是完全真实的。但就如保罗所说，讲能听懂的话更好，这样你的心就投入到敬拜中（林前 14: 14-15）。然而，敬拜者诚然可以享受与神相交，而无需使用特殊的词语来表达他的虔诚。

所以，尽管数以百万计的基督徒认为他们现在仍然拥有讲方言的恩赐，颇有可能使徒讲方言的恩赐已经停止了。

新约预言了的使徒时代的一些特别恩赐会终止吗？在哥林多前书 13:8 有些提示：

爱是永不止息。先知讲道之能，终必归于无有。说方言之能，终必停止，知识也终必归于无有。

方言将停止，但是，问题是什么时候停止呢？保罗将部分和不完全与完全做了对比。知识和先知讲道是有限的，等那完全的来到，这有限的必归于无有了。到那时，就要面对面了，就全知道了，如同主知道我们一样。保罗将恩赐比作已经过去了的孩子式的说话、思考和感觉，已经被成年所取代。有些人对这比较过于牵强，推理说，当使徒们完成了

他们的奠基工作，教会现在已经进入启示的完善时期，我们看到了神的荣耀耶稣基督（林后 3:18；4: 6）。然而，这个解释不能完美地反映“所知道的有限”即保罗所说是他当时的情况（林前 13:12）。

相反，保罗是在说基督第二次降临，因为他提到了“面对面”。象约翰所说的，“但我们知道，主若显现，我们必要象祂，因为必得见祂的真体”（约一 3:2b）。保罗并没有宣布基督再来之前必须停止说方言，也没有说要继续到那时。使徒保罗知道基督再来之前会发生某些事（帖前 2:1-5），但他不知道基督再来的具体时间，也没有说教会继续建立在使徒的根基上要过多少个世纪。²⁸可是他确实宣告了他自己的使徒职分的独特性，也认定这奇妙的恩赐是使徒的标志，从而预示了这标志着使徒事工的恩赐的停止。

在后来的保罗书信中，以及在哥林多书信以后的新约书信中，没有再提到说方言。保罗写给罗马人的信，最可能是在哥林多写的，在所列举的事工和赋予的才能中，没有提说方言的恩赐（罗 12:4-8）。²⁹

爱任纽 (Irenaeus) 曾经通过约翰的门徒波利卡 (Polycarp) 与使徒世代接触过，他说他听到过说方言和预言。³⁰与爱任纽同时代的孟他努 (Montanus) 宣称他自己是即将到来的新耶路撒冷的先知，并且声称得到了圣灵的新浇灌。他把他的预言和欣喜若狂的话语归功于新的圣灵浇灌。³¹教会拒绝

接受他的宣称，公元 230 年伊康议会(the Synod of Iconium)拒绝承认孟他努主义者(Montanist)的洗礼。

奥古斯丁 (Augustine) 在五世纪二十年代的写作中间为什么在他那个时代没有有人说方言，并给出两个答案。首先，“暂时可感触到的奇迹的见证”在过去是“教会最初的凭据”。³²其次，早先教会能讲多国的方言预示着教会将扩展到万邦，于是他们能讲它国的语言。³³

从第三世纪中叶到十七世纪，几乎没有任何在教会说方言的实际证据。1695 年南特敕令废除以后，说方言这种现象又出现在法国南部的塞文山脉地区受迫害的法国新教徒中间。当剩余的一些牧师被抓并且被杀害后，有男女先知起来拒绝牧师所讲的关于社区应该耐心忍受苦难的信息。他们宣称要向这“大兽”的行为进行武装报复。

改教运动后，方言出现在与复兴运动有关的教派中，譬如，十八世纪的震颤(the Shakers)教派，尤其是出现在十九世纪在英格兰的欧文 (Edward Irving) 的追随者中。现代五旬节运动的起源要追溯到 1901 年在堪萨斯州托皮卡市的圣经学院的说方言，以及 1906 年在洛杉矶艾苏萨街的复兴。³⁴

如果方言没有因为作为使徒的记号而随着使徒时代结束，那么为什么这个恩赐消失了那么长时间？从灵恩派的角度来看有两种解释。其一是，恩赐的标志随着教会灵性的损失而消失，孟他努 (Montanus) 和其他人想要恢复这个恩赐，

被根深蒂固的帝国主义粉碎了。另一种解释是，使徒的记号确实停止了，现代方言运动是圣灵的新恩赐，标志着约珥所预言末後的日子。

约翰·麦克阿瑟(John MacArthur)试图为第二种解释辩解，他说在同一个预言中的宇宙现象还没有出现，五旬节的浇灌只是预示着千禧年必须要发生的事。³⁵然而，彼得的信息和路加所记载的表明，当父成就了祂所应许的并且赐下圣灵的恩赐时，“末后的日子”就已经开始了(徒 2: 16, 33, 3: 24)。宇宙迹象将会显示主的大日子的到来，但是，五旬节的特别迹象正是标志着圣灵浇灌的最初迹象。

现实的问题是，现在所发生的说方言现象是否就是五旬节和后来的哥林多所发生的。若是同一个恩赐，就应该按保罗的指示来规范，而不应该被禁止。若不是的话，它就无法印证圣灵的同在或作为神启示的标志。因而不能看为与那通过使徒的手所赐予的超自然恩赐一样的，而只不过是一种用自由发声虔诚的实践。保罗把晦涩难懂的话看为没多少价值(林前 14:19)。同样也应用于音节发音。

然而，认为方言是来自黑暗权势的谎言是错误的。自由发声本身没什么错，人若奉天父和主耶稣的名，以虔诚的态度进行，会被他所称呼和敬拜的那一位庇护的。危险来自于误解，这样，实行就变成了保证或属灵骄傲的源泉。另一个危险在于方言的翻译，如果说方言不是新约里所说的语言

恩赐，翻方言就是不可能的事。翻方言的事引出了继续说预言的问题，这将在下一章中讨论。

现代复兴运动中出现的身体现象，有别于把在崇拜中讲方言作为圣灵同在的记号。人们一触就倒地，处于恍惚状态中，他们痉挛地颤抖，或不由自主地大笑。他们可能发出奇怪的叫声，或象公鸡一样啼叫。对于这种行为的辩论，通常是指乔纳森·爱德华兹 (Jonathan Edwards) 关于 1734–1735 年和 1740–1742 年在新英格兰的大复兴运动的反思。³⁶

爱德华兹表示，圣灵的工作“不是由对人体的影响判断的：比如流泪、颤抖、呻吟、大声喊叫、身体的痛苦、或体力的衰退；原因是在圣经中没有这样的规则”。³⁷ 相反，圣经的规则是“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太 7:16）。耶稣给出这个规则是要警告，驳斥声称有圣灵的恩赐，生命中却不顺服天父的情形（太 7:21–23）。

杰克·迪尔 (Jack Deere) 同意爱德华兹的观点：“我们要尊重圣灵的工作：定罪、饶恕、救恩、医治和拯救——而不是身体的反应”。³⁸ 可是，迪尔也认为这些奇怪的行为来自神，是神赐予的。³⁹ 然后，它们被视为是神作工的迹象，正如约翰·卫斯理所理解的。⁴⁰ 有人可能认为这些怪异的行为或者是，或者不是，圣灵在作工，圣灵的果子才是祂作工的标记。但是这并不意味着圣经没有给评估怪异行为提供根据。迪尔意识

到了这一点，他建议教牧领袖应该温柔而坚决地制止“真正怪异和出风头的”行为。⁴¹

爱德华兹也提到过激的行为为例外，但更进一步地形容异常行为的起源，乃由于圣灵叫人悔改归正的大能。他见证了两种奇怪的行为：其一，认罪时的喊叫声和哭泣；其二，处在神在基督里主权的恩典之下，并深深感受祂奇妙同在时，表现出身体虚弱。⁴² 他说在他们认识真理的过程中，痛苦的反应是来自“真正的知罪”。他们极为痛苦，活泼地意识到永恒悲惨可怕的状况，仍完全维持着理性正确的功能。⁴³ 他把他们与一群病态的忧郁的人区分开来，我们可以称他们为临床忧郁症。他告诉我们说，在复兴的第二阶段，在主里非常喜乐的人是带有泪如泉涌来表示这喜乐。“这样，之前笑的，现在哭泣，可是他们联合见证了他们的喜乐非常纯洁，而且甜美...”⁴⁴

爱德华兹认为，作为圣灵工作结果如此情感的表达是可以理解的，但这情感的表达本身未必直接由神而来。在崇拜中，有如此强烈的反应，应当尽力控制自己的表现，以致不扰乱崇拜。但虽然如此，他仍巴不得所有的教会能经历到圣灵知罪之能，导致有这样的反应。⁴⁵

圣灵的热情从来没有否认过圣灵的秩序，在创世时，圣灵把混沌的状态变得有秩序。在神的威严面前颤抖、为自己的罪哭泣、或因救恩而喜乐：都是圣经所承认的。神的大

能可以制服敌人，正如祂凭借圣灵的能力阻止扫罗捉拿大卫（撒上 19:20-24），又正如祂以不同的方法在去大马士革的路上阻止同样叫扫罗的这个人。当耶稣说祂自己就是他们要找的人时，来逮捕祂的人就退后倒在地上（约 18:6）。直到主再来，复活的主才能被再次看到，但是意识到祂的大能，受造物还是会惊慌的。

然而，神赐给我们的乃是刚强、仁爱、谨守的心（提后 1:7）。圣灵以节制结出祂的果子来。祂能使我们谦卑，但不会贬低在我们里面的神的形象。疯狂和失控的行为，使神的子民在仇敌中间被讥刺（出 32:25）。先知的灵原是顺服先知的（林前 14:32）。正如我们在第 9 章里论述教会的敬拜所看到的，主已经指示何为蒙祂悦纳的敬拜，在此祂的指示很明确。神不是叫人混乱，乃是叫人安静（林前 14:33）。在敬拜中，凡事都要规规矩矩地按着次序行（林前 14:40）。保罗就圣灵恩赐的使用正是按主的命令教导我们的（林前 14:37）。良好的秩序意味着不信的来访者不会说你疯了，而说不定会真的认罪了，而“倒”在地上的 — 可能真的会倒在地上的 — 说，“神真的在你们中间！”。

我们必须留意爱德华兹的警告：绝不要反对圣灵的工作，即叫人知罪、认罪、开罪人的眼来看到基督的荣耀，并不要忽略为此祷告，以此欢喜。他的要求举足轻重，说圣灵的大能有时会使身体的反应控制不住，但是不能以此为借口用持续的混乱替代在主面前虔诚喜乐的秩序。

17 教会中的先知讲道的恩赐

在今天的教会里是否还有如在新约圣经里所看到的说预言呢？在基督教历史上的第二个千禧年底还有象亚迦布和腓利的女儿（徒 11:28，21:9-10）这样说预言的人吗？

说预言与说方言是密切相关的。使徒保罗更愿意信徒们作先知讲道过于讲方言，除非方言是被翻出来的，如此就有与先知讲道一样的功能。¹其原因显在哥林多前书 14 章里保罗所教导的。说方言的人不知道他（或她）在说什么（林前 14:14-15），不过，他所说的是可翻的，可以被有这种恩赐的人翻出来。那么，他所说的来源于什么呢？不是起源于他的悟性，而是圣灵赐给他的。他讲说各样的奥秘：毫无疑问，是福音的奥秘，但是他说出自己不知道的奥秘（林前 14:2）。圣灵使懂这些方言的人翻出来，教会就能领受到神的信息。

哥林多教会常常得到这样的启示，其它教会也可能如此，次数多并不削弱它的重要性。有人会减少这种启示的独特内容，指出方言通常是赞美神的话，翻译的人使用熟悉的语言赞美。五旬节时说方言的内容是赞美，在哥林多可能也是如此（对神说话，林前 14:2，28）。方言也被用来祝福教会（林前 14:16），但圣经并没有把赞美看作是礼仪常规背诵的公式化颂词。神给摩西一首歌作为见证以色列人的不是（申 31:19）；诗篇把赞美和训导糅合在一起——我们彼此对说，唱歌赞美主（弗 5:19）。

当教会听到来自神自己的信息时，这令人兴奋的现实带来了心里非常奇妙的敬畏。诚然，教会应该一贯注意聆听圣经的教导，就像以色列民在西乃山下做的那样，但是，预言性的赞美带来的确据是：神就在这个时候，在这个聚会中讲话。

翻译过来的方言，通常采用圣经语言风格，可以被认为是最新启示吗？只要注意信息没有说的是什么。想一想圣灵藉着保罗所传讲给加拉太教会的信息，或在启示录里所给教会的书信，这些是熟悉的安慰和颂赞的话吗？若神通过方言来赐予话语，至少会在方言的译文中提供信息的要点，了解主是在寻求快乐的赞美还是忏悔的泪水是十分重要的。祂是否在谴责尼哥拉一党(Nicolaitans)的教导？是否在揭露一个耶洗别？这样的权柄已经在方言和预言中被宣称是有的，但是，所宣称的就是新的启示。

翻译了的方言是一种预言的形式，应该给予认真对待。问题是启示的信息是否是圣灵向教会传递的超越圣经的新启示。今天还有先知仍然在讲神的话吗？无论是旧约还是新约时代，不是所有的预言都被记录在圣经里。然而，继续发预言是否在质疑正规圣经的充分性？有些灵恩派教会保留书面记录，或者记录由他们的先知带来的信息。这些信息是从神来的最新话语，是向特定的教会讲的。难道它们不是神的旨意的最具体启示吗？

现今的预言

伊利诺伊三一神学院的韦恩·格鲁登(Wayne Grudem)博士提

出了一种方式来解决这个问题，是尊重圣经的最终权威性和充分性，但同时也认为教会应该对当代先知的继续服事持开放态度。²

他为教会的两个级别的预言事工提供了一个案例：使徒先知，他根据圣灵的感动说出神启示的每一句话；和会众中先知，他讲的不是神给他的每一句话，而是试图表达从启示来的概念或感受，他可能没有充分理解那个启示，并且在诉说中可能会曲解原意。因此，使徒先知是启示录的代言人，象摩西和旧约圣经中的先知，而哥林多的先知或使徒行传中的亚迦布，没有得到圣灵那样清晰的默示。为了辨别真假，教会对他们说的预言做了鉴别。按格鲁登博士所言现代先知的预言属于第二类。会众应该不仅要详细审查这些预言，而且，当他们预测未来事件时，或给个人或会众提供具体指导时，要更加谨慎。³

格鲁登博士把使徒与旧约圣经里的先知密切联系在一起，全是符合圣经的，譬如，彼得后书 3:2：“叫你们记念圣先知预先所说的话和主救主的命令，就是使徒所传给你们的。”

在同一封书信里，彼得警告那些强解保罗的信如强解“别的经书”一样的人（彼后 3:15-16）。基督拣选呼召使徒作祂的见证人，圣灵感动他们把耶稣的道和所作的工传达给教会。

但是，格鲁登博士对受圣灵感动的使徒和其他新约圣经里的先知作了明确的区分。他主张“先知”这个词不适合描述受圣灵感动的人，因为在希腊文化里它的用法不严谨，⁴所以，“使徒”这个词应该是首选。但是，与此相对，希腊版的旧约圣经使用的

是“先知”这个词，而且，新约圣经论那些预言基督的降临，还继续沿用这个词。旧约时代神差遣先知和使徒到祂的百姓那里去（路 11:49），耶稣要差遣先知和智慧人并文士（太 23:34）。耶稣的应许和彼得在五旬节的讲道，表明了旧约中说预言的概念是如何延续到新约教会里的。亚迦布是一个新约先知，他用旧约的方式讲他的信息“圣灵如此说”（徒 21:11 NKJV）。

使徒以先知的权威讲话，然而不是所有的先知都是使徒，因为没有基督的呼召为祂的言行作见证人。保罗描述基督在教会所设立的职分时，把使徒排在第一位，先知为第二位（林前 12:28）。正如摩西与神直接接触，因此有别于其他旧约先知一样，经历了与基督直接接触的使徒也有别于其他新约先知。但是，无论哪种情况都不能削弱先知所得到的圣灵感动和权柄。⁵

当保罗说，“若有人以为自己是先知，或是属灵的，就该知道我所写给你们的是主的命令。若有不知道的，就由他不知道吧”（林前 14:37-38）。格鲁登博士是这样理解的，他认为保罗就是宣称拥有与先知不一样的权柄。但是，受神的启示领受到命令的真先知，能以同样的方式讲给别人，甚至其他先知听。⁶保罗说，如果天使、使徒，甚至包括他自己否认已经领受了的福音的话，就应当被咒诅（加 1:8）。他当然谴责拒绝听他话的使徒，讽刺地称他们为“最大的使徒”（林后 11:5；12:11）。对他受圣灵感动的话语有抵触的使徒是假使徒，反驳他的先知是假先知。保

罗的话决不是要削弱对于先知的呼召。他继续告诉哥林多人要“切慕作先知讲道”（林前 14:39）。

格鲁登博士为了支持他的旧约和新约先知之间有区别的论点，提出了启示和被圣灵感动的区别。他承认，旧约先知受灵感动，是主向他说话；而新约先知领受的是启示，不是话语。他认为在约翰福音第四章里，撒马利亚妇人用的“先知”这个词指的是普通老百姓所理解的拥有超自然洞察力的人，不是因为“他讲话带有神圣的权柄”。⁷但这经文本身并没有如此的含义：耶稣说出了她前任丈夫明确的数目。她发现祂的话语非常精确，使她感到不舒服，于是问了关于敬拜场所的权威性说法，以解决撒马利亚人和犹太人之间的争议。格鲁登用士兵打蒙了眼睛的耶稣时提的问题为例子来作进一步解释，但仍没有多大说服力。若耶稣说出谁打了祂，就是认出一个本来不知道他名字的人，即使是没有被蒙眼睛（路 22:64）。

格鲁登博士也谈到了彼得引用的约珥的预言（徒 2:17-18）。约珥应许说圣灵要浇灌“凡有血气的”，结果儿女们要说预言。格鲁登认为，如此广泛普及的恩赐与启示与以赛亚或耶利米写圣经的恩赐不一样。⁸若所有神的百姓可以被称为先知的话，那么圣经作者需要用一个更强的词，那就是“使徒”。

但不是所有的信徒都是先知（林前 12:29），“凡有血气的”并不是指每个有生命的人。约珥的预言应许恩赐的广泛化，但绝

不意味着神要把它淡化。先知预见到的并不是“属灵货币的通货膨胀”，而是末后那测不透的更大的荣耀。

格鲁登博士把领受真正的启示，和准确无误的传达区分开来在逻辑上没错，但是，旧约把二者结合起来，更强调话语。撒母耳成为先知，因“耶和华在示罗向撒母耳显现，将自己的话默示给他”（撒上 3:19-21；王上 21:19；摩 3:8）。⁹

正如乔治·范德维尔德（George Vandervelde）指出的，先知是主的代言人，即使他们没有引用祂的话语：有时先知在讲预言的中间会插入神实际说的话，就象以赛亚书 5:8-10。然而，没有任何依据表明先知信息的权威性取决于直接引用的原则。¹⁰ 启示录除了继续使用旧约中的“先知”和“说预言”外，还使用了受命“写信”的行文方式。但是即使没有类似受命写信的字眼也不意味着我们可以认为这启示是次要的预言，好像约翰所说的梦和异象有可能是错误的。

对于格鲁登博士的立场来说，以弗所书 2:20 和 3:5 的注释至关重要。在第一段经文中，保罗说教会是“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石”。保罗继续解释说使徒和先知是教会的根基，因为他们是犹太人和外邦人在基督里得救奥秘的领受者：“基督的奥秘，在以前的世代没有叫人知道，象如今藉着圣灵启示祂的圣使徒和先知一样”（弗 3:4b-5）。

很明显，在这两段经文中，保罗不是指旧约先知，从这两段的密切关系中可以看出来，也可以从对已经启示了的与“在以

前的世代没有叫人知道”进行比较的事实上看出来。保罗宣称自己为受神启示的使徒，与其他新约的使徒和先知连在一起。这些经文似乎是在禁止把新约的先知降到次要地位，也禁止否定新约先知带来福音的基本启示的角色。

然而，格鲁登博士提出一个语法点，如此就改变了保罗所表达的意思。这两节经文在希腊文里“先知”前面没有重复用“the”这个定冠词。正如格鲁登博士所指出的，当定冠词不被重复使用时，这两个名词可能描述同一类事物，譬如，加拉太书1:4b 中“照我们父神的旨意”“God（神）”前面加了冠词，但是“Father（父）”前面没有加，这两个名词都指同一个主题。在两个独立的主题或类别前，通常要重复使用定冠词：譬如，“但愿赐忍耐、安慰的神...”（罗 5:5）。另一方面，在表达“仁爱和平的神必常与你们同在”（林后 13:11）时，“love（仁爱）”前面加了定冠词，可是“peace（和平）”前面没有加，即使这两个名词象“忍耐”和“安慰”一样，有明显的差异。因此，根据是否使用冠词，很难确定用“和”连接的两个名词间的关系。

格鲁登又提醒要注意的是“有牧师和教师”（弗 4:11），他发现了其中的意思是“牧师，也就是教师”。然而，那节经文使徒和先知有了明确的区别：“祂所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师”。格鲁登博士一定坚持认为保罗在以弗所书 2:20 里说的“先知”是使徒的意思，而在以弗所书 4:11 里是指“会众中的先知”的意思。但是，在两节经文里都列举了使徒

和先知，象哥林多前书 12:28 一样，在以弗所书 4:11 里，都把先知列为第二，在使徒之后，在教师和牧师之前。在使徒行传 13:1 里有同样的顺序，描述安提阿教会的两组领袖时，先知被列在教师前面（包括巴拿巴和保罗在内的领袖）。这样的排名不符合格鲁登对会众中的先知的界定方法，会众先知的话必须经过筛选，然后决定哪些话语可以被接纳。保罗把先知排在使徒之后更适合领受者的位置，先知和使徒都是福音奥秘的启示的领受者。

以弗所书 2:20 和 3:5 里的“先知”前没有冠词，不是说明先知和使徒是一样的，而是表明他们的关系紧密，因为，他们都领受和传达启示。对这段经文这样的理解就排除了格鲁登的观点，因为新约先知是排在第二位的职分，仅次于使徒，他们都起着同样的基本作用，这作用本身乃是格鲁登正确地维护的观点。¹¹

这些对预言恩赐的高度评价与旧约和七十士译本的意义是一致的，这就解释了那些与使徒一起的圣经作者的恩赐从何而来。西拉是一位先知，与保罗和彼得对福音的奥秘有权威性的传达（徒 15:32；帖前 1:1；彼前 5:12）。其他人象路加和马可，虽然不是使徒，但应该被承认为是先知，那个年代，讲预言的恩赐的见证是非常明显的。无论如何，格鲁登的这个观点不仅认为预言恩赐的范围应该被缩小，而且还会降低那些使徒时代新约书信作者的权威性，他们虽然不象使徒那样亲眼见过耶稣基督亲耳聆听过祂的教导，但他们在圣灵的启示下，以耶稣基督的教导建立了基督教会的根基。

格鲁登从他对哥林多前书 14:29 的分析，把先知讲道分为两个层次。他的理解与 NIV 的理解是一致的：“至于作先知讲道的，只好两个人，或是三个人，其余的就当慎思明辨”。

短句“就当慎思明辨”翻译希腊语的一个词，即动词 diakrino。希腊语里对于“所说的”没有对应的词，翻译者把这个短句添加到他们的翻译中为的是作出区分和判断。

格鲁登博士在此基础上进一步假定，认为动词的意思是其他人应该筛选预言的内容：“每个预言里都可能有对有错，应该对这些预言进行筛选，然后作出评估”。¹²然后他说，从错误和无用的预言里挑出正确和有用的那种评估不可能回应旧约预言里的命令。¹³他引用了两个实例，把这两个实例作为会众的评估：使徒行传 17:11 里所描述的庇哩亚人对保罗讲道的反应，以及约翰一书 4:1 里“试验诸灵”的指示。¹⁴格鲁登博士所引用的这两个实例对哥林多前书 14:29 的翻译都没有帮助。因为保罗拥有等同于旧约先知的使徒权柄，庇哩亚人查考圣经看他所讲的道是否正确这个事实，似乎与格鲁登认为权威性的预言是不能被查考的观点相违背。庇哩亚人实际上查考的不是保罗本人，要筛选他所教导的，而是他所解释的圣经，为要多明白他所教导所有的信息，因为他们满腔热情地领受了保罗所传的道。约翰一书 4:1 的命令与格鲁登所描述的在哥林多的评估先知相反，因为他坚持认为所评估的不是先知本人（无论他们是真还是假），而是他们所传讲的信息。然而，

约翰说：“总要试验那些灵是出于神的不是，因为世上有许多假先知已经出来了”。

正如格鲁登所肯定的，动词 *diakrino* 有分离和区分的意思，它在非圣经希腊语里用来描述两个战斗者的分离。保罗用这个词来问，“使你与人不同的是谁呢”？（林前 4:7；从字面上看，就是“谁使你有别于别人呢”？）在这个意义上，“有别于”人就是从他们中分别出来，与他们分开。在这段经文里，这个动词有一个宾语（对象）“你”。在希腊语版本的约伯记里，这个动词的宾语是“言语”：“耳朵岂不试验言语，正如上膛尝食物吗”？（伯 12:11，LXX）但是在哥林多前书 4:29 里这个动词没有宾语。是指先知呢？还是指先知所讲的道呢？这要根据上下文来决定。

在哥林多前书 14 章里，保罗讲到在教会里要维持秩序。属灵的恩赐要造就教会，无序地使用恩赐，就无益于他们的目的（林前 14:26）。保罗把说方言限制在两三个人之内，而且要求有人接着把方言翻出来。然后，他对说预言也有同样的限制：两三个人可以作先知讲道，彼此之间不要抢着发言。相反，要一个一个地作先知讲道，如果另一位得了启示，那先说话的就当闭口不言，让他说，这样，就避免了俩人同时说预言。无论如何，保罗关心的是秩序。

他预料他所提过的别人的辨别会被理解。什么是最容易的联系呢？当然是保罗所讲到的有关说方言和预言的模式。该模式在讨论属灵恩赐时就叙述过（林前 12:10）。他说“又叫一人能作

先知，由叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言”。（“辨别” *diakrisis* 是动词 *diakrino* 的同源名词。）当保罗在哥林多前书 14 章把注意力转向论述有秩序地敬拜时，他指出了这两对类似的搭配事工项目：方言要被翻出来，预言要被辨别。能辨别的“其他人”当然就是有辨别诸灵恩赐的人（林前 12:10）。（其他的先知想必也拥有那个恩赐。）按照哥林多前书 12:10 所说，辨别诸灵的对象是先知的灵。是出于神的灵呢？还是出于人的灵呢（参看约一 4:1）？这位先知真的带来了神的话吗？因此，保罗心中所想的辨别不是先知的信息里面不同的成分，而是“诸灵”之间的分离，即在会中要确认先知所讲的信息来自神（林前 12:10）。

格鲁登博士反对在哥林多教会行使辨别的恩赐来分辨真假先知。他说，这些先知是众所周知的，只有对声称自己有先知讲道恩赐的来访者有必要辨别。但是，保罗在写给哥林多教会的信中列举了辨别诸灵的恩赐（林前 12:10），这个恩赐显然是存在的，而且还会被用到。在任何情况下，哥林多都是一个贸易和旅游中心，显然不缺乏来访者，包括在旅行中的假使徒。此外，保罗也警告以弗所的长老们不仅要小心豺狼威胁到羊群，还要小心他们中间的人起来，说悖谬的话（徒 20:30）。

的确，先知讲道的权威使得辨别诸灵非常重要。这反映在《十二使徒遗训》中的训导，可以追溯到第一世纪。当先知在圣灵里讲话时，不允许试验或辨别，因为怕亵渎冒犯圣灵。按照这

本手册所规定的，比较安全的方法是通过观看先知的行为来作决定。譬如，他若索要钱财，或预言命令，他就是个假先知。¹⁵ 没有任何示意要在先知的话语中作选择。因为神的话需要聆听，问题是讲话的人是否是真先知。

约翰·希尔伯特（John Hilber）已经指出了在旧约中辨别真假先知的重要性。在哥林多教会，鉴别也不是对先知所讲的话进行筛选，而是根据先知所讲的话中是否有错来做鉴别。¹⁶

格鲁登博士引用帖撒罗尼迦前书 5:19-22 支持他对拥有较小权威的会众先知讲道的论述，

把有错误的剔除掉：不要消灭圣灵的感动，不要藐视先知的讲论；但要凡事察验，善美的要持守，各样的恶事要禁戒不做。

格鲁登以先知讲道有可能被藐视进一步推论先知讲道的等次有高低。但是事实上是向外邦人传福音的使徒保罗自己曾被人藐视。在同一章里，保罗劝教会要敬重那些在主里面治理、劝戒他们的人（帖前 5:12）。轻视先知讲道是消灭圣灵感动的一个更危险的例子。问题是“凡事察验”是不是意味着评估先知的信息，保留好的，剔除其余的。格鲁登很大程度上依赖这节经文来支持他对哥林多前书 14:29 的注释。因为哥林多前书 14:29 不是指辨别

先知讲道而是指先知，帖撒罗尼迦前书 5:12 不能担当支持解释哥林多前书 14:29 的角色，而是必须负担整个主题。

但从格鲁登的角度来看，帖撒罗尼迦前书 5:12 并不能承载这篇书信的主题，保罗所说的“凡事察验”必须主要应用于刚才所提到的先知讲道的内容，以便紧紧持守先知讲道中的善美的。¹⁷在接下来的段落中马上又产生了问题。若保罗是在描述从无价值的东西中挑好的的过程，我们会希望他说，“保留好的，剔除无价值的”。他说的是，“善美的要持守，各样的恶事要禁戒不做”。句子中的负面的命令与积极的部分形成了鲜明的对比。各样的恶事要禁戒不做，善美的要紧紧持守。因此善美不属于先知讲道，而是属于我们生活中的伦理道德，是我们要遵守的（参看帖前 5:15）。所以，所有的辨别不是先知讲道的辨别，而是在保罗的教导中很重要的辨别：叫我们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意（罗 2:2；腓 1:10；弗 5:10）。保罗立刻继续说：“愿赐平安的神亲自使你们全然成圣”（帖前 5:23）。在信的结尾，保罗再一次地表达了他对帖撒罗尼迦教会圣洁成长的热切盼望。

因此为了帖撒罗尼迦人在圣洁中成长，他们必须敬重那在主里治理、劝戒他们的（帖前 5:12），他们不能消灭圣灵的感动，不能藐视先知的讲论。他们需要圣灵成圣的工作，透过先知启示得到祂的帮助，这样，他们就明白了神向他们所定的旨意（帖前 5:18）。使徒和先知的创建工作已经完成。对于我们来说，保罗

所说的不要藐视先知讲道意味着不要轻视新约圣经，也不要轻视解释圣经并且帮助我们把圣经应用于生活的人。

格鲁登认为使徒行传提供了一个很清楚的不完善预言的事例，就是使徒行传 21:10-11 里所叙述的亚迦布的预言：

有一个先知，名叫亚迦布，从犹太下来，到了我们这里，就拿保罗的腰带捆上自己的手脚，说：

“圣灵说，‘犹太人在耶路撒冷要如此捆绑这腰带的主人，把他交在外邦人手里’。”

格鲁登博士把这具体的预言与路加所叙述的保罗被捕的事作了比较（徒 21:27-33）。路加告诉我们说犹太人在殿里拿住保罗，拉他出殿。他们正想要把他打死时，有人把暴乱的消息报告给圣殿附近的安东尼奥城堡里的罗马军队的千夫长。千夫长立时带着兵丁和几个百夫长跑下去，拿住保罗，吩咐用两条铁链捆锁。

既然保罗不是被犹太人而是被罗马人捆锁的，而且犹太人没有把他交给罗马人，却是千夫长来拿住他，显然亚迦布的预言和路加所叙述的事实不一致。格鲁登断定预言里的这“两个小错误”足够指责旧约里的先知。¹⁸ 保罗因去耶路撒冷会遇到麻烦，这几乎不需要说预言恩赐人来预测的。亚迦布预言里的预测要素就是有关保罗被自己的同胞捆锁，然后交给罗马人的细节。

格鲁登博士认为矛盾如此明显，我们必须假设，路加希望我们注意到这些矛盾，并且得出结论：亚迦布的预言大体上是准确的，只是细节有些出入。¹⁹那么，我们也可以假设路加的意思是要我们指责亚迦布清楚地宣称他的预言确实是圣灵的话吗？他象旧约的预言一样，说“圣灵说”，声称是宣布神的话。²⁰

但是，我们不能假设路加在强调亚迦布预言中的错误，因为在使徒行传结束时，路加把亚迦布说的“交在罗马人/外邦人的手里”的这件事，印证在保罗自己在罗马讲给犹太人听的这段话里：

“弟兄们，我虽没有做什么事干犯本国的百姓和我们祖宗的规条，却被锁绑，从耶路撒冷解在罗马人的手里”（徒 28:17）。

保罗本身会被指责描述所发生的事同样不准确，因为他以没有干犯犹太人为理由为自己作无罪辩护，却被交在罗马人手里，显然，他提到的犹太人，就是把他交出去的犹太人。既然路加没有必要对保罗说的话逐字叙述，我们必须得出这样的结论，路加并不把如此描述保罗被“交给”看为有任何不对，²¹他也没有希望我们认为亚迦布在说预言时出了错。

无论是亚迦布的预言，是保罗的报告，都是一点也没错的。犹太人拿住保罗也有可能用他自己的皮带捆绑了他。他们也把他

交给了罗马人，虽然是不情愿的，但如果. 没有犹太人，他永远不会被解在罗马人手里。²²

亚迦布的预言和保罗重复亚迦布的预言都把我们的注意力引向了保罗和他的救主的痛苦的相似性。耶稣说祭司长和文士要定祂死罪，交给外邦人（可 10:33）。耶稣被拿住、捆绑、交在罗马人手里；保罗也是如此。保罗象他的主一样，向耶路撒冷去，明白那里有事情等着他。象主一样，保罗必须被拿住交到外邦人手里。²³

预言和圣经的充分性

诚然，格鲁登博士希望增进不断成长的灵恩派运动与其它致力于新教改革历代正统信仰的福音派之间的了解和团结。他也希望我们在日常生活中保持对有圣灵主权带领的感动的警醒，同时不以任何方式损害圣经的权威。他的目的如此表明，说在清晨当有浮现在脑海的经文时，这经文可以作为一个“小预言”。²⁴

的确，对圣灵光照的充分认识是必不可少的，因为圣灵光照不仅有助于我们阅读、研究和传讲圣经，而且作为神的恩赐，有助于我们在日常生活中追求光明的智慧。从某个角度来看，认识主是通过启示（弗 1:17-18），然而“启示”这个词在新约里专门用以说明神藉着圣灵来展示祂的真理的意思（罗 2:5， 16:25；林前 14:6， 26； 林后 12:1， 7； 加 2:2； 弗 3:3）。所有的基督徒都承认神的手在引导前面的路，不仅是在祂的护理下打开一条道

路或是关上一扇门，而且包括在他们思想如何服事祂时所产生的愿望和印象。关键是，要认识到我们的任何行动过程的确定程度，必须与我们能够看见的神的话在我们的实际生活中应用的明确程度成比例，这才是不把圣经的充分性放置一旁。

格鲁登博士同意这个说法，但是他所形成的的观点体系把预言的权威性归于意念、观念或感情的范围内。其实这些并不算“启示”，正如所表达的词句也不算启示。他警告不要用象亚迦布在公众面前说预言那样的套话方式，²⁵ 他当然也强调了涉及这样的预言的错误程度。然而，他的观点没有充分确认在耶稣基督里启示的终极性，以及基督的使徒和先知传给我们的有神的终极性话语的圣经的充分性。不是凭着新启示，而是靠着智慧的恩赐，圣灵才引导教会进入真理的理解和顺服的途径。

18 圣礼

“我们生活在符号的世界，关于符号的符号。”有关“符号的科学”一符号学的一本书的护封简介是这样开头的。¹“符号”这个词让我们想起了交通标志、广告招牌、霓虹灯。但是我们的日常生活与其它符号交织在一起：语言符号，包括口语的和书面的；我们所使用的其它“语言”——体育评论员的方言、聋人的手语、“肢体语言”。有拍卖或金融交易和餐桌礼仪符号系统。每一位游客迟早会意识到形成不同文化的符号系统。

主耶稣基督对祂的教会讲话时，不仅用圣经语言，富有启示象征，而且藉著祂所指定的圣礼的标志。

创造是圣礼吗？

正如我们在第七章已经讨论过的教会的大公性看到的，罗马天主教神学家把教会的大公性和圣礼联系在一起。当代天主教神学家艾弗里·杜勒斯甚至宣称新教改革因拒绝天主教的圣礼原则，即所谓的大公性深层维度，已走上了诺士底的唯灵性偏路。不仅如此，天主教还在新教根据圣经承认的两个圣礼上添加了五个圣礼，又进一步扩展天主教的圣礼原则，并以此为根据，认为教会作为基督的身体也是圣礼，而所有的受造物都具圣礼性。

一位著名的天主教作家如此极力赞誉男性祭司制度，把祭司看作维系神与人关系的神圣权威的器皿：

世界上最奇妙的奇迹是关于祭司的律法：曾行奇妙作为的男性实体，而今成为以饼和杯形式出现的圣体，即耶稣的血和肉。²

他说，“基督教是圣礼的宗教，即圣体的宗教。”教会的等级制度是圣体的象征，今天的教会是一种圣礼。切斯特顿（G. K. Chesterton）强调神在创造中的有血有肉的所谓圣体性。他说：“天主教象一块厚厚的牛排、一杯烈性黑啤酒、一支很好的雪茄烟。”

把圣礼扩展到整个创造中淡化了它的含义。如果一切都具有圣礼性，那么，饼和酒在祝圣前已经是有圣礼性了，圣餐的奥秘与创世的圣礼性只是在程度上不同。

罗马天主教强调道成肉身和基督的复活身体的事实。它正确地谴责了诺士底的“唯灵论”，诺士底的“唯灵论”假装不屑地忽视身体，超越物质世界的束缚，以它纯洁的、脱离现实的灵魂为傲。但是，肯定物质的现实并不是把它圣礼化。所有神的工作启示了祂自己，见证了祂的大能、智慧、公义、和良善。

然而并不是所有神的工作都能传递救赎的大能。基督充满一切，从这个意义上说，祂掌管一切，祂是无所不在的神的儿子。可是基督的道成肉身不是体现在所有事物上，祂的道成

肉身不能给创造的元素救赎的大能。把所有的自然看作有圣礼性并不能肯定神的美好恩赐，或者肯定基督教的“普世化”。相反，它暗示这世界能为自己提供其不可能提供的救恩。

在以色列人第一次看到西奈山的壮观和神在西奈山上从云里向他们讲话展示出来的神的荣耀的庄严之间有一个巨大的差别。神可以用自然或超自然现象表明祂的同在。摩西看到荆棘正在燃烧，却没有烧毁，荆棘本身是被造物的一部分，见证了造物主。然而，在火焰里充满神的荣耀，不仅成为祂的智慧与大能的标志，也成为祂的救恩的标志。

圣礼的独特性

即使这样一个即刻的作为恩典记号的自然的应用也不是具体意义上的圣礼。圣礼不仅仅是以显示恩典记号的被创造的自然物（比如，彩虹）。圣礼是参与救恩的记号。³ 它不是简单地标志着神的同在与作工，而是标志着祂拯救罪人的功用。神在自然界的启示确实显示了神的“永能和神性”（罗 1:20），使人在祂面前无可推诿，但是神的话语和行为的特别启示表明了救赎大能的记号。神的道宣告了祂的救恩；祂已经指定特别记号来标志和伴随拯救的道。在旧约中，割礼是标志着与神立约的记号。逾越节和每天的献祭象征着神的子民与基督的宝血遮盖和由此而来的平安有份。

藉着基督的割礼与洗礼、祂公义的生活以及作为神的羔羊的祭品，旧约仪式的预表成为现实。基督是我们的割礼、我们的逾越节（西 2:11；林前 5:7）。为了取代那些流血的标志，祂为更新了的神的子民指定了新的标志，这些神圣的标志就是洗礼和圣餐。

罗马天主教会认为坚振礼、补赎礼、临终膏油礼、按立礼和婚礼也是圣礼，可以使教会成员的生活中的几乎每一件事都圣洁。⁴ 由于这些所谓圣礼并没有圣经根据，为了使其合法化，他们便将这些所谓圣礼作为传统来传承。此外，加上这些“圣礼”意味着圣礼本身有注入恩典的功能。既然洗礼的恩典只是为过去的罪提供饶恕，那么补赎礼就是为将来更多的罪设立的，临终膏油礼需要为审判时见神作准备。按立礼承载的是使神父有资格献圣餐祭的恩典。⁵

圣礼不属灵吗？

與天主教圣礼主义的观点相反的另一个极端，就是主張新约不能再被符号所标志，它的形式和实际做法必须是完全属灵的，肉眼看不见的。对这个误解最简单的回答就是：基督指定了这些标志。祂的命令是明确的：使万民作祂的门徒，奉三位一体神的名给他们施洗。在最后的晚餐，祂把饼和杯递给門徒时，吩咐他们要记念祂的死直等到祂再来。

这些外在的标志以一个看得见的团契表现出来，他们把基督的教会构建成一个有会员的群體。洗礼要求受洗者作出决定以加入这个团体。聖餐是继续团契的标志，意味着把那些远离主的人排除出去。那些嘲笑教会是一个机构的人正确地斥责了以罗马帝国或具有企业性质的华尔街为模式的教会的世俗化，但是圣礼见证着教会除了有生命有机体之外，也是有组织的。

我们敬畏主命令的智慧，因为祂建立了自己的教会。我们是由尘土造的，但仍有神的形象，我们的主成为一个人，而不是天使。象清洗、吃、喝等平常的行为提醒我们，主与我们有共同的人性。我们每天感谢主为我们提供粮食，在圣餐桌前，我们记念祂的死，我们为麦田里的粮食感谢主，就是那賜給我們天上的粮。

圣礼也提醒我们要彼此团契，因为我们领受主的祝福：圣礼要求大家要一起敬拜。主的圣餐不是一个自我服务的、冷漠的电视晚餐，独自在电视屏幕前享用。洗礼不是自己在浴缸或淋浴中的秘密庆贺。西方文化已经使宗教成了一种隐私，容许不去公共场合或行为方式与政治没有冲突的基督教信仰。然而，圣礼要求我们在别人面前，甚至在有遭受迫害危险的敌对社会，要承认基督的名。

有时福音派的基督徒会忘记神的祝福是在与神的子民的一起聚会中。对于他们来说，只有把所有的干扰都排除掉才能与神有真正的交流，才能在祷告中与神有真正的亲密关系，这干扰也

包括基督徒伙伴。可以肯定的是，并不是有一些特别的神的恩典只能通过圣礼才传递。圣灵把祂的爱浇灌在我们心里，并且在我们默想圣经时，或单独祷告时，或大家一起聚会时，使基督与我们同在。然而，圣礼之间的伙伴关系提供了环境，使基督的身体不仅同在，而且满有活力，一起发挥作用。圣礼是能够看得见的神的道；它们与讲道和神的道的教导结合，而它们的权柄就是来自神的道。就象在一同听道时蒙福（有人在讲道时），⁶因此，同样，圣礼的祝福是共享的。圣经没有教导说只有正规按立的神职人员才可以传递神的恩典。但他们支持这种说法，就是神的恩典是在基督身体的团契内部而传递的。

我们分享圣礼的喜乐在于他们直接提到我们真正的主：祂的名字、祂的身体和血。虽然圣礼是象征，但是藉着主的同在证明是真实的。注重符号系统的当代思想家得出的结论（或假设）是媒介就是信息：我们了解的不过是我们以形式/符号构建的一切体系。他们试图把我们从已经创建的这些系统中“解放”出来，因为他们宣称这一切都没有客观现实，只是根据组织经验编造出来的小说、神话。他们尤其想把我们从所谓欧洲文化的基督教的“神话”中解放出来。

当然，备受争议的是圣经里对耶稣基督和神的启示的宣告。现实与交流是以神的创造和启示为根据的。道成肉身深刻的单一性把我们的存在固定在神设计的终极意义上。圣礼是基督救赎的历史事实的提醒，它们具体地体现了我们信仰的现实。它们是标

志，但又不仅仅是标志，或仅仅是宗教神话构建中的标志。它们是由神自己应许的力量所给的符号，为使我们的参与不是在幻想中，也不是意识上的改变，反而凭着神自己话语的保证，圣礼为我们印证现实。我们的参与有别于闻玫瑰花香，或看日出时可能会有神的同在的意识。因着信，圣礼给我们提供了与那看不见的一种触觉感，以及与主先尝天国的盛宴。

圣礼有神奇能力吗？

虽然很难夸大圣礼中圣灵所赐的福，但是很容易让人误解祝福的来源。约翰·加尔文（John Calvin）在他的基督教教义一书中首先介绍了圣礼的价值，接着谈到了人们对圣礼的误解和滥用，特别是误以为“圣礼本身能赐下恩典，即使我们犯了重罪也无碍。”⁷ 加尔文感叹道，这样的状态会引导人们相信即使没有信心，圣礼也可以使他们称义，误导人们迷信圣礼圣物而不是单一地仰望主。加尔文申明说“基督是所有圣礼的核心，因为圣礼在祂里面得到坚固，没有祂，应许是落空的。”⁸

有人认为圣礼的有效力不能被挫败，即使领受到它的人无资格或不信，加尔文引用奥古斯丁的话作了回答，“你如从世俗的角度接受圣礼，虽然圣礼是属灵的，但对你而言圣礼却是属世的。”⁹ 圣礼的作用“与神的话语一致：将我们带向基督，透过祂把天上的恩典赐给我们，但是如果不能凭着信心领受，就是无益的...”¹⁰

圣礼不是神圣的魔法，就好象圣餐的饼本身承载着祝福，浸礼池可以流出圣灵，圣餐的杯里装的是基督。神不会把祂恩典的工作交给由人操控的外在记号。以色列的先知就曾谴责那些相信在圣殿里献祭的形式主义，但是没有敬畏祂的话语的人。¹¹

有些人是在不信和悖逆的情况下领受作为救恩记号的圣餐，这对他们是有损的。保罗警告了因不加分辩地领圣餐导致被定罪的危险（林前 11:29）。

关于圣礼的历史争议仍然存在。世界教会委员会十多年来一直关注信仰与秩序委员会的报告（Lima, 1982）：洗礼、圣餐和事工（BEM）。那个报告说洗礼“是归入基督…是使受洗的人与基督并与祂的子民联合。”¹² 在回答教会的回应时，该委员会力图通过以下的说法来解释这样的规定：“教会既不独立于它的主，洗礼和圣餐也不能独立于神的作为而起作用。”¹³

针对认为圣礼本身有大能的顽固观点，的确有必要对此作出解释。¹⁴ 然而，所给出的解释并没有澄清事实。在新教改革之后的争论中，罗马天主教会从来没有赞同圣礼有魔力的观点。在天特会议上的“礼仪程序”（*ex opere operata*）从来没有宣称，圣礼可以离开神自行作用。¹⁵ 问题的关键是，施行圣礼时并没有明确指出接受者必须以信心领受。正如 BEM（洗礼、圣餐和事工）报告所承认的，这个问题在所参与的教会中间仍然没有得到解决。此分歧在报告中出现，尤其是关于没有真实信仰，仍参与圣礼的看法。¹⁶

罗马天主教的圣礼神学认为圣礼就是把恩典浇灌，注入领受者。天主教神学家批评新教忽略了圣礼的实在性以及它们的直接和客观的恩典传授。他们认为改教者强调信心，是把圣礼的恩典变得主观，取决于领受者。罗马天主教的圣礼主义似乎要力图保卫圣礼中神的主权，认为神必然凭藉一种靠圣礼的大能注入恩典。但是，仍有一个限制条件。虽然圣礼被说成是“包含着它们所指向的恩典”，但是它们仅被赐给“不阻挡它们的人。”即使犯重罪很少，这样的条件仍然很大。天主教的神学家为所谓有神奇能力的圣礼如此辩护。参与者必须对领受圣礼有一个肯定的意向，然后，圣礼的客观性必然与不是完全的不配的接受者结合在一起。有如此的接受意愿，就是所谓的不以人的努力挣得神的恩典。¹⁷

然而，天主教的观点和改教者的观点之间的差异是至关重要的。对于改教者来说，信心绝不是来自人自己，也不是一个至少不阻碍恩典的流入的意向。信心是神的恩赐，不是人可以努力立功所得来的。信心是单单仰望基督。圣礼的客观性是神照着祂所应许的工作要祝福我们，我们凭着信接纳神的应许。在圣礼中，我们凭着信心领受到祝福，这祝福是通过神的话语的权柄表现出来的，而且是照着祂所应许的赐予的。此恩赐完全是基督自己，与祂的子民同在。离开信心，圣礼可以被认为是“客观的”，就如它完全是靠自己运作，也可以被认为是“主观的”，

离开我们的经历，这个符号就没有什么意义。但是信心把圣礼形式和其所指向的祝福联结到一起的。

由于圣礼是针对信徒的，神用圣礼来祝福信徒，所以圣礼与神的话语带来的祝福关系最紧密。圣礼象神的话语的祝福一样，向神的子民宣告，具有神圣的能力，以可见的形式赐予。我们凭信心领受祝福，按它本来的意思接受恩典。所以，圣礼也必须按它们本来的意思被接受。接受并不产生基督同在的祝福，而是透过圣灵来领受。

基督徒洗礼

洗礼的仪式向我们指出水的象征意义。旧约中在神面前要分别为圣的基本要素就是洁净。水和血都能洗净罪的污秽。希伯来书的作者提醒我们“那诸般洗濯的规矩”（来 9:10；参看利 8:5-6, 14:8-9, 15:5），特别是用血洁净：“按着律法，凡物差不多都是用血洁净的...”（来 9:22）。人们改信犹太教时需要接受洗礼，男性改信犹太教者还要受割礼。昆兰（Qumran）社团（死海古卷的修士社团）所做的每日洗洁是这个教派所声称的超洁净的标志。约翰的施洗使人们对这个熟悉的形式符号有了新的含义。与死海社团的洗礼有所不同，他的施洗不是反复洗。相反，约翰传“悔改的洗礼，使罪得赦”（可 1:4）。那将要来者会带来公义和审判，摧毁邪恶，迎来神的统治。约翰用水施洗，但那将

要来的主将要用圣灵和火施洗。悔改接受他的洗礼，是为了逃离要来的愤怒，并为主的来临做好准备。

主耶稣来接受约翰的洗，作为无罪者的祂置身于罪人当中。祂继续约翰的关于国度的宣告，祂的门徒给听从祂信息的施洗。然而，如果就此止步，施洗就不会成为基督教的圣礼。在祂死亡、复活、升天后，耶稣成就了约翰已经预言的：祂完成了父神的应许，并且用圣灵给门徒施洗。悔改的要求和罪得赦免的应许依然存在。但是，洗礼成为了标志，不仅是为迎接天国作准备的标志，而且是进入天国的标志。

复活的主吩咐祂的门徒奉祂的名施洗，使受洗了的人表明是属于祂。事实上，受洗归入祂的名，也就是归入父和圣灵的名。神的名是一体的：圣父、圣子、圣灵（太 28:18-19）。

虽然水的象征的确重要，我们仍必须记住，受洗不是归入水，而是归入父、子和圣灵的名。基督教洗礼使用水这个洁净的符号，使罪人可以承受圣名的祝福，而不是审判。

基督教的洗礼是一个命名仪式。受洗的人被赋予一个名，不是洗礼证书上的名，而是三位一体的神的名。慌张的牧师可能在给婴儿施洗时把小马大的名字说成玛格丽特，但是他没有赐给她那个名字，他赐给她的名是三位一体神的名。洗礼使基督徒被赐予神家里的名，就是神儿女的名（赛 43:6b-7）。

我们再次看到圣礼与神的话语密切关系，特别是祝福的话语。神说到亚伦为以色列人祝福：“他们要如此奉我的名为以色列人祝福，我也要赐福给他们”（民 6:24-27）。

祭司祝福神的子民就是把神的名赐予他们。基督教洗礼就是把神的祝福赐予祂在基督里所得着的人。因此，洗礼与作门徒联系在一起（太 28:19）。这就是标志着归入神家庭初级步骤的圣礼。

使徒保罗说：“因此，我在父面前屈膝，天上地下的各家都是从祂得名”（弗 3:14-15）。当保罗在以弗所碰到只受过约翰的洗的门徒时，他解释了约翰的洗和耶稣的洗的区别，并且奉主耶稣的名给他们施洗（徒 19:5-6）。

我们若理解了神的名的赐予，就会认识到洗礼是何等完全地以神的儿子耶稣基督为中心。承受祂的名就是与祂联合，祂把祂的公义赐给我们，并且担负了我们的罪，使我们能分享祂的荣耀。我们通过洗礼与基督联合，意味着弃绝我们的罪、世界肉体和魔鬼，为了要祂作我们的主。

神把亚伯拉罕的割礼作为与祂立约的记号。在这个背景下是神的令人敬畏的、对神自己也有约束力并以其信实为承诺的约（创 15:8-21；耶 34:18）。¹⁸ 直接背景是神重申了祂要给亚伯拉罕和撒拉一个儿子的应许，建立了传承应许的家谱，基督要出自这家谱（创 17:1-22）。

割礼是一种洁净仪式，因为未受割礼是不洁净。这是献身的洁净，标志着神主权的确认。¹⁹ 在立约的背景中，这种对男性器官进行的流血仪式，也包括对违约者以及他的后裔审判的标志。处罚的威胁很明确：不受割礼的男子，必被剪除，因“他背了我的约”（创 17:14）。立约中的切割，是把包皮割掉，象征着这个咒诅。²⁰ 此外，亚伯拉罕要为他家庭负责任，男孩子生下来第八日，都要受割礼。当摩西回到埃及开始他的使命时，毁灭的威胁就曾临到他未受割礼的儿子。²¹

当神与以色列人在西奈山立约时，血被洒在神的祭坛上和百姓身上。然而，这血不是简单的那种立约，规定惩罚以及违约者的死亡，而是赎罪献祭的血，献在神的祭坛上。在耶稣基督里，就献了那真实，终极的祭。藉着祂在十字架上所流的血，我们得以进入神的国（弗 1:7；西 1:20；来 9:18）。我们用那象征圣灵降临的水来代替祭牲的血，使自己得着洁净。

彼得把洗礼比作洪水，并且说我们藉着水得救，而水同样也是导致覆灭的象征（彼前 3:21）。与这幅图象一致的是，梅莱迪斯·克莱恩（Meredith Kline 西敏斯特神学院神学家）也非常有说服力地指出，洗礼的水不仅是洁净的水，也是审判的水。保罗写到以色列人在云里、海里受洗（林前 10:2）。象彼得一样，他把洗礼的水比作死亡的水：又如洪水一般、海水亦淹没了埃及人。我们藉着受洗在死的形状上与基督联合（罗 6:3-4）。也就是

说，洗礼也象征了基督为我们所遭受的审判，祂为我们进入死亡水域，然后把我们带到永生的海岸。

彼得说，拯救我们的洗礼不只是“除掉肉体的污秽”，而是涉及属灵的层面“只求在神面前有无亏的良心”（彼前 3:21）。 “只求”这个词意味着对正式问题的回应所作出的保证。在这个承诺中，基督徒同意神对罪的审判，其中也包括他们罪恶的过去（彼前 4:3）。他们承认转离他们的承诺，会给自己带来神公义的审判。然而，彼得不仅强调圣礼的庄严性，他也更强调圣礼的奇妙性。挪亚从洪水中被拯救象征着基督的终极拯救。基督已经拯救了我们，因为祂为我们的罪而死，又藉着祂的复活赐给我们生命（彼前 3:18-21）。²²

洗礼是一个洁净、归入神的名、圣灵的赐予和对圣约的承诺的仪式。主宣告我们属祂而我们宣告祂是主。虽然洗礼的水代表基督为我们所担负的审判，但是它也代表祂所赐给我们的生命。耶稣使用水的象征意义（也用风和火）来比喻圣灵。在耶稣和尼哥底母的谈话中，对于尼哥底母不理解旧约中关于重生的教导，耶稣感到很惊奇。我们主的关于从水和圣灵生的论述（约 3:5）应该使尼哥底母想起了神在以西结书中所说的，祂要用清水洒在祂的子民身上，给他们一个新心，将新灵放在他们里面（结 36:25-27）。

耶稣也讲到祂所赐的圣灵的水，象泉源一样，直涌到永生（约 4:14），并且呼召渴的人可以到祂这里来喝（约 7:37-38）。

正如我们已经看到的，耶稣应验了圣经所说的水从磐石和圣殿里流出来的预言。在十字架上从祂侧面流出来的水和血象征着圣灵的水。

保罗在写给提多的书信中提到“藉着重生的洗和圣灵的更新，圣灵就是神藉着耶稣基督，我们救主厚厚浇灌在我们身上的”（多 3:5-6）。这句话里没有说洗礼，但是确实指的是洗礼。因为圣灵是神给我们得救的印记（弗 1:13, 4:30），洗礼是里面印记的外面符号，凭着恩典因着信，洗礼就成为我们领受到的圣礼的印记。

与洗礼有关系的其它比喻就是披戴基督了（加 3:27），和要从死里醒过来接受基督的光照（弗 5:14）。这个丰富的意象意味着更多：藉着圣灵的洗，神所赐予的祝福不仅是生命，还有与基督的联合以及与三位一体的神的同在与相交。

只有认信的信徒才可以受洗，对于许多基督徒来说，这似乎是新约清楚的教导。然而路德和改革宗教会仍然在进行婴儿洗礼，这被认为是改教运动的失败，因为没有和天主教的做法一刀两断。给婴儿施洗的原因想必是与洗礼重生的教义有关，教义教导说即使该婴儿对所发生的是什么毫不知晓，但圣礼可以把恩典注入婴儿。与此相反，腓利在回答埃提阿伯太监的受洗要求时说（仅在较晚的手稿发现）：“你若全心全意相信，就可以受洗”（徒 8:37, NIV 页边）。没有信心，圣礼就没效果；有什么理由让不能有信心的婴儿受洗呢？既然在旧约，婴儿第八天要接受割礼，

显然为了解决这个问题，我们必须考虑旧约和新约的关系。正如我们所看到的，主宣告没有受割礼的男性要从所立的约中被剪除掉。割礼标志着被列入神的子民的行列里，它适用于男性，也代表女性，它的象征意义是指承担这个符号的人的后裔。²³

那么，标志着以色列作为国家与神外在联系的割礼，是否已被新约中神与人的内在关系所取代？教会是神的子民，在我们研究关于教会的圣经教导中，我们已经看到，旧约和新约并不对立。在神的子民的旧约中，立约的核心是一样的：神是我们的神，我们是祂的子民。在基督里所应验的没有毁坏那个关系，而是成全了它。我们这些曾经远离神的外邦人，现在是与旧约的圣徒同国了（弗 2:19）。旧约圣徒和我们一样是信徒，保罗告诉我们说，割礼是亚伯拉罕未受割礼的时候因信称义的印证（罗 4:11）。割礼是记号，宣称神的儿女们属于祂。他们是祂创造和救赎的，因此就属祂：通过创造，因为是带有祂的形象（创 1:27；太 22:20-21）；通过救赎，因为神宣告头生的要归给祂（出 13:1, 13；民 3:40-41, 18:12；诗 127:3）。当拜偶像的以色列人把孩子献给 Moloch 时，主提出抗议，“你将给我所生的儿女焚献给他... 竟将我的儿女杀了，使他们经火归与他吗？”（结 16:20-21）。

当保罗说我们的儿女“是圣洁的了”，他指的是神所宣称，圣约儿女是属于祂的（林前 7:12-14）。²⁴

当基督来实现神圣约的应许时，满了八天给祂行了割礼，在圣殿里把祂献于神，因为作为头生的，必称圣归主（路 2:23）。

西面就用手接过孩子来，称颂神（路 2:28-32）耶稣在行割礼时已经为我们受苦，血也被洒。割礼在祂里面成就。保罗把基督受割礼应用于祂在十字架上所成就的：

你们在祂里面，也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与祂一同埋葬，也就在此与祂一同复活，都因信那叫祂从死里复活神的功用（西 2:11-12）。²⁵

保罗认为割礼不只是割去一点肉，而是预表基督的受死的整个身体。基督完成了割礼所象征的：通过死的审判来从罪恶中洁净，“剪除”罪人。洗礼象征我们与基督联合，与祂同死、同埋葬、同复活。由人行的割礼已不再有效，因为基督徒的割礼是由神在施行的，把我们从我们的罪应得的死亡里带出来，而带进基督给提供的生命里。我们受割礼是通过与基督在祂死的形状上联合，洗礼就是这个联合的记号。

在旧约中，神圣约应许的这记号是给予儿女们的。在新约中对这记号的成全没有否定他们的位分。圣约的应许的对象明确地宣告是家庭。当彼得在五旬节呼召听众要悔改，并且要奉耶稣基督的名受洗时，他提到了圣灵的应许，因为“这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒 2:39）。彼得指的是他的听众所熟

悉的应许：神给亚伯拉罕和族长们的应许，祂要祝福他们和他们的后裔（加 3:14）。使徒行传讲到全家都受洗（徒 16:15, 33, 18:8）。初期教会时代，以家庭为单位的教会是家庭教会的前身，而儿女们在神的子民的家庭中的地位是显而易见的，在我们当代强调相互有别的个人主义文化里，理解使徒教会时代的不言自明的事情，实在是困难的。

对家庭洗礼的描述不是唯一的证据以证明孩子被包括在神子民里，并有权利接受归于祂名下的记号。耶稣通过把小孩子抱在怀里，并给他们祝福，给出了这个问题的清楚答案（太 19:13-15；可 10:13-16；路 18:15-17）。

如果门徒认为对于严肃的天国工作来说，孩子太小或不重要，他们是错误的。耶稣欢迎孩子，把他们抱在怀里，说在天国的，正是这样的人。祂的话语的力量是显而易见的。祂不只是说象小孩子才能承受天国，祂说天国属于他们；天国是由孩子和象孩子一样的人组成的。“在天国的，正是这样的人”。小孩子是享有特权的：他们的天使常见天父的面。²⁶

然后耶稣抱着小孩子，也包括婴儿（路 18:15），并给他们祝福。正如我们所看到的，祝福不只是简单地祷告，而是为他们宣告把神的名归给他们。祝福总要奉神的名。因为基督教的洗礼是命名的仪式（受洗归入父、子、圣灵的名，太 28:19），关于婴儿受洗的问题，是可以比作崇拜结束时的祝福，这祝福岂不也包括抱在信主父母怀里的婴儿吗？耶

稣没有在水中给孩子们施洗，因为五旬节还没有到。那些儿童已经通过割礼领受了洁净的记号。对没有洁净记号的堕落的人宣告神的圣名，根本不是祝福，而是带来审判的。

那么可以使我们的孩子归入天父的名下吗？我们可以教导他们如此祷告“我们在天上的父...”吗？还是要把他们挡在神的家门外，一直等到他们年龄够大时做可信的认信吗？受了割礼的耶稣在圣殿里被献与主。当我们把儿女献与天父时，要奉父、子、圣灵的名吗？如果要这样做，那么就必须用水为记号来做。

可以肯定的是，我们必须照着主的教训和警戒养育他们（弗 6:4）。神通过父母为器皿以祂的教训培养引导他们成长，通过祂的祝福和应许，我们期待儿女们自己向主认信，但如此认信就是信那位从一开始就认识他们的主，本来祂的名从他们咿呀学语时就已在他们的嘴唇上。婴儿的父母在婴儿的洗礼上作信仰宣告，宣告将婴儿归入神的名，承诺要以信心养育他们。早在公元三世纪，一个名叫希波吕托斯(Hippolytus)的罗马长老，描述了一个黎明洗礼仪式的顺序，说首先是从儿童开始，然后才是成人。如果儿童能自己回应，他们就会自己回答关于受洗的问题。若他们不能自己回应，他们的父母或家庭里的其他成员应替他们回答。

受洗了的儿童也应该领受圣餐吗？有人主张如此，因在旧约中，断了奶的孩子已经参于了逾越节（出 12:26；参看来 5:12-

14）。但这两个圣礼之间有决定性的区别，圣餐需要领受者拥有主动分辨的能力。事实上，为要记念基督的死而参与圣餐者，不但是在领受圣礼，同时也是在举行圣礼。保罗警告说，没有分辨圣礼的意义就不要吃（林前 11:23-34）。因此韦斯敏斯德大本信仰问答限制了参与的人“要年龄足够大，而且有能力省察自己。²⁸

主的圣餐

圣餐是立约的餐。耶稣说，“这杯是用我的血所立的新约，是为你们流出来的”（路 22:20；林前 11:25）。这是耶稣在庆祝旧约的逾越节时所设立的新约圣餐。

耶稣，道成肉身的主，在逾越节和祂的门徒一起坐下来吃逾越节的晚餐。旧约为此做了准备。主为祂的子民提供了食物；旷野里有吗哪和鹌鹑，迦南地有丰富的收割。此外，祂在所定的节期中把以色列百姓带到祂的筵席前。主从祂的祭坛上提供了平安祭的肉。神是招待的主人，但只有当赎罪的血流出来时，罪人才可以来到祂的桌前。

在西奈山上的立约仪式结束后，摩西和祭司以及长老们一起聚餐（出 24:11）。根据这些圣约的筵席，神通过先知们应许神在末后的日子必有大筵席（赛 25:6-8；何 12:9；亚 14:16）。耶稣在祂的寓言里提到神的筵席：外邦人会来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席（太 8:11）。在马可楼最后的晚餐上，祂说祂不再喝这葡萄汁，直到祂在神的国里喝新的那日子（太

26:29；可 14:25）。主的圣餐指向的是最后的筵席，因为是象征基督赎罪的血，使这筵席得以准备，参加的客人才能得到邀请。

替代的死也是逾越节的中心。羔羊代替以色列的长子被杀，血被涂在门框上（出 12:13）。分别为逾越节的羔羊，象献祭的羊一般，必须完美，没有缺陷（出 12:5；利 22:17-25）。彼得在写给小亚细亚的神的选民信中说，他们被救赎“乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”（彼前 1:19）。基督破碎的身体和流出的血被献为祭，不仅是因为祂心甘情愿的爱，而且是因为祂是神的羔羊，作为替代，为罪人献上的。“祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪…因祂受的鞭伤，你们便得了医治”（彼前 2:24）。

在普世教会协会(WCC)的利马宣言只在评论天主教认为圣餐是献祭的观点时使用了“挽回祭”和“赎罪”的措词。²⁹ 该文说，“圣餐是基督牺牲的圣礼，祂长远活着为我们祈求，并且是记念神拯救世界所完成的一切”。³⁰ 所指的不仅是“道成肉身、生命、死亡、复活和基督升天”，而且还将范围扩展到所有神拯救作为，表面看来这似乎提高了圣餐圣礼的重要性，但如此一来，圣餐就反而失去了“记念主的死，直等到祂再来”的具体所含的意义。的确我们为祂一切所作成的，无论是过去还是未来，而记念主。但我们记念祂正是因祂破碎的身体和“立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太 26:28）。BEM（洗礼、圣餐、事工）式对圣餐意义的扩展忽略了一个重点：那就是基督在十字架上的牺牲

所成就的目的，即祂的代赎。同享圣礼意味着承认我们的罪本应该导致死，可是，神让祂的羔羊，祂儿子，替我们死。羔羊是神的羔羊，不是我们的，耶稣基督既是祭司又是祭品，祂在十字架上为我们献上祂自己，一次且永远成就，不能重复（一劳永逸）。

31

在基督赎罪献祭的圣礼上，神呼召我们到祂的桌前领受新约的印记，表明祂在十字架上所完成的工作，加强我们的信心。正如通过洗礼归入三位一体神的名标志着与神联合，成为神家庭里的成员，同样，圣餐也标志着与基督的联合。洗礼是归入的圣礼；圣餐是继续在神的家里的交流的圣礼。这两种圣礼都反映了我们在神面前的身份，因为我们与基督联合，也都反映了我们从基督领受的生命。通过洗礼，反映出我们的生命在灵里得重生；我们与基督一同埋葬，一同复活，得到了新生命。圣餐反映了我们从基督领受了生命，因为我们在祂里面得到了喂养。

耶稣用在祂里面得到喂养的比喻宣告祂是从天上降下来的生命粮。“人若吃了这粮，就必永远活着”（约 6:51）。当祂的听众被触怒时，祂在这个主题进一步阐述：

吃我肉喝我血的人就有永生，在末日我要叫他复活。我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的（约 6:54-55）。

祂这说法明显是比喻，因祂补充道，“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。我对你们所说的话就是灵，就是生命。只是你们中间有不信的人”（约 6:63-64）。

因着信而共享基督，就是吃那真吗哪，就是那从天上降下来的粮赐生命给世界的。同时，圣灵的工作——打开人的心门使他们信主，如此使信徒能在基督里得着喂养——也是赐下生命，因基督是生命的唯一源泉。

我们主的教导明确地表明，祂给我们生命不仅因为祂为我们所做的，还因为祂与我们联合。祂是真葡萄树，我们是枝子。我们在祂里面得到喂养，从祂支取生命，这重要的连接可见于在主的圣餐吃饼喝杯。圣餐圣礼带来了由祂的死使我们得的拯救大能的确据，以及因祂的复活所带来的喜乐。

然而，千百年来，圣餐圣礼的象征意义的真切性一直是争论的中心。梅西（Gary Macy）宣称对此不同观点一直是被容忍的，一直到改教运动：“改教运动中所失去的不仅仅是基督教的合一，还有多元的宽容”。³² 他指出第九世纪时，在诺曼底的科比修道院，容纳了对基督的身体是否在圣餐里同在持有两种对立观点的修道士们。

修道院院长拉得伯土（Paschasius Radbertus）教导说，圣餐里所领受基督的身体就是由马利亚所生的肉体，我们活在祂里面是因为在圣餐中吃的饼的确就是祂那个肉体。³³ 另一位修道院的弟兄拉特兰努（Ratramnus）在回答查理曼大帝的孙子查尔斯（Charles

the Bald)时说基督在圣餐里的身体的真实性是属灵意义上的真实性，主的实体不能被放在祭坛上。我们无从知道这两个兄弟修道士相处得如何，但是经过两个混乱的世纪后，贝伦加尔(Berengar of Tours)恢复了拉特兰努的教导，结果1059年在教皇尼古拉斯一世(Pope Nicholas I)领导下的罗马议会强迫他发誓宣称基督的身体和血“是真为神父之手触摸得到及擘开，为信徒的牙齿所咬碎，不仅仅是圣礼性的，而且是真实的”。³⁴然而争论并没有结束，从教皇和天特会议针对改教者的回应就可见一斑，他们顽固坚持圣礼形式主义体系，强调只有等级化的神父才有权柄使领圣体弥撒成为以基督身体献祭的圣礼。

基督如何出现在圣餐里呢？从何种意义上祂宣布说，“拿着吃，这是我的身体”？这个问题不同于圣礼的功效，虽然与它相关。（这也牵涉到洗礼的功效，但关于水变成圣灵，这当然是谈不上了。）

即使在教皇尼古拉斯的强迫下，拉得伯土的圣餐实体主义仍然不是教会神父的普遍观点。奥古斯丁谈到有必要把符号从其所指的事中区分出来。此外，梅西博士指出，旧天主教会在新柏拉图哲学的观点里讨论基督的身体和血的现实，把现实理解为和象征的事物一样的真实。在这个框架里谈基督身体的现实性不会产生后来引起那么多困扰的问题：如果圣餐饼是真正的基督的身体，那啃饼的老鼠是什么呢？基督也出现在老鼠的肚子里吗？

许多人坚持认为基督的实际身体存在于圣餐中，是因为他们确信与基督身体联合的好处不能以其它的办法得到。因为主道成了肉身，与我们共享人类的身体，我们人类的身体必须通过“吃”祂才能同享永生。多马·阿奎那从他对亚里士多德的理解以及实质和偶性的区别得出了解决方案。奶牛可能有不同的颜色、大小和体形，但是不同的外表是偶然的，它们可以彻底改变，而它实质上仍然是一头奶牛。使用这样的区分，多马认为圣餐实际上确实是基督的身体，即使偶然的外表是饼和酒。

新教改革运动拒绝圣餐质变说的教义，也拒绝圣礼的功效与领受者的信心无关的理念。约翰·加尔文（John Calvin）在他的基督教要义中，对圣餐的教义作了谨慎而理性的解释，在这本书中，他对罗马天主教和其他改教者的态度都予以了回应。他与否认质变说的人观点不一致，但是同意路德所说的基督复活的身体与饼同在。他特别反对基督的实体无处不在的观点，因为他认为这会混淆基督的神性和人性。他说，基督复活了的身体在一个特定的地方，即神的右手边。

另一方面，加尔文也反对圣餐只是属灵实体的象征的教导。苏黎世的乌尔里希·慈运理引用约翰福音 6:63 里耶稣说过的话争辩说，叫人活着的是灵，肉体是无益的。然而，对于加尔文和其他改教者来说，说基督的肉体是无益的是不可思议的。加尔文这样推理：

如果主的实体的确在擘饼聚会与我们同在，就不应怀疑祂的真实同在与交通。³⁵

他同意象征就是象征，但是要坚持相信的是，它的意义的确要与基督在最后的晚餐所讲的意思一致。因着信，我们必须接受它们所象征的，即基督的身体。在父神右边的基督的身体怎么会出现在圣餐里呢？“因此，让我们凭信心接受我们的知识所不能理解的，就是圣灵真的能把由距离隔离开的事情联合在一起”。

36

加尔文得到我们同意的是，圣礼的确意味着基督所说的意思。然而当耶稣擘饼时说，“这是我的身体”，祂肯定不是说祂在分配祂的肉。他们所吃的是饼。然而，在吃饼的过程中他们领受的就是祂，并祂为他们所做出的牺牲。耶稣在桌前给他们饼和酒是指祂要在十字架上献出身体和血。要求他们同享时，耶稣不是献出身体体格的两个组成部分而是祂自己。祂曾预言祂的死，但是他们不理解。现在祂要把祂死的意义作最后的印证：是为了他们。祂给他们的最后的比喻的部分不仅是饼和杯，还有吃和喝的行为。意思是祂为他们献上了自己，他们要与祂联合才能得着生命。我们必须尊重加尔文的敬畏，以及他在神的奥秘面前长期和热切的思考和追求，虽然他提出过基督的实体与我们距离这样没必要的问题，但从意义的角度讲，他无疑是正确的，那就是归入基督成为一体，叫我们确信无疑，凡属主的，也属我们的。祂

无法失去永生，我们在祂里头也无法失去；我们不再被自己的罪定罪，因为祂亲自担当了我们的罪就如把它们当自己的一般。³⁷

基督新约的印记不能更具体和更清楚了。祂为我们舍了自己，作我们的保障和我们的生命。祂的圣礼同样把我们彼此联系在一起。保罗说，我们同领基督的血，同领基督的身体，因为我们与基督联合，不能与偶像联合。但是因为我们与基督联合，所以我们必须彼此联合：“我们虽多，仍是一个饼、一个身体，因为我们都是分受这一个饼”（林前 10:17）。受洗归入基督的名，同享基督的身体，教会是属于主的。教会的教义是主自己的教导，祂爱教会，为教会舍己。不变的基督仍然赐我们饼和杯，直到教会的使命完成的那一天，那时我们将和来自各国家庭属基督的人一起与我们所爱的主相聚，祂将要与我们在复活的荣耀中欢聚在祂的筵席里。

注释与参考文献

前言

¹ Stephen J. Paterson, associate professor of New Testament, Eden Theological Seminary, St Louis, Missouri, quoted by Ira Rifkin, *San Diego Union Tribune*, 10 March 1995.

斯蒂芬 J. 帕特森(Stephen J. Paterson)，伊甸神学院新约副教授，密苏里州圣路易斯，被艾拉. 里夫金(Ira Rifkin)引用于1995年3月10日的圣地亚哥联合论坛报上。

1. 天国的领地

¹ Paul Johnson, *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (New York, Harper Colophon Books, 1983), p. 698.

保罗 约翰逊(Paul Johnson)，《当代：从二十年代到八十年代的世界》(New York, Harper Colophon Books, 1983)，p. 698.

² Robert L. Wilken, “No Other Gods,” *First Things* 37, November 1993, p. 13.

罗伯特L. 威尔肯(Robert L. Wilken)，《“没有别神”，首要的事37》，1993年11月，p. 13.

³ Due to the bomb damage and subsequent renovation programme, services were shifted to other churches, including nearby St Andrew's, Undershaft.

由于炸弹损坏和随后的翻修过程，教会的聚会和崇拜转到其他教堂，包括附近的圣安德鲁和安德谢夫教堂内进行。

⁴ The Chancellor's judgment in November 1993, following the Consistory Court in June and July, authorized the major changes, with the exclusion of moving the reredos.

1993年11月，大法官继6月和7月的高等法院之后作出判决，授权除移动祭坛背后雕饰以外的主要翻修。

⁵ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 7 December 1965: *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, para. 22, in Austin Flannery, OP, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* (Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975), p. 924. Francis A. Sullivan, SJ, sets the problem by documenting the contrast between the unqualified papal and conciliar statements of earlier centuries, and the formulations of Vatican II and of recent popes (*Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (New York: Paulist Press, 1992)). He writes to demonstrate development rather than contradiction, pleading the rejection of the Augustinian doctrine of original sin and election in mainstream Catholic doctrine, and defending Karl Rahner's view of "anonymous Christians" and the saving potential of non-Christian religions (p. 172).

梵蒂冈二次会议, *Gaudium et Spes*, 1965年12月7日:《当代世界教会的教牧宪章》, 第22段, Austin Flannery, OP, 编辑《梵蒂冈二次会议: 调解和调解后续文件》(Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975), 第924页。弗朗西斯·萨利文 (Francis A. Sullivan SJ) 通过归档把早期几个世纪不合格的教皇及调解声明 与梵蒂冈二次会议及最近的教皇的规条作对比而把问题提出来。《教会外的救赎?追溯天主教回应历史》(纽约: Paulist Press, 1992)。他的写作目的是为了证明发展而不是矛盾, 恳求把奥古斯丁原罪和拣选的教义从主流天主教教义中删除, 并捍卫卡尔拉纳对“匿名基督徒”及非基督教宗教的得救潜力的观点 (第172页)。

⁶ John Hick, “The Non-Absoluteness of Christianity,” in *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, ed. John Hick and Paul F. Knitter (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; London: SCM Press, 1988), p. 23.

约翰希克, “基督教的非绝对性”, 在《基督教独特的神话: 走向多元宗教神学》, ed. John Hick 和 Paul F. Knitter (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; London: SCM Press, 1988), p. 23.

⁷ So Wilfred Cantwell Smith, “Idolatry in Comparative Perspective,” in Hick and Knitter, *op. cit*, pp. 58f.
So Wilfred Cantwell Smith, “在比较的角度中看偶像崇拜”, Hick and Knitter, 引自原文 第58f页.

⁸ J. C. Hoekendijk, “The Church in Missionary Thinking,” *The International Review of Missions* XLI, 1952, p. 325.
J. C. Hoekendijk, “宣教思考中的教会*”, 《国际宣教回顾四十一》, 1952, p. 325.

⁹ 马太福音 16:18.

¹⁰ See Wolfhart Pannenberg, *The Church*, trans. Keith Crim (Philadelphia: Westminster, 1983), pp. 15-17.
见 Wolfhart Pannenberg, 《教会汇刊》. Keith Crim (Philadelphia: Westminster, 1983), 15-17页。

¹¹ 彼得前书 2:9-12.

¹² See Edward Schillebeeckx, *The Church: The Human Story of God* (London: SCM Press; New York: Crossroad Publishing, 1990). “Nothing is determined in advance: in nature there

is chance and determinism; in the world of human activity there is the possibility of free choices. Therefore, the historical future is not known even to God; otherwise we and our history would be merely a puppet show in which God holds the strings. For God, too, history is an adventure, an open history for and of man and woman” (p. 91). Jesus, too, is contingent, and “cannot in anyway represent the full riches of God” ; he cannot shut off or deny other ways to God, or appropriate ethics exclusively to himself (p. 9).

参见 Edward Schillebeeckx, 《教会：人类的上帝故事》(London: SCM Press; New York: Crossroad Publishing, 1990). “没有事先是预先决定的：在自然中有机会和决定性；在人类活动的世界中，有自由选择的可能性。因此，上帝也不了解历史的未来；否则我们和我们的历史仅仅只是上帝手中的木偶戏。对于上帝而言，历史也是一种冒险，是并且是为男人和女人的开放历史”（第91页）。耶稣也是偶然的，“无论如何也不能代表上帝的全部丰富”；他不能关闭或否认其他到达上帝适当的道德规范的通道，或把适当的道德规范专归属于他自己（第9页）。

¹³ 提摩太前书 3:15.

¹⁴ 约翰福音 18:36.

¹⁵ Rev. 22:2 describes, however, twelve *crops* of fruit from the tree of life.

启示录22: 2 描述了来自生命之树的十二种果子。

¹⁶ O. S. Tomkins, *The Third World Conference on Faith and Order* (London: SCM Press, 1953), p. 22.

O. S. Tomkins, 《第三次世界信仰与秩序会议》(London: SCM Press, 1953) , 第22页。

¹⁷ Claude Welch, *The Reality of the Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958). See, for example, "The Unity of the Person," pp. 97ff.

克劳德韦尔奇 Claude Welch, 《教会的现实》 (New York: Charles Scribner's Sons, 1958)。, 参见, 例: “人的统一”, 第97ff页。

¹⁸ Gonzalo Cardenas, "The Challenge of the Latin American Revolution," in John C. Bennett, ed., *Christian Social Ethics in a Changing World* (New York: Association Press, 1966), pp. 212f.

Gonzalo Cardenas, “拉丁美洲革命的挑战”, 在 John C. Bennett, ed., 《变化世界中的基督徒社会伦理》 (New York: Association Press, 1966), 第 212f页。

¹⁹ 同上, 第33页.

²⁰ Wesley Granberg-Michaelson (Director of the WCC's sub-unit on Church and Society), "Editorial," *The Ecumenical Review*, 42. 2, April 1990, pp. 89-91.

Wesley Granberg-Michaelson (WCC, , 教会与社会分组主任) , “Editorial,” 《普世评论》, 42. 2, 1990年4月, 89-91页。

²¹ 同上 p. 90.

²² See *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori, trans. Salvator Attanasio and Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1985).

参见《拉辛格报告: 对教会状况的独家专访, Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori, trans. Salvator Attanasio and Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1985).

²³ Schillebeeckx, *op. cit*, p. 230. See note 12 above.
Schillebeeckx, *op. cit*, p. 230. 见上注12。

²⁴ See Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; London: SCM Press, 1974), Part 1, pp. 3-42, and the extensive footnotes.

参见Gustavo Gutierrez, 《解放神学》 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; London: SCM Press, 1974) , Part 1, 3-42页, 以及付加的脚注。

²⁵ Richard P. McBrien, *Do We Need the Church?* (New York: Harper & Row, 1969), p. 16.

Richard P. McBrien, 《我们需要教会吗? 》 (纽约: Harper & Row, 1969) , 第16页.

²⁶ Ibid., p. 228.

同上 第228页.

²⁷ Ibid., pp. 14f.

同上 第14f页。

²⁸ Avery Dulles, *The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1977), p. 11 (see also pp. 17-21).

Avery Dulles, 《弹性教会: 适应的必要性和限制》 (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1977) , p. 11 (另见17-21页) .

²⁹ Avery Dulles, *The Reshaping of Catholicism: Current Challenges in the Theology of the Church* (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 13f.

艾弗里杜勒斯, 天主教的重塑: 教会神学的当前挑战 (San Francisco: Harper & Row, 1988), 第13f页。

³⁰ Maurice Blondel, *History and Dogma* (1904), discussed by Dulles in *The Reshaping of Catholicism*, pp. 83–92.

Maurice Blondel, 《历史和教条》(1904), Dulles 在《重塑天主教》一书中讨论过, 83–92页。

³¹ See Gregory Baum, *The Credibility of the Church Today: A Reply to Charles Davu* (New York: Herder & Herder, 1968).

参见格雷戈里鲍姆, 今日教会的可信度: 对查尔斯达乌的答复 (New York: Herder & Herder, 1968).

³² James Davison Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987).

詹姆斯戴维森亨特, 《福音派: 即将到来的一代》(芝加哥和伦敦: 芝加哥大学出版社, 1987年)。

³³ George Marsden has pointed this out, showing the importance of distinguishing evangelicalism as a doctrinal position from evangelicalism as a movement, and as a community. “In this respect evangelicalism is most like a denomination” (“The Evangelical Denomination,” in G. Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America* [Grand Rapids: Eerdmans, 1984], p. xi).

乔治马斯登已经指出了这一点, 表明了将福音派作为一种教义立场与福音派作为一种运动和一种团体的区分的重要性。 “在这方面, 福音派最多像一个宗派” (“福音派命名”, 在G. 马斯登编辑, 《福音派和现代美国》[Grand Rapids: Eerdmans, 1984], p. xi) .

³⁴ “A church member or an individual church that will not give to promote the officially authorized missionary program of the Presbyterian Church is in exactly the same position with reference to the Constitution of the Church

as a church member or individual church that would refuse to take part in the Lord's Supper or any other of the prescribed ordinances of the denomination" (1934 Minutes of the General Assembly, the Presbyterian Church, USA [Office of the Stated Clerk], p. 110).

一个不推动官方授权的长老会教会传教计划的教会成员或教会，完全相等同于一个拒绝参加主的晚餐或任何其他规定的教派法令的教会宪法定义的教会成员或教会。(1934 Minutes of the General Assembly, the Presbyterian Church, USA [Office of the Stated Clerk], p. 110).

³⁵ The General Assembly did not require that all giving be channelled through the church, but that no giving be directed to Presbyterian missions not managed by the denomination. The basic issue was the nature of the gospel. Machen had appealed against the support of liberal missionaries by the denominational Board. When all relief was denied, he organized the Independent Board so that Presbyterians could support missionaries who would be true to the Bible and the doctrinal position of the church.

大会并没有要求所有奉献都通过教会渠道，但没有任何分配给长老会宣教的奉献不是由宗派管理的。基本问题是福音的本质。马钦对教派委员会对自由派传教士的支持提出了上诉。当所有的上诉都被否定时，他组织了独立委员会，以便长老会可以支持那些忠于圣经和教会教义立场的传教士。

³⁶ This position was taken by some at a combined meeting of the Interdenominational Foreign Mission Association (IFMA) and the Evangelical Foreign Mission Association (EFMA) at Green Lake, Wisconsin, in 1971.

一些人在1971年在威斯康星州格林湖举行的跨宗派国外宣教协会 (IFMA) 和福音派国外宣教协会 (EFMA) 的联合会议上采取了这一立场。

2. 神的子民

¹ Robert W. Jenson, “How the World Lost Its Story,” *First Things* 36 (October, 1993): pp. 19–24.

Robert W. Jenson, “世界如何失去它的故事,” 首要的事36, 1993年10月, 19–24页。

² See E. P. Clowney, *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1988; Leicester: Inter-Varsity Press, 1990).

参见E. P. Clowney, 《展开的奥秘: 在旧约中发现基督》 (Colorado Springs, CO: NavPress, 1988; Leicester: Inter-Varsity Press, 1990)。

³ Lesslie Newbigin, *The Household of God* (London: SCM Press, 1953), pp. 30f.

Lesslie Newbigin, 《神的家》 (London: SCM Press, 1953), 第30f页。

⁴ Herwi Rikhof, *The Concept of the Church: A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology* (London: Sheed & Ward, 1981), pp. 13–38, See E. P. Clowney, “Interpreting the Biblical Models of the Church,” in D. A Carson, ed., *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context* (Exeter: Paternoster Press, 1984), pp. 64–109. Herwi Rikhof, 《教会的概念: 在教会学中使用隐喻的方法论探讨》 (London: Sheed & Ward, 1981), 第13–38页, 参见 E. P. Clowney, “解读教会的圣经模式,” D. A Carson, ed. 《解读圣经和教会: 文本和上下文》 (Exeter: Paternoster Press, 1984), 第64–109页。

⁵ That Peter is writing to churches composed mainly of Gentiles is evident from his descriptions of their past manner of life (1:18; 4:3—4).

从他对他们过去生活方式的描述中可以看出，彼得写信的对象是主要由外邦人组成的教会（1:18; 4: 3-4）。

⁶ Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1960).

Paul Minear, 《新约中教会的形象》（费城：威斯敏斯特出版社，1960年）。

⁷ See J. Y. Campbell, “The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word EKKLESIA,” *JTS* 49, 1948, pp. 130—142; and James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 119—129.

见J. Y. Campbell, “基督徒使用EKKLESIA—教会这个词的起源和意义，” *JTS* 49, 1948, 第130—142页；和James Barr, 《圣经语言的语义学》（伦敦：牛津大学出版社，1961年），第119—129页。

⁸ Peter T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), pp. xlvi, 57—61.

Peter T. O’Brien, 《歌罗西书，腓利门书》，Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982) , 第 45, 46, 57—61页。

⁹ See chapter 8.

见第8章。

¹⁰ God chose and called Abraham (Gn. 12:1—2); he chose Isaac and not Ishmael (Gn. 21:12); Jacob, not Esau (Mal. 1:2—3; Rom. 9:11—13).

上帝拣选和呼召亚伯拉罕（创世纪12: 1-2）；祂拣选以撒而不是以实玛利（创世纪21:12）；祂拣选雅各，不是以扫（玛拉基书 1: 2-3；罗马书9: 11-13）。

¹¹ The NIV translates “a servant of the Jews,” using “Jews” for “circumcision.” In the context, however, Christ is the Servant of circumcision, not in the sense that he ministered to Jews while Paul ministers to Gentiles (*the circumcision*, Gal. 2:8); but in the sense that he serves the covenant of circumcision, fulfills the calling of circumcision, and accomplishes the function of circumcision so that God’s purpose in giving the sign to Abraham might be fulfilled: that the Gentiles might glorify God for his mercy.

NIV版本翻译成“犹太人的仆人，”使用“犹太人”代替“守割礼的”。然而在上下文中，基督是受割礼之人的仆人，并不是说基督服侍犹太人，保罗服侍外邦人（受割礼之人，加拉太书2: 8）；但从某种意义上说，他服务于割礼的约，完成割礼的呼召，以便使上帝给亚伯拉罕的标志性目的得以实现：外邦人可以因祂的怜悯荣耀上帝。

¹² “That the Servant is an individual is clear from the parallel with Cyrus, the Gentile king, who is declared to be anointed as the Lord’s servant for bringing back God’s people (Is. 45:1-7). The contrast is also clear from the repeated statement that Cyrus has not known the Lord.” Henri Blocher, *Songs of the Servant* (London: Inter-Varsity Press, 1975), pp. 39f.

从与居鲁士的平行对比中可以清楚地看出仆人是一个人，这个被称为耶和华仆人的外邦王，目的是带领上帝的子民回归（以赛亚书45: 1-7）。从反复的声明中可以清楚地看出，赛勒斯并不认识主。“Henri Blocher, 《仆人之歌》（伦敦：Inter-Varsity出版社，1975年），第39f页。

3. 基督的教会

¹ Lk. 7:22; Is. 35:5–6.

路加福音7:22; 以赛亚书 35: 5–6。

² If Jesus spoke Aramaic, further words would have been necessary since in that language there is no gender difference between the personal name and the generic term for “rock.”

如果耶稣讲阿拉姆语，那么就需要进一步的说明，因为在那种语言中，人名和一般的“石头”讲法没有差异。

³ The term *skandalon* may refer to anything that causes one to trip. In Israel stones and outcroppings of rock were the commonest causes of stumbling. The Greek translation of Is. 8:14 uses *petra* to describe the rock that causes stumbling. In the Aramaic translation of the passage, the word used is *keph*, the Aramaic name of Peter (Cephas). Peter uses the phrase from Is. 8:14 in 1 Pet. 2:4–8.

*skandalon*这个词可能指任何导致一个人绊倒的东西。在以色列，石头和岩石的露头是最常见的绊脚石。希腊语翻译的以赛亚书8:14使用 *petra*来描述导致绊脚石的岩石。在该段落的阿拉姆语翻译中，使用的词是 *keph*，亚拉姆语的名字彼得（Cephas）。彼得在彼得前书2: 4–8 里使用了以赛亚书 8:14词语。

⁴ “The names of the twelve apostles of the Lamb are on the twelve foundations of the New Jerusalem, come down from heaven” (Rev. 21:14).

“羔羊的十二使徒的名字是在新耶路撒冷的十二个根基上，从天上降下来”（启示录21:14）。

⁵ Psalm 18:4–5 puts “the cords of Sheol” in parallel with “the floods of Belial” and “the waves of death” (cf.

Jon. 2:2, 6). The Dead Sea Scrolls use this figure: in the *Hymns* from the Qumran community, the drowning man in a storm is sinking down to the gates of death, but is delivered by God and set on a rock (1 QH 3:17; 6:24).

诗篇18: 4-5将“阴间的绳索”与“恶魔的洪水”和“死亡的浪潮”平行（参见约拿书2: 2, 6）。死海古卷使用这个人物：来自昆兰社区的赞美诗，暴风雨中的溺水者正在沉沦于死亡的大门，但是被上帝拯救并放在岩石上 (1 QH 3:17; 6:24)。

⁶ To speak of the church as the new and true Israel is now often said to be anti-Semitic, since it implies that Christianity has superseded Israel as God's covenant people. (Hershel Shanks, "Silence, Anti-Semitism and the Scrolls," *BAR*XVII.4, July/August 1991, p. 57).

说教会是新的和真实的以色列现在经常被说成是反犹太主义，因为它暗示基督徒已经取代以色列成为上帝圣约的选民。

(Hershel Shanks, "沉默, 反犹太主义和吉卷", *BAR*XVII.4, 1991年7月/ 8月, 第57页)。

Eugene J. Fisher, Director for Catholic-Jewish Relations, expounds the Vatican II declaration *Nostra Aetae* (1965) as ending for Catholics "any theory that the Christian Church has 'superseded' or 'replaced' the Jewish people as God's Chosen People in the history of salvation" ("The Church's Teaching on Supersessionism," *BAR* XVII.4, p. 58). He declares, "Jewish refusal to convert to Christianity is not to be understood as anything less than a faithful witness to God."

天主教犹太人关系主任尤金·J·费舍尔 (Eugene J. Fisher) 阐述了梵蒂冈二次会议宣言《教会对非基督宗教态度宣言》(1965) 结束了天主教的“基督教会在救赎历史中’取代’或’’代替’犹太人成为上帝的选民的任何理论”（“教会关于过度主义的教道,” *BAR* XVII.4, 第58页）。他宣称, “犹太人拒绝皈依基督教, 不应被理解为对上帝的忠实见证。”

作为天主教的任何理论的结论，即基督教会“取代”或“取代”犹太人作为上帝的选民。“救赎历史”（“教会关于超级主义的教学，”BAR XVII.4，第58页）。他宣称，“犹太人拒绝皈依基督教，不应被理解为对上帝的忠实见证。”

The solemnity of God's judgment, announced by Jesus (Mt 21:43), has nothing to do, however, with racist hatred. Jesus wept over Jerusalem, and prayed for those who crucified him. The apostle Paul was ready to be cursed and cut off from Christ for the sake of his own race, the people of Israel (Rom. 9:3).

耶稣宣布的上帝审判的庄严（太21:43）与种族主义的仇恨无关。耶稣为耶路撒冷哭泣，并为那些将他钉在十字架上的人祷告。使徒保罗为了自己的种族，以色列人愿意受咒诅，与基督隔绝（罗马书9: 3）。

The apostle deals at length with this issue in Romans 9—11. He follows the Old Testament in distinguishing an Israel within Israel. Not all descendants of Abraham are children of the promise, the believing remnant that is saved (Rom. 9:6, 27). Against an unbelieving people, the prophets pronounced judgment (Acts 13:41, 46, 51; 28:25-28).使徒保罗在罗马书9-11中详细讨论了这个问题。他遵循旧约，区分以色列境内的以色列人。并非所有亚伯拉罕的后裔都是应许之子，只有相信的余数才可以得救（罗马书9: 6, 27）。对不信的人，先知们宣布审判（使徒行传13: 41, 46, 51; 28: 25-28）。

On the other hand, the apostasy of many in Israel does not mean that God has forgotten his promise to Abraham. Their very fall brings in the Gentiles; Paul evangelizes the Gentiles in the hope that Israel will in holy jealousy claim its own promises (Rom. 11:11-14). God's people of old are “beloved for the fathers' sake.” Jew and Gentile alike have been disobedient and deserve the judgment of God, but to both God extends his mercy in Jesus Christ, in whom all the promises are fulfilled (Rom. 11:32). At last the

full number of believing Israel and of the nations will be gathered to him.

另一方面，在以色列中许多人的背道并不意味着上帝已经忘记了他对亚伯拉罕的应许。他们的堕落带出了外邦人；保罗向外邦人传福音，希望以色列人在圣洁的嫉妒中要回自己的应许（罗马书11: 11-14）。上帝旧的选民是“因着父亲的缘故被爱”。犹太人和外邦人一样都是悖逆的，应该得到上帝的审判，但上帝在耶稣基督里对他们都给与了怜恤，在耶稣基督里所有的应许都实现了（罗马书11: 32）。最后，全部相信的以色列人和外邦人将聚集在他身边。

⁷ Jn. 2:4; 5:25, 28; 7:30; 8:20; 12:23, 27; 13:1; 16:32; 17:1.

约翰福音 2: 4; 5: 25, 28; 7:30; 8:20; 12: 23, 27; 13: 1; 16:32; 17: 1

⁸ See Allison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1977) for a thorough treatment of the subject

参见Allison A. Trites, 《新约见证概念》（剑桥和纽约：剑桥大学出版社，1977年），对该主题的充分探讨

4. 圣灵的交通

¹ Heribert Muhien says that the church is not a continuation of the incarnation, but “a continuation in the history of salvation, of the anointing of Jesus by the Holy Spirit.”

(*L'Esprit dans l'eglise* [Paris: du Cerf, vol, 1, p- 106]). Heribert Muhien说，教会不是道成肉身的延续，而是“救恩历史的延续，是通过圣灵彰显的耶稣的恩膏” (*L'Esprit dans l'eglise* [Paris: du Cerf, vol, 1, p- 106]).

² For a defence of the RSV translation “what person or time,” see Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, Tyndale New Testament Commentaries (Leicester Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 74f.

为了RSV译本“人或时间”辩护，参见Wayne Grudem, 《彼得的第一封书信》，Tyndale 新约评注 (Leicester Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 第74f页.

³ B. B. Warfield gives a clear statement of the continuity of the Spirit's work in the Old Testament and the New, showing that he worked in the hearts of God's people no less prevalently then than now, and that all the good in the world was then as now due to him (“The Spirit of God in the Old Testament,” in *Biblical and Theological Studies* [Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1968]). No less clearly, he says of the Old Covenant: “The object of the whole dispensation was only to prepare for the outpouring of the Spirit upon all flesh . . . The dispensation of the Spirit, properly so called, did not dawn until the period of preparation was over and the day of outpouring had come” (p. 155).

B. B. 沃菲尔德(Warfield)清楚地陈述了圣灵在旧约和新约中的工作的连续性，表明他在上帝子民心中工作的时间不亚于现在，并且世界上所有美善的事都是出于他（“旧约中的上帝的灵，”在《圣经和神学研究》[费城：长老会和改革宗，1968]）。同样清楚地，他谈到过去的约：“整个时代就是为了准备圣灵在一切肉身上的浇灌… 正如所谓的圣灵的浇灌要等到准备期结束并且浇灌的日子已经到来才开始”（第155页）。

⁴ Hans Kung, *The Church*, trans. R. and R. Ockenden (New York: Sheed & Ward, 1968; London: Search Press, 1969), p. 175. Kung later says, “The Church cannot take over the Spirit, or in any real sense ‘possess’ him, control or

limit, direct or dominate him.” That is true, except that there is a real sense of possessing the Spirit that is in no sense a domination, but is the marvellous outcome of God’s giving himself and his grace to us. Yves Congar also states that the Spirit does not come only to animate an institution totally determined in its structures, but that he is properly ‘constitutor’ (*Je Crois en L’Esprit Saint*, vol. 2 [Paris: du Cerf, 1980], p. 19). As against Luther and the Reformers, Congar affirms the Roman Catholic position that the Spirit revealed elements essential to the doctrine of the church and the sacraments in historical developments after the New Testament period.

Hans Kung, 《教会》反驳 R. 和 R. Ockenden (New York: Sheed & Ward, 1968; London: Search Press, 1969), p. 175. Kung 后来说, “教会不能接管圣灵, 或者在任何真正的意义上” 拥有“祂, 控制或限制, 指挥或支配祂。” 这是真的, 除了有一种真正的拥有圣灵的感觉, 这种感觉在任何意义上都不是统治祂, 而是上帝把自己和他的恩典赐给我们的奇妙结果。Yves Congar 还指出, 圣灵来并不只是为了使一个完全由其结构决定的机构变得生气勃勃, 而祂正是那个” 共建者” (*Je Crois en L’Esprit Saint*, vol. 2 [Paris: du Cerf, 1980], p. 19). 与路德和改革宗一样, Congar 肯定了罗马天主教的立场, 即圣灵揭示了新约后在历史发展中对教会的教义和圣礼至关重要的元素。

⁵ Kung, *op. tit.*, p. 176.

⁶ Ibid., p. 177.

同上 p. 177.

⁷ Ibid., p. 177.

同上 p. 177.

⁸ Kung raises the point in a series of questions proposing a more ‘restrained’ manipulation of the canons and tenets of the church, and a more cautious attitude toward the preaching and sacraments of non-Roman Christian churches (*ibid.*, p. 178).

Kung由一系列问题提出了对教会的教规和原则进行更“谨慎”操控，以及对非罗马天主教教会的讲道和圣礼采取更谨慎态度的观点（同上，第178页）。

⁹ *Ibid.*, p. 176.

同上 p. 176.

¹⁰ *Institutes*, IV. 1 4 (John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans, and ed. John Allen, 2 vols. [Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936], vol. 2, p. 273).

《基督教要义》，卷四 .1 4 (约翰 加尔文, 《基督教要义》, trans, and ed. John Allen, 2 vols. [Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936], vol. 2, p. 273).

¹¹ *Institutes*, IV. 1. 5 (p. 275).

《基督教要义》，卷四 1.5（第275页）。

¹² Stanley Hauerwas has defined Christianity as discipleship, likening it to a craft to be learned in a tradition (*After Christendom?* Nashville, TN: Abingdon Press, 1991, pp. 101ff.). He condemns “individualistic accounts of Christian salvation” (p. 96). He shows how the church has found tolerance in the modern world by accepting its assumption that religious belief is private opinion. In opposing that view, however, he also pushes aside the initiative of the Spirit in conversion, and the

incorporation of the believer in Christ by the new birth. Becoming a disciple does mean becoming “part of a different community with a different set of practices” (p. 107), but it is union with Christ that creates the community. Hauerwas even challenges “‘sacrificial’ atonement theories” as favouring the individualism of civil religion (p. 179, n. 25).

斯坦利·豪尔瓦斯 (Stanley Hauerwas) 将基督教定义为门徒训练, 将其比作一种传统中的学习方法 (*After Christendom?* Nashville, TN: Abingdon Press, 1991, 第101ff页). 他谴责“基督徒救恩的个人主义说法” (第96页)。他展示了教会如何通过接受宗教信仰是私人观点的假设, 在现代世界中找到宽容。然而, 在反对这种观点的过程中, 他也推翻了圣灵在悔改中的主动性, 以及新生的信徒在基督里的融合。成为一名门徒的确意味着成为“拥有不一样实践的不同群体的一员” (第107页), 但那是与基督联合所创立的群体。Hauerwas甚至质疑“牺牲”赎罪论“赞同民间宗教的个人主义” (第179页, 25)。

¹³ “According to the Protestant distinction, as it has been happily formulated, it is the believer’s relation to Christ that puts him in connection with the Church; not his connection with the Church that puts him into a saving relation to Christ” (George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* [London: Banner of Truth reprint, 1958], p. 235).

正如新教的特点, 信徒与基督的关系使祂与教会联系在一起; 不是基督与教会的联系使信徒与基督有了救赎的关系 (乔治·斯密顿, 《圣灵论》 [London: Banner of Truth reprint, 1958], p. 235).

¹⁴ See William Chillingworth (1602–44), “Scripture the only rule whereby to judge of controversies,” in *Works*

(Philadelphia: Herman Hooker for Robert Davis, 1840), sees. 13, 22, pp. 112, 114f.

参见William Chillingworth (1602-44), “经文判断争议的唯一规则”，在《工作》(Philadelphia: Herman Hooker for Robert Davis, 1840), 见 13, 22, 第 112, 114f页.

¹⁵ *Westminster Confession*, I. x.

《西敏信条》第九条。

5. 圣灵的恩赐

¹ “Big Brother Education, 1994,” *The Phyllis Schlafley Report* 27.10, May 1994, p. 1.

“大哥哥的教育, 1994年,” 《Phyllis Schlafley报告》27.10, 1994年5月, 第一页。

² Recall the “Head” in C. S. Lewis, *That Hideous Strength* (London: Pan, 1955). The meaning of the relation of head and body in Eph. 4:16 is much discussed; in any case, the head is viewed as the source of life.

回想一下C. S. 路易斯《那股邪恶的力量》(伦敦: Pan, 1955) 中的“头”。以弗所书4:16中头与身关系的意义被经常讨论；不管怎样，头是被视为生命之源。

³ See chapter 7.

见第7章。

⁴ Adam was to fill the earth and subdue it (Gen. 1:28). Christ has subdued all things to himself and he fills all things (Eph. 1:22-23).

亚当是要生养众多, 遍满地面, 治理这地(创世纪1:28)。基督已将万有制服在自己脚下, 并且他充满了万有(以弗所书1: 22-23)。

⁵ The present imperative verb in Greek describes a continuing or repeated action rather than a simple action, expressed by the aorist (F. Blass, A Debrunner and R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* [University of Chicago Press, 1961], 334.C, p. 172). See Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 172.

希腊语中现在命令式动词描述了一种持续的或重复的动作，而不是由不定过去式表达的简单动作 (F. Blass, A Debrunner 和 R. W. Funk, 《新约的希腊文法》 [芝加哥大学出版社, 1961], 334.C, p. 172)。参见弗雷德里克戴尔布鲁纳 (Frederick Dale Bruner), 《圣灵神学》 (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 172.

⁶ John R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* (Leicester: Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, ²1975), p. 50.

John R. W. Stott, 《洗礼和丰盛: 今日圣灵的工作》 (莱斯特 (Leicester) : Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975), p. 50.

6. “我信……圣而公的教会”

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

Paul S. Minear, 《新约教会的形象》 (费城: 威斯敏斯特出版社, 1960年)。

² The *Westminster Confession* wisely enriches its direct description of the church as visible and invisible with appropriate scriptural figures. On the use of figures in describing the church, see E. P. Clowney, “Interpreting the Biblical Models of the Church,” in D. A. Carson, ed.,

Biblical Interpretation and the Church: Text and Context (Exeter Paternoster Press, 1984), 64–109.

《西敏信条》使用适当的圣经人物明智地丰富了其对有形与无形教会的直接描述。在描述教会时使用的圣经人物,请参阅 E. P. Clowney, “解读圣经中的教会模型,”在D. A. Carson 编辑,《圣经释译与教会:文本与语境》(Exeter Paternoster Press, 1984) .第64–109页.

³ Although only Luke explicitly says that Jesus called the twelve “apostles,” the parallel accounts in Matthew and Mark name the twelve as a distinct group, and Matthew also calls them “apostles.” Paul speaks of the apostles in Jerusalem at the beginning of his ministry (Gal. 1:19), and tells us that the risen Jesus appeared to the twelve (1 Cor. 15:5), spoken of, it would appear, as apostles (1 Cor. 15:7). In spite of the questions that have been raised about the apostleship of the twelve, it must be acknowledged that Jesus’ choosing of twelve fits exactly with his announcing of the coming of the kingdom, and of the New Israel of the latter days (Mt. 19:28; cf. Rev. 21:24. See Hans Rung, *The Church* [New York: Sheed & Ward, 1968; London: Search Press, 1969], p. 349).

虽然只有路加福音明确地说耶稣呼召十二’使徒’，但马太和马可也平行地记载将那十二个称为一个独特的群体，马太福音也称他们为“使徒”。保罗在他的开始传道时谈到耶路撒冷的使徒（加拉太书1:19），并且告诉我们，复活的耶稣显给十二使徒看（哥林多前书15: 5），再显给众使徒看（林前15: 7）。尽管对十二使徒的位份有一些争议，但必须承认耶稣选择十二个人与宣告祂王国的来临和后来的新以色列完全吻合（马太福音19:28 比照 启21:24。见Hans Rung, 《教会》 [New York: Sheed & Ward, 1968; London: Search Press, 1969], p. 349).

⁴ The reconstructive surgery of critical scholarship on the apostleship has been reported and elaborated by Walter Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, trans. John E. Steely (Nashville, TN: Abingdon Press, 1969). Schmithals maintains that the “twelve” were not apostles, but a later invention; only if Jesus had known himself to be the Messiah would he have gathered twelve disciples as eschatological rulers (Mt. 19:28; Schmithals, *ibid.*, p. 68, n. 49). The betrayal of Judas, he says, cannot be used to support the existence of the twelve, because the betrayal was also a later fiction, invented to condemn Judas for subsequent apostasy. Critical scholarship, committed to its notion of scientific history, can outdo the flair for inventive fiction that it attributes to biblical authors.

对使徒在学术批判上的重新定义已由沃尔特施密尔斯 (Walter Schmithals) 在《早期教会的使徒团体》(由John E. Steely翻译 (Nashville, TN: Abingdon Press, 1969)) 中报告和阐述了。施密特尔认为那‘十二’个人不是使徒，而是后来才定义的；只有耶稣知道自己是弥赛亚，他才会聚集十二个门徒作为末世统治者 (马太福音19:28; Schmithals, 同上, 第68页, 第49页)。他说，犹大的背叛不能用来证明十二个门徒的存在，因为背叛是后来创意性地加上去的，目的是为了谴责犹大后来的背叛。此学术批判致力于用科学历史观，把圣经作者加在圣经中不符合事实的想象去掉。

⁵ See Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, trans. H. dc jongste (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1962), pp. 363–365.

参见Herman Ridderbos 《将来的国度》，由H. dc jongste翻译 (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1962), 第363–365页。

⁶ See Karl Heinrich Rengstorf, art. “*apostolos*,” *TDNT* I, pp. 414–420; Schmithals, *op. cit*, pp. 103–110. Schmithals vigorously rejects the Jewish institution of the *saliah* as the origin of the concept of the apostolate.

见Karl Heinrich Rengstorf, art. 《使徒》*TDNT* I, 第414–420页；施密特尔(Schmithals)，引自原文 103–110页。施密特尔强烈反对将犹太律法中萨利亚(saliah)作为使徒概念的起源。

⁷ Herman Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Presbyterian & Reformed, ²1988), p. 22. The scripture citation is 1 Cor. 15:2. Ridderbos defends this translation and interpretation.

赫尔曼里德博斯(Herman Ridderbos), 《救赎历史和新约圣经》(Presbyterian&Reformed, 21988) , p. 22. 经文引用是林前 15:2。 Ridderbos 译出这些话。

⁸ In John’s Gospel, the phrase “these things are written” is used of his Gospel, as well as of the Old Testament passages so often cited (Jn. 20:30– 31; see 2:17; 6:31, 45; 10:34; 12:14; 15:25).

在约翰的福音中，“记这些事”一词用于他的福音书，正像旧约经文中经常引用的(约翰福音20: 30–31; 见2:17; 6:31, 45; 10:34; 12:14; 15:25).

⁹ Ridderbos, *op. cit*, p. 23.

Ridderbos, 引自原文 第 23页。

¹⁰ “If the Bible as a whole and in all its parts is not also read backwards in light of the Holy Spirit at work in the early catholic church and subsequently, the Bible will have no more authority than any other primitive document from antiquity.” Carl Braaten, director of the Center for Catholic and Evangelical Theology, cited by Richard John

Neuhaus, who dismisses the evangelical view that “the old-time religion is secured by a nineteenth century Protestant dogma of biblical inerrancy” (“Protestantism Then and Now,” *First Things* 44 (June/July 1994): p. 72).

“如果圣经作为一个整体及其所有部分不是在早期天主教会及事工通过圣灵的光照得到印证，那么圣经将不再具有古代任何其他原始文献的权威。”理查德·约翰·诺伊豪斯 (Richard John Neuhaus) 引自天主教和福音派神学中心主任卡尔·布拉滕 (Carl Braaten)。他驳斥福音派的观点，即“之前的信仰因19世纪的圣经无误的新教教条得以保障”（‘新教过去和现在，’《首要的事44》(June / July 1994): p. 72)。

¹¹ Kung, *op. cit.*, p. 281.

Kung, 引自原文 第281页。

¹² Irenaeus, *Adversus Haereses* III.iii.3, cited in Eric G. Jay, *The Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries* (Atlanta: John Knox Press, 1980), p. 45.

Irenaeus, *Adversus Haereses* III.iii.3, 引自Eric G. Jay,《教会：二十世纪以来不断变化的形象》(Atlanta: John Knox Press, 1980), p. 45.

¹³ Jay, *ibid.*, p. 48; Irenaeus, *Adv. Haer.* IV.xxvi.21.

Jay, 同上, 第 48 页; Irenaeus, *Adversus Haereses* IV.xxvi.21.

¹⁴ Kung, *op. cit.*, p. 355.

Kung, 引自原文 第355页.

¹⁵ Peter R Jones, “1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle,” *Tyndale Bulletin* 36, 1985, pp. 3-34.

彼得·R·琼斯(Peter R Jones), “哥林多前书15: 8: 保罗, 最后的使徒,”《丁道尔公告36》, 1985, 第3-34页.

¹⁶ Rudolf Schnackenburg, “Apostles Before and During Paul’s Time,” in W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel* (Exeter: Paternoster Press, 1970), pp. 287–303. Schnackenburg seeks to mediate the long controversy among critical scholars about the origin of the apostolate. Discounting Luke’s description as late, he suggests that in Paul’s time there were already two conceptions of apostles current: one in Jerusalem that included the requirement of having seen the Lord, and one among the Gentile churches that described a travelling missionary. He argues that Paul allowed for both, and was ready to press his own claim on any or all descriptions of an apostle. This proposal also assumes that Ephesians was not written by Paul, but reflects a still later time when the calling of the evangelist came to be recognized. An easier solution would be to assume that the word, like other terms in the New Testament, could be used in more than one sense, whether or not they might be taken to be technical (as is the case with *diakonos*, for example), Rudolf Schnackenburg, “与保罗同期或之前的使徒,” 在W. Ward Gasque和Ralph P. Martin编辑的, 《使徒历史和福音》 (Exeter: Paternoster Press, 1970), 第287–303页. Schnackenburg, 试图调解批评学者关于使徒的起源的长期争议。除去路加后来描述的, 他认为在保罗的时代已经存在两种使徒的概念: 一种在耶路撒冷见过主面的, 另一种是在外邦人教会旅行传教的。他辩称保罗认可两者, 并准备按照自己的观点定义使徒。这个提议还假设以弗所书不是由保罗写的, 而是由后来被认可受到呼召的传教士写的。一个更容易的解决方发是假设“使徒”这个词, 像新约圣经中的其他术语一样, 可以有多种解释, 无论技术上能否说得过去 (例如 *diakonos*).

¹⁷ Paul's reference to his having "seen Jesus our Lord" (1 Cor. 9:1) makes it likely that he thinks of the foundational apostolate in this passage, an interpretation that is supported by 9:5, where "the rest of the apostles" are linked with the brethren of the Lord and Cephas, members of the original community around Jesus.

保罗提到他“见过我们的主耶稣”（哥林多前书9: 1），很可能认为最基础的使徒与9: 5解释的一样，其中‘其余的使徒’就是主的弟兄并矶法，那个一开始与耶稣在一起的团体。

¹⁸ The NIV happily translates the phrase "God's fellow-workers," not "fellow-workers with God"; Paul speaks of God as the owner of the field where the workers sow and water, or of the building on which they labour. God gives the task and blesses it, but he is not a colleague in the work-force.

NIV把这个词翻译成“上帝的同工，”而不是“与上帝同工”；保罗说上帝是田的主人，在哪里工人播种和浇水，或者是在建筑物里劳作。上帝给任务并祝福，但祂不是工人的同事。

¹⁹ William Carey, *An Enquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen* (1792, London: Baptist Missionary Society, 1942), reprinted in *Faithful Witness. The Life and Mission of William Carey* (Birmingham, AL: New Hope Press, 1991; Leicester Inter-Varsity Press, 1992).

威廉凯里(William Carey)，《带使命基督徒改变异教徒方法的调查》（1792年，伦敦：浸信会传教会，1942年），在《忠实的证人》中重印。《威廉凯里的生平和使命》(Birmingham, AL: New Hope Press, 1991; Leicester Inter-Varsity Press, 1992).

²⁰ "The Church is that part of mankind which is conscious of the fact that it is moving towards the final goal" (*The*

Church for Others and the Church for the World [Geneva: WCC, 1967], p. 13). J. C. Hockendijk writes, “The nature of the church can be sufficiently defined by its *function*, i.e., its participation in Christ’s apostolic ministry” (“The Church in Missionary Thinking,” *The International Review of Missions* 41, 1952, p. 354). See also Hoekendijk, *The Church Inside Out* (Philadelphia: Westminster Press, 1964).

“教会是知道自己最终目标的一群人”（《为他人和世界的教会》[日内瓦: WCC, 1967], 第13页）。J. C. Hockendijk写道, “教会的本质可以通过其功能来充分定义, 即参与基督的使徒传道事工”（‘有宣教异象的教会,’ 国际宣教回顾 41, 1952, 第354页）。另见 Hoekendijk, 《教会内外》(费城: 威斯敏斯特出版社, 1964年)。

²¹ J. Robert Nelson, a former chairman of the Faith and Order division, has ridiculed the “timeworn and now worn-out belief. . . that the Church, like the floating zoo of Noah, was launched by God on the surly insidious sea of history in order to be the lifeboat of the lucky few” (“Toward an Ecumenical Ecclesiology,” in Martin E. Marty and Dean G. Peerman, eds., *New Theology* 9 [New York: Macmillan, 1972], p. 272).

信仰与秩序部门的前任主席J. 罗伯特·尼尔森 (Robert Nelson) 嘲笑“过时的, 现在已经破旧的信念… 教会, 就像在水上漂浮的挪亚方舟, 是由上帝放在历史凶险海洋上为少数幸运儿的救生艇。”(“走向一个普世的教会,” 在Martin E. Marty和Dean G. Peerman, 编辑的《新理论 9》[New York: Macmillan, 1972], p. 272) .

²² “This is the unique Church of Christ which in the Creed we avow as one, holy, catholic and apostolic. After His Resurrection our Saviour handed her over to Peter to be

shepherded (]n. 21:17), commissioning him and the other apostles to propagate and govern her (*cf.* Mt. 28:18ff,)” (*Dogmatic Constitution on the Church*, 1.8, in Walter M. Abbott and J. Gallagher, eds., *The Documents of Vatican II* [London: Chapman; New York: Guild Press. 1966], p. 23).’这是独特的基督教会，在信条中我们称之为独一的，圣洁的，大公的和使徒性的。在耶稣的复活之后，我们的救主将她交给彼得来牧养（约翰福音21:17），并委托他和其他使徒来宣扬和管理她（参见太28: 18ff）’（《教会的教条宪法》1.8，在Walter M. Abbott和J. Gallagher, 编辑的《梵蒂冈二次会议文件》[London: Chapman; New York: Guild Press. 1966]，第23页）.

²³ See chapter 5. p. 65.

见第5章 第65页。

7. 圣洁和大公

¹ J. I. Packer, *Among God's Giants: The Puritan Vision of the Christian Life* (Eastbourne: Kingsway, 1991, *A Quest for Holiness*, Wheaton, IL: Good News Publishers, 1990), p. 11.

J. I. Packer, 《神国的巨人中：清教徒的门徒生活异象》（伊斯特本：Kingsway, 1991, 《追求圣洁》，Wheaton, IL: Good News Publishers, 1990), p. 11.

² Hans Kung, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1968), pp. 322ff.

Hans Kung, 《教会》 (New York: Sheed & Ward, 1968), 第322ff页.

³ Yves Congar, *Sainte Eglise* (1963), pp. 144ff. Cited in G. C. Berkouwer, *The Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 341.

Yves Congar, 《圣埃格利斯》 (1963), 第144ff页. 引自G. C. Berkouwer, 《教会》(Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 第341页.

⁴ Pope Paul VI, *Ecclesiam Suam*, para. 46: “This reform cannot concern either the essential conception of the Church or its basic structure.”

教宗保祿六世, 《祿的教會》, 第 46段: “这项改革不能涉及教会的基本概念或其基本结构。”

⁵ Berkouwer, *op. cit.*, p. 341. See *Decree on Ecumenism*, in Walter M. Abbott and J. Gallagher, eds., *The Documents of Vatican II* (London: Chapman; New York: Guild Press, 1966), p. 346.

Berkouwer, 引自原文 第341页。见Walter M. Abbott和J. Gallagher编辑《普世法令》, 《梵蒂冈二次会议文件》(London: Chapman; New York: Guild Press, 1966), p. 346.

⁶ Kung, *op. cit.*, p. 323.

Kung, 引自原文 第323页。

⁷ Vittorio Subilia has traced the nature and origins of the Catholic claim that the church is the continuing incarnation, exercising Christ's authority on earth. He shows why this dogma is fixed beyond debate. See *The Problem of Catholicism*, trans. Reginald Kissack (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1964).

Vittorio Subilia追溯了天主教的性质和起源, 主张教会是持续行使基督在地上权威的化身。他说明了为什么这个教条是不可改变的。参见《天主教问题》, 由Reginald Kissack翻译(伦敦: SCM出版社; 费城: 威斯敏斯特出版社, 1964年)。

⁸ Kung, *op. cit.*, p. 323.

Kung, 引自原文 第323页。

⁹ *The Westminster Shorter Catechism*, Qs. 33–35.

西敏小要理問答, Qs. 33–35。

¹⁰ “But it is a fact too frequently overlooked that in the N.T. the most characteristic terms that refer to sanctification are used, not of a process, but of a once-for-all definitive act.” (John Murray, “Definitive Sanctification,” in *Collected Writings*, vol. 2. Edinburgh: Banner of Truth, 1977, p. 277).

但经常被忽视的事实是, 新约圣经中最具突出的成圣的概念, 并不是一个过程, 而是一个一劳永逸的最终行为“ (John Murray, 《最终的成圣》在《作品集》, 第2卷。Edinburgh: Banner of Truth, 1977, p. 277).

¹¹ See chapter 3, pp. 44f.

见第3章, 第44f页。

¹² John Owen, *Works*, ed. William Goold (Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1850–53; Banner of Truth Trust, 1965–68), vol. III, p. 370. Cited in Packer, *op. cit.*, p. 198.

John Owen, 《工作》, 由William Goold 编辑 (Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1850–53; Banner of Truth Trust, 1965–68), 第三卷, 第370页. 引用Packerp引自原文 第198页

¹³ Peter Toon, art. “Simeon the Stylite,” in J. D. Douglas, ed., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: Zondervan, ²1978), p. 905.

Peter Toon, 艺术。“西门那根基,” 在J. D. Douglas编辑的, 《新国际基督教词典》 (Grand Rapids: Zondervan, ²1978), 第90页。

¹⁴ *Westminster Shorter Catechism*, Q. 89.

西敏小要理問答，第89問。

¹⁵ As the verbal use is a departure in English usage, so the transitive use of the verb *matheteuo* differs from usage outside the New Testament (*TDNT* IV, p. 461).

由于英语口头用法的偏离，动词*matheteuo*的引申用法不同于新约之外的用法（*TDNT* IV，第461页）。

¹⁶ The adverb *katholou* is used in Acts 4:18 to express a universal negative. The Sanhedrin commands Peter and John not to speak or teach *at all* in the name of Jesus.

在使徒行传4:18中使用副词*katholou*来表达普遍否定。公会命令彼得和约翰不可奉耶稣的名讲论教训人。

¹⁷ J. B. Lightfoot, ed.. *The Apostolic Fathers* (London: Macmillan, 1893), “To the Smyrnaeans” vii, p. 129.

J. B. Lightfoot编辑，《使徒之父》（London: Macmillan, 1893），‘致士麦拿书’ 七，第129页。

¹⁸ Kung, *op. cit.*, p. 298.

Kung, 引自原文 第298页

¹⁹ *Westminster Confession*, XXV. i.i.

西敏斯特信仰宣言，二十五，二。

²⁰ Henry B. Parkes, *A History of Mexico* (Boston: Houghton Mifflin, 1960), p. 94.

Henry B. Parkes, 《墨西哥历史》（波士顿: Houghton Mifflin, 1960年），第94页。

²¹ F. L. Cross and E. A. Livingstone, eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 800.

F. L. Cross和E. A. Livingstone, 编辑, 《牛津基督教会词典》(牛津: 牛津大学出版社, 1974), 第800页。

²² Kung, *op. cit.*, p. 303.

Kung, 引自原文 第 303页

²³ Ibid., p. 301.

同上, 第 301页。

²⁴ Avery Dulles, *The Catholicity of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1985), ch. 2, “Catholicity from Above: The Fullness of God in Christ,” pp. 30–47. Dulles also presents the dimensions of depth, breadth and length: “Catholicity from Below: The Aspirations of Nature”; “Catholicity in Breadth: Mission and Communion”; “Catholicity in Length: Tradition and Development.”

Avery Dulles, 《教会的普世性》(牛津: Clarendon出版社, 1985年), 第二章, “从上头来的普世性: 上帝在基督里的丰满,” 第30–47页。杜勒斯Dulles还从深度, 广度, 长度提出: “从下头来的普世性: 自然的愿望”; “ 普世性的广度: 宣教和交流”; “ 普世性的长度: 传统与发展”。

²⁵ Dulles notes the interpretation that Christ is filled by all in all; this seems unlikely in the light of Eph. 4:10. 杜勒斯注意到基督被万有充满的解释; 根据, 这似乎不符合以弗所书4:10。

²⁶ Dulles, *op. cit.*, p. 39.

杜勒斯Dulles, 引自原文 第 39页。

²⁷ J. A. Heyns, *The Church*, trans. D. R. Briggs (Pretoria: N. G. Kerkboekhandel, 1980), pp. 136f.

J. A. Heyns, 《教会》, 由D. R. Briggs翻译 (Pretoria: N. G. Kerkboekhandel, 1980年), 第136f页。

²⁸ Dulles, *op. cit.*, p. 33.

杜勒斯Dulles, 引自原文 第 33页。

²⁹ Ibid., p. 34.

同上, 第 34页。

³⁰ Dulles describes the position of Teilhard de Chardin and cites James A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

杜勒斯Dulles描述了Teilhard de Chardin的地位, 并引用了James A. Lyons, 《The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin 》 (牛津大学出版社, 牛津大学出版社, 1982年)。

³¹ Dulles, *op. cit.*, p. 37. In respect to Paul's use of the body-of-Christ figure exclusively for the church, Dulles acknowledges: "Pauline usage is in this respect narrower than that of Teilhard de Chardin, who spoke of the entire cosmos as the body of Christ." (p. 39).

杜勒斯Dulles, 引自原文 第 37页。相对于保罗使用基督身体作为教会的专门形象, 杜勒斯承认: “在这方面, 波琳的使用比 Teilhard de Chardin的使用更为狭窄, 后者将整个宇宙称为基督的身体” (第39页)。

³² Dulles refers to the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* and cites the sentence, "By His incarnation the Son of God has united Himself in some fashion with every human being." (Dulles, *op. cit.*, p.

38). The citation is from ch. 1, sec. 22 (Austin Flannery, OP, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 923). The section goes on to declare, “For since Christ died for all, and since all men are in fact called to one and the same destiny, which is divine, we must hold that the Holy Spirit offers to all the possibility of being made partners, in a way known to God, in the paschal mystery.” (*ibid.*, p. 924). See ch. 1 above, p. 15. This universalism seems to be salvific rather than cosmic. The document cited affirms orthodox Christology and footnotes the formulation of the Council of Chalcedon on the divine and human natures of Christ: sec. 22, n. 22 (*ibid.*, p. 923).

杜勒斯在《现代教会教牧章程》指出，并引用了句子，“通过他的权能，上帝的儿子以某种方式将自己与每个人联合起来”（Dulles, 引自原文 第 38页）。引用来自第一章 22段 (Austin Flannery, OP, 编辑《梵蒂冈二次会议：调解和调解后续文件》 (Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975), 第923页)，该部分继续宣称：“因为基督为所有人而死，而且因为所有的人实际上都被同一个神圣的命运所呼召，我们必须认为圣灵以上帝逾越节奥秘的方式提供给每个人成为神同工的可能性。（同上，第 924页）。见上面的第一章 第15页。这普救论似乎是拯救而不是普遍的。所引用的文件肯定了正统的基督论，而且他们在基督的神圣和人性中决定了卡尔西顿会议制定基督的神人 二性。sec. 22, n. 22 （同上，第923页）。

³³ *Redemptor Hominis* (London: Catholic Truth Society, 1979), para. 14. See citation in John Hick, “The Non-Absoluteness of Christianity,” in John Hick and Paul Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a*

Pluralistic Theology of Religions (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; London: SCM Press, 1988), p. 21.

Redemptor Hominis (伦敦: 天主教真理学会, 1979年), 第 14 段。. 参见John Hick的引文, “基督教的非绝对性”, 在John Hick和Paul Knitter编辑的《基督教唯一性的神话: 走向多元宗教神学》(Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; London: SCM Press, 1988), 第21页。

³⁴ Vatican II, *The Dogmatic Constitution on the Church*, sees. 3, 10, 11 (Flannery, ed., *op. cit.*, pp. 351, 361f.). Note the *Instruction on the Worship of the Eucharistic Mystery*, from the Sacred Congregation on Rites, 25 May 1967: “Hence the Mass, the Lord’s Supper, is at the same time and inseparably: a sacrifice in which the sacrifice of the cross is perpetuated; a memorial of the death and resurrection of the Lord ... a sacred banquet...” (Flannery, ed.. *ibid.*, p. 102). And again: “For in it Christ perpetuates in an unbloody manner the sacrifice offered on the cross.” (*ibid.*, p. 103).

《梵蒂冈二次会议, 教会的教条章程》参看 3,10,11条 (Flannery, 编辑, 引自原文 第351-361f页)。请注意由天主教礼仪部1967年5月25日出版的《 圣餐奥秘的崇拜规条》: “’因此弥撒与主的晚餐, 同时也是不可分割的: 牺牲十字架的牺牲是永恒的; 纪念主的死和复活.....一个神圣的宴会..... (弗兰纳里编辑, 引自原文第102页)。 并再次说: “因为圣餐是 基督以非流血的方式延续了在十字架上所作的牺牲” (引自原文第103页)。

³⁵ Vatican II, *On the Church*, sec. 1 (Flannery, ed., *ibid.*, p. 350).

梵蒂冈二次会议, 《论教会》, 第一节。 (弗兰纳里编辑, 引自原文第350页)。

³⁶ Dulles cites J. A. Mohler, who called the church “the permanent incarnation of the Son of God everlastinglly manifesting himself, perpetually renewed and eternally young.” (*Symbolism* [New York: E. Dunigan, 1844], p. 333). Dulles, *op. cit.*, p. 44.

杜勒斯(Dulles)引用了JA Mohler的话，他宣称教会是“上帝儿子将自己永远表现出来的的永久化身，它不断地更新和永远年轻”（《象征主义》[纽约: E. Dunigan, 1844]，第333页）。杜勒斯，引自原文 第44页。

³⁷ Subilia, *op. cit.*, cites Congar, Journet, Thils, Schlier and others to show the Catholic insistence on the “continuous presence of eternity in time,” “ensuring Christ’s uninterrupted presence in space and time” as constituting the “mystery of Catholicity.” Subilia adds, “Then there is no question of any break, there is continuity between Christ and the Church.” (p. 177).

Subilia, 引自原文 Congar, Journet, Thils, Schlier和其他人来表明天主教坚持的“永恒在时间上的持续存在，”“确保基督在时空中的不间断存在，”构成了“普遍性的奥秘”。Subilia补充道，“那么基督和教会之间的连续性就不会被打破”（第177页）。

³⁸ Dulles, *op. cit.*, p. 44.

杜勒斯，引自原文 第44页。

³⁹ Ibid., ch. 3.

同上，第 3章

⁴⁰ Ibid., p. 50. The Reformers appealed to the teaching of the apostle Paul, who regarded his legalistic righteousness as rubbish, “that I may gain Christ and be found in him, not having a righteousness of my own that comes from the law, but that which is through faith in Christ – the

righteousness that comes from God and is by faith.” (Phil. 3:8-9).

同上，第50页。改教者呼吁使徒保罗的教导，他认为他法律主义的义像垃圾一样：“不但如此，我也将万事都当有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为他已经丢弃万事，看作粪土，为要得着基督。并且得以在他里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义。”（腓立比书3：8-9）。

⁴¹ Augustine fought a battle on two fronts. He rejected the Manichaeanism to which he had once been attracted, and taught that evil was not created by the God of the Old Testament, but came from die free choice of the creature's will. When Pelagius, who denied original sin, quoted from Augustine to establish his doctrine of the free will, Augustine replied (in his “Retractions”) by quoting passages that Pelagius had ignored, such as: “Since man cannot rise of his own will as he fell by his own will, let us hold with firm faith the right hand of God, Jesus Christ our Lord, which is stretched out to us,” and “When we speak of the will that is free to do right, we speak of the will with which man was [first] made.” (*On Free Choice of the Will*, trans. A. S. Benjamin and L. H. Hackstaff [Indianapolis: Bobbs – Merrill, 1964]; pp. 156, 157f.).

奥古斯丁在两条战线上作战。他拒绝了曾经一度吸引过他的摩尼教，并且教导说邪恶不是由旧约中的上帝创造的，而是来自于人的自由选择。当伯拉纠(Pelagius)引用奥古斯丁的自由意志学说来否认原罪时，奥古斯丁（在他的“Retractions”中）通过引用被伯拉纠忽略的段落来回应。例如：’因为人不能因自己的自由意志而提升而是因自己的自由意志而堕落，让我们坚定从坐在上帝右边的我们的主耶稣基督所传给我们的信心“以及“当我们谈到自由意志时，是人起初被造时的意志—选择做对的自由”（《关于自由意志》，由 AS Benjamin 和 LH Hackstaff 翻译

[Indianapolis: Bobbs – Merrill, 1964]; 第156页, 第157f页)。

⁴² Paul Minear, ed., *Faith and Order Findings* (Minneapolis: Augsburg, 1963), Report of the Theological Commission on Christ and the Church (North American Section), p. 10. Paul Minear, 编辑的《信仰和秩序调查》(Minneapolis: Augsburg, 1963年), 神学委员会关于基督和教会的报告(北美部分)第10页。

⁴³ Ibid, pp. 12–13.

同上, 第12–13页。

⁴⁴ *Dogmatic Constitution on the Church*, 1.8, in Flannery, ed., op. cit., p. 357.

《教会的无可争议的章程》1.8, 在弗兰纳里编辑的, 引自原文第357页

⁴⁵ Cross and Livingstone, eds., op. cit., p. 393. David Kingdon has reminded me of the refusal of William Carey and his Serampore colleagues to compromise with caste, noting the account of the baptism of Krishna Pal in Timothy George, *Faithful Witness: The Life and Mission of William Carey* (Birmingham, AL: New Hope Press, 1991; Leicester Inter-Varsity Press, 1992), p. 131.

Cross and Livingstone编辑的, 引自原文第393页.。大卫金登提醒了我有关威廉凯瑞和他的Serampore同事对种姓妥协的拒绝, 并注意到克里希纳帕尔在蒂莫西乔治的洗礼, 《忠实的见证: 威廉凯瑞的生活和使命》(Birmingham, AL: New Hope Press, 1991; Leicester Inter-Varsity Press, 1992), 第131页。

8. 教会的标志

¹ For example, Calvin's *Institutes*, IV. 2. 3.

例如，加尔文的基督教要义书4 2. 3

² *Institutes*, IV. 2. 1.

基督教要义书 四 2. 1.

³ Ibid

同上

⁴ *Institutes*, IV. 2. 3.

加尔文的基督教要义书四 2. 3

⁵ Roberto M. Unger, *Knowledge and Politics* (New York; Free Press, 1975).

Roberto M. Unger, 《知识与政治》(New York; Free Press, 1975).

⁶ KPBS On Air Magazine, 23. 6, April 1992, p. 27.

KPBS 在《广播》杂志23. 6, 1992年四月, 第27页。

⁷ See the clear exposition of the change in Edward A. Dowey, Jr, *A Commentary on the Confession of 1967 and an Introduction to the "Book of Confessions"* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), chs. 7 and 10.

参见Edward A. Dowey, Jr, 对《1967年信条草案的注释以及“信条之书”导言》一书修改的明确阐述(费城: 威斯敏斯特出版社, 1968年)第七和第十章。

⁸ See above, ch. 1, n. 36. In a case originating in the objection to the acceptance of Mansfield Kasemann in the Presbytery of National Capital Union, the Judicial

Commission of the Assembly stressed the change that had taken place with the new form of subscription that accompanied the adoption of the *Book of Confessions* and the Confession of 1967. No longer was a candidate for the ministry of the church to be judged by subscription to a credal statement but only by his willingness to be instructed and guided by the Confessions of the church. No doctrinal belief (not even, apparently, in the deity of Christ) is in itself necessary (*193rd General Assembly, The United Presbyterian Church, 1981, Part 1, Journal*, p. 115). The decisive change as to scriptural authority was explained in the “United Presbyterian Report on Biblical Authority and Interpretation”: see *The Presbyterian Outlook*, 164.22, May 1982, pp. 6-8.

见上，第一章，n. 36。在反对国家首都联盟长老会接受曼斯菲尔德·卡塞曼(Mansfield Kasemann)的案件中，大会司法委员会强调了接受方式伴随着采用《信条之书》和1967年信条草案的变化。教会事工的候选人不再取决于他是否认同信条陈述，而是仅仅取决于他是否愿意接受教会的信条指导。没有任何教义信仰（甚至基督的神性）是必要的（《第193届大会，联合长老会，1981年》第1部分，期刊，第115页）。有关圣经权威性的决定性变化在“关于圣经权威性和解释的联合长老会报告”中得到了解释：见长老会要点，164.22，1982年5月，第6-8页。

⁹ Conservatives succeeded in gaining token concessions. The phrase “word of God written” was used for Scripture, although, as Edward Dowey pointed out, this phrase, taken in context, could not mean what it meant in the *Westminster Confession* (Dowey, *op. cit.*, pp. 101, 103).

保守派成功获得了让步。“上帝之道”这个短语被用于圣经，尽管如同爱德华·道伊(Edward Dowey)所指出的那样，这句话在上下文中并不意味着它在威斯敏斯特忏悔中的含义(Dowey, 引自原文 第101, 103页)。

¹⁰ Cited in Hans Kung, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1968; London: Search Press, 1969) p. 37. Kung says that no Catholic who believes in the real church would make such a blunt statement today.

引自Hans Kung, 《教会》 (New York: Sheed & Ward, 1968; London: Search Press, 1969) 第 37页。Kung说, 没有相信真正教会的天主教徒今天会发表这样一个直言不讳的声明。

¹¹ As illustrated in the disastrous “Bay of Pigs” decision of the J. F Kennedy cabinet. See Irvine L. Janis, *Victims of Group think* (Boston: Houghton Mifflin, 1972).

正如J. F. 肯尼迪内阁的灾难性“猪湾”决定所示。见Irvine L. Janis 《集体思考的受害者》 (波士顿: Houghton Mifflin, 1972)。

¹² Vatican II acknowledges the right of local groups to be called churches, as they are in the New Testament, because the Church of Christ is present in them, 'in so far as they are united to their pastors'. The last clause is a key one, for the Church "derives its life" from the Eucharist which the bishop 'offers or insures that it is offered', since he is invested with the full sacrament of Holy Orders as the "steward of the grace of the supreme priesthood" (*Dogmatic Constitution on the Church*, II. 26, in Austin Flannery, OP, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 381).

梵蒂冈二次会议承认地方群体被称为教会的权利, 正如新约圣经中所指出的那样, 因为基督的教会存在于他们中间, “只要他们与他们的牧师联合”。最后一个条款是一个关键的条款, 教会通过主教(确实地)提供圣餐给信众来“传递它的生命”, 因为在圣礼中他被赋予了“大祭司”传递恩典的职份。(《教会的教条

宪法》II. 26, 奥斯汀弗兰纳里, 编辑, 《梵蒂冈二次会议: 调解和调解后续文件》[Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], 第 381页)。

¹³ *Kat' oikon* is the phrase in Rom. 16:5; 1 Cor. 16:19; Col. 4:15; Phm. 2, and has this meaning in Acts 20:20, probably also in the plural in Acts 8:3 where Saul presumably seized his victims from house-church groups, or from houses where the groups met

Kat' oikon 是短语, 它与罗马书 16: 5; 哥林多前书 16:19; 歌罗西书4:15; 诗篇 2, 中相同, 并且使徒行传20:20 中也有这个含义, 也许在使徒行传8: 3中是它的复数形式, 其中扫罗大概是从家庭教会团体或者小组见面的房屋中抓住他的受害者。

¹⁴ L. Praamsma, in G. C. Berkouwer and G, Toornvliet, eds., *Het Dogma der Kerk* (Groningen: Jan Haan, 1949), p. 488. L. Praamsma, in G. C. Berkouwer and G, Toornvliet, 编辑, 《*Het Dogma der Kerk*》(Groningen: Jan Haan, 1949), 第 488 页。

¹⁵ “Decree on the Apostolate of Lay People,” in Flannery, ed., *op. cit.*, pp. 766-798. Cf. Avery Dulles, *The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1977), p. 13.

“平信徒的使徒职分法令”, 在弗兰纳里(Flannery) 编辑, 引自原文第766-798页。参看 Avery Dulles, 《弹性教会: 适应的必要性和限制》(Garden City, NY: Doubleday&Co., 1977), 第13页。

¹⁶ *Decree on the Apostolate of Lay People*, III. 10, in Flannery, ed., *op. cit.*, p. 777. The apostolate of the laity is expounded also in the *Dogmatic Constitution on the Church*, ch. IV, in *ibid.*, pp. 388-402. Included in the

calling of the laity is “a share in his [Christ’s] priestly office to offer spiritual worship for the glory of the Father and the salvation of men.” Christ is also said to fulfil his prophetic office through the laity. He “establishes them as witnesses and provides them with the appreciation of the faith (*sensus fidei*) and the grace of the word (cf. Acts 2:17–18; Apoc. 19:10) so that the power of the Gospel may shine out in daily family and social life.” Christ’s kingdom power also finds expression as lay people labour in their secular callings as leaven in the world.

“平信徒的使徒职分法令” III. 10, 弗兰纳里 (Flannery) 编辑, 引自原文第777页。平信徒的使徒身份也在《教会的教条宪法》中阐述。第四章, 同上, 第388 – 402页。在平信徒的召唤中“在他的[基督的]祭司职分中分享, 为父的荣耀和人的救恩献上属灵的敬拜。基督也把他的先知职分分给平信徒。他“将他们建立为见证人, 并为他们提供信心的感恩(*sensus fidei*)和圣言的恩典(参见使徒行传2: 17–18; 利未记19:10), 以便使福音的大能在日常的家庭和社交生活中彰显。”基督王国的权能也可以表现在平信徒努力回应在地如同在天的呼召。

¹⁷ *Constitution on the Church*, 11. 26, in *ibid.*, p. 381.
《教会宪章》11. 26, 同上, 第381页。

¹⁸ *Constitution on the Church*, ch. III, “The Church is Hierarchical,” sec. 22, in *ibid.*, p. 375.

《教会宪章》第三章, “教会是分层的”, 第22节, 同上, 第375页。

9. 敬拜

¹ “The quality of Israel’s worship is inevitably conditioned by the Object of worship, the Sovereign Lord

of heaven and earth, righteous and gracious in all His ways, who in His inmost being is Holy” (A. S. Herbert, *Worship in Ancient Israel* [London: Lutterworth Press, 1959], p. 9). “以色列敬拜的品质不可避免地受限于敬拜的对象，天地的主，全善全美的神，在他里面全是圣洁”（以赫伯特 (A. S. Herbert) 《古代以色列的崇拜》[London: Lutterworth Press, 1959]，第9页。

² *Westminster Confession of Faith*, XX. 2. Note the semicolon after ‘Word’ and the reading “*if* matters of faith, or worship.” From the S. W. Carruthers edition of the original manuscript of the Confession, 1646.

威斯敏斯特信仰告白，二十. 2。注意‘Word’后面的分号与下面“如果有信仰或崇拜”。摘自1646年“忏悔录” S. W. Carruthers的原始手稿。

³ *Ibid.*, XXI. 1.

同上，二十一. 1.

⁴ J. I. Packer, “The Puritan Approach to Worship,” in *Diversity in Unity* (papers read at the Puritan and Reformed Studies Conference, December 1963), pp. 4–5. For this section see D. A. Carson, ed., *Worship: Adoration and Action* (Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids; Baker Book House, 1993).

J. I. Packer, “清教徒崇拜的方法”，在《统一的多样性》（论文发表于清教徒和改革研究会议上，1963年12月），第4–5页。有关此部分，请参阅D. A. Carson编辑的《崇拜：敬拜与行动》（Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids; Baker Book House, 1993）。

⁵ John Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church*, vol. 2 (Edinburgh: Calvin

Translation Society, 1849; reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 118, cf p. 122. See also Article 32 of the Belgic Confession.

约翰·加尔文，关于教会的教义和崇拜的短论与专著，卷二（爱丁堡：加尔文翻译协会，1849年；再版。. Grand Rapids: Eerdmans, 1958) 第 118页，参见 第122页. 另见 Belgic 告白 第32条。

⁶ *Institutes*, IV. 10.8 (ed. J. T. McNeill, trans. F. L. Bathes [Philadelphia: Westminster, London: SCM Press, 1961], vol. 2, p. 1187).

基督教要义 卷四 10.8 (由J. T. McNeill 编辑, F. L. Bathes翻译[Philadelphia: Westminster, London: SCM Press, 1961] 卷2, 第1187页)

⁷ *Institutes*, IV. 10.27.

基督教要义 卷四 10.27

⁸ See above, chapter 3, pp. 44ff.

见上， 第三章，第44ff 页

⁹ *Westminster Confession*, 1.6.

西敏信条 1.6.

¹⁰ Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

Harry S. Stout, 《神圣戏剧家：乔治怀特菲尔德和现代福音派的兴起》 (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) 。

¹¹ Apart from scriptural indication, the practice of Israel would not be normative. The question is how much we may infer from the language of the Psalms.

除了圣经指示外，以色列的做法不具备规范性。问题是我们能从诗篇的语言中推断出多少。

¹² *Constitution on the Sacred Liturgy*, sec. 28, in Flannery, ed., op. cit, p. 11.

《关于神圣礼仪的宪章》，第28节，由弗兰纳编辑，引自原文第11页。

¹³ *Third Instruction on the Correct Implementation of the Constitution on the Sacred Liturgy* (5 September 1970) 3g, in *ibid.*, p. 215. Cf. *Parish Mass Book and Hymnal* (New York: Catholic Book Publishing, 1965), p. 282.

《论圣礼章程正确实施的第三指示》（1970年9月5日）3g，同上第215页。参考《教区弥撒书和赞美诗》（纽约：天主教出版，1965年），282页。

¹⁴ See William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms* (London: Oxford University Press, 1949), pp. 73–80.

参见William D. Maxwell 《基督教崇拜纲要：其发展与形式》（伦敦：牛津大学出版社，1949年），第73–80页。

¹⁵ See the citation from a young French student's letter in *ibid.*, p. 98.

请参阅一位年轻的法国学生的信中的引文。同上 第98页。

¹⁶ Acts 2:1, 15; 3:1; 10:3, 9, 30. See *ibid.*, pp. 163–170. 使徒行传2:1, 15; 3:1; 10:3, 9. 30. 参见同上 163–170页。

¹⁷ David Bryant, *Concerts of Prayer* (Ventura, CA: Regal Books, 1988).

大卫布莱恩特（David Bryant），《祷告的大合唱》（Ventura, CA: Regal Books, 1988）。

¹⁸ For example, by Professor John Frame, in class notes on worship at Westminster Theological Seminary, Escondido, California.

例如，加州 Escondido 威斯敏斯特神学院的 John Frame 教授在有关崇拜的课堂笔记。

¹⁹ In Rom. 15:8, the *NIV* translates “a servant of the Jews” rather than, more literally, “a servant (or ‘minister’) of the circumcision.” The genitive should be taken as subjective: Jesus is made a minister who is of the circumcision, for the sake of the truth of God. Jesus served the calling of the circumcision and thereby fulfilled the promises made to the circumcision, that they would lead the praises of the Gentiles.

在罗马书15: 8, NIV 译本中“犹太人的仆人，”应该是“割礼的仆人”（或”执事“）意思。属格应该被认为是主观的：为了上帝的真理，耶稣作为受割礼之人的执事。耶稣回应了割礼的呼召，完成了对割礼所作的应许，并得到了外邦人的称赞。

10. 教会的栽培

¹ Roland de Vaux, *Ancient Israel*, vol. 1, *Social Institutions* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1961), p. 49. Roland de Vaux 《古代以色列》卷一《社会结构》(纽约: McGraw-Hill Book Co., 1961) 第49页。

² This was the thrust of the television series *Millennium*, aired on public television stations in the United States in 1992.

这是1992年在美国的公共电视台播出的电视连续剧《千禧年》的主旨。

³ The NIV translation of Eph. 4:12 expresses a general consensus favouring it above the ASV, “for the perfecting of the saints, for the work of ministering.” The latter rendering makes the work or ministering, spoken of in 4:12, to be the work of the apostles, prophets, evangelists, pastors, and teachers. With either translation, the ministry of the teachers and of every believer (4:16) is recognized.

以弗所书 4:12 中 NIV 超越了 ASV 译本，表达了一个普遍的共识，“为成全圣徒，为传道事工”。后者强调工作或服事，4:12 所指的，是使徒，先知，宣教士，牧师和教师的工作。两个翻译中，教师和每个信徒的事工（4:16）都得到了承认。

⁴ C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (London: Oxford University Press, 1943),
C. S. Lewis 《人的败坏》（伦敦：牛津大学出版社，1943年）

⁵ For this explanation of the text, see Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), pp. 79–82.

有关这段文字的解释，请参阅 Peter T. O'Brien 《歌罗西书，腓利门书》圣经注释 44 (Waco, TX: Word Books, 1982)，第 79–82 页。

⁶ W. Michaelis, art. ‘*mimeomai*’, *TDNTIV*, pp. 666–673.
W. Michaelis, art. ‘*mimeomai*’, *TDNTIV*, 第 666–673 页

⁷ For a warning against a less bizarre example of this tendency, see Richard N. Ostling, “Keepers of the Flock”: “Indeed the Boston Movement shows the effectiveness of getting each church member devoted to evangelistic effort – as well as the dangers of identifying the dictates of man with the will of God” (*Time*, 18 May 1992, p. 62).

对于此种倾向的一个较正常的例子的警告，见Richard N. Ostling “羊群的守护者”：“事实上波士顿运动显示了让每个教会成员致力于传福音工作的有效性 – 以及识别别人的意志或神的旨意的危险”（时间，1992年5月18日，第62页）。

⁸ John Leo, “The Seven Video Sins,” *US News and World Report* 115.8, 23 August 1993, p. 19.

John Leo, “七视频罪”，《美国新闻与世界报道》115.8, 1993年8月23日 第19页。

⁹ Resolution B-60 of the NEA convention, New Orleans, July 1994, as reported in *The Phyllis Schlafley Report* 28.2, September 1994, p. 2.

NEA公约的B-60号决议，New Orleans, 1994年7月，如Phyllis Schlafly报告28.2, 1994年9月，第2页。

11. 教会的宣教

¹ The World Missionary Conference in Edinburgh in 1910 led both to the International Missionary Council (1921) and, through Bishop Charles Brent, to the World Conference of Faith and Order (Lausanne, 1927). The IMC was joined to the WCC at its third assembly in New Delhi in 1961.

1910年在爱丁堡举行的世界宣教大会分别产生了国际宣教会（1921年），以及由查尔斯布伦特（Charles Brent）主教带领的世界信仰和秩序会议（洛桑，1927年）。IMC于1961年在新德里举行的第三次集会上加入了WCC。

² Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (Grand Rapids: Kregel/International Missionary Council, 1956).

Hendrik Kraemer, 《非基督教世界的基督教信息》(Grand Rapids: Kregel /International Missionary Council, 1956年)

³ See *The Church for Others and the Church for the World: A Quest for Structures for Missionary Congregations* (Geneva: WCC, 1967), p. 18: “We may say that the Church is only required to be separate in order to be prepared for engagement, that is, the Church exists for the world . . . This is not election to privilege but to serving engagement. The Church lives in order that the world may know its true being.” See also Thomas Wieser, ed., *Planning for Mission* (New York: The US Conference for the WCC, 1966).

参见《为他人和世界的教会：宣教教会结构的探索》（日内瓦：WCC, 1967年）第18页：“我们可以说教会只有与世界分开才能更好地为进入世界作准备，也就是说，教会是为世界而存在的…这不是为了选择与世界不同，而是为了进入世界服务。教会的生命就是为了让世界认识真实的它。”另见Thomas Wieser编辑的《宣教规划》（纽约：美国WCC会议，1966年）。

⁴ Richard Shaull writes: “The God who is tearing down old structures in order to create the conditions for a more human existence is himself in the midst of the struggle . . . In this context, the Christian is called to be fully involved in the revolution as it develops . . . From within this struggle we discover that we do not bear witness in revolution by preserving our purity in line with certain moral principles, but rather by freedom to be *for man* at every moment.” “Revolutionary Change in Theological Perspective,” in John C. Bennett, ed., *Christian Social Ethics in a Changing World* (New York: Association Press; London: SCM Press, 1966), p. 33.

理查德·沙尔 (Richard Shaull) 写道：“为了为更多的人类生存创造条件而撕毁旧结构的上帝本身就是在斗争中……在这种情况下，基督徒被称为在革命发展时全面参与革命。..”

从这场斗争中我们发现，我们不是通过保持我们的纯洁符合某些道德原则而在革命中作证，而是通过自由在每时每刻都为人而行。

“神学视角中的革命性变革，”约翰·C·贝内特编辑，“变化世界中的基督徒社会伦理”（纽约：协会出版社；伦敦：SCM出版社，1966年），第7页。33。

⁵ Gustavo Gutierrez, “Freedom and Salvation: A Political Problem,” in *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox Press, 1977), p. 86.

在Gustavo Gutierrez《解放与变革》中，“自由与拯救：一个政治问题”（Atlanta: John Knox Press, 1977年），第86页。

⁶ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; SCM Press, 1974).

G. Gutierrez, *解放神学* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; SCM Press, 1974)。

⁷ Harvie Conn summarized the ways in which this approach departed from biblical teaching: praxis set over revealed truth; works added to grace; a humanistic eschatology; the “poor” seen only in the socio-economic sense; sin seen as corporate to the exclusion of personal; and its commitment to Marxism. See “Theologies of Liberation: Toward a Common View,” in *Tensions in Contemporary Theology*, ed. Stanley Gundry and Alan Johnson (Chicago: Moody Press, 1976), p. 413.

Harvie Conn总结了这种方法偏离圣经教道的各种方式：现实揭露真相；工作增添恩典；一个人文主义的末世论；只在社会经济意义上看到“穷人”；罪被视为是集体的而非个人的；及其对马克思主义的承诺。参见“解放神学：走向共同观点”，《当代神学中的紧张局势》由Stanley Gundry和Alan Johnson编辑（芝加哥：穆迪出版社，1976年），第413页。

⁸ “Report of the Report Committee,” *Ecumenical Review* 43.2. April 1991, IV:85, p. 274, *cf.* 11:39, p. 268.

“报告委员会的报告”《普世教会回顾》43.2, 1991年4月, IV: 85, 第 274页, 参见 11:39, 第268页。

⁹ *Ibid.*, IV:97.

同上 IV:97

¹⁰ *Ibid.*, 11:41.

同上 II:41

¹¹ Robin Boyd cites the statement in the Report that “Not every spirit is of the Holy Spirit” and that the Spirit must be the Spirit of Christ (IV:93). He takes comfort in this after the platform presentation by Professor Chung of Korea that included invoking the spirits of the dead who had been victims of violence, and her use of the terms of Korean spiritism “*Han*” and “*Kwan In*” as terms for the Holy Spirit” “Come, Holy Spirit!” and We Really Mean “Come!”, in *Ecumenical Review*, 43:2, p. 181.

Robin Boyd引用了报告中的陈述: “不是每个灵都是圣灵”并且圣灵必须是基督的灵 (IV: 93)。在韩国Chung教授的平台表演之后, 他对此感到满意。表演包括召出那些遭受暴力侵害的死者的灵, 并且她使用韩国招魂术在“*Han*”和“*Kwan In*”的术语作为圣灵的术语: “来吧, 圣灵!” 我们真的愿意你“来!”, 在《普世教会回顾》中, 43: 2, 第181页。

¹² “Report,” 111:71

报告委员会的报告, III:71

¹³ *Ibid.*, 1:16 (italics added). The verb “*abad* can mean to “serve,” including to serve the Lord in worship; it also means to “work,” and is here used as elsewhere in Genesis

for “working” or “tilling” the ground (Gn. 2:5; 3:23; 4:2, 12).

同上 I:16 (斜体添加)。动词’abad’可以意味着’服务’，包括在敬拜中服侍主；它也意味着“工作”，并被用于创世纪其他地方，用于“工作”或“耕种”地面（创世记2:5; 3:23; 4:2, 12）。

¹⁴ Ibid., 1:21.

同上 I:21

¹⁵ Ibid., III:75

同上 III:75

¹⁶ Ibid., IV:92.

同上 IV:92

¹⁷ Ibid., I:22, 23.

同上I:22, 23.

¹⁸ Ibid., III:78.

同上III:78.

12. 世界诸文化中的教会

¹ R Daniel Shaw, *Transculturation: The Cultural Factor in Translation and Other Communication Tasks* (Pasadena, CA William Carey Press, 1988), p. 67.

R Daniel Shaw, 《跨文化：翻译和其他交流工作中的文化因素》(Pasadena, CA William Carey Press, 1988年) 第67页

² H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951; Torchbook ed., 1956). See also Charles H. Kraft, *Christianity in Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984).

H. Richard Niebuhr, 《基督与文化》（纽约：Harper & Row, 1951年；Torchbook 编辑 1956年）。另见Charles H. Kraft 《文化中的基督教》（Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984）。

³ Don Richardson, *Eternity in Their Hearts* (Ventura, CA: Regal Books, 1981).

Don Richardson 《他们心中的永恒》（Ventura, CA: Regal Books, 1981）。

⁴ Niebuhr, *op. cit*, pp. 85ff.

Niebuhr, 引自原文第85ff

⁵ Peter Jones, *The Gnostic Empire Strikes Back: An Old Heresy for the New Age* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian 8c Reformed, 1992).

彼得·琼斯(Peter Jones), 《诺斯底教帝国反击：新时代的旧异端》 (Phillipsburg, NJ: Presbyterian 8c Reformed, 1992) .

⁶ Bengt G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (London: Lutterworth Press, 1948); *Zulu Zion and Some Swazi Zionists* (London: Oxford University Press, 1976).

Bengt G. M. Sundkler, 《南非的班图先知》（伦敦：Lutterworth 出版社, 1948年）；《祖鲁锡安和一些斯威士兰犹太复国主义者》（伦敦：牛津大学出版社, 1976年）。

⁷ On the “Chinese Rites” controversy, see Kenneth Scott Latourette, *A History of Missions in China* (New York: Macmillan, 1932), pp. 131–155; Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci 1583–1610* (New York: Random House, 1953), pp. 93–105; Robert C. Jenkins, *The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon* (London, 1894), pp. 59–74; Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the*

Court of China (Berkeley. University of California Press, 1942).

关于“中国仪式”的争议，参见Kenneth Scott Latourette, 〈中国宣教史〉（纽约：麦克米伦，1932年），第131—155页；路易斯·加拉格尔《十六世纪的中国：马太里卡日志1583—1610》（纽约：兰登书屋，1953年），第93—105页；罗伯特C.詹金斯《中国的耶稣会士和红衣主教的使馆》（伦敦，1894年），第59—74页；Arnold H. Rowbotham《传教士和普通话：中国法院的耶稣会士》（伯克利。加州大学出版社，1942年）。

⁸ Luther, *Works*. IV, pp. 265f., cited in Niebuhr, *op. cit.*, pp. 171f.

路德作品 IV 第265f页，在Niebuhr引用，同上第171f页。

⁹ Niebuhr, *op. cit.*, pp. 173ff.

Niebuhr, 引自原文第 173ff页。

¹⁰ Niebuhr gives a succinct account of Augustine's views on this subject, but feels at a loss to account for Augustine's looking for the eschatological kingdom in which the elect will inherit eternal life, rather than embracing an earthly kingdom of universal salvation, to which he could easily have accommodated the biblical teaching, as Niebuhr sees it (*ibid.*, pp. 215f,).

尼布尔简要介绍了奥古斯丁对这个问题的看法，但他感到有些迷惑，因为奥古斯丁正在寻找选民将继承永生的末世王国，而不是寻找一个在尼布尔看来比较符合圣经的教导的普世的救恩王国（同上，第215f页）。

¹¹ *Ibid.*, p. 215.

同上第 215 f页

¹² Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), p. 16. Paul J. Achtemeier 《新释经学导论》 (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 第16页。

¹³ Cf. Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1955).

参看 Cornelius Van Til 《信仰的辩护》 (费城: Presbyterian & Reformed, 1955)。

¹⁴ The ground of ethics cannot be merely formal, but must be theistic. See David W. Clowney, *Virtues and Divine Commands: An Essay in Ethics and the Philosophy of Religion* (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1986).

道德的基础不仅仅是正式的，而且必须是有神论的。见David W. Clowney 《美德与神圣的命令：伦理与宗教哲学的论文》 (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1986)。

¹⁵ Niebuhr, “At the edges of the radical movement the Manichean heresy is always developing” (*op. cit.*, p. 81). 尼布尔“在激进运动的边缘，摩尼教异端总是在发展” (引自原文第81页)。

¹⁶ *Institutes*, II. 3. 3.

基督教要义 卷二 3. 3

¹⁷ *Ibid.*, I. 17. 7.

同上卷一 17. 7

¹⁸ *Ibid.*, II. 3. 3, 4.

同上卷二 3. 3, 4

¹⁹ *Ibid.*, II. 3. 4.

²⁰ See Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: New American Library, 1946).

见Ruth Benedict《文化模式》（纽约：新美国图书馆，1946年）。

²¹ Richardson, *op. cit.*, p. 103. See *idem. Peace Child* (Ventura, CA: Regal Books, 1974).

Richardson引自原文第103页，见 *idem*《和平之子》（Ventura, CA: Regal Books, 1974）。

²² J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 253.

J. H. Bavinck《宣教科学导论》（费城：Presbyterian & Reformed, 1960年），第253页。

²³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), pp. 388ff.

Hans-Georg Gadamer, 《真理与方法》（纽约：Seabury出版社，1975年），第388ff页。

²⁴ Bruce J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press; Exeter Paternoster Press, 1979), p. 54.

Bruce J. Nicholls, 《语境化：福音与文化的神学》（Downers Grove, IL: InterVarsity Press; Exeter Paternoster Press, 1979），第54页。

²⁵ Stephen Neill, 'Religion and Culture', in Robert Coote and John Stott, eds., *Gospel and Culture* (Pasadena, CA: William Carey library, 1979).

Stephen Neill：“宗教与文化”在罗伯特·库特和约翰·斯托特编辑的《福音与文化》（帕萨迪纳，加利福尼亚州：威廉凯里图书馆，1979年）。

²⁶ Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964), p. 75.
斯蒂芬尼尔《基督教宣教史》（Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964）第75页。

13. 国度，教会和政府

¹ Robert Payne, *The Dream and the Tomb: A History of the Crusades* (New York: Stein & Day, 1985), p. 34.
罗伯特佩恩《梦想与坟墓：十字军东征史》（纽约：Stein & Day, 1985）第34页。

² See E. P. Clowney, “The Politics of the Kingdom,” *WTJ* 41.2, Spring 1979, pp. 291–310. See also C. E. B. Cranfield, “The Christian’s Political Responsibility According to the New Testament,” *SJT* 151, 1962, pp. 176–192; Charles W. Colson, *Kingdoms in Conflict* (New York: Morrow; Grand Rapids: Zondervan, 1987), pp. 81–94.

见E. P. Clowney “国度的政治,” *WTJ* 41.2, 1979年春, 第291–310页。另见C. E. B. Cranfield, “基督徒根据新约的政治责任”, *SJT* 151, 1962, 第176–192页; Charles W. Colson《冲突中的国度》((New York: Morrow; Grand Rapids: Zondervan, 1987) 第81–94页。

³ Jacques Ellul, *The False Presence of the Kingdom* (New York: Seabury Press, 1972), pp. 92f.

Jacques Ellul《国度的虚假存在》（纽约：Seabury出版社，1972年），第92f页。

⁴ T. L. Underwood, “The Inquisition,” in J. D. Douglas, ed., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 511.

T. L. Underwood, “宗教裁判所”，载于J. D. Douglas编辑的《新国际基督教会词典》(Grand Rapids: Zondervan, 1978)第51页1。

⁵ This is the position of Herman Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State* (Nudey, NJ: Craig Press, 1978), p. 10. 这是Herman Dooyeweerd的立场，《基督徒的国家观念》(Nudey, NJ: Craig Press, 1978)第10页。

⁶ The “Anti-revolutionary” party led by Abraham Kuyper in the Netherlands was established as a Christian political party. Kuyper advocated the principle of “sphere sovereignty,” marking out distinct spheres of life in which the kingdom came to expression. See his *Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931). Because of proportional representation in the Netherlands, political power was shared in practice, although in principle one party could come to power.

由亚伯拉罕·库珀在亚特兰德领导的“反改革”政党成立为基督教政党。库伊尔倡导“领域主权”原则，标志着国度在其中表达的不同生活领域。看他的《加尔文主义》(Grand Rapids: Eerdmans, 1931)。由于荷兰的比例代表制，因为在荷兰比例代表制，政治力量在实践中被分享，尽管原则上一方可以掌权。

⁷ When Christians act together in works of compassion or witness they do so as members of the church (“general” officers). When they act together to exert political power, they may not act as a specifically Christian group, excluding unbelievers. That would be in principle to reach for the sword in the name of Christ’s kingdom. The use of

the sword and political power may advance justice, and relieve oppression, but this is not the calling of Christ's kingdom of salvation (Jn. 18:36).

当基督徒在同情或见证的行为中一起行动时，他们会以教会成员（“一般”官员）的身份行事。当他们共同行动以发挥政治权力时，他们可能不会成为一个特定的基督徒团体，不包括不信的人。这原则上是以基督王国的名义伸手去拿起武器。使用武器和政治权力可以促进正义，减轻压迫，但这不是基督救赎王国的召唤（约翰福音18:36）。

⁸ Cited by Dewi Morgan, *The Church in Transition: Reform in the Church of England* (London: Charles Knight, 1970), p. 89.

由Dewi Morgan引用，《转型中的教会：英格兰教会的改革》（伦敦：查尔斯奈特，1970年），第89页。

⁹ Canon Selwyn Sumner quotes an Anglican priest, “The Church of England is the only Free Church in England,” in D. Morgan, ed., *They Became Anglicans* (Oxford: Mowbray, 1959), p. 57, cited in Morgan, *op. cit.*, p. 90.

Canon Selwyn Sumner引用一位英国国教牧师的话说，“英格兰教会是英格兰唯一的自由教会”，在D. Morgan编辑的《他们成为英国国教徒》（Oxford: Mowbray, 1959）第 57页，由摩根引用，引自原文第90页。

¹⁰ John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon Books; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975), p. 30.

John R. W. Stott《现代世界的基督教使命》（伦敦：Falcon Books; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975）第30页。

¹¹ Ibid., p. 88.

同上第88页。

¹² Ibid., pp. 26f. On the debate about the relation between evangelism and social action, see Timothy Chester, *Awakening to a World of Need: The Recovery of Evangelical Social Concern* (Leicester Inter-Varsity Press, 1993).

同上, 第26f页。关于传福音与社会行为之间关系的辩论, 请参阅Timothy Chester《对世界需要的觉醒: 基督教社会关注的恢复》(Leicester Inter-Varsity Press, 1993年)。

¹³ Stott, *op. cit.*, p. 29.

Stott 引自原文第29页.

¹⁴ Ibid., p. 30.

同上 第30页。

¹⁵ Ibid., p. 99.

同上 第99页。

¹⁶ “Salvation by faith in Christ crucified and risen is moral, not material, a rescue from sin not from harm, and the reason why Jesus said ‘your faith has saved you’ to both categories is that his works of physical rescue (from disease, drowning and death) were intentional signs of his salvation, and were thus understood by the early church” (ibid., p. 87).

“通过相信基督被钉十字架和复活的救恩是道德的, 不是物质的, 是从罪中而不是从伤害中的拯救。耶稣说‘你的信救了你’的原因在这两个层面是: 他对身体的救援工作(来自疾病, 溺水和死亡)是他有意留下的拯救的记号, 而且是被早期教会所理解的”(同上第87页)。

¹⁷ Ibid., p. 34.

同上第34页.

¹⁸ Ibid., p. 30.

同上第30页.

14. 基督教会的体制

¹ Strangely, so biblical a theologian as Thomas Witherow, after describing the “divine right” of church government, adds that “To affirm this, is little more than to say of the Church what is true of any voluntary society ...” (*The Form of the Christian Temple*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1889, p. 159).

圣经神学家托马斯·韦索在描述教会的“神圣权利”之后补充强调说,教会与其他自愿团体一样,有权规范团体内部并开除违规者。(基督教圣殿的形式,爱丁堡: T. & T. Clark, 1889年,第159页)

² Vatican Council II, *Dogmatic Constitution on the Church*, 11.10 (in Austin Flannery OP, ed-, *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 361). 第二次梵蒂冈大公会议,教会的教义宪章,11.10,梵二:文献(北港, NY. 科斯特洛;都柏林: Dominican出版社, 1975, 第361页。)

⁵ Ibid. 同上

⁴ Ibid., 111.22 (in *ibid.*, p. 375). 同上, 111.22, 第375页。

⁵ For a classic presentation of the case for episcopacy, see Richard Hooker (c. 1554–1600), *Treatise on the Laws of Ecclesiastical Polity* (Manchester: Carcanet Press, 1990).

主教的经典案例,请参阅Richard Hooker(约1554-1600),“教会政治法律论”(曼彻斯特:Carcanet出版社,1990年)。

⁶ Robert Wuthnow has reported on a five-year project relating religion to the use of money in America. The survey reveals the stewardship of many committed Christians, but also shows that most people have some explaining to do about serving God and mammon (*God and Mammon in America* [New York: Free Press, 1994]).

Robert Wuthnow报道了一项美国宗教界的五年经济计划,这项调查揭示了许多诚实的基督徒的经济管理模式,但也表明大多数人都有一些关于区分服务上帝和玛门的解释(上帝和玛门在美国,纽约:自由出版社,1994)。

⁷ Yves Congar, *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*, trans. Donald Attwater (Westminster, MD: Newman Press,²1965).

教会中的平信徒:平信徒神学研究,trans. Donald Attwater (Westminster, MD: Newman Press,²1965)。

⁸ This association of the prophets with the apostles will be defended in chapter 17.

有关使徒与先知的辩论在第十七章

⁹ Gunther Bornkamm, “*presbus*,” *TDNT VI*, p. 659, n. 47. Günther Bornkamm, ”长老,”新约福音大词典,卷六,659页,n47

¹⁰ For this section, see “Biblical Guides for Mercy Ministry in the Presbyterian Church in America,” *Minutes of the Fifteenth General Assembly of the PCA, 1987*, pp. 506fT. (a committee report that utilized a draft by the author).

本节请参阅“美国长老会教会慈善事工的圣经指南，”PCA第十五届大会纪要，1987年，第506页。（基于作者草稿的委员会报告）。

15. 教会中的妇女事奉

¹ This is true, although most of the major Protestant denominations now ordain women. The Episcopal Church in the United States took the step in 1976, and the General Synod of the Church of England voted to ordain in 1992. Many aspects of the Measure passed by the Synod continue to be debated. See Philip Turner, “Communion, Order, and the Ordination of Women,” in *Pro Ecclesia*, vol. 2, no. 3, Summer 1993.

尽管事实上现在大多数主要的新教教派都给女性按牧。（美国圣公会于1976年实施，，英国国教的总会于1992年投票决定同意。会议通过的措施的许多方面仍在争论中。参见Philip Turner, '圣餐，秩序与妇女按牧，*Pro Ecclesia*, 第2卷, 第3期, 1993年夏季

² Krister Stendahl, for example, argues that the male image of God has become oppressive to many women, and by implication also to men. To avoid picturing God in our own image, Stendahl counsels thinking of the Holy Spirit as “It.” “It is equally true to say about God that she is black as it is to say he is white. Or equally false. To meditate upon God as Spirit is an indispensable corrective” (*Energy for Life* [Geneva: WCC, 1990], p. 8). Paul Jewett uses masculine or feminine pronouns for deity interchangeably: “She who reigns is none other than the Lord our God Almighty, Rev. 19:6” (*God, Creation and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], p. 352). See Susanne Heine, *Monarchs, Goddesses, and Images of God: A Critique of Feminist Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1989), p. 28.

例如，克里斯特·斯坦达尔（Krister Stendahl）认为，上帝在传统中的男性形象已经成为许多女性的压迫。为了避免以我们自己的形象描绘上帝，斯坦达尔建议将圣灵视为“它”。“说上帝是黑人女性或是白人男性是同样的谬误。默想上帝是灵是一种不可或缺的纠正”（生命的能量[日内瓦：WCC，1990]，第8页）。保罗·朱厄特（Paul Jewett）认为应交替地使用男性或女性代词来表达神性：“主我们的神，启示录19: 6”，上帝，创造和启示：一个新的福音神学[Grand Rapids: Eerdmans, 1991]，第352页）。参见Susanne Heine，“君王，女神和上帝的形象：对女权主义神学的批判”（Minneapolis: Augsburg, 1989），第28页。

³ Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 137-140. Jewett argues that Paul was ambivalent about slavery, and that he could not escape his “historical limitations” in speaking of male headship as he does in Eph. 5:22-33.

Paul K. Jewett, 为男为女：从神学角度研究性关系（Grand Rapids: Eerdmans, 1975），第137-140页。Jewett认为保罗对奴隶制持矛盾态度，他在以弗所5: 22-33没能超越他男权主义的“历史局限”。

⁴ Howard Keir, in *Evangelical Quarterly* LV, January 1983, p. 33, suggests that 1 Cor. 11:13-17 is not Pauline. Gordon D. Fee argues that 1 Cor. 14:34-35 is a later gloss (*The Fem Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1987]) See Donald A Carson, “‘Silent in the Churches’ : On the Role of Women in 1 Corinthians 14:33b-36,” in John Piper and Wayne Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991).

霍华德凯尔，福音季刊，1983年1月，第33页，认为哥林多前书11: 13-17不是保罗著。Gordon D. Fee辩称哥林多前书14: 34-35是后

人加的。（给哥林多人的书信[Grand Rapids: Eerdmans, 1987]）见唐纳德·卡森，“教会中的沉默”：关于女性在哥林多前书14:33b-36中的角色，在John Piper和Wayne Grudem，“恢复圣经中的男性和女性的角色：回应福音派女权主义”（Wheaton, IL: Crossway Books, 1991）。

⁵ Craig Keener alleges that Paul used arguments that he felt would be persuasive to his readers, and that we do not know what he would write today; indeed, that Paul himself could not have imagined a culture so different as ours (*Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* [Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992], pp. 21, 134).

Craig Keener声称保罗使用了他认为对当时的读者具有说服力的论点，并且我们不知道他今天会写什么；事实上，保罗本人无法想象今天我们不同的文化，“保罗，妇女和妻子：保罗书信中的婚姻和妇女事工”[Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992] 第21页，第134页）。

⁶ See, in addition to the commentaries, the book by Keener, just cited, and Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1980); Mary J. Evans, *Woman and the Bible* (Exeter Paternoster Press, 1983); Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (London: SPCK, 1987); James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective: A Study in Role Relationships and Authority* (Leicester Inter-Varsity Press, 1981); George W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977); Alvera Mickelsen, ed., *Women, Authority*

and the Bible (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); Piper and Grudem, eds., *op. cit*

除了评论之外，还有Keener所引用的书和Stephen B. Clark，“基督里的男人和女人：根据圣经和社会科学考察男女角色”(Ann Arbor, MI: Servant Books, 1980); Mary J. Evans, “女人与圣经”(Exeter Paternoster Press, 1983); 玛丽·海特，基督的新夏娃：在女权辩论中被误用和滥用的圣经经文(伦敦: SPCK, 1987); 詹姆斯B. 赫尔利，圣经视角中的男人和女人：角色关系研究与权威(Leicester Inter-Varsity Press, 1981); 乔治W. 奈特三世，关于男女角色关系的新约教学(Grand Rapids: Baker Book House, 1977年); Alvera Mickelsen, 妇女，权威和圣经(Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1986); Piper和Grudem, 同上

⁷ Paul's use of the metaphor "head" in this passage is further illuminated by Eph. 1:22, "all things under his feet," and Colossians 2:10, "the head of all rule and authority." Paul says that the church is subject to Christ who is its head (Eph. 5:23-24). See Wayne Grudem, "The Meaning of *Kephale* ("Head"): A Response to Recent Studies," in Piper and Grudem, eds., *op. cit*, pp. 425-468. 保罗在这段经文中使用“首”一词，这是以弗所1:22进一步阐明的。“万有伏在他脚下”和歌罗西书2:10，“所有执政和掌权者之首”。保罗说教会受基督的支配(以弗所书5: 23-24)。参见Wayne Grudem, “*Kephale* (”首“) 的意义：对最近研究的回应’，Piper和Grudem, 同上第. 425-468页

⁸ John M. Frame, "Men and Women in the Image of God," in Piper and Grudem, eds., *op. cit.*, pp. 225-232. Note the refutation of Barth's view, and also the defense of the sense in which both individually and corporately the divine image is apparent in human beings.

John M. Frame, “上帝形象中的男人和女人,” Piper和Grudem, 同上, 第.225–232页。请注意对巴特观点的反驳, 以及对个人和群体中神圣形象常见的本能辩护。

⁹ As Keener supposes, “*Nothing in this passage suggests wives’ subordination*” (*op. cit.*, p. 47).

正如基纳所说, “这篇文章中没有任何内容暗示对妻子的贬义”(同上第47页)

¹⁰ Richard Oster, “When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11:4” *New Testament Studies* 44, 1988, pp. 481–505.

理查德奥斯特, “当男人们盖上头崇拜时: 哥林多前书11: 4的历史背景, 新约研究” 44, 1988, 第481–505页。

¹¹ Keener’s description of Paul’s multiplying of arguments indicates, I believe, the culturally variable aspect of head-covering that Paul is addressing (pp. 22–31). Keener, however, fails to recognize the distinction between a practice that Paul is arguing, and a principle that he is arguing *from* (established in creation). Paul applies the principle to the Corinthian situation. Our situation is different, but we, too, must take account of the principle. Keener objects to the translation “the woman ought to have a sign of authority on her head” (11:10, Niv), pointing out that there is no word for “sign” of in Greek. He explains the meaning of “the woman has authority over her own head” as “it is the woman’s right to choose what she will wear” (pp. 21, 38). He sees Paul as asking the woman to forgo her rights for the sake of others. Although it is true that Paul has been speaking of giving up one’s rights (1 Cor. 8 – 10), there is no statement to that effect here. A translation that fits the context is suggested by Plummer:

“the woman ought to have control over her head,” *i. e.* by covering it (A. Robertson and A. Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary on the first Epistle of St Paul to the Corinthians* [Edinburgh: T. & T. Clark, ²1914], p. 232). Plummer cites the same Greek expression with this sense in Rev. 11:6; 14:18; 20:6).

我相信，基纳对保罗多次的论证的描述认为保罗试图解决的是盖头的文化因素（第22-31页）。然而，基纳并没有认识到保罗正在争论的是与实践的区别/他正在争论的一种原则（在创造中建立）。保罗将这一原则应用于哥林多的情况。我们的情况不同，但我们也必须考虑到这一原则。

基纳反对翻译成“女人应该在她的头上有权柄的标志”（11: 10, Niv），指出没有任何关于“希腊文的标志”的说法。他解释了翻译成“女人对自己的头有自主权”的含义，因为“女人可以选择穿戴什么”（第21, 38页）。他看到保罗要求女人为了别人而放弃她的权利。尽管保罗一直在谈论放弃一个人的权利（林前8-10），但这里没有任何关于这一点的陈述。普鲁默提出了一个符合语境的翻译：“女人应该管理好自己的头”，即通过覆盖它（A. Robertson和A. Plummer。对圣保罗的第一封书信的批评和训诫评论Corinthians [爱丁堡: T. 和T. Clark, 21914], 第232页）。Plummer在启示录11: 6中引用了同样的希腊语表达。 14:18; 20: 6）

¹² Raymond C. Ortlund. Jr, “Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1-3,” in Piper and Grudem, eds., *op. cit.*, p. 108.

Raymond C. Ortlund. Jr, ”男女平等和男人为首：创世记1-3，” Piper和Grudem(编, 同前)第108页。

¹³ “While we cannot be sure about this, there is good reason to think that the problem in both situations [Ephesus and Corinth] was rooted in a false belief that Christians were already in the full form of God’s kingdom and that they had

accordingly been spiritually taken “out of the world” so that aspects of this creation, like sex, food, and male-female distinctions, were no longer relevant to them” (Douglas Moo, “What Does it Mean Not to Teach or Have Authority over Men? 1 Timothy 2:11–15,” in Piper and Grudem, eds., *op. cit.*, p. 181). (See literature cited, *ibid*, p. 497, n. 18.) See also David M. Scholer, “1 Timothy 2:9–15 and the Place of Women in the Church’s Ministry,” in Mickelsen, ed., *op. cit.*, pp. 198f.

“虽然我们无法确定这一点，但我们有充分的理由认为这两种情况下[以弗所和哥林多]源于一种错误的信念，即基督徒已经处于上帝国度的完整形式，并且他们因此具有灵性。“走出世界”，因而一些创造的方面，如性，食物和男/女的区别，不再与他们相关’(Douglas Moo, ’对于男人来说，教导或管辖权意味着什么？提摩太前书2: 11–15’，Piper和Grudem，编，同前，第181页）。(参见引用的文献，同上，第497页，第18页。)另见David M. Scholer, “提摩太前书2: 9–15和妇女在教会事工中的角色。”，Mickelsen, 同前, 第198页

¹⁴ See S. Lewis Johnson, Jr, “Role Distinctions in the Church: Galatians 3:28,” in Piper and Grudem, eds., *op. cit.*, pp. 154–156.

参见S. Lewis Johnson, Jr, “教会中的角色差异：加拉太书3:28”，Piper和Grudem，(编，同前。第154–156页)。

¹⁵ Jewett, *op. cit*, p. 142. Jewett同上。第142页

¹⁶ For a brief but dear development of this point, see Vern S. Poythress, “The Church as Family: Why Male Leadership in the Family Requires Male Leadership in the Church,” in Piper and Grudem, eds., *op. cit.*, pp. 233–247.

与这一观点紧密相关的是，请参见Vern S. Poythress，“教会作为家庭：为什么家庭中男人要负领导责任就需要男人在教会中也要负领导责任”，Piper和Grudem，同前。第233–247页。

¹⁷ See the summary in Poythress, “The Church as Family,” *ibid.*, pp. 233f. 同上。第233页。

¹⁶ Keener, *op. cit.*, pp. 186f. His argument for excepting the subjection of parents to children urges various distinctions between that relationship and the other two. But the exception shows that “submit to one another” cannot, *as an expression*, demand an absolute mutuality of submission without respect to relationship.

Keener, 同前, 第186页。他的论点是对孩子们服从父母这种关系和其他两种关系之间进行区分。进而表明, “相互顺服”不能作为一种无条件的相互关系。

¹⁹ *Ibid.*, p. 170. 同上。第170页。

²⁰ *Ibid.*, p. 168. 同上。第168页。

²¹ See my exposition of 1 Peter 3:1–7 in *The Message of 1 Peter*, The Bible Speaks Today series (Leicester. Inter-Varsity Press; Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), pp. 126–135.

请参阅“彼得前书的信息”中的彼得前书3: 1–7, 今日圣经话语系列 (莱斯特。校园出版社;道纳斯格罗夫: 校园出版社, 1988年), 第126–135页。

²² Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary, 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), pp. 296–299. Peter T. O'Brien, 歌罗西书 腓利门书, Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982) , 第296–299页。

²³ Keener's point, *op. cit*, p. 206.

Keener, 同前, 第206页

Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 真道圣经注释, 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), 第296-299页。

²⁴ Douglas Moo argues for construing “man” (*andros*) as the object of “teach” as well as “have authority.” He also defends the meaning of *authentein* in this text as “have authority” rather than “domineer” (“What Does it Mean Not to Teach or Have Authority over Men? 1 Timothy 2:11-15,” in Piper and Grudem, eds., *op. cit*, pp. I86f.). See the literature cited, *ibid.*, p. 497, n. 18.

Douglas Moo主张解释为将“男人” (*andros*) 作为“教导”的对象以及“有权柄”。他还在文中辩解了*authentein*的意思，即“有权柄”而不是“霸权”（不能教导和管辖男人意谓着什么？提摩太后书2: 11-15, Piper和Grudem, 同前, 第I86页。）。参见引用的文献，同上，第497页，n18。

²⁵ See the thorough treatment of this text by Donald A. Carson, ’ “Silent in the Churches”: On the Role of Women in 1 Corinthians 14:33b-36’, in Piper and Grudem, eds., *op. cit*, pp. 140-153, especially the bibliography on p. 489, n. 42.

请参阅本文多次提到的Donald A. Carson “教会中的沉默”：关于女性在哥林多前书14: 33b-36’ 中的角色，在Piper和Grudem, 同前, 第140-153页, 特别是参考书目。第489页, n. 42。

²⁶ This is in disagreement with the thesis of Wayne Grudem, alluded to in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* and defended in *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway Books; Eastbourne: Kingsway,

1988). For a discussion of this question, see chapter 17 below.

这与Wayne Grudem的论点不一致，对“恢复圣经中的男性和女性”中提到在新约和今天的先知讲道的恩赐（Westchester, IL: Crossway Books; Eastbourne: Kingsway, 1988）进行了辩护。有关此问题的讨论，请参见下文第17章。

²⁷ Paul's phrase is that they were "noteworthy among the apostles." James D. G. Dunn explains: "That is, they belonged most probably to the closed group of apostles appointed directly by the risen Christ in a limited period following his resurrection . . ." (*Romans 9-16*, Word Biblical Commentary 38b [Dallas: Word Books, 1988], p. 895). Dunn bases this on his interpretation of 1 Corinthians 15:7, where he holds that the "apostles" of that verse are not the same as the "twelve" of verse 5. He then further holds that these apostles are the foundation of the church in Ephesians 2:20, so that his "most probably" strengthens to the concluding statement, "We may firmly conclude, however, that one of the foundation apostles of Christianity was a woman and a wife." The conclusion that Junia is "noteworthy" among these foundational apostles would be rejected by a different analysis of the New Testament teaching about the apostleship. The class of "apostles" as missionaries is also recognized by Dunn, and fits much better with other teams of "fellow-workers" whom Paul names.

保罗的这句话是，他们“在使徒中是有名望的。”詹姆斯·D·邓恩解释说：“也就是说，他们最有可能属于由复活的基督在有限时间里直接任命的使徒群体。”（罗 9-16，真道圣经注释 38b [Dallas: Word Books, 1988], p. 895）。邓恩基于他对哥林多前书15: 7的解释，在那里他认为那节经文的“使徒”不是第5节中的十二使徒。然后他进一步认为这些使徒是以弗所书2:20中教会

的基础，所以他以“最有可能”陈述总结，基督教的最初基督徒中有一位女性并且是妻子。但是，在这些基础的使徒中，朱尼娅是“有名望的”的结论被关于新约圣经使徒的不同分析所否定。邓恩也认为宣教的“使徒”等级且更符合保罗所说的“同工”团队。

²⁸ This position is taken in the majority report of a Committee to Study the Role of Women in Church Office presented to the 1988 General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church in the United States. A careful examination of this question is given by Robert B. Strimple in a dissenting minority report, *Minutes of the Fifty-Fifth General Assembly* (Philadelphia: OPC, 1988), pp. 356–373. I am indebted to Dr Strimple's exposition.

这一立场是在1988年向美国长老会教会大会提交的“妇女在教会中的角色”的研究委员会的报告中提出的。Robert B. Strimple在反对的少数派报告“第五十五届大会纪要”（费城：OPC，1988年），第356–373页中仔细研究了这个问题。我非常感谢Strimple博士的阐述

²⁹ C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), vol. 2, p. 781.

C. E. B. Cranfield, 罗马书的评论与解经（爱丁堡：T. 和T. Clark, 1986年），第一卷。2, 第781页

³⁰ The word *kai*, 'also', is supported by *P⁴⁶*, B and C*.

³¹ Cranfield, *op. cit.*, vol. 2, pp. 626f.
Cranfield同前，第2卷，第626页。

³² John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, trans. Ross MacKenzie (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 320f. (on Rom. 16:1). 约翰·加尔文, 使徒保罗的罗马书和帖撒罗尼迦前后书。 Ross MacKenzie (Grand Rapids, Eerdmans, 1961), 第320页。 (罗马书16: 1)。

³³ The seven chosen to assure equitable provision for the Grecian Jewish widows (Acts 6:1-6) were all men, but this seems to be the first differentiation of office beyond the apostles. The men were elders and evangelists supervising diaconal ministry, rather than deacons in distinction from elders/bishops.

为确保希腊犹太寡妇的公平供给而挑选的七个人 (使徒行传6: 1-6) 都是男人, 但这似乎是除了使徒之外的第一个人事安排。这些人是长老和福音传道者, 负责监督宣教的事工, 而不是长老/主教的执事。

16. 教会中的属灵恩赐

¹ David B. Barrett, “Statistics, Global,” in Stanley M. Burgess and Gary B. McGee, eds., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), p. 816 (hereafter referred to as *DPCM*). Barrett projects 562.5 million by the year 2000, making up 28.6% of Christian church members (p. 813). The difficulty of reaching even approximate figures is illustrated by two Gallup polls reported in the 1980s. One claimed that 19% of American adults identified themselves as Pentecostal-charismatic (29 million adults). Another poll asked about involvement or participation in the charismatic movement, and netted a positive response from 3%, or 5.8 million

adults. This last figure conformed to the earlier survey that showed 4% who had spoken in tongues.

David B. Barrett, “全球统计,” Stanley M. Burgess和Gary B. McGee, 五旬节和灵恩运动词典 (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 第816页 (以下简称DPCM)。到2000年, 巴雷特估计灵恩运动人数为5.625亿, 占基督教教会成员的28.6% (第813页)。20世纪80年代报道的两项盖洛普民意调查显示, 概略估计数字为19%的美国成年人认为自己是五旬节派 - 灵恩 (2900万成年人)。另一项灵恩运动民意调查获3%/580万成年人的肯定回应。之前的调查显示4%的人说方言。

² C. Peter Wagner, “Church Growth,” in *DPCM*, p. 192.
教会成长, C. Peter Wagner, *DPCM*, 第192页

³ See Wagner, “Third Wave,” in *DPCM*, pp. 843f., and his article on “Church Growth.” For a critical evaluation, see John F. MacArthur, Jr, *Charismatic Chaos* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 128ff. For survey articles, see *DPCM*, including G. Wacker, “Bibliography and Historiography of Pentecostalism (US).” See also Robert G. Clouse, “Pentecostal Churches,” and Watson E. Mills, “Glossolalia,” in J. D. Douglas, ed., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), and J. W. Ward, “Pentecostal Theology” in S. B. Ferguson and David F. Wright, eds., *New Dictionary of Theology* (Leicester Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988).

参见DPCM的Wagner, “第三次浪潮,”第843页, 以及他关于“教会成长”的文章。有关评估, 请参阅John F. MacArthur, Jr, 灵恩运动与无序混乱 (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 第128页。对于调查文章, 请参阅DPCM, 包括G. Wacker, “五旬节派的书目和历史 (美国)。”另见Robert G. Clouse, “五旬节教会”和Watson E. Mills, “Glossolalia,”在J. D. 道格拉

斯编辑，新国际基督教教会词典（Grand Rapids: Zondervan, 1974），andj. W. Ward, “五旬节派神学，”S. B. Ferguson 和 David F. Wright, 神学新词典（Leicester Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988）。

⁴ C. Peter Wagner, “Third Wave,” in *DPCM*, p. 844. Before Wagner, the late David Watson took basically the same position. He vividly describes his own experience of the filling of the Spirit in his life, and his struggle in evaluating Martyn Lloyd Jones’ description of the “baptism of the Spirit” in contrast to John Stott’s leaching that the baptism of the Spirit refers to Christian initiation. See David Watson, *You Are My God* (London: Hodder & Stoughton, ²1986) pp. 56–61.

Peter Wagner, “第三次浪潮，”DPCM第884页。在瓦格纳之前，大卫沃森基本上取相同的立场。他生动地描述了他自己在生命中圣灵充满的经历，以及他在评论马丁·劳德琼斯对“圣灵的洗”的描述方面的挣扎，与约翰·斯托特的教导相反，即圣灵的洗是指基督徒的初信经历。参见David Watson, 你是我的神（伦敦: Hodder & Stoughton, 21986），第56–61页。

⁵ See John R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* (Leicester: Inter-Varsity Press: Downers Grove, IL: InterVarsity Press, ²1975); Anthony A. Hoekema, *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter Paternoster Press, 1972); James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press, 1970).

见John R. W. Stott。洗礼和充满: 今日圣灵的工作 (Leicester: Inter-Varsity Press: Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975) ; Anthony A. Hoekema, 圣灵洗礼 (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter Paternoster Press, 1972) ; James D. G. Dunn, “圣灵的洗礼” (London: SCM Press, 1970) 。

⁶ Stott, *op. cit.*, p. 25. 同前, 第25页

⁷ Luke's usual expressions would be that they believed in Jesus Christ or the gospel, affirming the commitment of faith. See Dunn, *op. cit.*, p. 65. Dunn's explanation is also accepted by Hoekema, *op. cit.*, pp. 34-37.

路加通常的表达方式是他们相信耶稣基督或福音, 坚定信仰的承诺。见邓恩, 同前, 第65页. 邓恩的解释也被Hoekema接受, 同前, 第34-37页。

⁸ Dunn, *op. cit.*, pp. 83-89. 同前, 第83-89页

⁹ *Ibid.*, p. 85. 同上, 第83-89页

¹⁰ Peter R. Jones, "1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle," *Tyndale Bulletin* 36, 1985, pp. 3-34.

Peter R. Jones, "哥林多前书15：8：保罗 - 最后的使徒," *Tyndale Bulletin* 36, 1985, 第3-34页。

¹¹ Jack Deere argues that the "signs, wonders and miracles" in this passage do not authenticate Paul's apostleship. He says, correctly, that Paul does not put "signs, wonder and miracles" in the nominative case, in apposition to "apostolic signs," to give the meaning, "apostolic signs . . . (namely) signs and wonders and miracles" (*Surprised by the Power of the Spirit* [Grand Rapids: Zondervan, 1993; Eastbourne: Kingsway, 1994, p. 104].

Paul does not equate apostolic signs with the signs and wonders because his apostolic signs were more inclusive. The Corinthian Christians themselves, as the fruit of his ministry, were seals of his apostleship (1 Cor. 9:1-10). Paul's ministry, exercised in "all patience," showed the integrity of his claim to apostleship. But as Philip Hughes

points out, the accompanying “signs, wonders and powers,” taken together, “constitute one of the signs of an apostle” (*Paul’s Second Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament [Grand Rapids: Eerdmans, 1962], pp. 457f.).

The dative case of the signs and wonders expresses the manner in which the apostolic signs were done among the Corinthians. The same use of the dative appears in Rom. 15:18-19, where Paul describes his apostolic ministry as “by the power of signs and miracles through the power of the Spirit.” (See also 2 Thes. 2:9.)

Signs and wonders did accredit the apostles, even as they accredited their Lord (Acts 2:22, 43). They confirmed those who had heard the words of the Lord, and witnessed to his salvation (Heb. 2:3-4). To say, as Deere does, that the Word of God did not need miraculous confirmation (p. 106) is as pointless as to say that the words of Jesus did not need miraculous confirmation. It pleased God to authenticate the foundational witness of the apostles and the prophets. Paul reminds the Corinthians that the gifts they received had come through his ministry – no doubt through the laying on of his hands (*cf.* Acts 8:17; 19:6). That the gifts God granted through the apostles were themselves miraculous (healing and prophecy, for example) does not lessen their authenticating of the apostles, since they were given through the laying on of their hands.

杰克迪尔认为，这段经文中的“神迹奇事”并没有印证保罗的使徒身份。他写到，准确地说，保罗并没有在主格的情况下将“神迹奇事”与“使徒的身份”并列，以赋予其使徒的身份...，“神迹奇事 - 被圣灵感动”[Grand Rapids : Zondervan , 1993; Eastbourne: Kingsway, 1994, 第104页]。

保罗并没有将使徒的标志等同于神迹奇迹，因为他的使徒标志更广泛。哥林多的基督徒们作为他事奉的果实，是他使徒的印记

（林前9: 1-10）。保罗以“一切耐心”的事工，表明了他对使徒的主张的完整性。但正如菲利普·休斯所指出的那样，伴随着“神迹奇事”是使徒的一个标志（保罗的哥林多后书，新约的新国际评论[大] Rapids: Eerdmans, 1962]，第457页。）。

这些神迹奇事印证了他在哥林多人中的使徒作为。在罗马书15: 18-19中同样使用了这个假设，其中保罗将他的使徒传道称为通过圣灵的力量来行神迹奇事。（参见帖撒罗尼迦后书2: 9。）即他们信主，神迹奇事也确认了使徒（使徒行传2: 22, 43）。他们确认听过主的话，并见证了她的救恩（希伯来书2: 3-4）。正如迪尔所做的那样，说上帝的话语并不需要神迹奇事的印证（第106页），就像说耶稣的话语不需要神迹奇事的印证一样毫无意义。上帝乐意认证使徒和先知的见证。保罗提醒哥林多人，他们得到的恩典来自他的事工 - 毫无疑问是通过他的按手祷告（参见使徒行传8:17; 19: 6）。上帝通过使徒所赐予的恩赐本身是神迹奇事（例如，医治和预言）并没有减少这一切对使徒的认证，因为这一切是通过他们的按手祷告赐下来的。

¹² For example, in Benjamin B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (1918; Banner of Truth edition, London, 1972), pp. 25f.: “Miracles do not appear on the pages of Scripture vagrantly, here, there, and elsewhere indifferently, without assignable reason. They belong to revelation periods, and appear only when God is speaking to his people through accredited messengers, declaring his gracious purposes.”¹ For an exposition of the view that the working of miracles is not to be regarded as restricted to the apostles and their associates, see Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Doctrine* (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Zondervan, 1994), pp. 361-368.

例如，在Benjamin B. Warfield, 假神迹 (1918; Banner of Truth edition, London, 1972)，第25页。“神迹不会无缘无故随机出现在圣经的情境中。它们属于启示时期，只有当上帝通过

祂的使者向他的子民讲话，宣告他的恩典目的时才会出现。作为观点的阐述，神迹奇事不应被视为只限于伴随使徒及其同工。参见 Wayne Grudem，系统神学：基督教教义简介（Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Zondervan, 1994），第361–368页。

¹³ For a classic refutation of linking revival with the manifestation of prophecy and other gifts of the apostolic age, see Jonathan Edwards, “The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God,” Section III. iii, in *Jonathan Edwards on Revival* (Edinburgh and Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1965), pp. 137–141.

对将大复兴与使徒时代类似的神迹奇事作关联的典型批评请参阅“约拿单·愛德華滋与大复兴，圣灵作工的标志”，III. iii部分，(Edinburgh and Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1965年)，第137–141页

¹⁴ See the articles on “Initial Evidence” by B. C. Aker and K. Kendrick in *DPCM*, pp. 455–460.

请参阅B. C. Aker和K. Kendrick在DPCM中关于“起初的证据”的文章，第455–460页。

¹⁵ Kendrick, *DPCM*. p. 459. *DPCM*, 第459页

¹⁶ “It would be absurd to approach the story as a literal, matter-of-fact report” (Frank W. Beare, “Speaking With Tongues: A Critical Survey of the New Testament Evidence,” in Watson E. Mills, ed., *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossoialia* [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], p. 117).

将故事作为记实报告是荒谬的 (Frank W. Beare, ’讲方言：新约证据的批判性调查，” Watson E. Mills, ed., 讲方言：灵恩方言研究指南 [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 第117页)。

¹⁷ J. G. Davies has shown the close connection between the account of the division of languages at Babel in Gn. 11:1-9 and the account of Pentecost in Acts. The same vocabulary is used in the Septuagint of Gn. 11 and Dt 32:8, and in Acts 2 (“Pentecost and Glossoialia,” *JTS*, new series 5, 1952, pp. 228-231).

J. G. Davies指出创11:09巴别塔因语言混乱而分散的事件和使徒行传中五旬节讲多国方言的事件的关联，创11: 1-9、申32: 8和使: 2经文中使用了相同的词汇。（“灵恩与方言，” *JTS*, new series 5, 1952, 第. 228-231页）。

¹⁸ This link is made on the assumption that Israel had come to Sinai fifty days after the Passover and their departure from Egypt (“in the third month,” Ex. 19:1).

这种联系是基于以色列人在逾越节五十天后出埃及来到西奈山的假设。（“在第三个月，”出埃及记19: 1）

¹⁹ See I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, Tyndale New Testament Commentaries (Leicester. Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 68; and see *Tanhuma* 26c, cited in E F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester. Apollos, ¹1990), 第116页.

参见 I. Howard Marshall, 使徒行传, Tyndale 新约评论 (Leicester. Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 第68页; 参见E F. Bruce引用的Tanhuma 26c, 使徒行传 (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester. Apollos,), 第116页。

²⁰ It has been objected that the disciples would not have been accused of drunkenness if they had been speaking in known languages. See Cyril G. Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossoialia and Related Phenomena* (Cardiff: University of Wales, 1981), and the

reply by D. A Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12 – 14* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), pp. 80ff. Surely the use of so many different languages by disciples in the grip of such spiritual exaltation could be taken as ground for a sceptical evaluation.

有人反对说，如果门徒用已知的语言说话，他们就不会被指责为醉酒。参见西里尔·威廉姆斯，圣灵的火舌：五旬节和灵恩及其相关现象的研究 (Cardiff: University of Wales, 1981)，以及 D. A Carson 的答复，圣灵的展示：哥林多前书 12~14 章的神学探索 (Grand Rapids: Baker Book House, 1987)，第 80 页。当然，在这高度属灵的时刻，门徒讲这么多不同的语言可以是怀疑的原因

²¹ Carson, *op. cit.*, p. 87. Carson, 同前, 第 87 页

²² See also Dt 28:49; Is. 33:19; Je. 5:15. 见申 28: 49, 以 33: 19, 耶 5: 15

²⁵ Williams, *op. cit.* Williams, 同前

²⁴ A thorough examination and summary are found in William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1972).

威廉·J·萨马林 (William J. Samarin)，“人和天使的舌头：五旬节教派的宗教语言” (New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1972) 中有详尽的检查和总结

²⁵ Vern S. Poythress, “Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contributions and Limitations,” in Mills, ed., *op. cit.*, pp. 469–489. See also Carson, *op. cit.*, pp. 84–87.

Vern S. Poythress, “现代语言的语言学和社会学分析-舌音的功能和局限,” Mills, 同上。第469-489页。另见卡森, 同前。第84-87页。

²⁶ L. Carl May, “A Survey of Giossoialia and Related Phenomena in Non- Christian Religions,” in Mills, *op. cit.*, pp. 53-82. May also gives examples of xenoglossia, speaking in other languages, allegedly unknown to the speaker.

L. Carl May, “关于非基督教中的方言和相关现象的调查,” Mills, 同上。第53-82第。也可以举例说明特殊语言能力, 用其他语言说话, 据说讲话者自己也不懂。

²⁷ As Samann reminds us. He defines glossolalia as “strings of syllables, made up of sounds taken from among all those the speaker knows, put together more or less haphazardly but which nevertheless emerge as wordlike and sentence-like units because of realistic, language-like rhythm and melody” (*op. cit.*, p. 227).

正如萨曼提醒我们的那样。他将灵恩方言定义为“音节串,” 由发言者所知的所有声音组成, 或多或少随意地组合在一起, 但它仍然以像单词和句子一样类似语言的节奏旋律出现。 (同上, 第227页)。

²⁸ John MacArthur (*op. cit.*, p. 230) argues that there is a significant difference in meaning between the middle voice of the verb *patio* (“cease”) affirmed of tongues, and the passive form of the verb *katarged* (“do away with”) affirmed of prophecy and knowledge. He suggests that tongues are said to come to a stop of themselves, while prophecy and knowledge are brought to an end. But the verb *katargeo* is used in 1 Cor. 13:11, where Paul says that with maturity he put away childish ways. The thought would seem to be the same in application to prophecy, tongues and

knowledge. MacArthur also regards prophecy and knowledge as being continuing gifts to the church, in distinction from tongues. It seems more likely that Paul is referring to all three in their heightened, miraculous sense.

约翰麦克阿瑟（同上，第230页）认为，说方言之能终必“停止”与先知讲道与知识终必归于“无有”存在显着差异。他认为说方言会自行停止，而先知讲道与知识会结束。但动词“无有”被用在在哥前13:11，保罗说，既成了人，就把孩子的事丢弃了。在先知讲道，方言和知识的应用中似乎是一样的。而麦克阿瑟把先知讲道和知识看作是继续送给教会的礼物，不同于方言。保罗看来将三者同等。

²⁹ The interpretation of the “groanings” of the Spirit (Rom. 8:26) as referring to speaking in tongues, while ancient, does not take adequate account of the fact that Paul is describing the groanings of the Spirit, in contrast to our groanings (8:23). See C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, vol. 1. p. 423).

对圣灵的“叹息”（罗8:26）的解释是指用方言说话，虽然古老，却没有充分考虑到保罗在描述圣灵的叹息，而不是我们的叹息。（罗8:23）。参见C. E. B. Cranfield, 关于罗马书的评释 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 第1卷第423页)。

³⁰ Irenaeus, *Adversus Haereses*, V. VI. 1, cited in E. Glenn Hinson, “The Significance of Glossolalia in the History of Christianity,” in Mills, ed., *op. cit.*, pp. 184f. Irenaeus, *Adversus Haereses*, V. VI. 1, 引自E. Glenn Hinson, “灵恩方言在基督教历史中的意义,” 编辑, 同上。第184页

³¹ Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1963), p. 77, cited in MacArthur, *op. cit.*, p. 74.

Henry Bettenson编辑，“基督教会文献”（伦敦：牛津大学出版社，1963年），第77页，麦克阿瑟引用，同上。第74页

³² Augustine, *On Baptism*, III. xviii. 16–21. 奥古斯丁，论洗礼，III. xviii. 16–21

³³ See Augustine, Homily 6 on 1 John, sec. 10, in Philip Schaff, ed., *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series (New York: Christian Literature Co., 1888), p. 497, cited in MacArthur, *op. cit.*, p. 233. Augustine is explaining why the sign of tongues is not to be expected in the laying on of hands in baptism in his day. He speaks to encourage Christians not to suppose that they do not have the Spirit because they have not received the gift of tongues described in the New Testament Joseph Bentivegna argues that Augustine teaches the continuance of the miraculous charismatic gifts, including tongues. He misconstrues, however, Augustine's analysis of Paul's teaching about praying in tongues in 1 Cor. 14. Augustine is developing the relation of the human spirit to the mind and is supporting his view from the text He is not affirming the continuance of a practice which he says has ceased. Bentivegna, “The Witness of St Augustine on the Action of the Holy Spirit in the Church and the Praxis of Charismata in his Times,” in Elizabeth A. Livingstone, ed., *Studia Patristica* XXII (Leuven: Peeters Press, 1989), pp. 188–201. The citation is from Augustine, *De Genesi Ad Literam* XII. 8 (J. H. Taylor, trans., *St Augustine: The Literal Meaning of Genesis*, vol. 2 [New York: Newman Press, 1982], pp. 188f. 参见Augustine, Homily 6 on 1 John, sec. 10, Philip Schaff 编辑，尼西亚和尼西亚后教父，第一系列 (New York: Christian Literature Co., 1888) , 第477页，麦克阿瑟引用，同上。第233页 . 奥古斯丁解释了为什么在他那个时代的洗礼中没有方言的

降下，他鼓励基督徒不要因为他们没有得到新约中所描述的方言就以为他们没有圣灵，约瑟夫Bentivegna认为奥古斯丁教导圣灵的礼物包括方言的继续。然而，他误解了奥古斯丁对保罗关于在哥林多前书14章中用方言祈祷的教导的分析。奥古斯丁谈的是人的灵与思想的关系，并从文中支持他的观点即他并不肯定他所说的已经停止的实践的继续。Bentivegna，“圣奥古斯丁关于圣灵在教会中作为的见证以及他的时代的灵恩运动，”在Elizabeth A. Livingstone 编辑，*Studia Patristica XXII* (Leuven: Peeters Press, 1989), pp 188–201。引用来自Augustine, *De Genesi Ad Literam XII.8* (JH Taylor, trans., 圣奥古斯丁：创世记的意义，第2卷 [New York: Newman Press, 1982]，第188页)。

³⁴ See “Bibliography and Historiography of Pentecostalism (US),” in *DPCM*, also articles on “European Pietist Roots of Pentecostalism,” “European Pentecostalism,” “Edward Irving,” “Charismatic Movement,” “Azusa Street Revival,” etc.

参见 *DPCM* 中的“五旬节派的书目和历史编纂（美国），”以及“五旬节派的欧洲虔诚主义根源”的文章。“欧洲五旬节派，”“爱德华欧文，”“灵恩运动。”“Azusa 街大复兴”等

³⁵ MacArthur, *op. cit.*, p. 236. MacArthur同前，第236页

³⁶ Note the endorsement of Edwards in the December 1994 Joint Statement of the British Evangelical Alliance, *Evangelicals Now*, February 1995, p. 3. See *Jonathan Edwards on Revival: A Narrative of Surprising Conversions; The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God; An Account of the Revival of Religion in Northampton 1740–1742* (Edinburgh and Carlisle, PA Banner of Truth Trust, 1965).

参见爱德华兹在1994年12月的英国福音派联盟声明，今日福音，1995年2月，第3页。参见乔纳森爱德华兹关于复兴：令人震惊的

转变；圣灵工作的标志；1740年至1742年北安普顿的属灵大复兴（Edinburgh and Carlisle, PA Banner of Truth Trust, 1965）。

³⁷ Edwards, *op. cit.*, p. 91. 页 *cit.*, p. 96.
Edwards同前, 第91页

³⁸ Deere, *ibid.*, p. 96. 同上, 第96页。

³⁹ *Ibid.*, pp. 96f. 同上, 第96页。

⁴⁰ *Ibid.*, p. 88. 同上, 第88页。

⁴¹ *Ibid.*, p. 98. 同上, 第98页。

⁴² Edwards, *op. cit.*, pp. 123f. 同前, 第123页。

⁴³ *Ibid.*, p. 125. 同上, 第125页。

⁴⁴ *Ibid.*, p. 130. 同上, 第130页。

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 126-127. 同上, 第126-127页。

17. 教会中的先知恩赐

¹ Tongues and prophecy may be distinguished in that tongues are addressed to God (1 Cor. 14:2, 28), and prophecy to man. The distinction is not sharp, for Christians speak to one another in hymns that are also addressed to the Lord (Eph. 5:19). Peter applied Joel's promise of prophecy to tongues at Pentecost (Acts 2:17-18).

方言和预言区别在于方言是对神说（林前14: 2, 28），预言是对人。这种区别并不对立，因为基督徒在唱诗时对人也对神（以弗

所书5:19）。彼得在五旬节将约珥的预言应许应用于方言（使徒行传2: 17-18）。

² Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway Books; Eastbourne: Kingsway, 1988).

Wayne A. Grudem, 新约和当代预言的恩赐。 (Westchester, IL: Crossway Books; Eastbourne: Kingsway, 1988)。

³ Grudem approves “a cautious and hesitant view towards receiving guidance through prophecy.” The primary function of prophecy is not guidance or prediction but “upbuilding, encouragement, and comfort” (*Ibid*, p. 248).

Grudem同意“以谨慎小心的态度领受预言的指导的观点。”预言的主要功能不是指导或预测，而是“建立，鼓励和安慰”（同上，第248页）。

⁴ Grudem cites Paul’s reference to Epimenides as an example of this loose usage. Writing to Titus about the people of Crete, Paul calls Epimenides “a prophet of their own” (Tit 1:12). But to apply the term to a pagan context requires only that an analogy exists: that the Cretans, too, would think of individuals as inspired, whose words would be thought to carry divine authority.

Grudem引用了保罗对埃庇米尼得斯 (Epimenides—古希腊克里特岛人，预言家、诗人) 的引用作为这种不严格用法的一个例子。保罗写信给提多关于革哩底人的信息，称他们是他们自己的先知 (提多1:12)。但是，将这个术语应用于异教徒的语境只需要存在一个类比：革哩底人也会认为个人也受启发的，他们的话语被认为具有神圣的权威。

⁵ See John W. Hilber, “Diversity of OT Prophetic Phenomena and NT Prophecy,” *WTJ* 56. 2, Fall 1994, pp. 243-258. Hilber

shows that “The ministry of all OT prophets meets the criteria set forth by the prophet Moses in Deut 18:15–22” (p. 244). He also defends the continuity of NT prophets with OT expectations.

参见John W. Hilber, “旧约预言与新约预言,” WTJ 56。2, 1994年秋, 第243–258页。Hilber指出, 所有旧约先知的事工都符合先知的标准, 摩西在申命记18: 15–22’ (第244页)。他以旧约先知的期望捍卫新约先知的延续性。

⁶ 王上 13:20–22; Hilber, *ibid.*, p. 252. 同上, 第252页

⁷ Grudem, *op. cit.*, p. 39. 同前, 第39页

⁸ Ibid., p. 32. 同上, 第32页

⁹ Hilber, *op. cit.*, p. 244. 同前, 第244页

¹⁰ George Vandervelde, “The Gift of Prophecy and the Prophetic Church,” in *idem*, ed., *The Holy Spirit: Renewing and Empowering Presence* (Winfield, BC: Wood Lake Books, 1988), p. 103; cf. Abraham J. Heschel, *The Prophets*, vol. 1 (New York: Harper & Row, 1955), p. 21, cited in *ibid.*, p. 105.

George Vandervelde, , “预言的恩赐和预言的教会,” “圣灵: 更新和权柄” (Winfield, BC: Wood Lake Books, 1988年), 第103页; 比照 Abraham J. Heschel, 先知, vol. 1 (New York: Harper & Row, 1955) , 第21页, 同上, 第105页。

¹¹ Grudem acknowledges that his interpretation of these Ephesian texts is crucial for his position *{op. cit.*, p. 46}.

Grudem承认他这些对以弗所书的理解对他的立场至关重要, 同前, 第46页

¹² Ibid., p. 78. 同上, 第78页

¹³ Ibid., p. 79. 同上, 第79页

¹⁴ Ibid., p. 72. 同上, 第72页

¹⁵ *Didache XI:7ft.* 十二使徒遗训, 第六

¹⁶ Hilber, *op. cit.*, pp. 253, 257. 同前, 第244页

¹⁷ Grudem rightly calls attention to the particle *de* in 1 Thes. 5:21, which, after negative statements, may be translated “but” or “but rather.” We are not to quench the Spirit or despise prophecies, but rather prove all things, hold fast the good, and abstain from every form of evil. The contrast, however, is not between despising prophecies and testing prophecies, but between, on the one hand, quenching the Spirit and despising what the Spirit says (prophecies) and, on the other hand, instead of rejecting the Spirit (4:8), proving all things with the aid of the Spirit, so as to abstain from every form of evil. Grudem righdy提请注意帖撒羅尼迦前書5:21的细节，在之前的否定陈述之后，可以翻译为‘但’或‘而不是’，不要消灭圣灵的感动，不要藐视先知的讲论，而是要凡事察验。善美的要持守，各样的恶事要禁戒不作。对比不是在藐视先知的讲论和凡事察验之间，而是在“消灭圣灵的感动要藐视先知的讲论”）和不弃绝圣灵（4:8））并在圣灵的帮助下凡事察验，以免弃绝各种邪恶。

¹⁸ Hilber shows that prophecy uses ordinary language, not pedantic precision, citing Abijah’s prophecy that Rehoboam would be left with one tribe (1 Ki- 11:32, 36), the doom

oracle against Jeroboam, Baasha and Ahab (1 Ki. 14:11; 16:4; 21:24), and other instances (*op. cit.*, p. 250, n. 31).

Hilber指出预言使用的是普通的语言，而不是迂腐的精确，例如亚比雅的预言，罗波安将留一个支派（王上11: 32, 36），预言耶罗波安，巴沙和亚哈的结局（王上. 14: 11）；16: 4; 21:24），等等（同上，第250页，第31页）。

¹⁹ Prophecy is given not simply to provide information in advance, but to put predicted events in the setting of God's purposes and the continuity of his redemptive work. Malachi is not a false prophet because he predicted the coming of Elijah, although that prophecy was fulfilled by John the Baptist (Mai. 4:5-6; Mt. 11:14). A prophecy naming John-ben- Zachariah would not have conveyed the role of John in his ministry. As noted below, there is a rationale in the prophecy of Agabus, for it puts the sufferings of Paul into the framework of the sufferings of Christ.

预言不仅仅是提前提供信息，而是将预测的事件置于上帝旨意和他救赎工作的连续性之中。 玛拉基不是假先知，因为他预言了以利亚的到来，尽管这个预言是施洗约翰实现的（马太4: 5-6; 箴言 11:14）。 让撒迦利亚给儿子起名为约翰的预言并不包括约翰的使命。 亞迦布的预言(徒21:10-12)中把保罗的苦难置于基督受苦的框架中。

²⁰ J. A. Alexander, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication. 1857; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980). It is “a formula equivalent to *Thus saith the Lord* in ancient prophecy, and claiming for the words of Agabus direct divine authority” (pp. 265f).

J. A. Alexander, 使徒行传（费城：长老会出版社。1857; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980）。相当于耶和华如此说，即亞迦布在传神的话（第265页）。

²¹ The Gk. phrases in Acts 21:11 and 28:17 are parallel. In each case die verb for “deliver” or “hand over” and the phrase “into the hands of” are the same, while the word “of the Gentiles” is replaced in Paul’s language with “of the Romans.”

希腊文中使徒行传21:11和28:17中的“交给”或“解在手里”一词都是相同的，而“外邦人”这个词用保罗的语言替换为“罗马人。”

²² Grudem interprets Paul’s words to apply to his being handed over from the Jewish judicial system at Jerusalem to the Roman judicial system at Caesarea. But if the same literal exactness were demanded of Paul that Grudem demands of Agabus, Paul, too, could be accused of misrepresentation. The Romans permitted the Jewish court to examine Paul, but, knowing him to be a Roman citizen, they never delivered him to Jewish authority. Actually, it was the Romans who delivered him out of Jerusalem in a night ride to foil an assassination attempt (Acts 22:30 – 23:35).

Grudem解释保罗的话指的是他被从耶路撒冷的犹太司法系统移交给凯撒利亚的罗马司法系统。但是，如果认为保罗的讲述与亞迦布预言有出入，就太狭义了。罗马人允许犹太法庭审查保罗，但是，知道他是罗马公民后，他们从未将他交给犹太人。实际上，正是罗马人在夜间以骑兵将他送出耶路撒冷以挫败暗杀企图（使徒行传22:30 – 23:35）。

²³ The same verb, *paradiddmi*, is used in Mk. 10:33; Acts 21:11; 28:17. F. F. Bruce comments: “The parallel between the Master’s last journey to Jerusalem and the servant’s is closely drawn by Luke (*cf.* v. 11). Like his Lord, Paul refuses to be diverted from the path of duty and suffering by the pleas of well-meaning friends, but ‘sets his face’

to go to Jerusalem (*cf* Lk. 9:51), ” *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1990), p. 442. He also notes the phrase “The will of the Lord be done,” *cf.* Lk. 22:42 with Acts 21:14.

在可10:33徒21:11;28:17中的相同动词 “交在。” F. F. 布鲁斯评论说：“主最后一次到耶路撒冷的旅程和门徒的道路的关联是路加详细描述的（参见第徒21:11节）。像他的主一样，保罗拒绝善意的朋友的请求离开责任和受苦的道路，但“定意”去耶路撒冷（参见路加福音9:51），“使徒行传：希腊文经文的简介与讨论”（Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1990），442页。他还注意到“主的旨意成就”，路22:42。徒21:14

²⁴ Grudem, *op. cit.* p. 36. 同前, 第36页

²⁵ Ibid., p. 262: “Gently teach people and encourage them not to say, ‘Thus says the Lord,’ before they report a prophecy to the church.”

同上, 第262页, “教导人们不要轻易在向教会报告预言时说, 耶和华如此说, ”

18. 圣礼

¹ Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (Berkeley, CA: University of California Press, 1977).

Terence Hawkes, 结构主义和符号学（加利福尼亚州伯克利：加州大学出版社, 1977年）。

² Michael Novak, “Women, Ordination, and Angels,” *First Things* 32, April 1993, p. 31.

“妇女, 按牧和天使”, 首要事32, 1993年4月, 第31页。

³ Calvin defines *sacrament* as comprehending generally “all the signs which God has ever given to men, to certify and assure them of the truth of his promises” (*Institutes*, IV. xiv. 18). He explains that these signs may be natural or miraculous. Using this broader definition, he includes the rainbow among the sacraments, as well as the tree of life in the Garden of Eden. Under the narrower definition, as proposed by Meredith Kline, the tree of life would be a sacrament, but not the rainbow.

加尔文将圣礼定义为“上帝给予人的所有标志，以证明并向他们保证祂应许的真实性”（基督教要义，IV. xiv. 18）。他解释说，这些标志可能是自然的或是神迹。广义而言，他将彩虹、以及伊甸园中的生命树包括在圣礼内。在Meredith Kline提出的狭义定义下，生命之树是一个圣礼，而彩虹不是。

⁴ *The Constitution on the Sacred Liturgy* 11.61 (Austin Flannery, OP, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 20).

关于圣礼的规范 11.61 (Austin Flannery, 编注, *Vatican Council II: 梵蒂冈理事会II: 大公会议前后文件* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], 第20页)。

⁵ On the relation of the number of the sacraments to the theology of the sacraments, see G. C. Berkouwer, *The Sacraments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 27–42.

关于圣礼数量与圣礼神学的关系，参见G. C. Berkouwer, *The Sacraments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) , 第27–42页。

⁶ The Pastoral Epistles are addressed to individuals, and Luke addresses his two volumes to Theophilus, yet even

these have broader audiences in view. They are not private letters.

教牧书信是针对个人的，即使路加则将他的两卷书写给提阿非罗，但这些书有更广泛的读者，不属私信。

⁷ *Institutes*, IV. xiv. 14. 基督教要义IV. xiv. 14.

⁸ *Institutes*, IV. xiv. 16. 基督教要义IV. xiv. 16.

⁹ *Institutes*, IV. xiv. 16. 基督教要义IV. xiv. 16.

¹⁰ *Institutes*, IV. xiv. 17. 基督教要义IV. xiv. 16.

¹¹ Is. 1:13; 66:3. 以1: 13; 66: 3。

¹² *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. I 11 (Geneva: WCC, 1982), p. 2.

洗礼，圣餐和事工，信仰和指导文件第III号（日内瓦：WCC，1982年），第2页。

¹³ *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, *Faith and Order Paper No. 149* (Geneva: WCC, 1990), pp. 144f.

洗礼，圣餐和事工1982-1990：关于程序和答复的报告，信仰和指导文件第149号（日内瓦：WCC，1990年），第144页

¹⁴ *The Westminster Confession of Faith* speaks of the “spiritual relation, or sacramental union, between the sign and the thing signified,” so that the sacrament may be spoken of in the terms of the grace that it symbolizes (XXVII.2). The Confession gives this explanation to account for New Testament passages that speak of the sacramental sign in terms of what it signifies (Rom. 6:3;

1 Pet 3:21). The context of the scriptural passages, however, guards against misunderstanding in a way that brief credal formulations may not. The emphasis on the necessity of faith in Romans is unmistakable.

威斯敏斯特信仰宣言指出“圣礼与所标志实体或圣约的属灵关系，”因此圣礼代表了它所标志的恩典。（XXVII.2）。该信仰宣言解释了新约经文中（罗马书6: 3; 彼前3:21）圣礼所代表的属灵意义。然而，圣经经文的背景，是防止因简单信条带来的误解，向罗马的信徒们强调信心的重要性。

¹⁵ H. Denzinger, C. Bannwart, et al., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcinone: Herder, 1963), pp. 849–851.

H. Denzinger, C. Bannwart, 等, 标志, 意义和信仰与道德的宣言（巴塞罗那, 赫尔德, 1963年）, 849–851页。

¹⁶ Deeper issues are raised by the place of the church in relation to the sacraments, and by the basis of *BEM*, which is not only Scripture plus tradition, but Scripture as contributing to tradition, in the context of contemporary experience.

更深层次的问题是圣礼在教会的地位, 根据BEM, 问题是圣礼不能只是圣经加教会传统, 问题是现在教会传统中有多少来自圣经。

译注: BEM - “洗礼, 圣餐和事工”, 世界基督教协会, 利马宣言, 1982。

¹⁷ *The Constitution on the Sacred Liturgy* of Vatican II speaks of the sacraments as “sacraments of faith,” in the sense that they presuppose faith, and nourish, strengthen and express it. It is added that “They do, indeed, confer grace, but, in addition, the very act of celebrating them most effectively disposes the faithful

to receive this grace to their profit, to worship God duly, and to practise charity” (111.59). Note the care with which the formulation maintains the conferring of grace by the sacrament, so that the conferred grace may dispose the faithful to receive it. Faith is still not required for the reception of the sacramental grace.

“梵蒂冈II - 圣礼规范”将圣礼称为“信心的圣礼,” 意味是以信心为前提并培养, 加强和操练信心。并补充说“圣礼确实赐下了恩典, 但是, 此外, 最有效的是让信徒接受恩典以得益, 敬拜上帝, 并且践行善工。(111.59)。注意这个圣礼赐下了恩典的表述, 即圣礼赐下恩典让信徒接受, 但圣礼恩典的接受仍然不需要信心。

¹⁸ Meredith G. Kline, “Oath and Ordeal Signs,” *WTJ* 27. 2, May 1965, pp. 115–119; see his *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975). Kline has called attention to the death sanction in the ritual for a covenant oath in an eighth-century-BC treaty.

Meredith G. Kline, “决志和考验的标志,” *WTJ* 27. 2, 1965年5月, 第115–119页; 见决志交托: 以洗礼和割礼为标志的圣约意义(Grand Rapids: Eerdmans, 1975)。Kline称之为终生誓约, 如在公元前八世纪的的签约仪式所见。

¹⁹ Kline calls attention to the symbolism of consecration in the figurative language used of fruit trees in Lev. 19:23–25. For the first three years, the fruit was “uncircumcised” and might not be eaten. After the fruit was consecrated to the Lord in the fourth year, that consecration served as a “circumcising” of the tree, in a manner of speaking. The fruit could then be eaten in the fifth year and beyond.

Kline引用利未记中果树的比喻象征。利19: 23-25。 在头三年，果实如同“未受割礼，”不可吃 在第四年将果子奉献给主作为树的“割礼。” 在第五年及以后食用果实。

²⁰ Kline, *op. cit.*, p. 119. 同前。

²¹ Or perhaps against Moses himself (Ex. 4:24). 或针对摩西，出4:24

²² E. Clowney, *The Message of I Peter, The Way of the Cross*, The Bible Speaks Today series (Leicester Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), pp. 166f.

E. Clowney, 彼得前书的信息：十字架道路，今日圣经系列 (Leicester Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), 166页。

²³ Circumcision had corporate significance for Israel, male and female, as the sign of God's covenant with his people (Gn. 17:11); it is therefore a sign of faith (Rom. 4:11-12). The circumcision that was performed on the generation that entered the land is called the circumcision of “all the nation” (Jos. 5:8). The coming renewal of the covenant is described as circumcision of the heart (Dt 10:16; 30:6; Je. 4:4).

割礼对以色列人，无论男女，都具有相同意义，作为上帝与他的子民立约的标志（创世纪17:11）；因此它是信仰的象征（罗马书4: 11-12）。对进入这片土地的一代所进行的割礼被称为“全民”的割礼（约书亚记5: 8）。后来的新约被称为心里的割礼（申10:16; 30: 6; 耶4: 4）。

²⁴ Paul is showing why New Testament believers are not required to separate themselves from unbelievers as was the

case in the Old Covenant (*e.g.* Ezra. 10:10-11; Ne. 13:23-27). Under the Old Covenant, the “clean” Israelite was defiled by sexual union with one not in the covenant. But under the New Covenant, Paul explains, this does not occur. In marital intercourse between a believer and an unbelieving spouse, the believer is not defiled, but the unbeliever is sanctified. The believer is not compelled, therefore, to divorce an unbeliever in order to avoid the desecration of his or her body as a temple of the Holy Spirit. The “sanctification” in view is not that of salvation, but of setting apart for the sexual union (*cf.* 1 Cor. 6:15-16). The significance of the passage for infant baptism is that Paul reasons from the recognized position of the child as holy, belonging to the Lord, to the fact that the unbelief of the spouse has not rendered the child conceived of the union to be outside the covenant.

保罗谈到为什么新约信徒不要像旧约那样与非信徒隔离(如拉10:10-11; 尼13: 23-27)。根据旧约, “洁净的”以色列人被与一个不在约中的人发生性关系会被污秽。保罗解释, 在新约中, 在信徒和不信的配偶之间的婚姻关系中, 信徒不会被玷污但不信的人会被洁净。因此, 信徒不会被要求与不信的配偶离婚以免亵渎他或她作为圣灵的殿的身体. 这里谈到的是成圣而不是救恩, 题目是性联合 (参见林前6: 15-16)。 婴儿洗礼这段经文的意义在于保罗从公认的孩子认为属于主的圣洁的理由中推断, 配偶的不信并未使孩子被排除在圣约之外。

²⁵ For this translation and its interpretation, see Peter T. O'Brien, *Colossian, Philemon*, Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), pp. 114-118.

对于这种翻译及其解释, 参见Peter T. O'Brien, 歌罗西 - 腓利门, Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), 第114-118页。

²⁶ Whether this refers to their guardian angels or to their own spirits as having such access is not clear. See Jean Hering, “Un texte oublié: Matthieu 18.10,” in *Aux sources de la Tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel* (Neuchâtel: Delachaux & Niestle, 1950, pp. 95–112). In either case, the claim of such access indicates full privilege for the little ones in the kingdom.

不清楚这是指他们的守护天使还是他们自己的灵有这样的能力。参见 Jean Hering, “马太福音18:10,”基督教传统的来源。. *Mélanges offerts à M. Maurice Goguel* (Neuchâtel: Delachaux & Niestle, 1950, pp. 95–112)。无论如何，这意味着小孩子们在神的国有特殊地位。

²⁷ Dom Gregory Dix (ed.). *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome* (London: SPCK; New York: Macmillan, 1937); Ph. M. Menoud, “Le baptême des enfants dans l’église ancienne,” *Verbum Caw 2*, 1948, pp. 15–26. Dom Gregory Dix (编注)。圣希波律陀时代使徒传统 (London: SPCK; New York: Macmillan, 1937)；M. Menoud博士, “古代教会中儿童的洗礼,” *Verbum Caw 2*, 1948, pp. 15–26。

²⁸ *Westminster Larger Catechism*, Q. 177. For both sides of this question see “Report of the Ad-Interim Committee to Study the Question of Paedocommunion,” *Minutes of the Sixteenth General Assembly of the Presbyterian Church in America* (Atlanta: Committee on Christian Education and Publication, 1990), pp. 516–527.

威斯敏斯特教理问答, 问题177. 对于这个问题的两面, 请参阅“儿童领圣餐问题研究临时委员会报告,”“美国长老会第十六届大会会议纪要, (Atlanta: Committee on Christian Education and Publication,) , 第516–527页。

²⁹ *BEM*, Commentary on Eucharist II, B (8), p. 11.

BEM, 论 圣餐, II, B (8), p. 11.

³⁰ Ibid. 同上。

³¹ D. N. Power, in his essay 'How we can speak of the Eucharist as sacrifice*', seeks to reconcile BEM with the essentials of the doctrine of Trent. Part of his effort is to redefine the doctrine of propitiation as applied to Christ's atonement. (See *Bapteme-Eucharistie Ministere* [P. G. Famedi, OSB, ed., *Studia Anselmiana* 74; *Sacramentum* 4, Rome: Editrice Anselmiana, 1977], pp. 153-176.)

D. N. Power在他的文章“为何说圣餐为献祭*”中, 试图将BEM与天特会议教义的基本要素调和。他的部分努力是重新定义基督赎罪的教义。 (See BEM *Bapteme-Eucharistie Ministere* [P. G. Famedi, OSB, ed., *Studia Anselmiana* 74; *Sacramentum* 4, Rome: Editrice Anselmiana, 1977], pp. 153-176。)

³² Gary Macy, *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper* (New York: Paulist Press, 1992), p. 14.

Gary Macy, 宴席的智慧, : 主的最后晚餐神学简史, *Supper* (New York: Paulist Press, 1992), p. 14.

³³ Gary Macy, *Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1984), p. 27; *The Banquet's Wisdom*, pp. 70f.

Gary Macy 早期教会经院时期的圣餐神学理论, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1984) , p27; 宴席的智慧, pp. 70.

³⁴ Macy, *The Banquet's Wisdom*, p. 77; Calvin, *Institutes*, IV. xvii.12.

Gary Macy宴席的智慧, pp. 70, 基督教要义IV. xvii. 12.

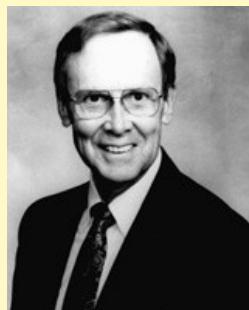
³⁵ *Institutes*, IV. xvii. 10. 基督教要义IV. xvii. 10.

³⁶ *Institutes*, IV. xvii. 10. 基督教要义IV. xvii. 10.

³⁷ *Institutes*, IV. xvii. 2. 基督教要义IV. xvii. 2.

“也许没有其他教义比教会教义对基督徒有更明显的影响。在当今的文化氛围中，“教会”这个词听起来很没意思，教会的教义遭到了刻意的忽视。对教会运营和发展的持续要求可能会压制对教会的持久性和使命严肃的神学反思。但很少有活动比神学工作更有希望更新和重塑教会。”

埃德蒙·克劳尼通过数十年的思考和教学解决了这些问题。这些问题的解决遵循圣经的教导、历史性、系统性的研究和实践和改革宗的理解。教会是对上帝的家庭的生活、秩序,目的的及时体现。



埃德蒙·克劳尼
(Edmund P. Clowney, 1917-2005)

是实践神学名誉教授，也是宾夕法尼亚州费城威斯敏斯特神学院前院长。他是《圣经今日之言》系列中《彼得一书的信息》的作者。



www.rtf-usa.com

rtfdirector@gmail.com