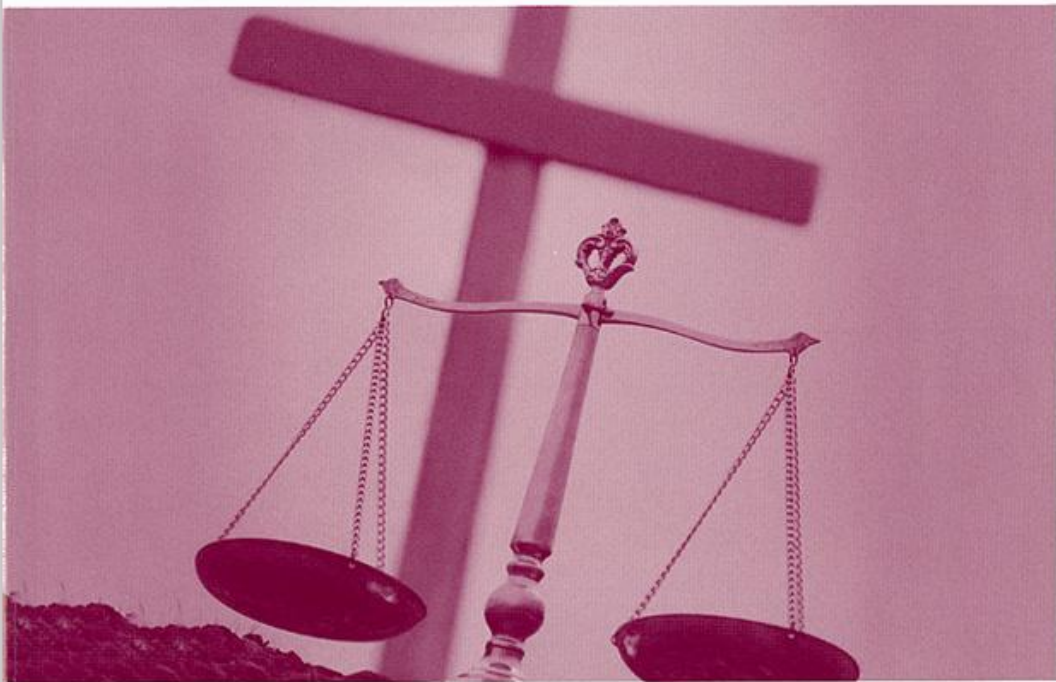


Impact Series

LAW & GOSPEL

Foundation of Lutheran Ministry



Robert J. Koester

律法和福音

——路德宗事工的根基

（特别关于教会增长运动）

罗伯特·凯斯特（Robert J. Koester）

翻译：陈张

前言

改变是生命的一部分。潮流在改变，人在改变，教会和所有教会实体也在改变。一百年前，美国很多路德宗教会依然保留着德语敬拜仪式，很多家庭乘坐四轮马车前往教会。但是随着时间的推移，情况已经发生了变化。同时，正统的基督徒意识到，上帝的话语是不变的，教会持守的信息必须始终保持一致。

意识到这样的现状，我们需要问：“在我所做的和我所相信的两者之间，存在着怎样的联系？”换句话说，如果我们要改变我们做事的方法，我们如何知道我们应该做出什么改变，以及何时做出这些改变——而不会影响到我们所相信的呢？并且，如果我们改变我们的方式，我们应该使用什么作为支点，或者，我们应该建立怎样的原则，将我们的方法从我们父辈那里转变为我们自己的呢？

所有这些都带来了另一个问题：“什么时候方法论上的改变，会给我们的神学带来压力，并在不经意间改变我们所信呢？”或者，换个角度问：“我们如何才能在保持着对我们的神学忠诚的同时，改变我们的方法呢？”

在过去的几十年里，教会增长思潮一直对路德宗教义产生着巨大的影响。它也带来了改变。

许多路德宗牧师，特别是密苏里路德会（LCMS）的牧师，已经深入地研究了教会增长思潮。在过去十五年左右的时间里，我自己的总会，即威斯康辛福音路德会（WELS），一直在试图使之“路德化”的背景下，使用着教会成长的一些理念。但是，对于教会增长运动的方法或是我们自己普遍使用的方法，并没有太多基本的神学分析。经常出现的情况是，神学被陈述得很清楚，方法也被陈述得同样清楚，但是两者间的连接却仍未建立起来。

作为一名教区牧师，我开始了试图理解教会增长思想的工作。我就是以这样的身份写得这本书。和所有的教区牧师一样，外界给我提供了很多传福音和外展事工中可使用的方法。多年来，我越来越坚信，如果我要掌握这些方法，我必须致力于在神学和方法论中间架起一座桥梁。只有这样，我才能使用好的方法，并无愧于心地将其它的抛弃掉。

这座桥梁不得不建立在路德宗神学的背景下。这就是本书的内容。本书试图从圣经和路德宗的立场与方法论进行角力；试图去理解这样一个真理，即方法并非在所有层面都是中性的，并且在很多层面，我们的所作所为都来源于我们的神学立场。我希望这将激发其他人去揣摩这些问题。我感谢那些将文章和想法分享给我的朋友，这些文章和想法使我自己的文字和观点得以完善。

读者应该在一开始就意识到，我并不认为我自己是教会增长运动的支持者或参与者。为了更好地理解这场在世界上已经拥有如此影响的运动，我参加了富勒神学院的课程，包括教会增长第一期和第二期课程。我利用富勒神学院教牧学博士项目提供的这次学习机会，厘清了我从事工上的焦点，并且将那些我曾在我的神学院训练中学到的原则——付诸实践——这一直持续在我过去几年的事工当中。

最重要的是，我试着分析圣经是如何讲论福音信息的，并将其尽可能严格地应用在我手头的工作中，让福音自己决定它自己的方法。本书大部分内容都致力于探讨福音，展示“福音”这个词在今日宗教界的不同用法，并且分析哪些心态和方法最好地反映了对福音正确的理解。

我们都是不同的人。我们有着不同的过去，我们透过不同的“滤镜”，去观察这个世界，判断他人的言行。事实上，我们自己的一生自始至终都在改变，藉着过往的经验而成长，随着新的处境和要求临到我们而改变，逐渐更好地理解耶和華的话，更好地理解我们自己，更好地理解彼此。正如上帝已经祝福我们的，我们拥有不同的恩赐和不同的能力。在很多方面，我们的事工也会不尽相同。

然而，当我们尊重那些不同之处，并承认作为牧师和平信徒，我们的工作有着一定的相对性时，却存在着一个节点，在这个节点上事工不再是相对的，取而代之的是绝对性——不仅在信条中，同样在行为上——非此即彼的绝对性。有时候很难界定这一节点在什么地方。但它就在那里。

在我们个人的呼召中，找到这一节点将是我们一辈子的工作。这个工作必须完成，我提供这本书也是为了达成这样的结果。

如威斯康辛总会，认信教会实体的出版机构通常会出版一些安全地处于纯粹的释经和教义这种“黑色”地带的资料。然而，出版一本冒险进入“灰色”地带的书也有其一席之地，在其中原则与应用相遇，其目的是为了促进如何应用原则的讨论。我感谢西北出版社出版一本试图达成这两个目标的书。特别感谢凯普·埃尔克（Cap Ehke）牧师，感谢他在我准备出版手稿的过程中，牧者般的关顾和专业的帮助。

概论

过去发生的事并不是出于偶然。从前有智者，如同现在也有。并且，无论是出于有意还是出于本能，他们在自己的时代，都以一种良好的方式做事。过去，事情可能发展得更为缓慢，人们有更好的持守他们立场的机会。流行的风尚经过时间的检验，好的事物被拿来，其他的则逐渐消亡。

这仅仅是想象，还是今天事情发生得更快了？我们似乎没有时间对一些新的想法进行长时间、认真的审视，以免我们造成永远无法处理完的待分析工作的积压。我们渴望一个简单的滤镜，透过它去过滤我们所接触到的理念和方法。我们不希望我们的未来出于偶然。

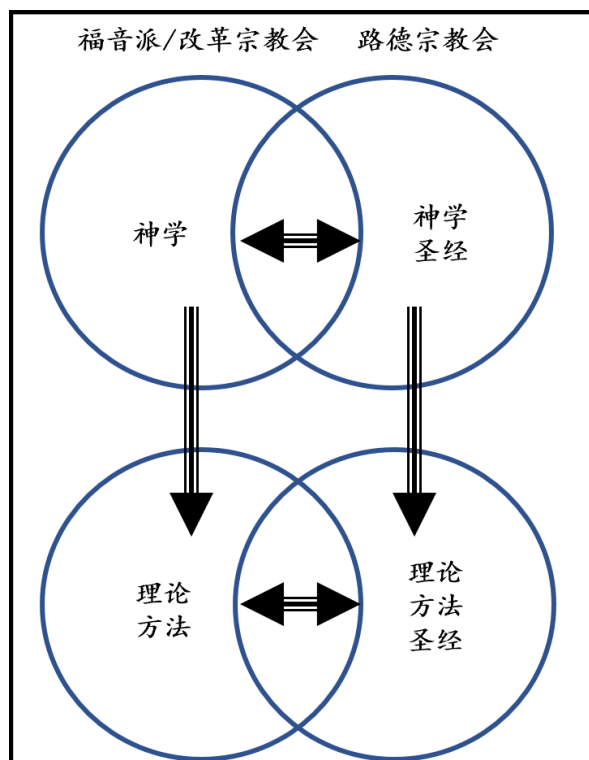
能否找到这样一个滤镜呢？有些人会简单地说，这是不可能的¹。然而，使用一幅有意思的示意图，我们可以阐明一个“支点”，它使我们能够将方法从过去移植到 20 世纪的最后 10 年。

我们想要表明的是，当我们按照圣经和路德宗著作里所定义的那样去理解福音时，福音本身既是那个滤镜，又是那个支点。福音本身将会滤除不适合它传播的方法；并且福音也会给出支点，教会可以将她的杠杆放在这个支点上，使教会在后续的世代前进。

听起来很复杂？实际上一点都不。让我们看一下这幅示意图。

1. 示意图

¹ Charles Taber, "Contextualization," Exploring Church Growth, ed. Wilbert R. Shenk (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), P. 122.



这幅图由四个圆圈组成。左边的两个圆圈代表福音派/改革宗教会。右边的两个圆圈代表路德宗教会。如果我们想要掌握路德宗的方法论，这四个圆圈包含了我们需要去考虑的四个主要部分。

这些圆圈就像是一个简单方程式的四个组成部分。三个部分是已知的：（1）“路德宗神学”和（2）“福音派/改革宗神学”，都有据可查。（3）“福音派/改革宗的理论和方法”的一个案例，即教会增长运动。这个方程式的未知数“x”，是（4）“路德宗的理论和方法”。

图案顶部的两个圆圈是部分重叠的。这表明的事实是，这两种教会的神学并非完全不同，它们有着某些共同的教导。这两个圆圈重叠的程度是任意的。这两种教会在某些方面有着更多的重叠；而在其他方面的重叠则较少。在方法方面也是如此。一些路德宗教会，在她们的教会生活中，看起来更像福音派/改革宗教会；而一些福音派/改革宗教会，看起来更像历史上知名的路德宗教会。

圆圈重叠部分里指向两个方向的箭头，代表了曾经发生在基督教新教里的转换。这两种教会确实是不同的。正如本书第一部分将要展示的那样，路德不同于加尔文和瑞士的宗教改革者，现代的路德宗也不同于福音派/改革宗。如果我们想要发现我们方程式里未知的部分，我们就需要理解这种不同的本质。

指向下方的两个大箭头代表这样一个事实：我们做事的方法，源自于我们所信的内容。一个教会之所以以她的方式做事，是因为它接受某些教导，并拥有某些特定的经验，她试着在其教会生活以及与其他教会的交流中反映这样的经验。

底部的两个圆圈都包含“理论”和“方法”这两个词。理论是从神学中提取出来的一套基本原则。我们尝试并将这些原则转化成为方法。然而，方法并不是

简单的只涉及某些特别的程序，它还涉及我们信仰生活的方方面面。方法这个词包括我们在传福音、敬拜、教育、社会职能等领域所做的每件事情。

出于两个原因，我在路德宗上面和下面的圆圈中都加上了“圣经”这个词。首先，这本书不仅仅是一个学术练习——以一种客观冷静的方式分析这些资料。我是一名路德宗信徒，我相信路德宗的认信陈述了圣经的教导。其次，我相信符合圣经的理论和方法，只能从路德宗和圣经神学中产生。

然而，为了便于讨论，第四部分仍将是“未知的”，我相信教会生活的教牧和实践方面，并不是简单地从圣经神学中推演得出。但圣经本身提供了丰富的例子，从这些例子中，我们能够学会应该怎样履行事工的工作。我将第四部分作为未知的，以便我们可以在杂乱无章的方法被置于教区牧师面前的背景下，重新思考我们在做什么。这些方法很大程度上是通过福音派/改革宗运动——以加州帕萨迪纳市的富勒神学院为基地的教会增长运动——的努力而形成的。

2. 定义

这里有两个定义。

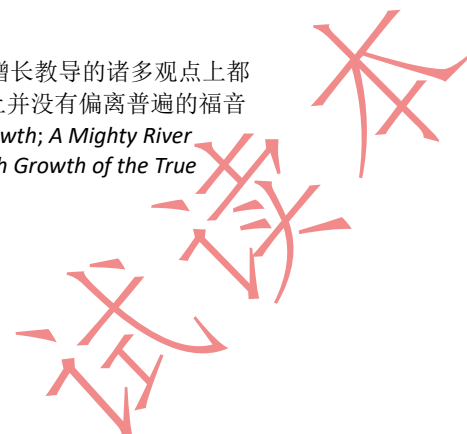
“路德宗”是一个术语，用于描述与马丁路德的教导和协同书中所表明的路德宗教会认信相一致的神学。并不是所有现代路德宗信徒都承认这两个源头。作者是路德宗教会的牧师，该教会致力于将其教导建基于路德宗的认信之上。如果读者只熟悉更自由的美国福音路德教会（ELCA），那么在阅读本书时，他将不得不调整他对路德宗的定义。

“福音派/改革宗”这个术语用于描述起源于瑞士宗教改革、特别是植根于约翰·加尔文（John Calvin）神学的改革宗教会分支。这个术语涵盖了广泛的神学和教派。其中一些已经极大地偏离了加尔文的教导，类似于宗教改革中更激进的一派。然而，今天大多数改革宗教会中都存在着基本的相似之处，并且在通常的用法上，“改革宗”这个术语，依然被用来将其自身与天主教和路德宗区分开来。

我将主要使用“改革宗”这个术语来指代那些根源可以追溯到瑞士宗教改革的历史上和现代教会的神学。当涉及那些已经被阿米念主义所影响的神学时，我将使用“福音派/改革宗”或仅使用“福音派”这个术语，这些神学也是那些自称为“福音派”教会的特征。大多数受到教会增长运动影响的教会都属于这一类。

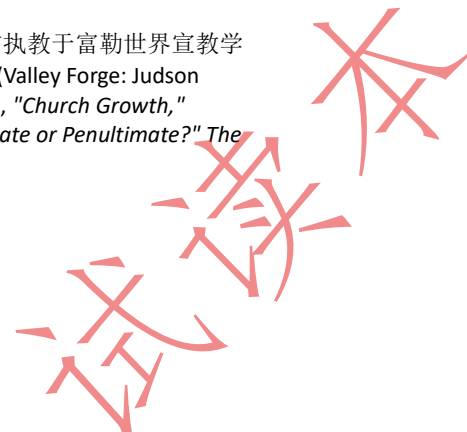
在第一部分，我们将讨论福音派/改革宗神学和路德宗神学之间的不同点。该讨论将聚焦于圣经中，以及在这两种教会中福音的本质。第二部分将带领我们进入福音派/改革宗的理论和方法领域。我们将讨论由教会增长学派²提出的理论

² 我认识到，这一学派不能代表所有的福音派/改革宗思想，并且很多作者在教会增长教导的诸多观点上都无法达成一致。但我相信，教会增长理论代表了改革宗方法论的本质，它在本质上并没有偏离普遍的福音派世界正在做的事情。有关其他的观点，请参看以下著作：Delos Miles, *Church Growth; A Mighty River* (Nashville: Broadman Press, 1981), pp. 134-146, (Baptist); Charles Van Engen, *The Church Growth of the True*



和方法。我们将带着路德宗对福音的理解，来检验福音派/改革宗的实践，并勾勒出路德宗的事工理论或事工神学的轮廓。

Church (Amsterdam: Rodopi, 1981), (Classic Dutch Reformed) (请注意，Van Engen 目前执教于富勒世界宣教学院); Shenk, *Exploring Church Growth*, (Liberal); Ralph Elliot, *Church Growth That Counts* (Valley Forge: Judson Press, 1982), pp. 53-88, (Liberal? Baptists). Magazine articles include, J. Randall Peterson, "Church Growth," *Christianity Today* (March 27, 1981), pp. 18-23; J. Eugene Wright, "Church Growth: Ultimate or Penultimate?" *The Christian Ministry* (January 1979), pp. 11-15.



第一部分：路德宗和福音派/改革宗的福音观

第一章. 圣经里的福音

在改革宗神学中，罪得赦免所扮演的角色不同于它在路德宗教导中的角色。这两个团体都谈论赦免，并且，许多改革宗人士会认同路德宗对传福音的表述。但在改革宗阵营里，某种偏转发生了，这并没有带来对赦免的否认，但是却导致在它们神学的总体架构中，赦免被置于一个不同的位置。在这个过程中，福音和称义的含义，经历了一种微妙的，却影响深远的改变。

在我们试着处理这种转变之前，我想花一些时间用圣经来面对这个问题。到底什么才是福音的好消息呢？什么是称义呢？一个人得以回转归信（conversion）意味着什么？

在第一章中，我想表明的是，福音的核心是罪得赦免的宣告；称义是因着耶稣为这个世界所做的工作，上帝将赦免和公义归算于我们的宣告；回转归信的经历是对罪债（the guilt of sin）的痛悔，随之而来的是信心——接受上帝的赦免³。这一章和下一章将会非常简略。其目的是阐述对一些术语的基本理解，以便我们有一个起点，从而定义这种我们需要意识到并避免的偏转。

1. 福音的圣经含义

福音这个词简单说就是“好消息”的意思。它是赐给教会去传讲的好消息。有时，这个术语包含更广泛的含义——关于耶稣和上帝透过耶稣所做工作的所有的事情。比如，一个女人膏抹耶稣的故事，“普天之下，无论在什么地方传这福音”（马可福音 14:9）⁴，都要被述说。马可用“上帝的儿子，耶稣基督福音的起头”（马可福音 1:1），作为他福音书的开始。在罗马书 2:16 中，保罗把上帝对这个世界审判的信息，作为他福音的一部分。

但是福音也有其较为狭义的含义。它是关于某件具体事情的“好消息”。这件事是什么呢？我们可以从圣经的任何地方开始我们的讨论，但是腓利和埃塞俄比亚太监的故事将是一个很好的开始的地方。从人的角度来说，上帝在埃塞俄比亚太监心里做工的时间十分有限。如果我们假定上帝引导埃塞俄比亚太监那天选择要读的内容，我们就会看到，上帝借着使腓利找到正在阅读以赛亚书 53 章的太监来做好预备。以赛亚在 53 章中描述了基督的受苦和死亡——“像羊被牵去宰杀”（使徒行传 8:32,33）。这之后，腓利“对他传讲耶稣的福音”（使徒行传 8:35）。

³ 这里的痛悔在广义上是悔改的一部分。它并不是指他们因为冒犯了上帝，而对罪的愧疚，而是指面对上帝律法的要求和罪有应得的惩罚时，一个绝望的罪人所感受到的恐惧。它为信心做预备，不是因为它引导人去寻求上帝，而是因为它清除了人获得上帝任何喜悦的资格。

⁴ 本书所有讨论经文皆引用自《和合本 2010》，原书所引用并讨论的经文引用自 NIV 译本。

毫无疑问，在以赛亚书 53 章的背景下，借着耶稣代赎的作为而为太监的罪付上了代价，是他们对话中最重要的内容。

当彼得和百夫长哥尼流交谈时，他将好消息定义为“**藉着耶稣基督……传和平的福音**”（使徒行传 10:36）。在讲道结束时，关于基督带来了怎样的平安，他宣称说：“**众先知也为这人作见证：凡信他的人，必藉着他的名得蒙赦罪**”（使徒行传 10:43）。从这两个例子中我们看到，福音首先是一个信息。它是被人们接受为真实或被人们相信的某件事情。

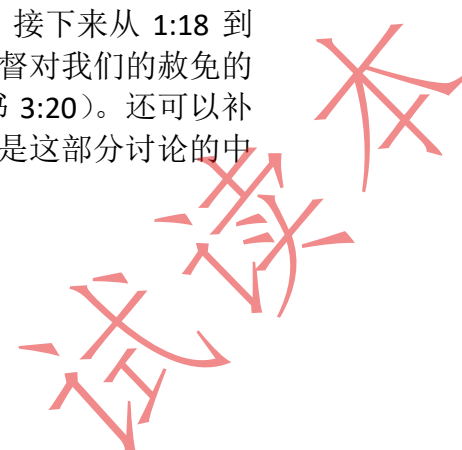
圣经作者一直把福音作为人们所接受的“事实”进行谈论。彼得告诉耶路撒冷大会，提及他与哥尼流的会面，并谈到上帝怎样“**在你们中间拣选了我，让外邦人从我口中得听福音之道，并且相信**”（使徒行传 15:7）。保罗谈到他的使命是“**为上帝恩典的福音作见证**”（使徒行传 20:24）和宣讲“**他儿子的福音**”（罗马书 1:9）。圣保罗提醒以弗所人，当他们相信他们所听到的——“**真理的道，就是那使你们得救的福音**”（以弗所书 1:13），他们就在基督里了。在歌罗西书中，信心发源于“**给你们存在天上的盼望**”，这盼望就是他们“**从前所听见真理的道，就是福音**”（歌罗西书 1:5）。

福音信息的内容是什么呢？在使徒行传所记载的讲道中，重点是引导人们意识到他们的罪咎，和他们因为他们的罪所配受的惩罚；然后，引导他们在基督的死亡和复活里面找到平安。彼得在他五旬节的证道里，并没有如他听众的生活中的个人问题所证明的那样，指出他们远离了上帝；相反，彼得借着告诉他们耶稣将会回来审判他们，而使他们意识到这一点——“**你们钉在十字架上的这位耶稣，上帝已经立他为主，为基督了**”（使徒行传 2:36）。

在彼西底的安提阿，圣保罗向人们传讲了这同样的信息。他说：“**我们报好信息给你们，就是那应许祖宗的话，上帝已经向我们这些作他们儿女的应验，使耶稣复活了**”（使徒行传 13:32,33）。上帝向旧约中列祖所预言的也是这个好消息，即基督将为整个世界带来罪的赦免。又如，保罗在加拉太书 3:8 中说到，“**圣经既然预先看见上帝要使外邦人因信称义，预先传福音给亚伯拉罕，说：‘万国都必因你得福。’**”

在使徒行传 13 章中保罗讲道的末尾，当他说：“**所以弟兄们，你们当知道：赦罪的道是由这人传给你们的，你们靠摩西的律法在不得称义的一切事上，每一个信靠这位耶稣的都得称义了**”（使徒行传 13:38,39）时，保罗也提到了这一点。当然，并不是使徒行传里的每篇讲道，都如此清楚地陈明了赦罪的信息，或使用了“称义”这个术语。然而，所有的这些讲道（使徒行传 3:12ff; 4:8ff; 17:22ff）的目的都是引导人们认识到他们的罪咎，并将他们的盼望建立在借着基督而来的平安和赦免的信息之上。

使徒书信中的一些陈述，同样界定了福音的内容。在罗马书 1:17 中，保罗说：“**因为上帝的义正在这福音上显明出来；这义是本于信**”。接下来从 1:18 到 5:21 的讨论表明，这福音所揭示的上帝的义，就是上帝借着基督对我们的赦免的宣告。福音是罪和律法的背景之下所衬托出的好消息（罗马书 3:20）。还可以补充的是，在罗马书的这部分中，基督徒对罪的权势的胜利并不是这部分讨论的中心。相反，讨论集中于罪咎和上帝对它的烈怒之上。



我们也应该注意到保罗在哥林多前书开始两章对哥林多人的陈述。他声称基督差遣他“是为传福音，并不是用智慧的言论，免得基督的十字架落了空”（哥林多前书 1:17）。随后的讨论告诉我们，基督的十字架是保罗所理解的福音的中心。十字架之所以重要，并不是因为它在道德上影响我们，而是因为，它是“基督我们的智慧，成为公义、圣洁、救赎”（哥林多前书 1:30）。在福音中，基督赐给我们他的公义、他的圣洁，和他的宣告——借着他在十字架上的受苦与死亡，并从死里复活，他已经赎回了我们。

那么，福音就是罪得赦免的好消息。

2. 圣经里称义的含义⁵

英语中“make righteous”（使公义）和“justify”（称义）两种表述，都翻译自希腊语动词“*dikaioō*”。问题在于，这个词是指上帝把义的礼物赐给人的行为，还是意味着上帝使人成为义的行为。把这个问题与上面的讨论联系起来，如果福音首先是我们能够从罪恶行为的支配中被解救出来的上帝的信息，那么称义的含义将集中于上帝使我们在我们的生命中公义的能力上。另一方面，如果福音是赦免的信息，那么称义就成为对罪人“无罪”的宣告。

当我们着眼于保罗对称义的定义时，我们将仅仅考虑一些主要的经文。罗马书为这个词随后所有的使用设立了基调。保罗写道：“我不以福音为耻；这福音本是上帝的大能，要救一切相信的……因为上帝的义（*dikaiosis*）正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信”（罗马书 1:16,17）。

什么是从上帝而来的义？神学家西格伯特·贝克（Siegbert Becker）这样描述它：“‘上帝的义’（罗 1:17）并不是上帝本身拥有的义，而是当他称我为义时赐给我的义……通过阅读罗马书接下来的内容，你会发掘出‘上帝的义’的这一含义”。⁶

当我们审视罗马书前五章的一些经文时，“上帝的义（或公正）”的含义，就会变得清晰。罗马书 1:17 之后的经文一直延续到 3:20。这段经文在上帝义的启示与上帝愤怒的启示之间进行了对比。在 1:18 中保罗陈述道：“上帝的愤怒从天

⁵ 路德宗的读者应该明白，本节是对我们神学基本要素的一个简单回顾。福音派读者可以在亨利·哈曼的《现代神学中的借信称义》（*Justification by Faith in Modern Theology*, Th. D. dissertation, Concordia Theological Seminary, Saint Louis, Missouri, 1956.）里，找到对这个重要观点更深入的讨论。这是关于这一主题可最完整的释经和神学讨论之一。也可参见 Lorman Peterson 的《*The Nature of Justification*》；*Christian Faith and Modern Theology*, ed. Carl F. H. Henry (New York: Channel Press, 1964), pp. 348-370. 这是一篇较短的文章，也许它可以从路德宗的角度就这个主题，向福音派的读者做的一个较好的介绍。在 John P. Meyer 的作品《*Ministers of Christ*》（Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1963, pp. 98-119）中，可以找到关于这一主题，对哥林多后书 5:19-21 内容出色的讨论。贝克（Siegbert Becker）的《*Lecture Notes on Romans 1-3,9*》由 Rev. Gerhold Lemke 转录自录音磁带，是一个很出色和受欢迎的介绍。其中可特别留意关于罗马书 1:17 节和第三章的讨论。C. F. W. Walther 的 *The Proper Distinction Between Law and Gospel* (Saint Louis: Concordia, 1929?) 从始至终讨论了对称义的这一理解并将其应用到事工中。

⁶ Siegbert Becker "Notes on Romans 1-3,9." 贝克很多年里曾是密苏里路德会的教授，后来成为威斯康辛福音路德会位于威斯康辛州麦昆市的威斯康辛路德宗神学院的教授。

上显明在一切不虔不义的人身上”。从 2:1 中可以清楚地看到，保罗想到的是所有人，就是说，上帝的愤怒显明在所有人身上，因为所有人都用偶像取代了真神。借着任凭人们各行其道，变得沉迷于各种各样的罪，并在他们自己身上遭受他们（我们）配得的惩罚，上帝显明他对人的烈怒。在罗马书 3:10,11 中保罗总结道：“没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求上帝的。”

律法被赐下，“好塞住各人的口，使普世的人都伏在上帝的审判之下。所以，凡血肉之躯没有一个能因律法的行为而在上帝面前称义（*dikaiothesetai*），因为律法本是要人认罪”（罗马书 3:19,20）。

在这个基础上，保罗回到他在罗马书 1:16,17 中所引入的观念上。在 3:21 中他写道：“但如今，上帝的义在律法之外已经显明出来。”简而言之，这就是他之前所说的“福音”。它是关于另一种义的信息，一个借着被启示给我们而来的信息。保罗早已说过，我们无法借着律法得称为义，因为律法只能使我们意识到我们的罪。好消息是，还有另一个我们能以借其在上帝眼中成为公义的义的来源。

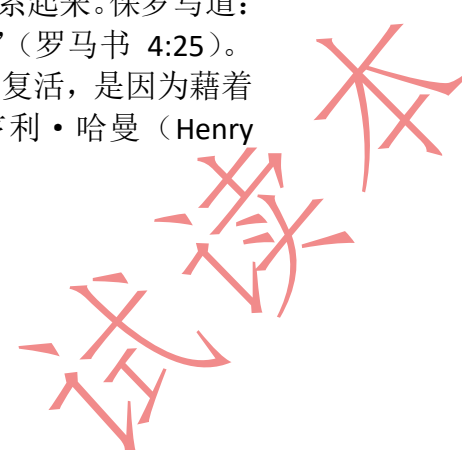
这就是“上帝的义，因信耶稣基督加给一切信的人”（罗马书 3:22）。保罗继续说道：“因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀，如今却蒙上帝的恩典，藉着在基督耶稣里的救赎，就白白地得称为义”（罗马书 3:23,24）。注意这个类比：“所有人都犯了罪”——“（所有人）都得称为义”。理解这段经文的自然方式，就是保持这个类比：正如我们都是罪人，同样我们也都得称为义了，因为当基督为这个世界的罪而死的时候，他就得到了那被归算给所有人的义。

这是一个客观真相——客观称义——它并不取决于人是否接受它，而是取决于基督的工作。“凭着他的血，借着信”（罗马书 3:25）的信，就是使人能以从其血中得到益处的信。然而，即或我拒绝相信上帝已经称我为义了，即或我已死了，下了地狱，这也只是我自己的失败，失败于没有使用上帝赐我的恩典时间相信。

只有当我们接受上帝因为我们的罪而向我们发怒的事实，并因基督获得公义的工作——上帝使用这样的工作作为他称我们“为义”（或宣告我们为公义）的基础——而欢喜时，我们才能理解罗马书的这一部分内容。保罗声称，因为基督赎罪的工作，上帝能以“自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗马书 3:26）。换句话说，上帝接纳罪人并称他们为公义。上帝并没有因他不去惩罚罪人配得的惩罚，而违背他固有的义。代价已经被付清了，罪人在基督里是公义的。

在罗马书接下来的章节里，这个观点一次又一次地浮出水面。保罗列举了两个旧约人物的例子，两个例子中的人物都是从被赐予了得算为义的礼物的意义上而被称为义的。亚伯拉罕的信，就“算为他的义”（罗马书 4:3）。大卫认为他自己是蒙福之人，因为他就是那“过犯得赦免，罪恶蒙遮盖”的人们中的一员（罗马书 4:7）。

在第四章的结尾，保罗将称义的客观事实与基督的复活联系起来。保罗写道：“耶稣被出卖，是为我们的过犯；他复活，是为使我们称义”（罗马书 4:25）。在这里保罗说的是，基督是因为人类的罪而被处死的；他得以复活，是因为藉着他亲自担当了我们罪的惩罚，这个世界已经得称为义了。亨利·哈曼（Henry Hamann）写道：



过犯招致惩罚，因此耶稣被交付死亡和十字架；但是这因为罪被交付死亡的末了，是人应当被宣告为无罪，因此耶稣复活了。这复活就是证明，即罪的所有代价都已经真实地被满足了……这一断言是最有说服力的，称义因基督的复活已经在那里了。这样说的意思当然不是说，基督得以复活是为了在将来的某个时刻，当许多人借着信心被赋予一个新的位置时，上帝可以使他们称义。当基督复活时，称义已经在那里了。称义是上帝宣告的一个客观事实，对人来说，称义的记号就是主耶稣基督的复活。⁷

在罗马书第五章中，保罗说“**我们既因信称义**”（5:1），就与上帝和好了。如果有人声称平安临到了我们，是因为我们经历了一个道德上更新的过程，那他就是在不公地对待保罗的话，并且破坏了基督徒应有的平安。在 5:9,10 中保罗坚称，上帝因着爱来到了罪人的世界，并称他们为义。若是这样，对于上帝接纳我们为他的儿女，还有任何可疑惑的吗？

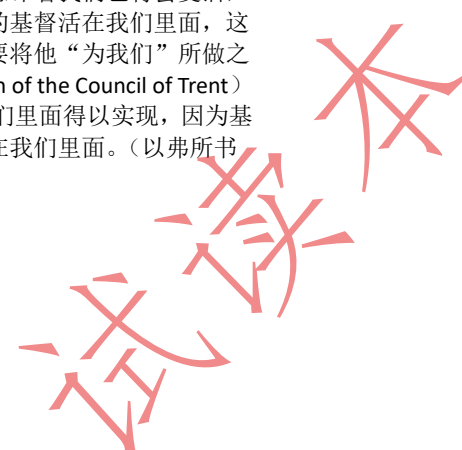
归罪的概念，在第五章的后半部分有更强烈的表述。保罗坚称，因为亚当的罪，死亡临到了世上每一个人。他认为死亡来到，并不是因为人类个人的罪，而是因为亚当的罪被算到所有人头上。保罗断言，在律法被赐予摩西之前，罪已经存在了。但是因为并没有标准去审判罪，所以人的罪就没有在他们身上。然而他们依然死了。为什么？因为亚当违背了上帝早于摩西时代就赐下的唯一的直接的命令——不吃“分别善恶树上的果子”的命令，亚当犯的这罪被归算到他的后裔身上，并将死亡带给了他们。

亚当是基督的预表。正如亚当的罪被归算给这个世界，同样基督的义，也被归算给这个世界。归罪的想法在 5:12-14 中被如此强烈地提出，以至于在 18 和 19 节里，“称义”只能被视为一个宣告性的、客观的陈述，而不能以任何别的方式看待。也就是说，因“**一次的义行**”带来的“称义”使“**所有的人得生命**”，总得来说是归算于整个世界的事情（罗马书 5:18,19）。

在罗马书 8:33,34 中，保罗写道：“**有上帝称他们为义了。谁能定他们的罪呢？**”正如定罪在这里是一个司法行为，因此，称义——定罪的反面——同样是一个司法行为。

哥林多后书 5:19-21 是讨论福音本质的最重要的圣经经文之一。虽然“称义”这个术语并没有被用于其中，但“和好”这个术语阐明了相同的想法。保罗的呼召是成为传达信息的特使。这个信息就是，“**上帝在基督里使世人与自己和好**，

⁷ 哈曼，《借信称义》（Justification by Faith），107，108 页；在这本书中，基督全部的工作，开始于他的顺服，他的受苦和死亡，在他的复活中达到顶点，这都包含在“基督的工作”这个短语里，无论什么时候谈到罪得赦免这个概念，我们都应当这样去理解基督的工作。虽然基督的复活意味着我们也会复活，但它同时也给了我们保证，因为复活是基督献祭工作已经圆满完成的标记。复活的基督活在我们里面，这一事实使我们确信他的复活。但是我们必须永远明白，“在我们里面的基督”，是要将他“为我们”所做之工的益处赐给我们。马丁·成尼慈（Martin Chemnitz）在《审查天特会议》（Examination of the Council of Trent）中写道，“律法命令并要求我们的最完全的义，不是借着我们得以实现，而是在我们里面得以实现，因为基督，为我们满足了律法的那一位，在我们里面；也就是说，他因着我们的信，住在我们里面。（以弗所书 3:17）”



不将他们的过犯归到他们身上”(哥林多后书 5:19)⁸。很难说这信息是上帝在这个世界实现着某些道德性或社会性改变的信息。相反,这信息是当上帝将他的儿子为我们的罪而交在十字架上时,他借着基督所做的事情。

保罗总结这一部分时说:“上帝使那无罪的,替我们成为罪,好使我们在祂里面成为上帝的义”(哥林多后书 5:21)。这是被算为义的事实,一个普世适用的事实,这就是保罗的信息。保罗劝告他的听众们,只有因为上帝已经在基督里与这个世界和好了,与上帝和好并保持与上帝和好的关系才成为可能。和好显然是一种相互关系上的概念。但上帝与我们之间的关系是基于一个司法行为——基督为了我们成为罪。福音的信息就是宣告,因基督的缘故,上帝与我们的关系已经改变了。

3. 圣经中回转归信的含义

路德宗神学建基于确切的回转归信经历,正如改革宗神学一样。但这些经历是不同的。这种不同与感受的深刻,或者与回转归信经历的经验性结果没有任何关系。相反,路德宗的回转归信来自于在上帝赦免的福音里的信心,而改革宗的回转归信所包含的元素,则更多地涉及到将自己置于上帝道德律法的规则之下的愿望,连同服事上帝的愿望。我们将在随后的章节中展示这一点。

在我们更全面地讨论这个问题之前,我们需要明白圣经是怎样描述回转归信的。回转归信的含义,直接与福音和称义的含义相关。

回转归信按字面的意思就是转身。但是它是怎样的转身呢?在新约中并没有很多回转归信的记载,但是其中的几个记载,使我们对圣经作者所理解的回转归信的本质有了很好的了解。我们将会按照这几个故事出现的顺序来思考它们。

● 撒该

路加讲述了撒该的故事,他是一个想要见到耶稣的税吏(路加福音 19:1-9)。只是撒该听说过耶稣的什么事情,或者他为什么想要见耶稣,我们都不知道。但是,从接下来的谈论中,我们看到撒该相信耶稣是使他脱离罪的救主。耶稣把撒该和亚伯拉罕联系在一起,并宣称:“今天救恩到了这家,因为他也是亚伯拉罕的子孙。人子来是要寻找和拯救丧失的人。”(路加福音 19:9,10)

圣保罗阐明了借着称撒该为“亚伯拉罕的子孙”耶稣所要表明的意思。保罗说道:“也使他(亚伯拉罕)作受割礼之人的父,就是那些不但受割礼,而且跟随我们的祖宗亚伯拉罕未受割礼而信的足迹的人。”(罗马书 4:12)

正如我们所看到的,保罗在这里说的信,指的是相信上帝那救主的应许和称义恩典的信。撒该是亚伯拉罕的子孙,因为他也有这样的信心。

⁸ 关于译作“和好”的希腊动词的时态(过去进行时),梅耶认为(参见 J. P. Meyer, *Ministers of Christ* (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1963, pp. 109,110),这种时态并不意味着带领人去相信的持续进行中的行动,而是指,当上帝在十字架上献上他的儿子时,带来了客观的和好。

● 十字架上的罪犯

十字架上的犯人（路加福音 23:39-43）起初在诋毁耶稣，但是当他们在十字架上待了一段时间后，这个人相信了耶稣。像撒该的情况那样，我认为这段经文并没有向我们全面地展示当时这个人回转归信时，在他心里到底发生了什么。然而，我们听到他说了两件事，表明他的回转归信归因于他知道了在基督里他所拥有的赦免。我们听到他承认自己的罪。他说，“**我们是应得的，因为我们是自作自受，但这个人没有做过一件不对的事**”（路加福音 23:41）。然后他以一种非常独特的方式，向耶稣表明了他的请求：“**耶稣啊，你进入你国的时候，求你記念我。**”在这样一个时刻——他所祈求的对象正挂在十字架上——这个犯人使用了“国”这个词，这个事实告诉我们，他多少已经意识到耶稣不是一个普通的君王。他可能曾经听到人们欢呼：和散那归于大卫的子孙。与那些错误地以为，基督进入耶路撒冷，只是为了争夺世俗权力的人群不同，这个人面对的是即将死去的耶稣。然而，在这样的环境下，他使用了“国”这个字。基于我们在下一章将要看到的，我认为可以得出的唯一结论是，这个强盗是在承认，基督的国建基在他的死亡上，带走了这个世界的罪——也包括这个强盗的罪——的死亡。

● 尼哥德慕

耶稣和尼哥德慕的讨论清楚地指出，回转归信如何是痛悔并相信上帝的赦免。在谈了“**从水和圣灵**”（约翰福音 3:5）重生的必要性之后，耶稣描述了圣灵的工作，“**风随着意思吹，你听见风的声音，却不知道是从哪里来，往哪里去；凡从圣灵生的也是如此**”（约翰福音 3:8）。这也许可以被理解为是在描述一种通常的对上帝的回转归信，也可能是在描述一个像服事主那样去服事基督的决定。但在接下来的讨论中，耶稣却将圣灵的工作聚焦在他带领人们认识到耶稣已经为他们的罪而死的事实上。

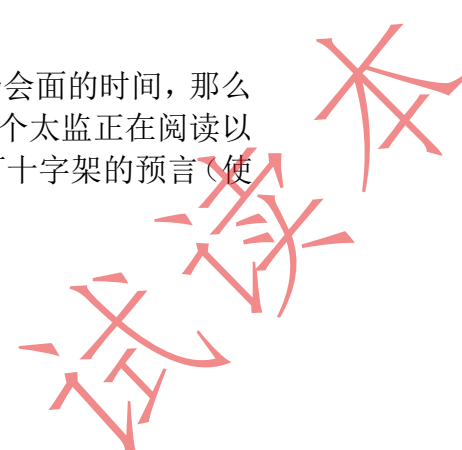
15 和 16 节中的广为人知的陈述，指向了十字架和基督在十字架上代赎的死亡。“相信”基督意味着知道自己的罪，并相信基督在十字架上已经为这罪死了的事实。信心当然会借着它的果实显明出来（约翰福音 3:19-21），但是，把人从死亡和地狱中解救出来的，是相信基督是救人脱离罪的救主。

在之后的章节里，我们有机会再次讨论撒玛利亚井边的妇人（约翰福音 4）的回转归信。在这里我们只是简单地指出，耶稣也指出了她的罪，并且当耶稣告诉她自己是基督时，她也相信了耶稣。

● 埃塞俄比亚的太监

这位来自埃塞俄比亚的太监是一位相信旧约中上帝的信徒（使徒行传 8:26-40）。他的回转归信就像很多基督时期和不久之后的许多人一样。他相信耶稣是他一直等待的弥赛亚。

主吩咐腓利去见这个太监。如果我们同意是主选择了这场会面的时间，那么我们就能觉察到，主所认为的回转归信的“中心”是什么。这个太监正在阅读以赛亚书 53 章。确切地说，他正在阅读基督作为上帝的羔羊被钉十字架的预言（使



徒行传 8:32,33)。正是太监对这一部分里耶稣代赎工作的问题，给了腓利谈论基督的机会。

● 圣保罗

圣保罗的回转归信常常被用来作为一个正在寻求更美好事物的人，戏剧性回转归信的例子。毫无疑问，保罗的回转归信是戏剧性的，但是它的戏剧性，并不是因为它是保罗生命里对某些更好的东西进行漫长“寻找”的结果。恰恰相反，因为保罗是教会公开的敌人，上帝认为适合使用一些戏剧性的东西使他相信。

如果保罗要在上帝呼召他去履行的角色中做见证，他就需要这样的经历。保罗回转归信的中心是，他认识到自己的罪，并意识到他正在逼迫的那一位正是他的救主。

保罗所有书信都反映了这个事实。比如，在腓立比书 3:7 中，他声称他的盼望并不在于他的行为，而在于基督的义。“认识基督”并“赢得基督”，并不是普通的能力的注入，对保罗来说这意味着“得以在他里面，不是有自己因律法而得的义，而是有信基督的义，就是基于信，从上帝而来的义”（腓立比书 3:9）。我们同样应该注意到，保罗在腓立比书 3:10 中所说的“他（基督）复活的大能”，是基于他对基督的义的认识，上帝已经将基督的义作为一个礼物，借着信赐给他了。

4. 总结

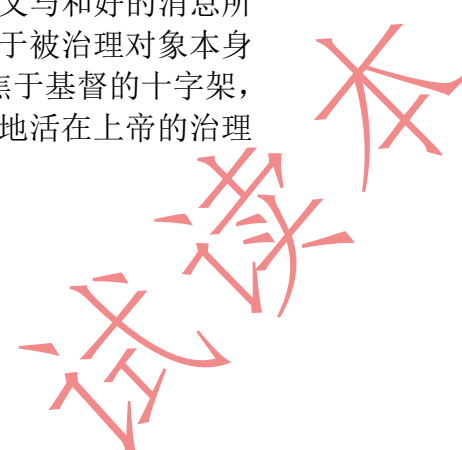
这简短的一章并不是要就这些主题提供一个详尽的教义性的论述，而是要为本书后面的观点构造一个基础。福音和称义指的是基督已经为我们在十字架上赢得的罪的赦免。回转归信是由于认识到个人的罪咎，并相信耶稣已经赦免了这罪咎，从而转向上帝。耶稣对罪咎的胜利，必须一直处于我们思考这些话题的中心位置。

第二章 上帝国度的福音

上一章中我们问了一些问题。“福音”——关于什么的好消息？“回转归信”——它是怎样一种改变？“称义”——它是改变还是宣判？在这一章中我们想要问一些关于“上帝国度”的问题。国度意味着国王以及治理的行为。但是基督是如何治理的呢？他和他的治理对象之间的关系是怎样的呢？

上帝的国是圣经中最重要的主题之一。事实上，我们可以称它为骨架，旧约和新约中关于救恩的大多数讨论都是围绕着它形成的。

这一章的目的是要表明，上帝的国无非就是上帝借着祂称义与和好的消息所施行的治理。圣经中对上帝国度的教导，并不是开始于或聚焦于被治理对象本身发生的改变上，尽管这些治理对象不可能不改变。上帝的国聚焦于基督的十字架，作为该国度的成员意味着，因着我们的罪被赦免了，我们平安地活在上帝的治理之下。



1. 旧约中上帝国度的福音

● 亚当和夏娃

上帝的国必须与创世记 1-3 章里记载的创造和堕落犯罪联系起来思考。虽然国度这个术语并没有用在这几章中，但经文中却使用了理解上帝的国所必须的基本要素。从某种意义上说，在创造之初上帝就已经建立了一个王国。她是一个完美的世界，在那里人能够在圣洁和公义中服事上帝。那是一个人与上帝共同治理的地方，而所有的受造物都服从于他们的治理。在那里，上帝将亲自与亚当和夏娃交流，并将他的祝福赐给他们。

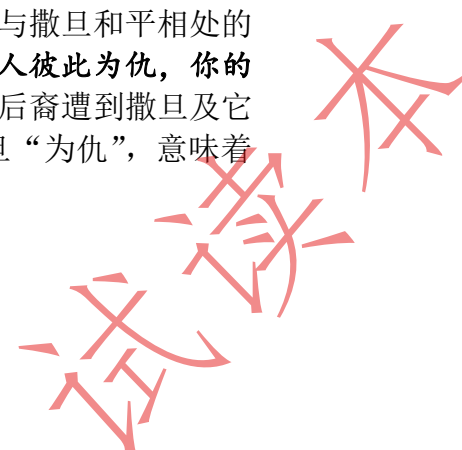
可悲的是，这个“王国”并没有持续多久。撒旦利用上帝赐给亚当和夏娃唯一的命令——这个命令确立了一个事实，即终极的权柄唯独属于上帝——利用它诱导亚当和夏娃陷入对上帝的叛逆中。这就摧毁了这个王国。并不是说上帝失去了他的权能。相反，人失去了与上帝和睦同在的祝福，失去了与上帝和平相处的祝福，也失去了享受上帝无限大能所带来的益处的祝福。

可以说，人与上帝分离并失去上帝的国，其根源在于他犯罪的罪债，而不是他犯罪的后果。因为人犯了罪，他对上帝的态度改变了。曾经，他的心里唯独充满了良善；但是现在，他的心里除了充满对上帝的敌意，什么都没有（罗马书 8:7,8）。罪在哪里，哪里就只有对上帝存在的恐惧和敌对。亚当和夏娃知道上帝仍然是王，但是这个想法让他们充满恐惧，因为他们知道他们已经不属于他的国度了。

在这种情况下，上帝来寻找人。主来寻找人，并不仅仅是带着一种泛泛的爱，和寻找上帝的邀请。上帝也并非带着他将抹去亚当和夏娃所犯之罪带来的身体上影响的承诺而来。当上帝来寻找人时，身体上的咒诅甚至还没有被宣布。当上帝面对亚当和夏娃时，他找到的只有敌意——“**是你给我的那个女人**”。他找到的只有自私和否认——“**是你给我的那个女人**”。他找到两个害怕他的人。但是他给了他们一个应许，正是这个应许，使他们确信他们能够再次站在上帝的面前敬拜他。

创世记 3:14,15 中，我们看到了为亚当和夏娃所重建的上帝国度的轮廓。在 14 节中，上帝宣判蛇要“终生吃土”。对于亚当和夏娃来说，这是一个多么美好的消息啊！曾经试探他们，并导致他们现在就活在它的国里的那一位，将会“吃土”。当以赛亚将弥赛亚所要建立的上帝的国描述为：“**野狼必与羔羊同食，狮子必吃草，与牛一样，蛇必以尘土为食物**”（以赛亚书 65:25）的时候，他必定是想到了这处经文。

第十五节以更多的好消息作为开始。上帝说这些话的时候，亚当和夏娃已经处于跟上帝为敌的状态。你可以说他们在与上帝互为仇敌，并与撒旦和平相处的处境中。但是上帝在他们的倾听下对撒旦说：“**我要使你和女人彼此为仇，你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。**”虽然这将会导致女人和她的后裔遭到撒旦及它后裔的迫害，但是这在他们听来，依然好似佳音。因为与撒旦“为仇”，意味着他们现在与神和好了。



为什么他们可以盼望这样的和平呢？答案就在下一句，“**他要伤你的头，你要伤他的脚跟**”。女人的某一个后裔将要伤撒旦的头。这后裔指的是所应许的，随后被称为弥赛亚、上帝的受膏者的那一位。将其转换成国度的措词就是：在圣经看来，伤撒旦的头就是上帝国度的基础。它是上帝的国能够建立的原因。现在亚当、夏娃和所有人，都可以盼望在地上并在永恒之中，活在上帝的治理之下，并领受他的祝福了。

只有在这个应许被赐下以后，上帝才对人类发出了诅咒。身体上的重担和死亡的咒诅，是人类在这个世界上可以预料的痛苦的主要根源。

从某种意义上说，上帝加给世界的身体上的诸多咒诅，正是他与人类分离的记号；但从另一种意义上说，则并不是。即使是这些咒诅，也是上帝为了他子民的益处，所施行的仁慈治理的一部分。上帝降下了咒诅的原因，是要让人们数算自己的日子，并得着智慧的心（诗篇 90:12）。通过这些困难，上帝引导人们放开他们本性里紧抓着这个世界的手，期盼在末日万物的复兴。他的受造之物“**屈服在虚空之下**”（罗马书 8:20）这个事实，并不意味着上帝的国在当下毫无作为。她一直在有效运行中。

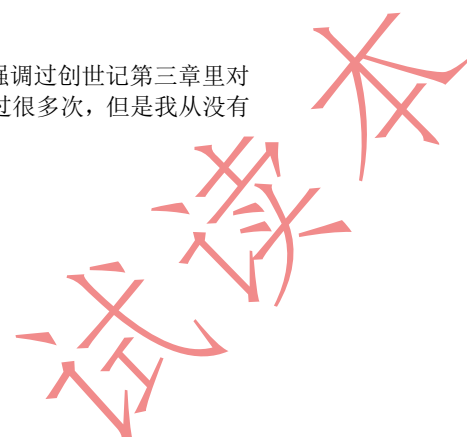
为了他子民的益处，上帝正藉着万事互相效力。这并不是说，我们应该对上帝怎么对待我们，采取一种压抑的、宿命论的态度；正如他在洪水之后的日子所做得那样（参见创世记 5:29），上帝当然能够减轻我们的痛苦。并且在爱里，我们也愿意竭尽所能地帮助别人减轻他们的痛苦。然而我们应该永远记住，这咒诅将会一直存在，直到上帝终结这世代的时候。即使在这咒诅仍旧有效的时代，耶稣也依然在掌管着一切，上帝的国依然在运转之中。

● 列祖：亚伯拉罕和雅各

在创世记 12 章中，我们看到上帝祝福亚伯拉罕，上帝说他将成为万国的祝福。有时正是在这里，而不是在创世记第三章，圣经开始正式讨论上帝对人类的祝福⁹。一些神学家声称亚伯拉罕“蒙受祝福以成为一个祝福”，这是真的；但是我们也有必要注意到创世记 3 里所赐下的应许，并把第十二章的这一祝福明确解读为，它是指亚伯拉罕作为救主祖先的身份。否则，对亚伯拉罕祝福的解释，就变得太泛泛了。

联系到创世记第三章，我们意识到上帝是在告诉亚伯拉罕，他已经被拣选为救主的祖先。他对这个应许的信心就“**被算作他的义**”，并不是因为他对于所顺服的上帝有一个泛泛的信心，而是因为他相信上帝对他的应许，只是重申了那一个应许，即有一人将要伤蛇的头的应许。他的信心有一个非常具体的对象。亚伯

⁹ 这在伯特利圣经系列（Bethel Bible Series）中很明显，这一系列几乎没有强调过创世记第三章里对救主的应许。同样，在富勒神学院的三期课程里，尽管创世记 12 章的应许被提到过很多次，但是我从来没有听到有提及创世记第三章的应许。



拉罕知道他是有福的，因为从他的后裔中要生出救主来；借着这位救主，万国万民都要来到上帝仁慈和赦免的治理之下。

国度这个用辞实际上开始于创世记 49 章。其中亚伯拉罕的孙子雅各祝福他的儿子犹大说：“权杖必不离犹大，统治者的杖必不离他两脚之间，直等细罗来到，万民都要归顺他。”（创世记 49:10）

● 大卫和他之后的以色列国

耶西的儿子大卫，是以色列第一位伟大的君王。他也是基督这位君王的一个预表。贯穿整本旧约，上帝都应许要让某个人坐在大卫的宝座上，他的国将存到永远（例如，撒母耳记下 7:11-16）。

大卫死后，他的王国经历了艰难的时期。人们的罪欲使他们的眼目从上帝那里转向各种偶像。在整个王国分裂的可悲岁月里，上帝差派先知警告人们悔改，但是他们拒绝悔改。

然而，贯穿圣经的那些冗长和令人厌烦的，预言着黑暗和毁灭的章节之中，上帝未来国度的异象依然栩栩如生；有时，这异象毫无预兆地出现在圣经经文里。在某一节中，先知可能还在谈论因为人们的罪，上帝将要怎样惩罚他们，在下一节，先知就开始谈论上帝仁慈的统治，在这样的治理中，上帝将改变人们的心，翻转他们的命运；简而言之，他将为他们建立一个国度，在那里他将成为他们的上帝。这与先知所看得到的身边发生的一切相比，是多么大的改变啊！

上帝怎样建立他的国呢？这是关键的问题。这个国度会借着上帝在世界历史中强有力的干预而建立起来吗——通过权势的对抗，上帝一劳永逸地使人们相信他的真实，从而改变人们的心，引导他们去服事他吗？不，上帝国度的建立，取决于弥赛亚工作的完成：伤蛇的头。换句话说，先知明确地表示，当耶稣替我们遵守了律法，在十字架上把我们的罪背负在自己身上，并作为胜利者从死里复活，当他完成这一切工作时，上帝就成为君王了。

纵观整本旧约来追溯这样的想法，超出了本书讨论的范围。然而，有一个部分是值得注意的。我认为，从理解上帝国度建立的角度来看，以赛亚书 53 章是旧约里最重要的章节。

这精彩的章节属于以赛亚书的第二部分，以赛亚书关于预言的章节，他预言了上帝允许以色列人从巴比伦被掳当中归回的时间。上帝使以色列人能以返回巴勒斯坦的作为，是上帝在基督里建立他国度的一幅侧写。以赛亚书的第二部分，同样展望了上帝在末日要建立的新天新地。

这一部分有 27 章。中心章节——也就是所有事情的枢纽——正是第 53 章¹⁰。在这章中，以赛亚谈到了上帝国度的基础——主的仆人的受难。因为这个仆人遭

¹⁰ 我知道圣经的章节划分不能证明什么。然而，从内容和大纲的角度看，从 52:13 开始的这部分同时也位于以赛亚书的中间。参见 August Pieper, *Isaiah II*, trans. Erwin Kowalke (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1979), p. 3.



受患难，耶和華將他抬舉高升。“因此，我要使他与位大的同份，与强盛的均分掳物。因为他倾倒自己的生命，以至于死，也列在罪犯之中”（以赛亚书 53:12）。我们在这里发现了重要的一点，我们会在第 5 章再次提到它，即：基督是我们的君王，因为他首先是我们的祭司，把他自己献上作为我们的祭物。奥古斯特·皮珀（August Pieper）在他《以赛亚书 II》的注释里写道：

主的仆人受难，并借着受难拥有至高荣耀的这个想法，在旧约刚开始的时候就已经显明出来（创世记 3:15），并在之后的章节里不时被提及（民数记 21），它以献祭的祭物为象征，以大卫为预表（诗篇 8、16、22 等）。但直到以赛亚开始预言，这个的想法才直接、彻底地发展起来¹¹。

● 过渡时期：马利亚和撒迦利亚

当犹太人憧憬着应许给他们的国时，他们在期待什么呢？可能大多数人都在期待一个外在的国，在这个国里，在犹太人的领导之下，上帝将会改善这个世界的状况。另一些人则理解上帝国的本质。马利亚和撒迦利亚是其中的两个例子，这两个人很吸引人的关注，因为他们都用旧约中的概念表达了他们的盼望，一个马上会在基督里实现的盼望。

马利亚唱了一首歌，在这首歌中，她大大地喜乐，因为上帝的国如今正被建立起来，她说：

他用膀臂施展大能；他赶散心里妄想的狂傲人。他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。他叫饥饿的饱餐美食，叫富足的空手回去。他扶助了他的仆人以色列，不忘记施怜悯，正如他对我们的列祖说过，“怜悯亚伯拉罕和他的后裔，直到永远。”（路加福音 1:51-55）

撒迦利亚说得更加明确。注意当他说的时候，他已被圣灵充满。他的话并不是不切实际的幻想，而是关于救主即将成就之事的启示。他将救赎他的子民（路加福音 1:68），拯救我们脱离仇敌（1:71），使我们无所惧怕地服事他（1:74）。他对他儿子约翰说的话又再次提及了这些事，

孩子啊，你要称为至高者的先知；因为你要走在主的前面，为他预备道路，叫他的百姓因罪得赦，认识救恩；因我们上帝怜悯的心肠，叫清晨的日光从高天临到我们，要照亮坐在黑暗中死荫里的人，把我们的脚引到和平的路上。（路加福音 1:76-79）

救恩将不是简单地带来罪的赦免，相反，救恩是借着罪得赦免而到来的。基督顺服的生命、牺牲的死亡和得胜的复活，已经赢得了赦免，并把对罪债、死亡阴霾和魔鬼权势的胜利赐给了我们。

¹¹ Pieper, Isaiah II, p. 458.



2. 新约中上帝的国

在这里要完整地描述新约里所呈现的上帝的国，是不可能的。我们将仅仅总结几个要点，并看一系列描述这个国度本质的段落。

上帝的国，是上帝基于他儿子耶稣的工作，对万有的统管。这首先是恩典的统管。这意味着上帝带着十字架上他儿子救赎工作的信息，来到了罪人面前。那些相信这个信息的人，将会拥有它所带来的盼望，并在圣洁的生命里成长，正如他们藉着基督的赦免已经是圣洁的了。这个统管从本质来说也包括“相反的一面”，拯救意味着对罪、死亡和撒旦的审判。它包括将所有的邪恶连根拔除，包括在末日对上帝仇敌彻底地摧毁。

当施洗约翰宣告上帝的国近了的时候，他告诉人们要悔改，信福音。借着告诉他们要悔改，约翰所要说的是，人们应该面对这样一个事实，如果他们抵挡上帝，不将自己交于上帝所赐为礼物的义，上帝的国就意味着他们的灭亡（参见罗马书 10:3）。他鼓励人们懊悔并相信这个好消息——上帝的统管在基督里如今已经被建立起来了，他是“**上帝的羔羊，除去世人的罪的**”（约翰福音 1:29）。懊悔的果实会随之而来。但是，是上帝的国产生了果实，而不是果实产生了上帝的国。

当耶稣展现上帝国度的记号时，他所作的就是——给出他已经战胜邪恶力量的胜利记号，这记号也指向那一天，就是他将使上帝子民完全得释放、使他敌人完全毁灭的那一天。当耶稣讲道，当他向人们指明他自己的时候，他不是以一种普通的方式，把自己指为教师、模范，甚至是有至高权柄的上帝。他向他们指明他自己就是那一位——他的死将建立上帝的国度。

如同对约翰一样，对耶稣来说悔改是进入上帝国度的关键。再说一遍，悔改首先并不意味着一个人转离罪，而是指一个人有一颗痛悔的心，并且认识到自己是一个罪人。这样一个人，两手空空如也地加入到十字架上悔改的强盗的行列，一起说：“**主啊，你进入你国的时候，求你記念我**”，随后高兴地听到耶稣的回应，“**今天……**”。耶稣告诉我们罪人比义人要先进上帝的国，因为罪人乐意接受上帝的怜悯（马太福音 21:31）。

上帝的国建立在撒旦已经被审判的事实之上。启示录 12:10 谈到这个国度的建立：“**我上帝的救恩、能力、国度，和他所立的基督的权柄现在都来到了。**”她是在什么基础上已经被建立起来的呢？“**因为那个在我们上帝面前、昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。弟兄胜过那条龙是因羔羊的血，和因自己所见证的道**”（启示录 12:10,11）。

两件事协同建立了上帝的国。客观上，她在耶稣为这个世界的罪而死的时候被建立起来。临近被钉十字架的时候，耶稣说，“**现在正是这世界受审判的时候；现在这世界的统治者要被赶出去**”（约翰福音 12:31）。主观上，她借着那为这真理作见证的上帝子民的证词而被建立起来。当耶稣差派七十个人出去传道时，耶稣说他曾看到撒旦——那控告者——像闪电一样从天上坠落（路加福音 10:18）。

上帝的国——即上帝借着福音的作为——建立了教会，“**阴间的权柄不能胜过它**”（马太福音 16:18）。耶稣就是保罗所说的那位：“**上帝使万有服在他的脚下，又使他为了教会作万有之首**”（以弗所书 1:22）。

信心消除了一切对此的争端，因为 “(上帝既然使万物都服他,) 就没有剩下一样不服他的, 只是如今我们还不见万物都服他”(希伯来书 2:8)。借着信心, 教会接受这些为事实。借着信心, 我们知道基督已经得胜凯旋, 因为 “**基督既将一切执政者、掌权者的权势解除了, 就在凯旋的行列中, 将他们公开示众, 仗着十字架夸胜**”(歌罗西书 2:15)。我们已高枕无忧, 因为 “**上帝使万有服在他的脚下, 又使他为了教会作万有之首**”(以弗所书 1:22)。我们知道这世界的力量永远不能伤害我们, 因为我们的主 “**照我们父上帝的旨意, 为我们的罪舍己, 要救我们脱离现今这罪恶的世代**”(加拉太书 1:4)。

当基督徒考虑到他与魔鬼及其权势之间的关系时, 他知道这不是一场胜负未分的拉锯战。基督已经赢得了对撒旦完全的胜利。撒旦唯一能做的事, 就是诱导基督徒抵挡或拒绝上帝的怜悯, 从而导致他丧失上帝的国。因此, 基督徒和撒旦争战, 并不是借着他的道德 (尽管它们很重要), 而是借着保罗在以弗所书 6 章所列举的福音的兵器。在基督十字架上得胜的基础上传讲上帝的国, 才是上帝使人回转归信的大能 (哥林多前书 2: 1-5, 4: 18-20)。

上帝的国是可以被抵挡的。因为这个国度是上帝借着他对罪人赦免的福音信息而进行的治理; 这个国度的权能, 是很多人将要拒绝的权能。门徒们不得不为此做好预备。他们必须知道, 他们极易被这个世界的愤怒所攻击, 并且 “**进入上帝的国, 必须经历很多苦难**”(使徒行传 14:22)。

耶稣的比喻教导着世代代的门徒们, 上帝的国是怎样的。他们明白 “**天国的奥秘**”(马太福音 13:11)。王会饶恕他仆人们所欠的巨债, 但是对于那些对别人的不原谅暴露了自己不悔改之心的人, 有审判等待着他们 (马太福音 18:22)。上帝的国是很多人找到并珍惜的美好的治理 (马太福音 13:44,45)。他们甚至 “**挖去让他们跌倒的眼睛**” 或 “**砍下让他们跌倒的脚**”, 免得他们失去上帝的国 (马可福音 9:45-47)。福音和上帝的治理将遍及整个世界 (马太福音 13:31-33), 因为 “**强者**” 不会让任何事情阻止他们进入这个国度 (马太福音 11:12)。但是有些人将会被这个世界的国借着它的力量和引诱捕获, 他们将会离弃上帝的治理 (马太福音 13:18,19)。

最终, 义人 “**要在他们父的国里发出光来, 像太阳一样**”(马太福音 13:43)。上帝在现今世代的治理将会被上帝在新天新地中的治理所取代。上帝的恩典不会有任何不同, 但是作为现今世界一部分的罪和苦难, 将会被清楚净尽。

此时此刻, 基督正在掌权, 但是万物还没有恢复到起初曾经拥有的完美状态 (使徒行传 3:21)。新约里很多地方将上帝的国视为某种未来之事。当我们将上帝的国理解为上帝在恩典中的治理时, 对于将上帝国度作为某种未来之事与耶稣将上帝的国作为一种当下的事实, 两者之间并不冲突。鉴于基督在十字架上的得胜, 如今一直运作中的恩典和审判, 在这个世代终结的时候, 依然不会停止。基督的敌人将会被交付地狱, 属他的人将会承受永恒的生命 (马太福音 25:34)。

信徒明白悔改和信心的本质。作为教会的一员, 他 (或她) 能够使用天国的钥匙, 把罪得赦免给予忏悔的罪人, 并因而向那人打开上帝国度的大门。另一方面, 上帝的子民能够告诉不悔改的罪人, 因为他的不悔改, 上帝恩典的治理并不属于他 (马太福音 16:19)。既然信徒像一个小孩子那样谦卑自己, 并因而进入天

国（马太福音 18:1,3,4），那么他也能够谦卑地，照着主的旨意使用这两把钥匙。这就是教会的工作。

教会必须宣讲宣判人有罪的律法，也必须宣讲那认为上帝已经宣判基督有罪的福音。只有这个信息，才会使人们进入上帝恩典的国度。借着赦免，我们成为上帝国度的一员；并且，基督在十字架上的得胜，是上帝爱我们的基石，也是他有权审判他仇敌的基础。因此，唯独十字架的信息，才能决定上帝国度真正的扩展和教会的增长。

3. 结论

在每一个我们已经讨论的领域中，基督带来赦免这方面的工作，都扮演着主角。福音是上帝赦免的信息。福音是称义——既是对所有人罪得赦免的宣告，也是借着相信基督，一个人所领受的他个人从罪债中所得的洁净。回转归信是从撒旦被转而向神。只有当我们知道，我们因为我们的罪只配被定罪，而基督已经替我们被审判的时候，回转归信才会发生。

上帝的国建立在基督的赦免上，当人们教导并相信这个信息时，上帝的国就会增长。上帝统管着所有无论是属灵还是属肉体的邪恶力量，并会在末日毁灭他们。他也治理着我们，因为他已经使我们借着信与基督同死，并与他一同复活脱离我们的罪债，得了自由。用这种方式，他引导我们爱他并服事他。当我们评价别人的方法论并寻求建立我们自己的方法论时，以上的认知将会作为我们的根基。

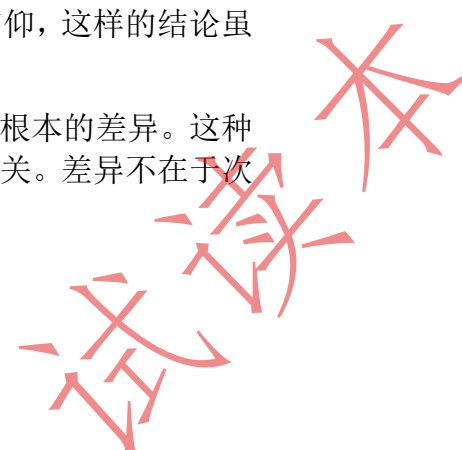
第三章 两种不同的神学体系

环保主义者约翰·缪尔（John Muir）得名于他的言论：“宇宙中每件事都和其他所有事相关联”。对于神学也是如此。圣经是一个整体。它不仅仅是一些教导的合集。主在他话语里教导我们的每件事，与其他所有事都是相结合的，所有这些相互关联的教导，组成了一个整体。

我们也可以这样描述神学体系。基督教世界的每一种神学体系，都是由相互关联的教导所组成，这些教导共同形成一个整体，并指向一个共同的方向。这适用于罗马天主教的教导，路德宗的教导和改革宗的教导。虽然在这些常见的群体内部，可能存在个别教义上的分歧，但可以看到他们都遵从一种基本的居于支配地位的原则。这原则使每一个神学体系作为一个整体被赋予了独特的本质，并影响着每个系统对各自教导的理解。

宗教改革中的改革宗和路德宗成员都是与罗马天主教会抗争。他们共同的对手让很多人误以为，改革宗的教导和路德宗的教导，实际上是完全相同的，只是在各种外在形式和次要教义上有所不同。在当今世界中，教会常常不再持守她们历史上延续下来的名称，和看起来本应依附着的他们独特的信仰，这样的结论虽然并未得到公认，但却是可理解的。

然而，事实上，在路德宗教会和改革宗教会之间，存在着根本的差异。这种差异，与什么是这两个教会各自所认为的基督教的“中心”有关。差异不在于次要的事情，而在于对福音本质的完全理解上。



1. 这差异在于……

我希望在下面几章里对神学差异的讨论，能带给我们一个非常基本的神学认知。我的目的并不是要达成对神学系统性的理解。相反，我希望对不同的神学体系有一个基层的了解，因为他们每天都在人们的日常经验中对人产生影响，决定着人们属灵上的参考体系，设立着人们属灵上的目标，形成着人们外展和事工方面的方法。如果我们将要处理的方法，与那些要么第一次听到圣经，要么在这话语中得滋养的人有关，那么我们就不能高高在上地工作。我们需要找到一个每个人都与之相关的点。

路德宗神学正确地将人的罪债视为人最主要的问题，福音则唯独是在基督里上帝称这个世界为义。改革宗神学被歪曲了方向，使基督教的目标成为将人们改造为更加道德的个体。

在宗派边界上，这些差异并不明显。福音派/改革宗教会包含着一些我认为属于路德宗的元素。路德宗教会也经常以一种更像我们可以期待从改革宗而来的方式，去实践他们的信仰。然而，当一个人成为越来越纯粹的路德宗时，他或她的目标就会越来越符合我上面依据圣经的描述。当一个人越来越始终如一地实践改革宗神学的原则，他或她就越来越倾向强调赤裸裸的道德。

2. 这差异不在于……

同样很重要的是，要注意路德宗和改革宗神学间的差异与什么无关。

首先，神学差异和拥有与上帝间的关系无关。这两种神学都关注于此。路德宗教会认为，与上帝的联系是由上帝借着祂儿子耶稣在十字架上的代赎、借着祂从死里复活而建立的。当一个人相信这个事实，祂和上帝的联系便借着信心得以建立起来了。改革宗神学认为这种联系是借着与基督的联合而被建立起来的。通过一个人借着转离祂罪的决定，向上帝敞开祂自己的心，从而为上帝的到来并与祂同住、以及传授上帝的祝福预备好了道路，这种联系便形成了。

其次，神学差异与好行为的重要性无关。这两种神学都认为好行为是重要的，“廉价的恩典”对二者而言都是令人憎恶的事。然而，路德宗神学认为，上帝的恩典使耶稣付出了高昂的代价，从某种意义上（这恩典）没有使人付出任何代价，然而从另一个意义上说，这使耶稣付出了他全部的生命。改革宗神学可能会同意这样的陈述，但他们会更加强调基督教的道德方面，声称与基督的联合必须借着某种程度的道德行为来加以证明。

读者应当注意到，这本书不会成为一个平台，让我针对某位改革宗人士对路德宗教会所有可能的指控，以及过去或现在路德宗教会中出现的诸多对上帝恩典滥用的指控进行辩护。本书仅仅处理路德宗和改革宗教会间的一个基本差异——她们对福音的理解。

第三，这种差异也不必然与谁是基督徒而谁不是有关。有两种灵在这个世界上运行——圣灵和魔鬼的灵。二者都能够影响回转归信的经历。二者都力图塑造一个人宗教生命的本质。来自于上帝之灵的回转归信和属灵生命，才是真正的基

督教。而从别灵来的，不过是假货，必将导致永恒的灭亡。这两种灵能够并且确实共同存在于每一个基督徒里面。这就是基督徒的本性——与撒旦和谐相处的老我罪性，以及由圣灵创造的新人，居住在同一人里面。只要基督的灵住在一个人里面，他或她就是基督徒，尽管另外一个灵可能以这样或那样的程度同时存在。

我的论点是，在福音派/改革宗教会的教导和经验中，潜伏着一种错误的灵，以它真正的实力，除了带领一个人离开基督之外，毫无用处。我所描述为路德宗的属灵组织按着其实质，是来自于圣灵的，并且只会引导一个人归向基督。对于福音派/改革宗教会的成员来说，一个值得高兴的矛盾是，尽管另一个灵普遍存在，但是他们所教导的真理，依然引导他们归向基督。对于路德宗教会的成员来说，即使他们所生活的环境里，有圣道和圣礼本应引导他们归向基督，但他们依然有可能走上跟随另外一个灵的道路。

决不能对错误的灵掉以轻心。如果放纵它使其进入教会的教导和实践中，它只可能伤害信心的事工。当我提到福音派/改革宗的教派时，我不可能每次都重申这一点，在此我希望提前强调一下，这本书主要针对的是我们所必须提防的错误的灵。它并不针对福音派/改革宗教会的每一个教导。

牢记这些基本的定义和限定，我们就可以继续了。接下来的三章我们将会讨论这两种神学在称义、上帝的国和回转归信上的差别。这些主题并没有完全涵盖路德宗和改革宗神学展现出基本差异的所有可能领域。但是它们帮助我们理解这种差异，当这种差异涉及到我们应该怎样建立传福音计划及开展事工时，尤其如此。

第四章 福音——路德宗和改革宗

1. 马丁·路德对福音的基本理解

发现路德所理解的福音是什么一点都不难。他的整个一生都在捍卫他的结论，即福音是借着基督，罪人所有的罪已得赦免这上帝所宣告的信息。

对于路德来说，福音的信息是基督已经为他成就了某件事的好消息。它是一个客观的事实。对于路德来说，信心就是他那饱受困扰的内心接受了这样一个事实，即当基督死在十字架上的时候，基督也为他的罪经受了苦难。信心的对象是首要的。基督的十字架和他在十字架上所完成的工作，正是罪人所相信的对象。借着相信这个对象，他就得救了。

对路德来说，圣经用于描述好消息的所有言辞，都具有完全客观的意义。这并不意味着他的信心没有主观的一面。当然有。读过路德著作的人都不会否认，他是一个拥有确信和虔诚的人，在他被呼召去经历的许多苦难里，他都展现出了这一点。同样，这也不意味着路德没有经验过福音。路德的经历是如此的强烈，以至于这经历能够使他经受住上帝呼召他去从事的艰难工作。

对路德来说，福音的客观本质与经验从来都不是对立的。只是，路德的个人体验建立在一个完全客观的事实之上。

2. 路德对称义的理解

唯独因信称义曾是路德的宗教改革主旨。罗宾·利弗（Robin Leaver）写道：“从这经历发生的那一刻起——无论那一刻是何时——唯独因信称义的教义就成为了他处于支配地位的准则。”¹²

对路德来说，称义作为一个客观的事实开始。换句话说，他的盼望立足的基石，不是基督借着信心称马丁路德为义，而是在任何人真地借着信心领受基督工作的益处之前，上帝已经称整个世界为义了。在大教理问答的主祷文第五祈祷的讨论中，路德说：

这就是为什么，对此情况再次急需祈祷和呼求：亲爱的父啊，免我们的债。这并不是说，在我们没有祷告或祷告以先，上帝不赦免我们；因为甚至在我们祷告祈求赦免或曾经想过赦免之前，他已经赐给了我们福音，在福音里唯有赦免。在主祷文的这个恳求中我们关注的是，我们可以认识到并接受这份赦免¹³。

¹² Robin A. Leaver, *Luther on Justification* (Saint Louis: Concordia, 1975), p. 13.

¹³ Ewald Plass, ed., *What Luther Says*, vol. 2 (Saint Louis: Concordia, 1959), p. 705.

这并不是我们今天所理解的普救论。路德写道：“基督确实为全世界受苦，但是世上有多少人相信并珍惜这个事实呢？因此，虽然救赎工作本身已经完成，但这并不能帮助并给一个人带来益处，除非他相信那救赎之工。”¹⁴

路德的整个神学，都以上帝称这个世界为义的福音教导为中心。信心紧紧抓住基督赦免信息的事实：“基督为我而来，是为了从律法中释放我，不但使我摆脱罪债，还使我脱离了律法的权势。如果你能对这个事实说：是的，你就拥有所说的信心。”¹⁵

甚至当路德说基督“在我们里面”时，他想到的也是基督“为我们”所做的工作。对路德来说，当基督来住在我们里面，是要带领我们相信他已经为我们成就的事。路德写道：

信心使人称义，是因为它了解并拥有这个珍宝，即现在的基督……因此，借着信心被人了解并住在人心里的基督，就是基督徒的义，因为这个缘故，上帝认为（算）我们是义的，并赐我们永生。这里当然没有律法的工作，没有人爱的作为，只有一种在律法之外和律法之上的，完全不同的义和一个崭新的世界。¹⁶

圣经用来论及福音的所有其他术语，其含义都是来自称义的教导。基督的代赎是基督信仰的基石，因为基督的代赎正是信心的对象¹⁷。恩典首先是罪得赦免。路德写道：“一方面是恩典，一方面是礼物，保罗教导了两者之间的不同。恩典意味着那种厚爱，上帝在这厚爱中接纳我们，借着基督赦免我们的罪，白白地（无偿）称我们为义。不要认为它是（在人里面的）某种品质，正如那些诡辩家所梦想的那样。”¹⁸

成圣总是随着称义而来。事实上，除非一个人知道他的罪已经完全被赦免了，否则他不可能开始一个服事上帝的生命。只有当称义被视为“不算有罪”时，才会带来基督徒的生命中真正的成长：

被称义的人会行善；因为圣经的意思是这样的：称义在好行为以先，行为由那些称为义的人行出……出于信心的行为不产生信心，而是信心行出信心中的行为。同样，出于恩典的行为不产生恩典，但恩典行出恩典中的行为。¹⁹

称义的教导也是圣礼的核心。在罗马天主教会，圣礼是施恩具，但它的意义是赋予那些参与圣礼的人某种品质。但对路德来说，圣礼是施恩具，因为它们宣告并赐下了罪的赦免。路德没有将圣礼视为更新的手段加以重视，确切地说，他关心它们，因为他想要得到上帝赦免的确据。

¹⁴ Ibid., pp. 705, 706.

¹⁵ Plass, *What Luther Says*, vol. 1, p. 466.

¹⁶ Plass, *What Luther Says*, vol. 2, p. 708.

¹⁷ Ibid., p. 709.

¹⁸ Ibid., p. 603.

¹⁹ Ibid., p. 721.



马丁路德只想要一个恩慈上帝的保证。称义即罪得赦免的教导，回应了这个需要。路德视其为圣经中最重要的教导。这个教导是路德宗的核心。

3. 约翰·加尔文和福音

一般来说，今天的改革宗教会可以将他们的根源，追溯到约翰·加尔文发起的宗教改革分支。加尔文就是给瑞士的宗教改革提供神学框架的人。

德国和瑞士的宗教改革，在他们理解福音的方式上有区别吗？很多人会说，没有。他们会说，在实质上并无区别²⁰。然而，很多作者确实承认，在这两群改革者中间，的确存在着根本的区别。

前者申辩称，加尔文的很多陈述，他听起来和路德很像。毋庸置疑，加尔文作品中的很多陈述，清晰地解释了基督为世人的罪所做的补赎，并和路德处理的一样，将称义视为对义的宣告。比如，在评论以赛亚书 53:5 时，加尔文写道：“基督是我们的惩罚的代价，也就是那本该归于我们的过犯。因此，已被激起那抵挡我们的上帝的愤怒就止息了；透过中保，我们已经拥有了“平安”，借着这平安我们得以与神和好了。²¹”

甚至连加尔文的有些人被拣选受咒诅的教义，也并未像我们有时认为的那样，在他的作品中占主导地位。加尔文接近我们在路德那里找到的客观称义的观点。我们再次在他对以赛亚书的评论里看到：“我们应该由此得出一个普世性教义，即，借着白白的恩典，我们得与上帝和好了，因为基督已经为我们的平安付上了代价。”²²他也写道：“因此，让每一个人都从这段经文得着安慰……因为这些话总体上是说给所有人的，也是特别给每个人的。”²³毫无疑问，路德所理解的福音，在加尔文作品中的很多地方都能找得到。对加尔文的《基督教要义》中称义部分进行快速浏览后我们可以看到，他对像以赛亚书 53:5 这类经文的解释，已经融入到他的教义里²⁴。例如，他说：

那借着信被称为义的人，就脱离了行为的义，借着信心抓住并被披上了基督的义，在上帝的眼里，不再是罪人，而是义人了。

因此，我们把称义简单地解释为上帝对我们的接纳——作为义人蒙他眷顾。我们说，它是由罪的赦免和基督的义归算于我们所组成²⁵。

²⁰ 对于这一点进一步的讨论，可以参看赫曼·萨斯（Hermann Sasse）的《这是我们的立场》（trans. Theodore Tappert, Saint Louis: Concordia, 1966）。萨斯生活在 20 世纪上半页的德国，当时正在提议路德宗和改革宗的合并。他的书包含了对宗教改革各种观点的反驳，这些观点都倾向于忽视这两个教会的不同。

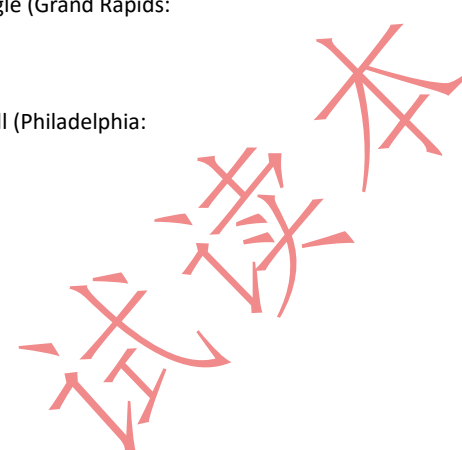
²¹ John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, trans. William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 116.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 117.

²⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion in Two Volumes*, ed. John McNeill (Philadelphia: Westminster, 1960), pp. 725ff.

²⁵ Ibid., pp. 726, 727.



这是否表明他们对福音的理解相同呢？并不是。首先，加尔文的神学中有某些特有的破坏福音的教导。从教义的角度彻底地讨论加尔文神学，超出了本书的范畴。在各类保守的路德宗教义著作中，能找到对这些观点足够多的讨论²⁶。然而，其次，加尔文对不同教导的强调，他展现写作素材的次序，以及他关于教会改革的性质，这些都表明我们正着手处理一种和路德不同的神学（在某种程度上说，即不同的灵）。

公平地说，加尔文并没有将罪人的称义放在他神学的中心。当然，他指出称义是“宗教运转所依赖的枢纽……”²⁷。然而，他广泛强调的却聚焦在另一些不同的事情上。改革宗和路德宗的历史学家都同意，加尔文将他的福音定义为，借着基督和上帝联合所带来的可能性。

这样的强调并不与加尔文关于称义之意义或重要性的陈述相矛盾。相反，这样的强调将称义从舞台的中心移走，放置在“仅仅是基督教众多教义之一”的位置上。在他关于称义部分的开篇，加尔文解释了这种关系：

让我们总结一下。出于上帝的慷慨，基督被赐予我们，在信心里被我们抓住和拥有。通过与他同席，我们主要领受了双重恩典：就是说，借着基督的无罪得与上帝和好，我们可以在天堂拥有恩慈的天父，而不是审判官；其次，因基督的灵得以成圣，我们可以养成生命的无罪和洁净。²⁸

这段引文中有两件事凸显出来。首先，称义是与基督联合的结果（路德会说，借着相信基督使我们称义，我们得与他相联合。）其次，与基督相联合而来的成圣，成为与称义互相配合，而不是依赖于称义。

神学家们注意到这种救恩次序上的改变，他们确定加尔文的福音以与基督的联合为中心。威廉·尼塞尔（Wilhelm Niesel）写道：

因此，对加尔文和海德堡要理问答来说，“这种头和肢体的结合，这种基督在我们心里的内住——简而言之，这种神秘的联合是“基要的”。因此，我们不是为了他的义可以归算于我们，而从我们自身以外的地方去冥想他，而是因为我们穿上了基督，并被嫁接到他的身体上，（他的义就归于我们）——简单来说，因为他屈尊使我们与他合为一体。因此之故，我们欣喜是因为我们拥有和他之间义的联合。”²⁹（基督教要义卷三 11. 10）

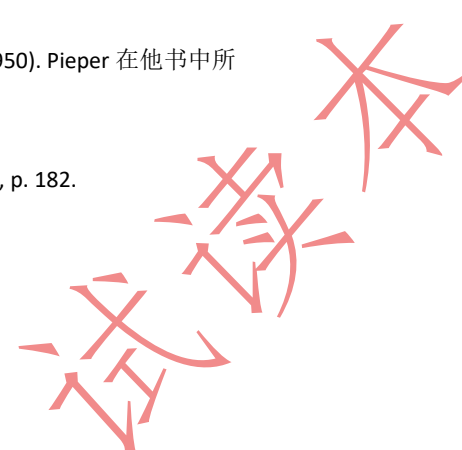
对路德来说，基督公义的生命，他赎罪的献祭，和他从死里复活，构成了福音；借着这福音，上帝在我们里面工作。当我们相信上帝已经称我们为义时，基督就住在我们里面了。对加尔文来说，上帝在他的仁慈和爱里赐下信心，借着这

²⁶ 尤其参见 Francis Pieper, *Christian Dogmatics*, 4 vols. (Saint Louis: Concordia, 1950). Pieper 在他书中所有一部分中都包含了对改革宗神学的极佳讨论。

²⁷ Calvin, *Institutes*, p. 726.

²⁸ Ibid., p. 725

²⁹ Wilhelm Niesel, *The Gospel and the Churches* (Philadelphia: Westminster, 1962), p. 182.



个信心，基督来到我们里面，赐给我们他成圣和称义的礼物。（注意路德的顺序是一个逻辑顺序，而不是一个时间顺序。因此，路德也可以说是基督带着他救恩的礼物来到我们里面。这是改革宗教会并未认识到的最重要的逻辑顺序。）

另一位改革宗作者，唐纳德·布洛斯基（Donald Bloesch），也赞成路德所说的这个转换：

加尔文一直认为必须对圣洁的追求给与应有的承认。然而对路德来说，主导的主题是不圣洁之人的称义，对加尔文来说普遍关注的是基督徒的生命。尽管，他同样视法庭式的称义是圣洁生命的根基，但称义的目的和使命是在圣洁上的完全³⁰。（作者强调）

在布洛斯基的这个陈述中，我们开始看到路德和加尔文之间差异的缘由。路德的宗教思想聚焦于他渴望找到一个恩慈上帝，加尔文的宗教思想——虽然并未否定赦免是重要的——但聚焦于变得圣洁的愿望。正是加尔文思想里这种动机的混合，导致了重心的转换，我们将在本书第一部分余下的章节深入探讨这种转换。

我们来看一位圣公会（Anglican）作者，阿利斯特·麦格拉斯（Alister McGrath）的评论，他清晰地陈述了我试着提出的观点：

然而，很明显的是，加尔文实际上并不像关注与基督联合（拥有作为联合的必然结果之一的称义）那样，关注称义。这一点在一定程度上解释了在 1559 年版的《基督教要义》里，加尔文似乎给予称义次要位置的原因。

众所周知的是，在 1559 年版的著作里，加尔文将他对称义的讨论推迟到第三卷，直到他对成圣详细的阐述后才出现。这表明对于那些将路德对称义论述的关注影射到加尔文身上，并坚称称义是《基督教要义》的“中心焦点”的人来说，是极其尴尬的。事实上，加尔文关注的是个体和基督结合的方式，以及这种“连于基督”对个人和群体的影响结果——称义只是结果之一而已³¹。

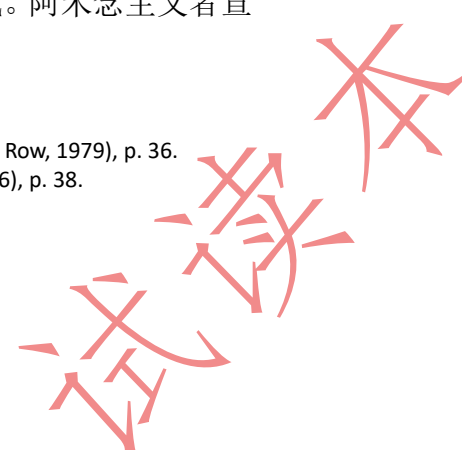
马丁·路德看到，福音是在基督里赦免的信息。对他来说，福音已经是一个客观的事实，因此是值得相信的事情。一旦一个人相信了这个事实，天堂的门就打开了，这个人就成了上帝的孩子，他也首次找到了服事上帝的愿望。

约翰·加尔文欣喜于因信心所获得的与基督的联合。这样一种联合使他能够服事上帝，并确信自己已经得称为义了。在他身上我们看到，重心开始发生转换，这导致教会将福音当作上帝借之使我们成为公义的一般性工具，而不是把福音视为更具体的信息，即在基督里上帝已宣称我们是公义的。

虽然加尔文高度重视上帝至高无上的恩典，但是在我看来，他所强调的恩典为一种被注入的品质，这帮助了将来阿米念主义侧重点的形成。阿米念主义者宣

³⁰ Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, vol. 2 (New York: Harper and Row, 1979), p. 36.

³¹ Alister McGrath, *Iustitia Dei*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 38.



称，自然人拥有某种内在的成为公义的愿望；“接受基督进入心里”的决定，带给人喜闻乐见的美德的注入。

约翰·加尔文的这种倾向多年来势头不减，产生了在大多数教派中发展得已远远超越了加尔文的福音派/改革宗神学。这类神学是**教会增长运动**的温床。

4. 当代改革宗神学里的福音

宗教改革之后发生了很多事情。然而，基本上，教会并没有超越那个最重要时期的主题。虽然不同的神学家曾经修改和挑战过很多当时被接受的教导，但是“什么是福音？”这个问题，依然以各种各样的方式被提出和解答。这些答案分布在一个连续区间内，其中的一端，将耶稣的工作描绘成聚焦于道德的改变，而另一端，则聚焦于赦免。

如我们定义路德宗教义一样，它将宗教的目标视为对罪人的赦免。只有当他面对上帝的律法，并对他自己的义感到绝望时，这种赦免才临到他。在当今的世界，这种教导在多大范围内依然被教授呢？没有一个确切的答案。今天，很多路德宗已经用改革宗对福音的理解取代了路德宗自己的理解。对他们来说，福音已经成为人类在个人或社会层面自我更新的工具。

在过去，北美路德宗教会（ALC）的很多教会依然持守路德宗的理解。持守这一教导最大的教会群体是总会大会（the Synodical Conference），它由密苏里路德会、威斯康辛福音路德会（简称 WELS，我正是其中的一员）和福音路德会（ELS）所组成。

随着二十世纪六十年代早期总会大会的解散，有人可能会说，密苏里路德会中的某些人已经转向改革宗所侧重的教导。尽管很多密苏里路德会的教会依然持守他们传统的立场，但事实的确如此。威斯康辛福音路德会和福音路德会今天都在努力地解决这些问题，在撰写本书的同时，他们也依然团结在上帝对普世赦免的宣告之中，呼召着人们相信上帝的赦免，并借着信心拥有永生的盼望。然而，在大多数情况下，保守的路德宗只是一道微弱的光。

5. 改革宗神学的例子

借着一系列案例，我们可以看到现今的福音派/改革宗教会确实将他们对福音的理解，聚焦于满足人们道德改善的需要之上。

亨利·哈曼（Henry Hamann）是一名密苏里路德会的牧师和教师，他描述了因信称义在现代神学中的含义。他的结论是，改革宗（和很多路德宗）犯了两个错误。他们要么将称义等同于重生，要么使称义的重要性次于重生³²。哈曼引用

³² Henry Hamann, "Justification by Faith in Modern Theology" (Th. D. dissertation, Concordia Theological Seminary, 1956), pp. v, vi. 在这里，使用“重生”这个词可能会混淆这个问题，然而我看不出有什么办法可以避开它。福音确实带来重生——“新生”。然而，在讨论路德宗和改革宗神学时，这个词被用来与称义作

了一些作者³³的话，比起保守的福音派，这些作者更多地被主流的自由派教师和新福音派³⁴所引用，但他也引用了广受欢迎且更保守的 C·S·路易斯，来支持他的论点。

在下面的引用中，请注意 C·S·路易斯怎样将重生和称义等同起来。他将人类出于本性的生命描述为一种自我中心和自傲的生命，然后他描述了耶稣引导的那种生命——完全相反的生命。他“在每一件事上都扼杀着他属人的欲望”，其结果是现在“我们看到了一个真正的人”³⁵。路易斯继续说道：

那么他给全人类带来了什么不同呢？这就是：成为上帝的儿子，从被造物成为受生的，从短暂的肉体的生命逾越至永恒的“属灵的”生命，这一切的事都已经为我们完成了。人类原则上已经“得救”了……我们不再需要借着我们自己的努力试图攀登进入属灵的生命：它已经临到了人类。只要我们向这个人——在他里面这一切都完全地呈现——敞开我们自己……他将在我们里面并为我们成就这事。

当然，你能够用各种不同的方式来表达。你可以说基督为你的罪死了。你可以说，因为基督已经为我们做了本该由我们做的，上帝已经原谅我们了。你可以说你在羔羊的宝血里面被洗净了……它们都是真的。如果它们中没有任何一个可以打动你，不要管它，继续厮守那个能吸引你的范式³⁶。

这仅仅是来自于一位著作等身之人的一个引用。但这是将赦免（称义）等同于新造（重生）的一个很好的例子。路易斯引用了这样一个条件：“只要我们敞开我们自己”。紧跟着的结果是，“他将成就这事”。目的是成为另一种类型的人。基督终其一生成为了那样的人，这个成就就是工具。向着基督注入的力量敞开我们自己，使我们像他一样，这就是要达到的目的。

哈曼引用其他作者来表达相同的事实。詹姆斯 S.斯图尔特 (James S. Stewart) 就是其中一位：

面对上帝在基督里奇妙的自我启示，面对十字架上背负着全世界的罪这一巨大而令人压抑的事实，有罪的灵魂回应那神圣的呼吁，并使自我完全沦陷在这显明的爱里：这种回应和自我沦陷，保罗称之为信心。这就是当上帝称不圣洁之人为义时所看到的³⁷。

对比，常常用于强调生命的更新，或者抛开福音激励的道德提升。这就是它在这里的用法，正如亨利·哈曼在他的书里使用的那样。

³³ 如：C. H. Dodd, Vincent Taylor, James Stewart, Emil Brunner，译者注。

³⁴ neo-evangelicals

³⁵ C. S. Lewis, *Beyond Personality* (New York: The MacMillan Company, 1945), PP. 28-31. quoted in Henry Hamann, *op. cit.*, p. 46.

³⁶ *Ibid*

³⁷ James S. Stewart, *A Man in Christ* (New York: Harper and Brother, n. d.) p. 256, quoted in Henry Hamann, *op. cit.*, p. 47.

这段引文展示了在“注入恩典”模式的教导中，回转归信的特征。上帝的爱是吸引的力量。但是取代了那聚焦在基督赎罪之工上，并借着赦免的信息吸引人的上帝在基督里的爱，这种所谓的爱不过是泛泛之爱，吸引人以爱回应，与人类的爱所做的如出一辙。

这很重要，因为很多传福音的方法，正是建立于这种所谓的上帝泛泛的爱之上³⁸。哈曼引用其他作者来证明他的观点。他引用保罗·霍尔默（Paul Holmer）的话：“要证明你的想法是正确的，你就必须思考和知晓；要证明你的生命是正确的，你就必须改变它”³⁹；引用雅克·马里顿（Jacques Maritain）的话：“借着信心得到的义……是一个被赐予，并持续被赐予的义，是基督的生命在我们里面盛开的花，是借着他的血带来的勃勃生机。”⁴⁰

哈曼的第二个观点是，称义常常被当作次要的事：这更准确地描述了现代的福音派。大卫·海赛尔格拉夫（David Hesselgrave）是一位宣教学家，在伊利诺斯州迪尔菲尔德的三一神学院任教，他在他关于跨文化植堂的书里，讨论了赦免的重要性，他说：

回转归信是紧随信徒悔改的行为，在悔改中，他以这样一种方式转向上帝，即旧宗教的信仰和实践被完全地抛弃，上帝的恩典在他生命中变得显而易见……首先，回转归信是重要的，因为它是我们蒙福的先决条件（使徒行传 3:19）。第二，回转归信是重要的，因为它自然地发生于服事上帝之前（帖撒罗尼迦前书 1:9, 10）。第三，由于回转归信是外在的、可见的，因此它对基督徒的见证人是重要的。第四，回转归信是重要的，因为它与罪得赦免有关（使徒行传 3:19; 26:18）……第五，回转归信是重要的，因为它关乎律法。（作者强调）⁴¹

注意在上面的引文中，赦免并不是回转归信的中心。回转归信更多地与某种普遍意义上的重生有关，而不是与赦免相关，尽管赦免确实被列为成果之一。

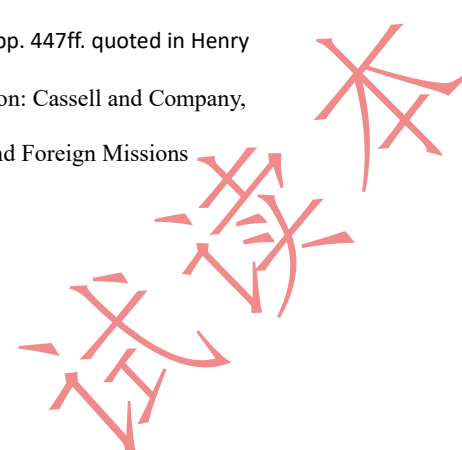
在富勒神学院的系列课程和阅读作业中，我所观察到的事情之一就是，他们给予罪得赦免一个相对重要的位置。虽然很难在大量写作和讲座中记录下它们所缺少的东西，但我可以得出结论，强调上帝审判人们的罪，以及基督借着他的代赎为我们赢得的上帝荣耀的盼望，这些在新福音派的资料，尤其在教会增长运动

³⁸ 比如，校园十字军广泛使用的“四大属灵法则”。其切入点是上帝对你的生命有个计划。通过悔改和相信，一个人能够走上上帝的轨道，并经历到这个计划的果效。在这个体系中，上帝的爱从一种聚焦于基督赦免的爱（这只有借着对律法和罪的认识，才能让人领会到），转变为一种泛泛的爱，目的是在一个人的生命提供帮助。在前一种观点里，上帝的爱是借着悔改和信心获得的，而在后一种观点里，它借着脱离罪恶而获得。我们将会在第八章进行更多的讨论。

³⁹ Paul L. Holmer, "Law and Gospel Reexamined," *Theology Today* (January 1954), pp. 447ff. quoted in Henry Hamann, op. cit., p. 49.

⁴⁰ Jacques Maritain, *The Living Thoughts of Saint Paul*, trans. Henry Binsse (London: Cassell and Company, Ltd., 1942), pp. 52ff., quoted in Henry Hamann, op. cit., p. 49.

⁴¹ David J. Hesselgrave, *Planting Churches Cross-Culturally: A Guide for Home and Foreign Missions* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), pp. 235, 236.



的著作中，确实都是次要的。偶尔，福音是确定的；更多情况下，它只是一个假设。

一些例子将帮助我们看到，在讨论福音时，福音更多是与重生有关，而不是与称义有关。唐纳德·麦可加文（Donald McGavran）这样描述传福音：“教会增长的原则认为：‘参与到传福音中，用基督的命令来面对人们。⁴²’”在对传福音和回转归信进一步的讨论中，唐纳德·麦可加文和温·阿恩（Win Arn）写道：

教会增长运动建基于坚定的信念。基督谈论这绝对可靠的、最后的工作说：“我就是道理、真理、生命；若不借着**我**，没有人能到父那里去。”……相信耶稣基督的名意味着什么呢？

相信耶稣基督的名至少意味着三个行为。首先，理智上的接受。我们从无知或怀疑转向接受真理：“耶稣”是大能的、唯一的名。上帝已经定意要借着耶稣来显明他自己，他的道成为肉身，耶稣是那托住“这个借着上帝的话所成的世界”之人。

其次，既然耶稣是主，并且我在理智上接受这一点，我将自己的一生交托于他。在他给我的每一条诫命上，我都顺服他。他是我的主。我把我所有的行为、思想、态度、价值观、时间和钱财的使用，都归属于耶稣基督。我对待我身边的人，正如耶稣吩咐的那样。我努力创造一个可以让耶稣喜悦的家庭、团体、事业和国家。我接受圣经一次又一次如此清晰地说，即，基督徒的整个生命都已经被改变了。他因此是一个新造的人了……

相信的第三个意义是，我必须将这个好消息与其他人分享。⁴³

麦可加文和阿恩所说的是对的，但从这段话我们也可以清楚地看到，他们并没有把赦免视为信心中极为重要的部分。没有一处提及——而我引用的部分，是该书中唯一一处好像在定义信心的地方！信心是道德上向上帝的承诺。道德重生的位置优先于称义。

我们现在不会进一步讨论教会增长运动中的福音。在第二部分中，我们将审视教会增长运动的方法，我们将再次有机会触及他们对福音的理解。然而，从这个讨论和接下来的几段中，我们将开始看到，无论是在福音的本质还是上帝国度的本质上，教会增长运动都清楚地归属在改革宗神学的阵营之中。

我要补充的是，在一些改革宗教会中，同样能够找到路德宗那种对于福音的重视。我的妻子在福音自由教会信主，她年轻的牧师曾是迪尔菲尔德三一神学院的一名学生，我的妻子注意到在他的教导中对恩典和赦免的着力强调。后来，当她考虑路德宗时，她看到我们在路德宗教会所教导的，无非就是她年轻的牧师曾经告诉她的，只是（路德宗教会）以一种更加一致的方式呈现出来。

⁴² Donald A. McGavran and Win Arn, *How to Grow a Church* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1973), p. 162.

⁴³ Donald McGavran and Win Arn, *Back to Basics in Church Growth* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1981), p. 52.

在教会增长神学的课堂上，我问艾迪·吉布斯（Eddie Gibbs），什么是他对福音的定义。他那美好的信仰告白让我感到惊讶，在信仰告白中，他把他对于福音的理解径直聚焦在上帝赐予不配罪人的赦罪之上。我说我很惊讶，因为在这门课的讨论中，赦免的信息只扮演了一个极小的角色，我在富勒神学院参加的其他课程也如出一辙。

我们可以引用其他将福音描述为客观称义的改革宗作者的例子⁴⁴。但这种重心的转换是清晰的，并且在保守的路德宗和改革宗教会之间存在的张力上，它将继续扮演着主导性的角色。

第五章 上帝的国度——路德宗和改革宗

我们前文提出的观点，即关于从马丁·路德到约翰·加尔文神学中的转换，也体现在他们对上帝国的理解上。在圣经里，“上帝的国”与在其听众心里做工⁴⁵的上帝赦免的福音是同义词。在上帝的国这一标题下研究福音含义的价值，在于这个术语表明了上帝在我们中间正做着的某些事情。

上帝在我们中间做着什么呢？在对这个问题答案的寻求过程中，我们发现了与我们在第4章中所讨论过的，相同的侧重点的转换。

1. 马丁·路德对上帝国度的理解

路德对上帝国度的理解和他对称义的理解是平行的。当我们查看路德对上帝国度的一些陈述时，我们将注意到上帝一系列的作为：他赦免了这个世界的罪，并在人心里创造信心，使人相信这个赦免。这个工作是上帝履行他国王职分的核心行为。

路德对创世记的注释，为此提供了一些很好的例子。在对亚伯拉罕家庭生活的讨论中，他写道：

结果，在那里，上帝的话不断地被倾听，亚伯拉罕的家完全是一个罪得赦免和恩典的国度，是的，正如一个天堂，他虔诚接待的上帝的使者住在其间。简而言之，在亚伯拉罕的家里，只有恩典和生命。⁴⁶

在另一部分中，我们也注意到与此相同的对罪得赦免的强调：

于是耶和華說，“我白白的原諒你，不需要你的任何功德。當我赦免你罪的時候，我將這樣做：我將使你成為上帝國度的後嗣和

⁴⁴ 一个有趣的例子是在《基督教信仰和现代神学》（Carl Henry Ed., New York: Channel Press. 1964, pp. 348ff.）中。在这本主要由改革宗作家撰写的，关于各种基督教教义的书里，协同神学院的一名教授，Springfield (LCMS)被选中撰写一篇关于称义的文章。这是一篇很好的文章，它指出了客观称义的本质，并将称义聚焦于罪的赦免上。但我好奇，有多少改革宗人士阅读这篇文章后完全认同这些观点。

⁴⁵ Cf. Matthew 4: 23 and Luke 8: 1, "good news of the kingdom" (NIV).

⁴⁶ Martin Luther, *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan, vol. 5 (Saint Louis: Concordia, 1968), p. 228.

儿女,我会以这样的方式向你宣告我的爱:首先,我洗去你的污秽。首先,我必须擦拭和洗净你。”同样,一个母亲不会在清洗和洁净她的婴孩之前,就把他放入摇篮。婴儿的哭闹和抽泣也不会阻止她去洁净他。如此,我们已被呼召进入上帝的国。我们拥有了罪的豁免。我们是上帝的儿女和后嗣。⁴⁷

上帝的道和上帝的国之间的联系是清晰的。在创世记 49:10 的注释里,路德写道:

因此,在这道中,有最强大的国度,它对抗死亡、罪、魔鬼和它们的一切暴行,它拥有大能以拯救、释放,并捍卫永恒的救恩……因此基督说:“你们往普天下去,传福音给万民听”(马可福音 16:15)。万民应聆听这君王之道;就是说,他们要被他的道所治理。这个工作将借着传讲得以实现……我赦免你;我给你施洗;我宣布你成为神国的孩子;我向你宣告罪的赦免;我应许给你,并赐给你对魔鬼的胜利。相信,你将得救。⁴⁸

路德所说的道显然意味着福音。上帝的道同样包括律法,然而,在我们接受上帝国度这事上,律法没有任何作用,它只是预备我们接受上帝的国。因此,在借着传讲上帝的道,将上帝的国带给人的过程中,恰当地使用律法与福音是至关重要的。在一篇关于约翰福音经文的讲道中,路德说道:

这个故事(行淫被抓的妇人)展现了律法和福音之间、或基督的国和这个世界的国之间清晰的差别。法利赛人已听过基督在他的讲道中传讲了很多关于上帝国度的事,声称上帝的国是一个恩典的国度,在这国度里罪的赦免处于主导地位。在基督的国度里,找不到任何惩罚,只有怜悯和赦罪;而在摩西和这个世界的国度里,没有对罪的赦免,只有烈怒和惩罚。⁴⁹

在一段重要的论述里,路德表明,一个人必须意识到他对赦免的需要,才能进入上帝的国。路德写道:

因此,基督的国关心的是那些感受到自己的罪,并因此而饱经虐待、折磨和惊恐的罪人,关心的是那些内心感受到死亡的人。⁵⁰

因此,只有罪人才属于基督的国,他们承认自己的罪,感受到它,并牢牢抓住这里所说的话:“我不定你的罪了。”这样的人构成了基督国度的成员。⁵¹

⁴⁷ Luther, *Luther's Works*, vol. 7, p. 234.

⁴⁸ Luther, *Luther's Works*, vol. 8, p. 244.

⁴⁹ Luther, *Luther's Works*, vol. 23, p. 310.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 317.

⁵¹ *Ibid.*, p. 318.



将这些与之前两章的讨论联系起来，在一个人能够相信上帝的道并借着福音进入上帝的国之前，他必须要有的属灵态度不是成为公义的渴望，而是在我们自己的不义中站立于上帝面前的恐惧。路德很清楚，上帝国度的果子并不是上帝的国本身。

这也是将基督的国和世界的国区分开的一个新差异：在世界的国里，即使万事欣欣向荣，但依然有着仇恨或不义。在基督的国里，因为神的话语是纯粹的，就有对公义真正的爱；基督的国不允许任何戏言，而是教导最纯粹的信心，并警告我们远离恶行。⁵²

注意这个区别。上帝的国产生了成圣，但它不是成圣本身。这对我们理解福音的本质，以及讨论路德与加尔文之间的区别，都至关重要。当我们思考加尔文对上帝国度的理解时，我们将会回到这一点。

我们最后再引用一次路德的话。在他的大问答中，他解释了主祷文第二个祈求的含义。这段引文使我们在分析加尔文对同样祈求的解释时，能够将他们进行对比。路德写道：

那什么是上帝的国呢？答案是：无非就是我们在信经上所学的，即，上帝差派他的儿子耶稣基督，我们的主，进入这个世界，救赎并释放我们脱离魔鬼的权势，领我们到他面前，作为公义、生命和救恩的王，治理我们抵挡罪、死亡和邪恶的良心；为此，他也将他的圣灵赐予我们，这圣灵，借着他的圣道使我们明白这些事，凭着他的能力在信心里光照和坚固我们。⁵³

2. 约翰·加尔文对上帝国度的理解

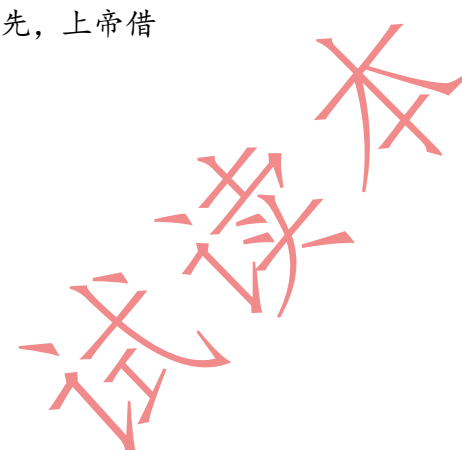
在大多数情况下，加尔文和路德一样，在讨论其他主题的时候，会以一种附带的方式谈到上帝的国。然而，有两个主题给了我们一个很好的机会，去揭示加尔文是如何定义上帝国度的：主祷文中的第二祈求和基督的三重职分。阅读他的《基督教要义》中这些段落，将展示出路德和加尔文的相似之处，但这些段落也会展示出两者间的差异和显著的不同。

趁着路德关于主祷文第二祈求和上帝国度的陈述在我们脑海中还够新鲜，正合适看看加尔文如何谈论同样的主题。在一个我们希望找到加尔文对上帝的国最清晰的定义的部分中，我们只找到了一个有效的陈述，即，在上帝的国里，他塑造我们的意志，使之与他的意志相同：

但是，尽管这个国的定义在先前已经摆在我们面前，现在我简单地重复一遍：在哪里人们——既借着否认他们自己，也借着蔑视这个世界和属世的生命——向神的公义承诺，为的是渴望属天的生命，上帝就在那里治理。因此这个国度包括两部分：首先，上帝借

⁵² Luther, *Luther's Works*, vol. 12, p. 245.

⁵³ Martin Luther, *The Concordia Triglotta* (Saint Louis: Concordia, 1921), P. 711.



着他圣灵的大能，纠正所有合起来对抗他的肉身的欲望；其次，在对他治理的顺服中，他塑造我们所有的想法。⁵⁴

加尔文提到了在另一处，他早已“事先”谈论过上帝的国。在这段内容中，加尔文更接近路德，并且他没有将献祭或基督与上帝的国分离：

约翰，一个使者，被差派在基督之前去预备他的道路，宣告说，“天国近了，你们当悔改。”借着邀请他们悔改，他责备他们，使他们认识到自己是罪人，他们所有的一切在上帝面前都被定罪，使他们可以全心全意地渴求致死肉体，并得到灵里的新生。借着宣告上帝的国，他呼召他们来相信，因为借着他所宣讲的上帝的国即将降临，他指的是罪的赦免、拯救、生命，以及我们在基督里获得的一切……这里的意思不外乎就是：那些因为罪的重担而不堪重负的人，应该转向上帝，并怀抱赦免和拯救的盼望。（黑体为作者强调）⁵⁵

加尔文至多向我们展示了一个对上帝国度混杂的理解。在上面引文中加黑强调后半部分中，他所说的几乎和路德相同。但是在前半部分，他将施洗约翰的教导展示为呼召人们去“渴求致死肉体”和“渴求新生”。在后半部分中，他认为福音是上帝赦免的宣告，但在前半部分，他却认为福音是一种领人进入圣洁生命的力量注入。

加尔文著作中，另一个揭示他对上帝国度的理解的部分，是他对基督三重职分的讨论⁵⁶。当加尔文讨论基督的三重职分时，他把职分列为：先知、君王和祭司。这很可能不会让非路德宗信徒觉得奇怪，但路德宗会注意到加尔文排列这三重职分顺序上的差异。路德提及基督的三重职分是：先知、祭司和君王。我认为这是两个宗教改革者之间基本区别的另一个表现。

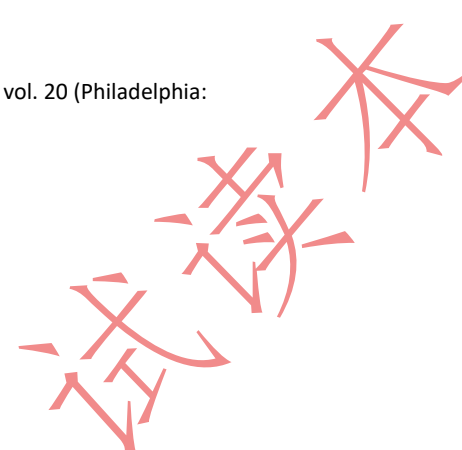
正如我们看到的，路德将他对上帝国度的理解，建立在国王是上帝的羔羊这一事实上，他作为祭司为这个世界的罪献上他自己为祭物，并将他自己的国度建立在这一信息之上。另一边，加尔文却视基督为一名祭司，因为他首先是一个掌管一切的国王，并且作为国王，他完成了救赎人类所必须的献祭。

路德定会同意，只有全能的上帝，才能够为人类提供必须的献祭。但是加尔文改变这个顺序的影响，就是将掌管一切的上帝放在中心，而将十字架移到了一旁。为什么加尔文会这样做呢？我将大胆地提出一个观点，并将继续加以延伸：一个关注在今生成为圣洁的人，会自然而然地将顺服于至高无上之上帝的旨意，看得比上帝要为他献上耶稣为祭更为重要。对这人而言，基督君王的职分，变得比他祭司的职分更加重要。而基督祭司职分，则成为仅仅是上帝为人提供工具，以使人来到上帝的道德影响之下的途径，

⁵⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, The Library of Christian Classics, vol. 20 (Philadelphia: Westminster, 1960), pp. 498, 499.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 613.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 498ff.



简而言之，对加尔文来说，正是因为基督是君王，他作为祭司的工作才得以完成。对路德来说，基督成为我们的王，因为他首先作了我们的祭司。（路德当然承认这个事实，即上帝在所有事上都执行着他普遍的王权，但他特别强调地说，上帝国度的这一方面却是隐藏的国度。然而，在他的圣道里，上帝的国却向我们显明——不是基于他的主权，而是基于他为我们罪所做的代赎。只有在他献上自己为祭并使一事——作为所有人大能的君王，上帝可以将他的祝福浇灌在我们身上；并在我们虽是罪人的时候就作我们的君王——成为可能之后，他才成为了我们的君王。）

在加尔文对基督作为君王的工作的讨论中，他比路德更为笼统地提到，我们的王在我们信心的争战中给予我们的支援和帮助。罪得赦免扮演着重要的角色，但是却不像在路德那里一样，扮演着核心的角色。

加尔文认识到基督的国并不是一件外在的事。（并且加尔文和路德一样坚称，作一名基督徒将伴随着麻烦和艰难。）他说：

同样地，基督为了他子民灵魂永恒的救恩，用一切必须的事物来丰富他们，并用勇气坚固他们，使他们在所有属灵敌人的攻击面前不可战胜。因此，只要上帝知道是对我们有益的，我们就被本性所缺乏的圣灵的恩赐所装备。借着这些初熟的果子，我们可以感知到我们在完美的祝福中真确地与上帝联合在一起了。然后，依靠同一圣灵的力量，让我们对我们应总是胜过魔鬼、世界和一切有害的事物，不再怀疑。

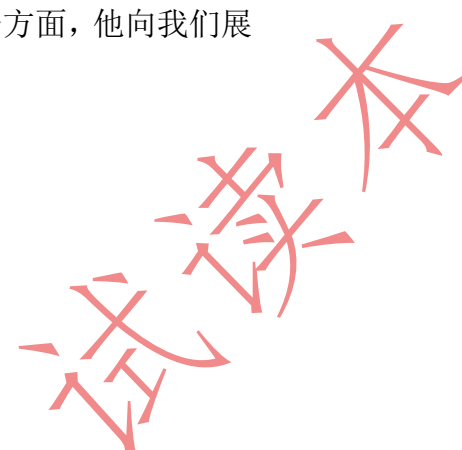
因此，伴随着痛苦、饥饿、寒冷、蔑视、耻辱和其他患难，我们忍耐着度过这一生——却因为一件事而感到满足：我们的王永远不会让我们缺乏，而是供应我们的需要，直到我们的争战终结，我们被呼召凯旋。**这就是他治理的本质**，他和我们共享他已从天父那里所领受的一切。现在他用他的大能装备我们，用他的美好和宏伟装饰我们，用他的财富丰富我们。然后，这些益处给我们最有果效的时机去荣耀神；并且，这些益处也带给我们信心，毫不畏惧地与魔鬼、罪和死亡作斗争。（加黑字体为作者强调）⁵⁷

这些话都不错。同样的话也可能出自路德之口。但事实是，加尔文把他的盼望建立在作为“赤裸裸”的君王的基督上面——就是说，一个没有将注意力集中在他为我们而做的救赎之工上面的君王。直到引文所出章节的最后一句，加尔文才说：“最后，被披戴上他的公义，我们能够勇敢地超越这个世界上一切的羞辱；并且，正如他自己将他的恩赐白白、极为慷慨地加给我们，因此作为回报，我们也可以向他的荣耀结出果子。”⁵⁸

在这里，我们终于有了对基督将他的义作为礼物赐给我们的提及。再一次，我们看到加尔文向我们展示了一个对上帝的国混杂的理解。一方面，他向我们展

⁵⁷ Ibid., pp. 498, 499.

⁵⁸ Ibid., p. 499.



示了一个建立于基督的降卑之上的国。另一方面，他向我们展示了一种更为含混的国度，在其中，上帝首要的兴趣是，透过他的恩典来保守和提升他教会的道德。使人更加困惑的是，在加尔文著作的这两部分中，我们本可期待找到对上帝国度更为聚焦的定义，但是我们得到的只是一个非常宽泛的描述。

当我们在总体上展望我们关于外展事工和教会事工的讨论时，我们注意到加尔文对于上帝国度含混的定义，以及正如我们之前看到的，对福音同样含混的定义，将产生实践方面的后果。路德对建立于基督作为祭司的工作之上的上帝国度的理解，带来更加聚焦的事工和外展。加尔文对上帝国度更为含混的理解，导致一种更加宽泛的事工，在这样的事工中，伴随着对罪债和基督为此献上为祭的强调的弱化，上帝的爱和主权则被着力加以强化。

3. 当代改革宗神学里的上帝国度

在当代改革宗神学里，上帝国度的含义是加尔文所开始的模式的延伸。C·H·多德对主流新教有着很大的影响，他的话在富勒神学院教会增长二期讲座中被广为引用。他对上帝国度的理解与“注入恩典”的模式如出一辙。对多德来说，上帝的国度存在于这个世界，意味着上帝呼召人们为他做决定，并跟随他的道路。在他广为人知的著作《国度的比喻》结尾的段落里，多德写道：

看起来，在耶稣的教导里，我们没有证据断言，漫长的历史周期将会不可避免地导致一个千禧年式的国度降临到这个世界上。但是我们有证据确信，在历史中上帝到来并与我们见面，在我们面前打开那进入他国度的狭窄的门。接受他的国并进入这个国会带来幸福，因为所能想到最好的事，就是我们应该顺服上帝的旨意。这样的幸福在此时此地就可以享受得到，但在任何时间、空间的界限中，它都永远不会被用尽。我们的命运在永恒的秩序之中。⁵⁹

对多德来说，这“永恒的秩序”，并不是指在天堂里永恒的生命。而是指上帝的恩典，让这个世界“充满了神圣的力量⁶⁰”的恩典。

福音派/改革宗的世界并不像多德那样，完全以此时此地为中心，但是它们对上帝国度的理解，倾向于重视上帝的作为在此时此地所产生的经验性结果。换句话说，如果上帝在基督徒身上，使其重生的作为产生的累积的结果，能以在社群中被看见，那么上帝的国就来到了。

时代论的作者宣称，上帝的国本该在基督在世的时候降临，但因为大多数人都拒绝了他，他就将这个国到来的时间推迟到稍晚的时候。威廉·霍伊特(William Hoyt)是一个时代论作者，他以上帝命令人治理世界开始他的讨论。他认为这是

⁵⁹ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1936), p. 169.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.



圣经反复出现的主题，直到“最终上帝的宝座建立在地上。”⁶¹然而当基督曾经试图来实现这个目标时，他被拒绝了。

根据霍伊特的观点，当今教会时代的目标是“为上帝的国建立贵族阶层。”⁶²这个贵族阶层由基督徒组成，并在最终降临的上帝国度中与基督一同治理。然而，现在，“在有限的层面上，教会成员今天正体验着参与到这个国度中的经历。”⁶³霍伊特写到，“我们失败了，因为我们转脸离开了上帝。但借着上帝的力量，我们在胜过疾病、阻止某些战争、增加人的寿命、消除一些社会和政治痼疾上，取得了成功。”⁶⁴

霍伊特正确地宣称，在基督的国最终于荣耀中圆满之前，基督徒就是她的成员。但他对这个国本质的理解，容易使基督徒与上帝国度关系的状态模糊不清。如同更自由的C·H·多德，霍伊特将基督的国视为一种道德准则及道德的成果。因此这个国度就是存疑的，除非有经验性的证据支持她的存在。

另一群关注经验性数据的人是五旬节派/灵恩派。关于上帝的国，约翰·温柏(John Wimber)说道：

为了充分理解神迹奇事工的有效性，我们需要学习上帝国度的概念。上帝的国是上帝的统治（即将到来的时代），她已经侵入了撒旦（当前邪恶的时代）的国（统治），并且，她是神迹奇事发生的舞台。它们是上帝国度的“标志”（神迹）。理解上帝的国是理解基督事工的基础；撒旦的国曾是他真正的敌人。这是一场曾经持续的战争！上帝差遣了耶稣粉碎撒旦的据点。他的一个目标就是击败撒旦。基督借着他的死亡、复活和升天完成了这一切。这表明谁才是胜利者，但撒旦还没有被驱逐，也不会被驱逐，直到基督再来永远建立他的国度之时。当教会活在“两个时代中间”时，她就是上帝与撒旦之间进行持续征战的军队。⁶⁵

温柏对上帝的国的理解，以支持她的证据为中心。虽然他坚持这是一个借着信心而存在的国，但由于他将这个国度和证据等同起来，近代的神迹和奇事不完全的证据，对他而言都表明这个国度如今只是部分地运行着。

彼得·瓦格纳(Peter Wagner)强调了同样的事：“撒旦的国绝对已经被上帝的国入侵了。”⁶⁶艾迪·吉布斯(Eddie Gibbs)写道：“在后来教会行使这一事工

⁶¹ Herman Hoyt, "Dispensational Premillennialism," *The Meaning of the Millennium*, ed. Robert Clouse (Downer's Grove: IVP, 1977), p. 64.

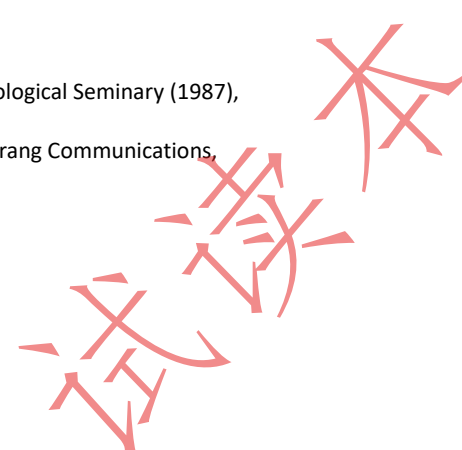
⁶² Ibid., p. 90.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 68.

⁶⁵ John Wimber, "Signs and Wonder," *Class Notes for Church Growth II*, Fuller Theological Seminary (1987), p. 7.

⁶⁶ C. Peter Wagner, *Spiritual Power and Church Growth* (Altamonte Springs, Fla.: Strang Communications, 1986), p. 38.



的经历中，曾经有很多失败的案例，部分的医治、迟延和暂时医治的例子，这提醒我们，我们活在‘现今的’和‘尚未到来的’上帝国度的张力之中。⁶⁷”

即使更为保守的福音派作者，虽然他们为上帝国度的“属灵化（spiritualization）”留有空间，但他们依然不能完全动摇关注证据的欲望。三一神学院（位于伊利诺斯州的迪尔菲尔德）的乔治·彼得斯（George Peters）在他的著作《教会增长神学》中，讨论了上帝的国。当他以属灵的术语谈论上帝的国时，他将进入上帝的国等同于重生而不是称义。他写道：“这是一个罪人只有因着圣灵，借着与耶稣基督的信仰关系，依靠个人的重生，才能得以进入的领域。⁶⁸”

乔治·莱德（George Ladd）持有同样的观点。他成功地与自由派进行了辩论，并将上帝的国等同于上帝“救赎的治理，现在存在于耶稣的位格、行为和话语中。⁶⁹”但是莱德也把这个国度看作是上帝治理的道德影响。当他在这样的背景下观察这个世界时，他只能得出这样的结论：“我们不需要把上帝国度的胜利当作撒旦完全的失败。这样的想法确实很难被接受，因为撒旦继续活跃在耶稣之后的事工中。⁷⁰”

乔治·彼得斯（George Peters）同样总结道：“因此，虽然教会是已经实现的末世论和已经实现的上帝国度，但它只是部分地实现，并且它的局限性必须得到认可和承认。⁷¹”

路德所理解的上帝国度，是上帝借着赢得救恩，为他的子民赐下救赎，并审判罪债，在他恩典中的工作。上面的这些神学，更多的将它看作上帝按照他君王的能力，胜过罪的恶果而由此所带来的影响。将这个国的结果解读为似乎就是这个国本身，就是我们所看到的，发生在二十世纪的各种诠释的根本原因。

4. 结论

几个世纪以来，开始于加尔文著作中的这种转换，一直得以持续并获得越来越强的势头。强调与基督的联合，认为基督教的中心在于上帝使人成为公义所伴随的经验性结果的观点，上帝的国是他改变个人或社会的治理的理解，这些观点都增势不减。

这一强调也在**教会增长**方法中表现出来，我们将在第二部分看到这一点。

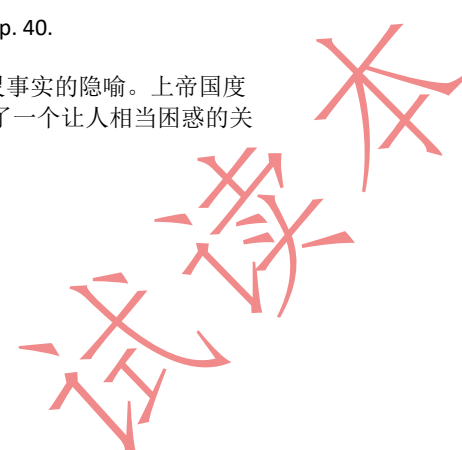
⁶⁷ Eddie Gibbs, *I Believe in Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans 1981), p. 68.

⁶⁸ George Peters, *A Theology of Church Growth* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), p. 40.

⁶⁹ George Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Waco: Word Books, 1964), p. 165.

⁷⁰ 注意在同一段中，莱德说道，“撒旦被捆绑和解除武装的画面，是描述属灵事实的隐喻。上帝国度的力量，已经侵入了人类历史的方方面面。邪恶的力量已经被打败了。”这产生了一个让人相当困惑的关于撒旦处境的画面。它是被打败了呢？还是它只是部分地被打败了？

⁷¹ Peters, *A Theology of Church Growth*, p. 43.



第六章 福音和回转归信

无论一个神学家多么的伟大，在某种程度上，他和其他人没有任何区别。对于神学的错综复杂，神学家凡事上仍然如平信徒一样。他的脑海中可能充满了微妙的区别，但他的灵却生活在一个非常简单的层面上，即在他基督教的观念中，他给予罪得赦免和道德提升的相对位置的简单层面上。他调整优先顺序的方式，很大程度上受到他回转归信经历的影响。随着他的成长，他或肯定、或否定他回转归信经历里的这些元素，并相应地塑造他自己的神学和方法论。

当我们探究发源于路德和加尔文神学的不同类型的回转归信经历时，我们在他们两者之间所做的区分就变得异常鲜明；反过来，这些经历也助长了使该经历和神学得以持久存在的事工方法。

1. 回转归信的本质

基督徒回转归信经历的本质，很大程度上隐藏在我们的视野之外。耶稣把圣灵的工作与风作比较：“风随着意思吹，你听见风的声音，却不知道是从哪里来，往哪里去；凡从圣灵生的也是如此”（约翰福音 3:7,8）。试图分析个体的回转归信经历可能是冒失的，它可能导致一个人进入论断人心的危险区域。

尽管如此，如果我们观察遍及宗教世界的回转归信，我们很快会意识到，其中存在着各种各样的回转归信经历。非基督徒经历着宗教性的回转归信，在这些经历中，他们对世界的看法和他们敬拜的对象被改变。邪教和伪宗教团体的成员也有回转归信的经历，在这些经历中他们经验到一些事情，他们将这些事理解为上帝正带领着他们拥护一个新的信仰。无论我们是否乐意，我们都被迫对一个人回转归信经历的有效性做出判断，正如我们被迫去判断他或她所相信的教导主体的有效性一样。

当我们考虑传福音工作以及普遍意义上的教会增长时，我们必须问我们自己这样一个问题：“如果所有类型的宗教，都存在与之相连的回转归信经历，那么，我怎么能够确定，在我带领听众所走的方向上，他对上帝的回转归信是真实的并以真理为基础的呢？”当然，这个问题的答案是，说出真理并让真理做他自己的工作。具体地说，它意味着以这样一种方式展示律法和福音：人们被带领着认识到他们的罪债，并相信他们对上帝赦免的指望在基督里面。

不幸的是，路德宗对福音和上帝国度的理解，与福音派/改革宗的理解之间存在不同之处，在他们各自的回转归信中同样明显。（附录 B 中的图表阐明了这种不同。）当然，我们绝不应该认为所有的事情都非黑即白。只要有上帝赦免信息的存在，虚假的回转归信和真正的回转归信就可以同时发生。

在这一章我们将会观察几个回转归信的经历。它们有助于阐明教会中普遍的回转归信的本质，并帮助我们理解路德宗和改革宗神学之间的不同。

我请求读者的海涵，因为我在本章中使用了大段的引用。除了让主人公为自己说话，我看不出有什么其他方式，让读者能够对这些经历有所感受。

2. 圣奥古斯丁的回转归信

诚然，我们审视的第一个人，在我们试图去比较的这两个教会的范围之外。然而，把他包括在内可能会有所帮助，因为他的归信和路德的归信，构成了鲜明的对比，并帮助我们理解更偏向改革宗式的回转归信的特点之一，亦即，一种借着对上帝命令的解读，而不是借着上帝的应许，而引发的回转归信。

把奥古斯丁包括在内也会使我们看到，我所描述的这种现象，是在教会开始初期就能被感受到的现象。它并不只是与路德宗和福音派/改革宗成员有关。我们可以欣赏奥古斯丁的伟大。然而，相比于路德的回转归信，他的回转归信与改革宗人士的回转归信有更多的共同点。

奥古斯丁是一名成年归信者。他在他的《忏悔录》中记载了他的回转归信经历，这本卓越的书让我们能够观察这个伟大教会领袖的内心。他这样解释他的回转归信：

我还在迟疑着，不肯死于死亡，生于生命。旧业和新生的交替，旧的在我身上更觉积重难返。越在接近我转变的那一刻，越是让我感到惶恐，我虽不因此却步，但我不免停顿下来。拖住我的是那些不堪的、浪荡虚浮的旧相好；他们轻轻地扯我肉体的衣裾，轻轻地对我说：“你把我们抛开了吗？”“从此以后，我们不再和你一起了！”“从此起，这些，那些，为你都不许可了！”我把“这些，那些”包括他们所暗示的一切，我的天主啊，它们暗示些什么呢？求你的慈爱把这一切从你仆人的灵魂中全部扫除出去！多么丑恶，多么可耻！……我羞愧得无地自容，因为我还听见那些不堪的唧唧啾啾的私语，我依然若往若还，游移不决。“节制”好像重新对我说：“对于你在世间所有秽恶的肉体，你不要听其蛊惑，由它去受屈辱，去受磨炼。它所说的乐趣，决不能和你的天主的法律相比。”这些争执在我心中搅扰，正是我与我的决斗。

我灵魂深处，我的思想把我全部罪状罗列于我心目之前。巨大的风暴起来了，带着倾盆的泪雨。……我不知道怎样去躺在一棵无花果树下，尽让泪水夺眶而出。这是我向你奉上的，你理应晒纳的祭献。我向你说了许多话，字句已记不起，意思是如此：“主啊，你的发怒到何时为止？请你不要记着我过去的罪恶。”我觉得我的罪恶还抓住我不放。我呜咽着喊道：“还要多少时候？还要多少时候？明天吗？又是明天！为何不是现在？为何不是此时此刻结束我的罪恶史？”

[奥古斯丁听到一个女孩的声音，告诉他拿起这本书（圣经）去读。]我压制了眼泪的攻势，站起身来。我找不到其他解释，这一定是神的命令，叫我翻开书来，看到哪一章就读哪一章。我曾听说安东尼也偶然读福音，读到下面一段，似乎是对他说的：“去变卖你所有的，分给穷人；你积财于天，然后来跟随我。”这句话使他立即归向你。我急忙……把书抓到手中，翻开来，默默读着我最先看到的一章：“不可耽于酒食，不可溺于淫荡，不可趋于争竞嫉

妒，应被服主耶稣基督，勿使纵恣于肉体的嗜欲。”我不想再读下去，也不需要再读下去了。我读完这一节，顿觉有一道恬静的光射到心中，溃散了阴霾笼罩的疑阵。……你使我转变而归向你，甚至不再追求室家之好，不再找寻尘世的前途，而一心站定在信仰的金科玉律之中，一如多少年前，你启示她（奥古斯丁的母亲）我昂然特立的情景。（《忏悔录》第八卷，11、12段。）⁷²

当我们阅读奥古斯丁的回转归信时，我们注意到几点。首先，是对圣洁的渴望导致了他的回转归信。他想要摆脱他所深陷其中的罪。他知道总有一天他将不得不放弃它们，但它们挣扎着驻留在他的心里。其次，他已经相信上帝了。他渴望更完全地向上帝奉献他自己。第三，引起他的注意并带领他回转归信的经文，是主让人离弃罪的教导。在这一段经文里，至少奥古斯丁在他的《忏悔录》里所引用的这一部分里，并没有提到赦免，或基督为人类所做的工作。第四，在他的回转归信之后，接踵而至的是一种甜蜜的幸福，这取代了他肉体的情欲。

值得注意的是，在这一整段里，都没有提到赦免。可这样的经历正是奥古斯丁所认为的他回转归信的时刻。

奥古斯丁所论述的可以是任何现代福音派的回转归信经历，就此而言，其实也可以是许多路德宗的回转归信经历。无论我们怎么看待他的回转归信，他的回转归信经历的结果是清晰的。他的信仰变成了一种更普遍的所谓的信仰，这种信仰与顺服（当然，借着上帝的恩典）的关系，和与上帝宣称他无罪的关系同样之大。

阿利斯特·麦格拉斯（Alister McGrath）在他近期关于称义教义历史的文章中指出，奥古斯丁对称义的教导与路德并不相同。他写道：“奥古斯丁理解动词‘*iustificare*’的意思是‘使成为义’，他整个事工生涯看起来一直持守着对这个术语的这种理解。”⁷³ 麦格拉斯还写道：“对奥古斯丁来说，是爱而不是信心，才是带来了人回转归信的力量。”⁷⁴

阿利斯特·麦格拉斯将一种重要的理念“归功于”奥古斯丁，这种理念随后构成了晚些时候探讨称义本质的“源泉”⁷⁵。他解释说：“在称义中所产生的人的公义，在奥古斯丁看来，用十六世纪的用辞来说，是固有的义而不是被归算的义。”⁷⁶ 他继续道：“对奥古斯丁来说，称义既包括在上帝面前人公义的开始，也包括其随后的完全……奥古斯丁对‘*iustitia*’（公义，译者注）奠基性的概念是，个体的全部生命对上帝的顺服。”⁷⁷

⁷² 译文录自《忏悔录》，奥古斯丁著，周士良译，商务印书馆，1996

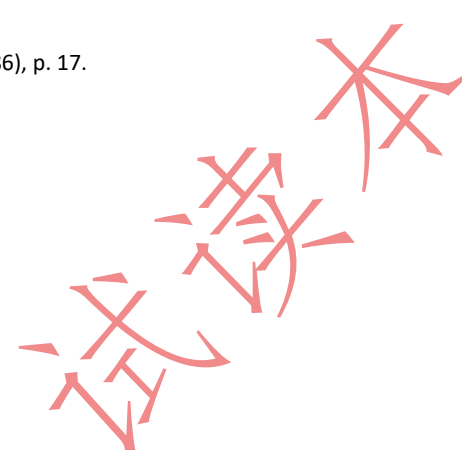
⁷³ Alister McGrath, *Iustitia Dei*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 17.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 17

⁷⁶ *Ibid.*, p. 31

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 32, 35.



就这一点来说，加尔文比路德更接近于奥古斯丁。奥古斯丁和加尔文两者都更关注于基督信仰的道德果效，而不是更关注于珍视上帝的赦免并将其持守在舞台中心。

3. 奥古斯特·弗兰克（August Franke）的回转归信

奥古斯特·弗兰克是在路德宗和改革宗教会内，始于教会死气沉沉年代的一场运动的中心人物。像弗兰克这样的人渴望着教会变得圣洁，并且他愿意从己做起。对实践他所教导的东西的强烈渴望，是他回转归信经历的中心。注意他的经历和奥古斯丁经历的相似之处。

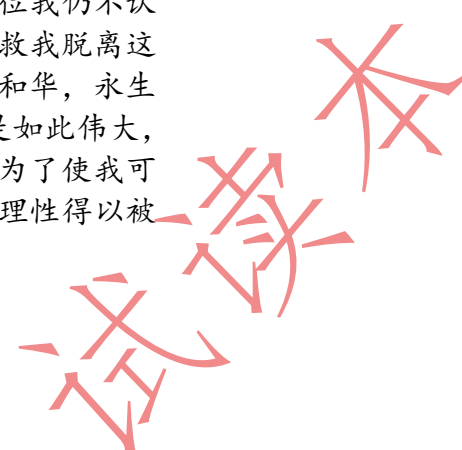
我没有理由为这样的处境向上帝抱怨，因为上帝屡次多番竭力地叫我的良心不安，召唤我借着他的话语悔改。我完全确信我并未处于恰当的状态里。我常常屈膝跪下，求上帝使我改善。我只能说，24 年来，我不过是棵不结果子的树，枝繁叶茂，但所结的大部分都是邪恶的果子。

但在我生命的第二十四年里，我开始处理自己的这个严重的问题，更深刻地承认我可怜的状态，更加坦诚地看待我自己，渴望我的灵魂可以从这样的状态中得到释放。但是完全在不经意中，我的心被至高的上帝所激动，使我在祂面前谦卑我自己，祷告祈求祂的恩惠，常常跪下来哭泣，请求祂把我放在一个不一样的生命处境里，让我成为上帝公义的孩子。我必须重新开始以成为一名基督徒。

然而，在我的心底有一块基石，就是我非常爱慕敬虔，并且诚实无伪地谈论它，还使我的好友们确信，我定意从今以后向上帝活出一个崇高的生命。

1687 年秋天，我怀着极大的喜悦前往[吕内堡（Lüneburg）学习释经]，因为我希望通过这样做，可以完美地达成我的首要任务，即成为一名称义的基督徒。（他被请求就约翰福音 20:31 的经文讲道。）我的思绪处于这样一种状态，即我所关注的不仅仅是讲一篇道，而首要关注的是教会的建造。认真思考这事时，我突然想到，我并没有在我自己里面，找到我在这篇讲道里所要求的信心。因此，我停止了对讲道的思考，得以充分地在心里默想我自己。我并没有真正信心的这个事实，以一种前所未有的更严重的方式困扰着我。

我也知道每天都看到内心的痛苦和巨大的悲伤是什么感觉，却不知道或不理解任何关于救主或避难所的信息。在我要去讲道那个周日前的晚上，我怀着极大的恐惧，再次跪下。我向那位我仍不认识也不相信的上帝哭求，如果他确实是真神上帝，求祂救我脱离这个悲惨的境地（求祂拯救我）。在我还跪着的时候，耶和華，永生的上帝啊，从祂的宝座上垂听了我的哭求。祂的父爱是如此伟大，祂希望在我内心这样的怀疑和不安之后，最终接纳我，为了使我可以更加地确信，祂能够很好地满足我，并且，我错谬的理性得以被



驯服，以免有所行动反对他的能力和信实。他立刻垂听了。我的怀疑眨眼间迅速地消失了；我心里对耶稣基督里上帝的恩典确信不疑，并且我认识的上帝不仅仅是上帝，更是我的父亲。我心里所有的愁苦和不安顷刻间都被拿走了，一股喜乐的源泉立刻征服了我，以至于我满怀喜乐地赞美并归荣耀给那位向我展示了如此伟大恩惠的上帝。我站起来，和那个刚刚跪在地上的人，完全不同了。当我跪着的时候，我并不相信有一位上帝，但当我站起来时，我相信他到了可以毫无惧怕和怀疑地献上生命的程度。然后我去睡觉了，但是因为如此巨大的喜乐，我根本无法入眠，并且如果我闭上眼几分钟，我又再次清醒起来，并重新开始赞美，献上尊荣，并感谢这位使他自己被我的灵魂所认识的永活上帝。

不过我也想到，这种经历可能是自然的，即一个人也能自然地经历到如此巨大的喜乐；但我完全确信这并不是虚假的，全世界和它所有的喜乐和荣耀，都不能在人心唤起我曾拥有的这种甜蜜。在信心里我看到，在这样预尝了上帝的恩典和良善后，这个世界和它带来属世快乐的吸引力，对我已毫无作用了。活水之泉于我是如此地迷人，以至于我能轻易地忘却这世界恶臭的泥沼。⁷⁸

我们在弗兰克的回转归信中看到了同样的复杂性，正如我们在奥古斯丁那里看到的一样。弗兰克体验到一种从罪的权势中被释放的强烈渴望。他承诺要改过自新，但他永远都无法实现这一点。他想要去学习圣经，以至于他可以成为一名“称义的基督徒”。他对这个术语的使用，表明他很熟悉这个词。在他从小长大的路德宗信仰环境里，这个术语一直按照路德和圣经使用的方式被使用着。

弗兰克一定听说过，称义是借着相信基督在十字架上的工作而来。但他使用这个词的方式和奥古斯丁一样。他想要在他的行为上成为公义。除此之外，他的回转归信并不是借着赦免的信息而产生的。他的回转归信来自于上帝在他心里直接的行动。他回转归信的确据并不依赖于基督的赦免，而是依赖于他的观点，即任何感觉如此真实的东西不可能是虚假的。

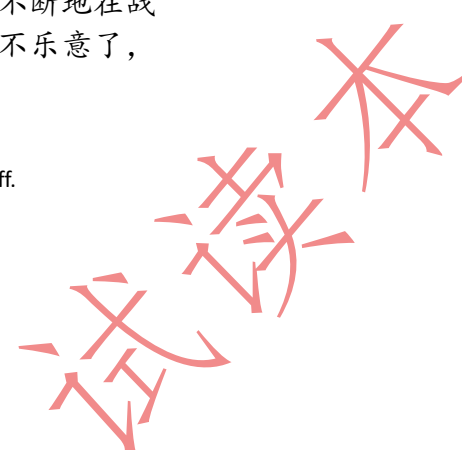
弗兰克和敬虔主义运动是早期路德宗在美国宣教事工的温床，这温床所孕育的教会组成了今天的美国福音路德教会（the Evangelical Lutheran Church in America, ELCA，译者注）。

4. 约翰·卫斯理（John Wesley）的回转归信

约翰·卫斯理是卫理公会的创始人。他的回转归信和弗兰克的大体相同。他也想要在他的生命中变得更加地圣洁。他的回转归信经历则回应了这一渴望。

在这种被罪奴役的卑贱的、可怜的状态里，我确实不断地在战斗着，却不是在征服中。从前，我欣然地服事罪，现在我不乐意了，

⁷⁸ Peter Erb, ed., *Pietists, Selected Writings* (New York: Paulist Press, 1983), pp. 99ff.



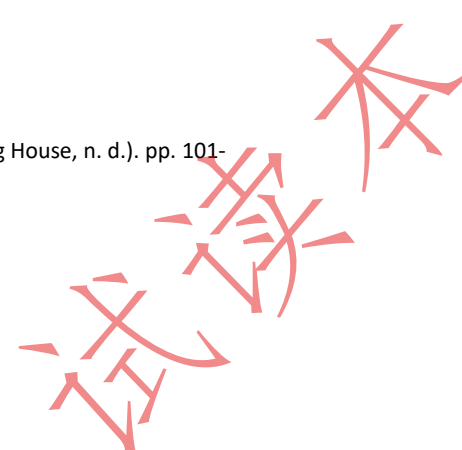
但却依然服事了它。我跌倒，爬起来，又再次跌倒。有时我被罪所胜，沉重不堪；有时我胜过罪，欣喜异常。因为在前一个状态里，我预先品尝了律法的恐怖，同样，我在其中也尝到了福音的安慰。在这种到现在已经持续了超过 10 年的，本性和恩典之间整个斗争中，我的祷告得到了很多显著的回应，特别是当我遇到麻烦的时候。但我依然“在律法之下”，而不是“在恩典之下”：因为我只是在与罪斗争，却没有摆脱罪。我也未曾拥有过圣灵与我的灵同作的见证，并且我确实不能；因为我“不凭着信心求，只凭着行为的律求”。

[他遇到一个叫彼得·伯勒 (Peter Boehler) 的人，此人向他解释了“借着恩典得救”。]他 (伯勒) 回复说：“因此，直到我找到一些活生生的见证它的人之前，我也不能承认它是真的。”并且，如果我想要的话，他可以在第二天随时向我展示这样的见证。因此，第二天他又带了另外三个人来，他们都用他们自己的亲身经历见证了，一个在基督里真正活泼的信心，是与对过去一切的原谅和摆脱所有现在的罪的感觉，密不可分的。他们异口同声地补充说，这样的信心是恩赐，是上帝白白的恩赐；并且他必定会将它赐给任何真心并坚定地寻求它的人。我并没有完全地被说服，并且，借着上帝的恩典，我决定寻求它直到最后。1、借着完全地断绝所有对我自己的义行全部或部分地依赖；从我年轻的时候，我曾确实将我得救的希望建立于义行之上，虽然我对其一无所知。2、借着加强持续地使用所有其他的施恩具，持续为这特别之事祷告，称义、得救的信心，完全依赖基督为我流出的血；相信他，是我的基督，是我唯一的称义、成圣和救赎。

(与伯勒会面后不久之后的)晚上，我极不情愿地去了德门街的一个社团，在那里，有一个人正在诵读路德的罗马书的前言。大概九点差一刻，当他正在描述借着对基督的信心，上帝在人心中做工所带来的改变时，我的心感到异常的温暖。我感到我确实相信了基督，唯有基督带来救恩。我得到了确据，即他已经甚至拿走了我的罪，并救我脱离了罪和死亡的律。⁷⁹

在卫斯理的回转归信记述中，我们也看到了和其他人雷同的事情。首先，也是最重要的，存在着一种对道德强烈的渴望。其次，这种渴望来自于一个已经熟悉上帝的话语，并知道基督为他的罪已死在十字架上的人。诚然，卫斯理声明，他的相信意味着他现在知道，上帝已经拿走了他的罪。然而，他曾试着成为一个更道德的人，并摆脱困扰着他的罪。第三，我们看到卫斯理的属灵导师，将他放在一种思想状态里，在这种状态中，他期待着一种寻找和发现。卫斯理决定去“寻

⁷⁹ John Wesley, The Works of John Wesley, vol. 1 (Kansas City: Nazarene Publishing House, n. d.). pp. 101-103.



求它直到最后”。当他找到它时，他找到了与奥古斯丁和弗兰克相同的回转归信经历。⁸⁰

这些回转归信经历有着很多的共同点，这些人所流露出来的神学同样有着很多的相似之处。他们的神学符合他们所寻求的目标——品德和随之而来的祝福。奥古斯丁将称义的意义转换为“成为公义”，并为随后罗马天主教对称义和恩典的讨论定下了基调，即（称义）首先意味着一种注入的品质。弗兰克是敬虔主义运动的主要人物。这个运动强调的是成圣。卫斯理主导的运动在历史上众所周知。尽管它非常成功，但它从来没有超越着重强调获得基督徒完美生命体验之方法的范畴。⁸¹

当我们将加尔文与这些人进行比较时，我们发现了一些相似之处。尽管加尔文不得不提及所有关于称义的好方面，但是他的重点转换到了和他们一致的方向上。他想要变得更道德。关于他的回转归信加尔文只留下只言片语，在他诗篇注释的序言里，他提及说：“首先，当我过于坚定地沉溺于教皇的迷信，以至于在这深深的泥潭里无法自拔时，借着突然的回转归信，他带领我的意志（虽然相比我的年龄它更为顽固）顺服于他。”⁸²

圣保罗在罗马书 10:3 使用“顺服”这个词（“他们不服上帝的义”），来指借着信心顺服于上帝白白赐下的公义。加尔文脑海里有一个道德上的顺服，正如他对福音和上帝国度的理解所表明的那样。他的《基督教要义》中大部分内容所涉及到的服事上帝的新生命，以及在日内瓦他自己道德改善的历史，这些都表明他在“变得公义”的方向上，而不是“想要知道上帝已经宣称他为公义”的方向上顺流而下。

我同意麦格拉斯关于瑞士宗教改革的陈述：“在目前的研究中，可以清楚的看到，改革宗教会的起源，和路德对称义的深刻见解——倘若不是完全无关——关联甚微。”⁸³这是因为加尔文在他对称义的本质理解上，并没有超越奥古斯丁。对他来说，重点就是道德的改变。

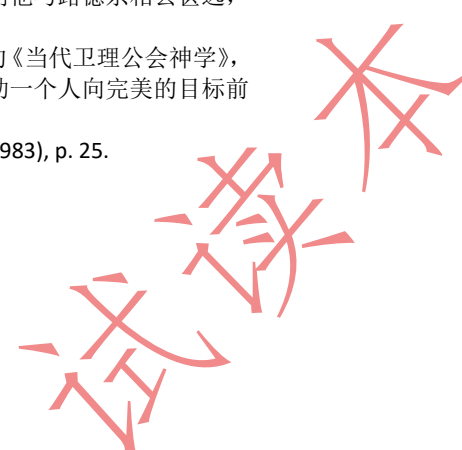
5. 约翰·班扬（John Bunyan, 1628– 1688）的回转归信

⁸⁰ 有人可能辩称，卫斯理在德门街的经历，意味着他的基督教观念发生了一个意义深远的变化。斯坦利·艾林（Stanley Ayling）写道：“在卫斯理 1738 年 5 月 24 日晚上 9 点差一刻之前的生命，和他之后的生命之间，存在着什么显著的分界，这个主张既不符合明显的事实，也不符合后来卫斯理自身大量的证言，尽管有些时候，他可能含情脉脉地自我陶醉于这个传奇中。”这并不是说路德对于卫斯理没有任何影响。他帮助他明白“唯独信心”，卫斯理也常常重复路德的话。但是卫斯理变得更道德的基本努力仍在继续，说称义在他获得成圣的过程中扮演了中心的角色，那就言过其实了。他后来的生活表明他与路德宗相去甚远，他在德门街之前对道德生命的寻找，依然位于他神学的中心位置。

⁸¹ 有关基督徒的完美的精彩论述，参看查尔斯·W·卡特（Charles W. Carter）的《当代卫理公会神学》，在这本书中，他说“完美”并不意味着处于完美状态，而是经历第二次祝福，驱动一个人向完美的目标前进。

⁸² Hugh T. Kerr and John M. Mulder, eds., *Conversions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 25.

⁸³ McGrath, *Iustitia Dei*, vol. 2, p. 1.



约翰·班扬的回转归信表明，所有这些并不仅仅是宗派界限间简单整齐地切分。班扬出生和成长在清教主义的英格兰。因此，他在一个宗教环境中长大。然而他承认在他年轻的时候他曾是一个真正的罪人，如此真实，以至于他惧怕自己已经放弃了获得上帝喜悦的机会。

这个渴望——即，得到上帝喜悦——在他的回转归信叙述中让人为之一振。他并没有像别人那样一直渴望摆脱肉体的罪。相反，他寻找的是与愤怒上帝之间的和睦。

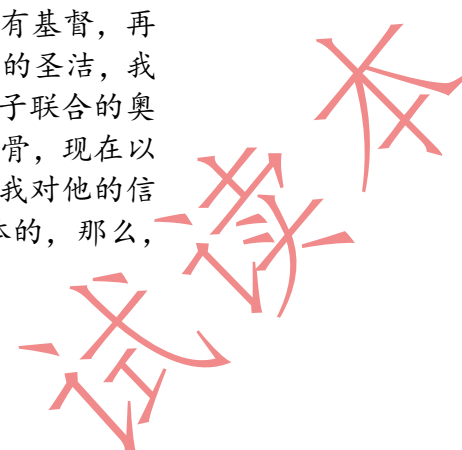
以下对《丰盛的恩典》的节选，描述了班扬对于上帝是否会再次接纳他回到自己眷顾中的怀疑。起初，他希望上帝将会在“多日后”重新眷顾他，即，上帝不会永远遗弃他。他继续研读圣经并无意中发现这样一句话：“我的恩典是足够的。”尽管如此，他依然找不到安慰，直到他聚焦在这句话后面的两个字上：“对你”。这给了他希望。但撒旦使他想起了以扫是如何被他父亲拒绝的，即使他流泪恳求，他父亲也不肯给他长子的名分。班扬描述了他是怎样在希望和怀疑之间徘徊往复。

我就这样持续了好多个星期，有时缓和一些，有时备受折磨，特别是在某些时候，这种折磨极其猛烈……

但是有一天，当我经过一片田野时，我的良心受到猛烈的冲击，害怕这一切都不对的时候，突然，这句话进入我的心里：“你的义在天上”；对此我想的是，我用心里的眼睛看到，耶稣基督在上帝的右边；那里，我说，作为我的义；以至于，无论我在哪儿，无论我做着什么，上帝都不会对我说“他想要我的义”，因为我的义就在他面前。此外，我还看到，并不是因为我心里总体上是好的使我的义更好，也不是因为我总体上的坏使我的义更差；因为我的义是耶稣基督自己。“昨日、今日，一直到永远，是一样的。”

现在我的镣铐确实从我的脚上脱落了；我从我的折磨和捆锁里被释放出来；我的试探也逃跑了；从此以后，圣经中那些可怕的经文（比如，有关以扫的拒绝），再也不能烦扰我：现在我也因为上帝的恩典和爱而欢欢喜喜地回家了。因此当我回到家时，想看看我是否能找到这句话，“你的义在天上”，但却找不到这样的话；因此，我的心又开始沉重起来，我想起的只有这句话，“他使基督成为我们的智慧，成为公义、圣洁、救赎。”借着这句话，我看到了另一句话的真实。

因为借着这句经文，我看到了基督耶稣这个人，由于他与我们不同，由于他肉身的存在，因此他是我们在上帝面前的公义和圣洁。因此，有一段时间，在这里，借着基督我异常甜蜜地活在与上帝的和睦之中。哦！我思我想，基督！基督！在我的眼前只有基督，再无其他……现在基督就是一切；我一切的公义，我一切的圣洁，我一切的救赎。进一步说，主也确实带领我进入与上帝儿子联合的奥秘中，就是我与祂联合，因此我是祂肉中的肉，骨中的骨，现在以弗所书 5:30 于我是一句甜蜜的话。因此作为我的义，我对祂的信心也借此更加地在我里面得以坚固；如果祂和我是一体的，那么，



他的义就是我的义，他的功德就是我的功德，他的胜利也是我的胜利。⁸⁴

这是班扬精彩的陈述。虽然它们可能并没有融入他全部的信仰体系，但它们展示了一个同路德一样的，聚焦于寻找与上帝之间的和平，并在圣经客观的话语上找到了它的人。

6. 马丁·路德的回转归信

马丁·路德没有详述他的回转归信。这并不是因为他未曾经历过戏剧性的改变。而是因为他渐渐明白，称义的本质和他的回转归信是一样的。罗兰·培登（Roland Bainton）引用了路德作为宗教改革者对自己回转归信的描述：

如果说上帝一时冲动弃绝人类，使他们的心刚硬，定他们的罪，好像上帝真以罪和永恒的苦难折磨为可喜悦的事，又说他具有如此的仁慈和良善，这难道不是完全违背常理的说法么？这显示出上帝的不义、凶残、暴戾的，历代以来很多人都曾因此被冒犯，谁不会觉得被冒犯呢？我自己就不止一次被推进绝望的深渊，宁愿上帝没有造我出来。⁸⁵

我极其盼望能了解保罗致罗马人书的全部，一切都很顺利，唯一不能解决的就是“上帝的公义”的表述，因为我一直以为它的意思是上帝是公正的，并且公正地惩罚行不义之人。我的情况是，我虽是一位无可指责的修道士，但在上帝面前我仍是良心不安的罪人，对于我的功德能否平息他的怒气，我也没有什么信心。因此我不爱一位公正并且愤怒的上帝；相反，我恨他，并抱怨他。然而，我还是紧抓住亲爱的保罗，极度渴望知道他的意思。

我日以继夜地思索，直到我看到上帝的公义与“义人必因信得生”这句话之间的关联。随后我便明白了，上帝的公义指的是上帝借着恩典和完全的怜悯并因他的公义，使我们因信称义的公义。随即，我感到自己已得重生，已经穿过敞开的大门进入了乐园。圣经的一切话语有了新的含义，从前“上帝的义”令我闻而生厌，现在它使我在更大的爱中有说不出的甜蜜。保罗这段话成为我进入天堂的门……⁸⁶

在他的一篇赞美诗中，路德描述了他的回转归信：

我在魔鬼的黑牢里被捆锁，
死亡的剧痛弥漫每一寸蜷伏着的肌肤，
自我母亲怀我的日子直到如今，

⁸⁴ Kerr and Mulder, *Conversions*, pp. 52, 53.

⁸⁵ Roland Bainton, *Here I Stand* (Nashville: Abingdon, 1950), P. 59.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 66.



我的罪疚昼夜蚕食我身魂。
痛苦无穷加深，
生命无可恋惜，
罪令我智乱神迷。

天父因我悲忧，
痛见我骨琐孑立，
他慈怜的心自我起誓，
定要救我脱离这苦井。
他以慈父之心转向我，
且不顾惜，也无后悔地，
付出了他最爱的那一位。

圣子呼唤我：来就近我，
由今日起你要得胜，
我为你舍我命，
为你我愿将一切摆上，
我本属你，你也属我，
两下相连永不分离，
有我同在，魔鬼不能动你分毫。⁸⁷

我们感受到了路德的不同。他不是努力借着归信成为一个更好的人。他意识到他是一个罪人，他做任何事都不能变得足够圣洁，以得到让上帝认可。

马丁路德的回转归信是对一个客观真理的发现。他渐渐明白上帝已经在基督里为他预备了义。他的信心和回转归信都集中在一个事实上。这是对站在上帝面前，并只有律法和律法的咒诅与他一同站立在那里的恐惧的回应。路德找到的这个答案，推动着他在教会改革，以及带领其他人进入他所发现的平安之中的工作中不断前行。

写这一章的目的，不是让我们去怀疑我们个人的回转归信，也不是暗示圣灵并没有借着律法和福音，在我们提到的前三个人心里做工。我们并不质疑如奥古斯丁和其他人信心的真实性，因为信靠上帝的赦免实际上是属灵生命的一部分。确切地说，写这一章的目的是为了帮助我们感受这两种基本的回转归信经历，以便我们可以调整我们的方法，使其产生一种符合上帝圣道的回转归信，其中罪咎和赦免是圣道所产生的信心的中心。这样的回转归信真正地带来与神和好。

⁸⁷ The Lutheran Hymnal (Saint Louis: Concordia, 1941), Hymn 387. This was Luther's first congregational hymn, written in 1523.

第七章 路德宗对恩典的理解

1. 圣经/路德宗关于恩典的悖论

当我们审查教会增长的方法时，称义的福音将作为我们的基准点。有人可能会问这样的问题：“为什么理解路德宗和福音派/改革宗神学之间的这种区别如此重要？这两者不能共存吗？每一种神学不都有它的长处和短处吗？”

关于路德宗如何理解“唯独恩典”这一事实的一点点题外话，将帮助我们找到这个问题的答案；并使我们看到，明白这种我们一直讨论着的区别是多么至关重要。

路德宗神学，是基于圣经的神学，它坚称人们没有任何能力归信。唯独借着上帝的恩典，我们才能够痛悔，并相信那被钉十字架又复活的耶稣，是使我们脱离罪债和罪罚的救主。

路德宗教会的大部分历史，都围绕着这个事实。《论意志的捆绑》，马丁·路德最重要的作品之一，是为反对伊拉斯谟（Erasmus von Rotterdam）的教导——关于人类遵行上帝命令的自由意志——而写。路德死后不久，路德最亲密的同工菲利普·墨兰顿（Philip Melancthon），就开始教导说，人拥有可以让自己得到上帝恩典的本能。他的这一言论导致了那个时代的路德宗教会彼此分裂。美国路德宗内部教义上最大的冲突，就发生在拣选和随之而来关于“唯独恩典”含义的教导之上。

依据圣经和路德宗认信，路德宗教导说，上帝的恩典绝对为我们的得救做了每一件事情。上帝的恩典开始于他在永恒之中拣选基督徒归信，在上帝对他的呼召和赦免中得以延续，并将一直存留，直到末日上帝使他得荣耀的时刻（参见罗马书 8:29,30）。这样的教导没有为人的协助或人在自己的救恩上贡献了什么留下任何空间，无论是借着行为或是借着某种本性上归信的倾向。（参见罗马书 3:10,11； 8:6,7）

路德宗按字面意义去理解以弗所书一章这首荣耀的赞美诗。从起初到末了，上帝的恩典已经带我们来到如今作为基督徒所处的境地。

除了否认我们自己在归信中的能力外，我们还相信如果一个人拒绝上帝的恩典，完全是这个人的错误，而不是上帝的责任（马太福音 23:37,38）。路德宗同样拒绝加尔文错误，他局限了上帝拯救的范围。上帝确实希望所有人得救（提摩太前书 2:4）。

这样的信仰产生了一个悖论。它们不能同时被罪人的逻辑所接受。根据我们的逻辑，要么在（1）人们怎样使用他们“自由选择”的能力的方面，要么在（2）上帝怎样处置人们的方面，必然存在着差异。但是信心既接受唯独借着恩典得救这“矛盾”的真理，又接受上帝愿意万人得救（面对并不是所有人都得救的事实）。

逻辑上说，这个悖论不合常理；但在神学上，在每一位基督徒日常的经验中，这悖论却符合他对回转归信和称义的理解。首先，那经历了上帝的律法在他心里做工，向他显明他所应得的惩罚，随后知道了基督赦免的基督徒，他知道不是他

选择了上帝，而是上帝在他的恩典里，拣选他认识到他的罪，并相信基督的赦免。他同样信任上帝会保守他在信心之中。这是他的确信。其次，基督徒并不会因此变得安逸在罪中。因为他知道如果他变得骄傲，并忘记了他的罪债，不再依赖于上帝的赦免得以持守，他将会从恩典中跌落。在这两方面，基督徒都被引向上帝的恩典和宽恕得以持守在恩典中，因为矛盾的是，他知道只要有机会，他的罪性都会立刻拒绝上帝的恩典。

路德宗从圣经中意识到，“唯独借着恩典”的教导必须得到稳固的持守，否则基督信仰就会陷落。如果我们对自己的努力或行为总是心存不甘，我们就重新回到律法的统治之下了（罗马书 4:14,15）。这个悖论作为恩典教导的一部分，同样必须被完整地保存。怀疑上帝对我的意愿，或者依赖我自己的力量增进我的信心，最终都将带我远离上帝。

2. 这个悖论的重要性

现在，我们可以试着去观察整幅画面，看看为什么我们所列举的这些区别，对我们的基督信仰如此重要了。

为什么加尔文主义者，特别是阿米念主义者（在这一点上，还有罗马天主教）拒绝这个悖论呢？是因为他们无法明白圣经的话语吗？是因为他们没有路德宗信徒敏锐吗？这两个问题的答案都是否定的。他们拒绝圣经对“唯独借着恩典”的强调，原因在于，他们在“回转归信”之前起初就有关注点，他们的回转归信本身，以及随后他们作为基督徒的关注点，都带着他们远离恩典，并最终离开福音。这如何又为什么会发生呢？

简单地说，每当有人转换了他基督信仰的焦点，正如福音派/改革宗所做的那样，他的“信心”就不再是圣灵借着福音所施行的神迹。我们必须意识到，在人里面有一种渴望想要遵守律法的本性。虽然大多数人认为这种渴望是人本善良的，或者是圣灵“先行恩典”的例证，但是圣经告诉我们，在真正属灵意义上，没有人渴望律法，或渴望以真正属灵的方式在他们的生命中满足律法的要求（参见罗马书 3:10,11； 8:6,7）。

那么，这么多人所经历的这种渴望是什么呢？路德宗称它为“律法观（*opinio legis*）”，或一个人想要借着遵守律法为他自己获得什么的本性（罪性）的欲望，无论他想获得的恰好是天堂或者上帝现世的祝福。我们甚至认为，这种想要变得道德的欲望也是罪——除非这种道德是由对主的爱所培植的。而这样的爱，只有当一个人首先知道上帝已经爱他和赦免他了才能产生。“律法观”通常以最虔诚的方式表现它自己。通常它也伴随着一份动听的信仰告白，即上帝自己最终必定会对一个人的请求做出回应。可以肯定的是，为了人类的福祉并维护社会秩序，上帝常常以有益的方式使用这种渴望。他祝福那些按着自己所知不违道德而做事的人。但最终，渴望这种道德的灵——并不是因为要感谢上帝的赦免——要么是一种属人的灵，要么是一种并非出于上帝的超自然的灵。

通过将他们的宗教聚焦在遵守律法所带来的积极影响上，福音派人士正在用属人的灵靠着自己的力量所招聚来的什么东西服事着。他们正在与一个出于本性

的灵合作，而他们的宗教最终将倾向于强调律法，以维持他们在回转归信中所领受的灵。

这和恩典的悖论有什么关系呢？当福音派/改革宗的人们破坏这一悖论时，他们正是在证明这样一个事实，即他们与之同工的这个灵是属人的灵——一个有着“律法观”的灵。他们就是在说，他们在获得或维持这个灵的经验并没有向他们表明，这灵唯独借着上帝的恩典而来。相反，它至少部分地源于他们自己的属灵力量。

并不是说福音派想要将救恩转变成行为。然而，发生的事情是，福音派竭力渴望道德改善这一出发点，已经将其对基督信仰的理解，转移到人类伦理行为的领域。当一个人的基督信仰聚焦于此时，他就是在与另一个灵合作，一个他能够藉着自己的行为来影响的灵。

做出决志并被改革宗的灵充满——那“我找到他了”的宣告——这确实是某种人们能够借着他们自己的力量做到的事。这样的决定出于人固有的想变得更加道德的渴望。我所说的是，一个人能够决定转变自己的生命去服事上帝的律法。但是人不能决定，借着听到在基督里赦免的福音，在上帝的家里得到新生（约翰福音 1:12,13）。

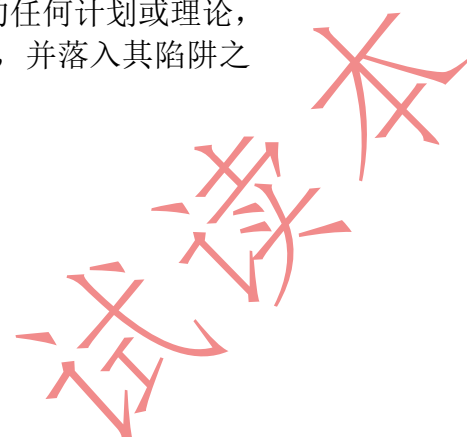
打破这个悖论，与其说是对圣经合情合理的曲解，倒不如说是一个人在回转归信时他的内心活动所表现出来的症状。在某种程度上，我们路德宗融入了一种死气沉沉的，或服务于罪性的灵，我们应当为此受到责备。但这个问题的答案，永远都不是渴望福音派/改革宗那道德的灵。我们需要的是重新对律法和福音加以重视。

3. 福音被掠夺

福音派/改革宗神学上和经验上的组合，悲剧性地掠夺了真正的福音带给人的盼望。这个悖论的破坏，将人置于恩典以外，律法之下。一旦处于律法以下，一个人如果始终坚持他的立场，他就从恩典中坠落了。对他来说，福音不再是上帝在基督里完全赦免的好消息；它变成了一种力量，这种力量只是部分地完成了使人的生命脱离罪和其影响的工作。

当我们寻找这种“福音”的经验性结果时，我们总是在其中失去希望。上帝的国变得远远不是借着上帝的赦免，我们所拥有的完全的平安。相反，它只是部分地有效，正如借着罪和这个世界及我们生命中的苦难所证明的那样。当这种情况发生时，我们只会对这个国度的安全感失去指望。

福音派/改革宗的灵，在教义上处于路德宗的悖论之外。本书第二部分将试图表明，这个灵在方法论上同样也在这个悖论之外。路德宗的灵在教义上处于这个悖论之中，而且在方法论上也必然如此。路德宗教会所发展出的任何计划或理论，若打破了这个悖论，将不可避免地导向福音派/改革宗的阵营，并落入其陷阱之中。



福音的本质和恩典的悖论之间的这种联结，将在稍后我们讨论两种教会增长的概念——渴望增加教会增长运动对异象和目标的运用——时帮助我们。我们会在第 10 章和第 11 章谈到这个问题。

第八章 两种不同的灵

当我们着手讨论路德宗和改革宗神学时，我们实际上是在处理两种不同的灵。这种教义和回转归信经历上的对比，在本质上是如此的不同，以至于它们只能是来自于两种不同的灵。路德清楚地看到了这一点。并且我相信福音派/改革宗也会接受这种说法，它们和路德宗唯一的分歧，只是在于谁拥有真正的灵上面。

我们现在可以借着列出一些对比，来试着总结路德宗和改革宗神学之间的不同。以下列出的只是一个粗略的框架，你可以轻而易举地在其上添加其他的对比。

1. 一份简要的分歧清单

改革宗神学说，哪里有生命和拯救，哪里就有罪的赦免。路德宗神学说，哪里有罪的赦免，哪里就有生命和拯救。

改革宗神学源于罪人要成为圣洁的挣扎。路德宗神学源于当一个罪人知道上帝在基督里已经称他为义时，他所感受到的解脱。

改革宗神学将罪看作“主要是弱点或缺乏潜在的幸福”。路德宗则将罪看作“对上帝的反叛……将导致上帝充满了愤怒”⁸⁸。

改革宗神学源于一个人在获得某种可能带来道德转化的信心中，所拥有的挣扎。因此，改革宗神学认为律法是一个工具，借着驱使一个人为上帝做出道德选择，而达到回转归信的目标。而路德宗神学，认为律法在回转归信上的角色，是上帝所使用的工具，上帝让人意识到，即使他向上帝做出了道德的承诺，他还是不能达标。

在改革宗神学中，律法主要是用来使一个人幸福。在路德宗神学中，律法主要是用来使一个人痛苦；当信徒在服事他的救主中找到喜乐时，幸福就随之而来了。

在改革宗神学中，一个人为福音所做的准备，就是一个认识罪的后果的过程，这一过程导致他想要改变自己的方向并服事上帝。在路德宗神学中，律法的作用是对罪债感到悲哀，除非福音介入，否则律法只会驱使人远离上帝，并使他比从前更加悖逆。

在改革宗神学中，顺服和信心整合在一起。信心被视为一种行为，借着它一个人就满足了必要的条件，因着与基督的联合，去接受某种注入的力量。路德宗神学源于对事实的信心。信心仅仅被视为接受基督已经为世人赢得的赦免的手。在路德宗神学中，信心与我们的顺服保持分离，因为我们信心的对象是基督的顺服。

⁸⁸ Klemet Preus, "当代基督徒音乐：进化，Contemporary Christian Music: An Evaluation," *Concordia Theological Quarterly*, 51, (January 1987?), p. 13.

改革宗神学以上帝的话语为中心，是因为它阐明了上帝对生命的旨意。路德宗神学以上帝的话语为中心，是因为它包含了在基督里罪得赦免的信息⁸⁹。

改革宗神学将拯救这个概念的侧重点，放在救人脱离罪的权势这个方向上（虽然拯救人脱离罪债也是很重要的主题）。路德宗神学将拯救这个概念的侧重点，放在救人脱离罪债这个方向上（这继而带来了脱离罪的权势）。

改革宗神学带来对圣灵注入的某种独特经验的强调。路德宗神学中的经验，来自于圣灵带领一个人认识到他得称为义了。

改革宗神学并不像路德宗神学那样，认为上帝的话语是施恩具。当焦点集中在成圣上时，上帝的话语成了在回转归信（或者是透过上帝主权的拣选，或者是透过人的决定）时到来的圣灵所使用的教导之源。路德宗神学认为上帝的话语为施恩具，因为唯独它揭示了上帝恩慈的赦免。借着上帝的话语，上帝的恩典临到一个人；并且，圣灵使用这话语在他的心里创造信心。

改革宗神学认为，洗礼是人心里已经完成的某些事情的标志。在这点上，我们很清楚地看到福音派回转归信经验的结果。孩子们根本不可能有那种经历。随之而来的福音派“承担责任的年龄”的教导也如出一辙。只有当孩子已经形成做这样的决定所须必要的意识时，对道德的渴望才能产生。路德宗神学认为洗礼是施恩具，上帝借着它赐给小孩罪的赦免。除了受洗的人有罪之外，施行洗礼没有任何其他的要求。

改革宗神学认为圣餐并不是圣礼。它对道德决定的强调，破坏了对圣经的理解，这种理解本应引导信徒珍视基督的身体和血，作为上帝赐给我们赦免的途径。这正是路德宗所做的。

改革宗神学是一种荣耀神学，就此而言，它的灵应许并产生让人感到愉悦的经验性结果。路德宗神学是一种十字架神学，就此而言，我们以十字架为荣，并借着信心而活——这信心是借着上帝赦免我们的罪开始并保持活泼的信心⁹⁰。

当教会尚未经历基督得胜完全的效力，也未经历上帝国度的建立时，改革宗神学必须将我们现在的处境视为“中间时期”。路德宗神学知道上帝的国拥有完全的效力，它为了上帝教会成长和持守的益处而疏导万事，尽管证据大多常常指向相反的情况。

由于改革宗神学聚焦于上帝国度经验性的结果，它倾向于去盼望这样或那样的属世的千禧年。路德宗神学盼望一个新天新地，公义之家。

最后，由于人生来就渴望道德和秩序，改革宗神学倾向于对人意志的力量给出更高的评价。它认为这种与生俱来的渴望是上帝先行的恩典，作用是带领人们

⁸⁹ 参见 Hermann Sasse, 这是我的立场, Here We Stand, trans. Theodore Tappert (Saint Louis: Concordia, 1966), pp. 57ff.

⁹⁰ 参见 Harold L. Senkbeil, 成圣：基督在行动 Sanctification: Christ in Action (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1989). Senkbeil 将对于产生在福音派教会里经验性的“生活方式”的强调，与路德宗聚焦在上帝赦免上的强调进行对比。



去寻求道德。这种寻求有望带领他们找到上帝，并在回转归信过程中降服于他。路德宗神学指出，虽然人们可能渴望道德，但没有人能够渴望基督徒的回转归信，进一步的理解是，因为归信意味着抛弃我们自己的道德规划，作为罪人来到上帝面前，不是想得到道德，而是想得到赦免。只有上帝的灵能够产生这样的渴望。虽然改革宗的福音传讲，能够利用人与生俱来的渴望，路德宗的福音传讲却不能。

2. 福音和……

改革宗神学呈现了一个不完全的福音，因为福音被视为上帝要更新一个人的好消息——并且更新永远不会完全。路德宗神学呈现了一个完全的福音，因为基督的赦免确实是完全的。

改革宗神学呈现了一个不完全的上帝的国度，因为这个国度的实际情况，是以上帝治理的可观测结果来衡量的。路德宗神学呈现了一个完全的上帝的国度，因为上帝对撒旦的管辖，借着耶稣在十字架上的得胜，已经完全确立了。

改革宗神学呈现了一种不完全的回转归信，因为回转归信被视为一种从错误向正确的回转——而这样的回转在进入天堂之前永远不会完全。路德宗神学呈现了一个带着确信的回转归信，因为回转归信是转向救主，这救主为我们的益处所做的工作已经完全成就了。

改革宗神学呈现了一种不完整的恩典的教导，因为人自己的决定参与到了回转归信之中。路德宗神学呈现了纯粹的恩典和随之而来的安慰的教导。路德宗神学满足于与这恩典所展现的悖论共存。

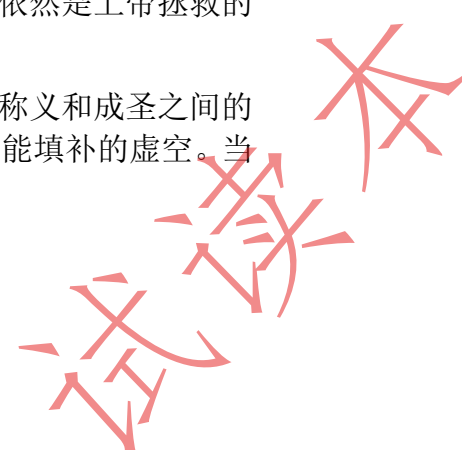
一幅画面将帮助我们总结这个问题的根源。这是一幅改革宗和路德宗的新教基督徒们，都喜欢用来表明称义和成圣之间关系的画面。这幅画面是这样的：一个引擎牵引着一辆列车。这个引擎就是称义，正如画面所给出的，它总是首先到来。代表成圣的列车车厢总是紧随其后，正如成圣跟随着称义。

相比于路德宗神学，这幅画面更加适合对于改革宗神学。一列火车的目的是牵引诸多车厢。关注的主要对象也是车厢。引擎是牵引车厢的工具。引擎具有价值只因它牵引着车厢。如果没有一节车厢跟在后面，引擎就认为并没有真正地“在做”任何事情。

虽然这幅画面描绘出了一个特定的关系，但它并没有描绘出路德宗教会给与福音的位置。它描述了改革宗的定位——或多或少的程度上，他们将福音看作是为了成圣而被使用的工具。仅仅作为工具，福音不会得到舞台中心的位置。

路德宗信徒为他们拥有引擎而高兴。他们聚焦于它，因为它将带领他们进入永生。越来越多的车厢将会被连接到这辆列车上。每一个新加入的车厢都会成为基督徒赞美上帝的理由。然而，即使没有任何车厢，这个引擎依然是上帝拯救的大能。

理解并真正地重视福音，不仅仅涉及到理解信心和行为、称义和成圣之间的关系。为了真正地理解和重视福音，必定要有一个唯有赦免才能填补的虚空。当罪得赦免的渴望存在时，很难将福音误解为某种注入的美德。

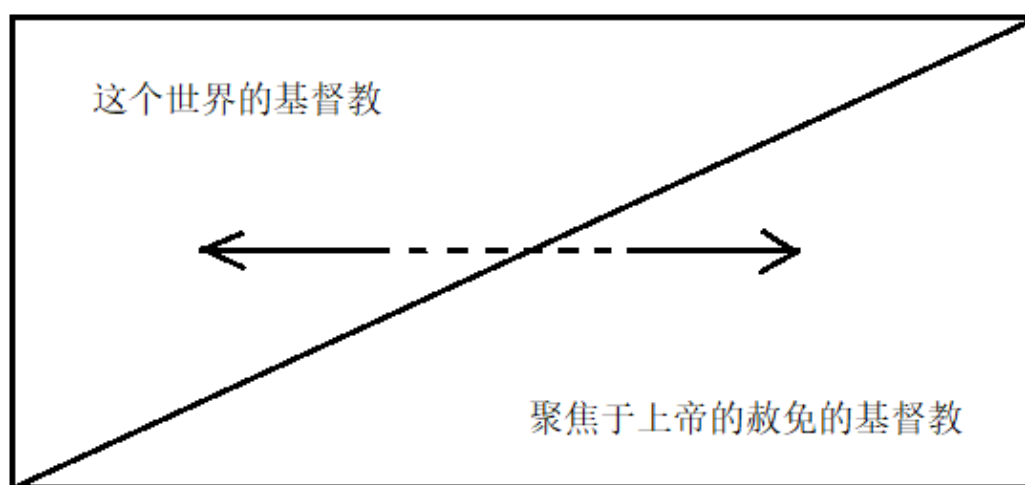


当人们教导说，福音是对罪的赦免时，成圣自然是水到渠成。基督徒的生命和行为，是他对已经发现的珍宝的回应。当一个人公然或隐秘地渴望道德和其中的祝福时，福音就沦落成纯粹的工具。它成了一个被利用的什么东西。在这个过程中，成圣变成一个人因为他获得的益处才去做的事情，而不是因为他试着让他生命的车厢，沿着与引擎一致的轨道行进。

在一种天堂和地狱都摆在人们面前的宗教氛围里，正如在马丁·路德时代的教会里那样，基督教成了一个以永生为目标，并公然靠行为称义的宗教。很大程度上，在我们现代的世界里，人们生活在一个世俗化的宗教氛围里。天堂和地狱的意向并不是迫在眉睫的。结果是，人们优先寻求的是基督教能够为他们的生命带来怎样的帮助，让他们能以渡过新的一天；并寻求一种帮助他们认清这个世界的哲理。

只有当信心被视为是接收赦免这一恩赐的手时，才能有真正的得救保证。只有当基督信仰的目标成为罪得赦免时，永恒或生命才会变得确然。因为只有这样的情况下，人们才能不是凭着眼见，而是凭着对上帝的信心而活，相信上帝在万事万物中的爱都是确凿无疑的。只有这样，我们才能靠着圣灵而活，并结出圣灵的果子。

在继续之前，我们需要再次强调一个条件。这种我们一直试着描述的重心的转换，并不是我们在渐变区间的两个极端找到的非黑即白的形式。改革宗教会中，有很多人甚至比许多路德宗信徒更理解恩典和赦免。而也有路德宗信徒将自己的信仰，首先视为是一种变得更加道德的途径。



上图展现了这个连续区间的样子。左边是那些完全屈从于这个世界的人。他们将福音和上帝的国度，理解为上帝在这个世界上治理的结果。右边是那些明白基督教的中心，是上帝借着儿子的死亡和复活所实现的罪得赦免。在这个连续区间的两个端点之间，是很多混杂和变化。我也相信，没有人可以完全摆脱“利用”上帝，以帮助他改善他今世生活的尝试。

3. 结论

本章回顾了在发展方法论的同时，我们必须牢记在心的基本的神学上的对比。进一步思考时，我们需要问的一些问题是：是否有某种特定的方法，有助于培植一种在上帝面前真正的罪恶感和愧疚感呢？它会引导一个人将基督的赦免视为他最大的珍宝吗？还是它会导致某种对道德的渴望呢？它会破坏真正的基督教会得以延续下去赖以维继的“悖论”吗？还是它会持守这个悖论，并在其张力下工作呢？

这些问题，是路德宗信徒在面对各种方法，特别是面对教会增长的方法时，必须提出的问题。

第二部分

教会增长运动和路德宗事工中的神学和理论

第二部分引言

我们现在从神学转向方法论。本书这一部分的目的是，展示为什么教会增长运动的方法与改革宗神学完全吻合，却与我们所定义的路德宗神学大相径庭。我们将思考，方法是如何产生于某种特定的神学立场，以及为何它们会如此。（回顾概述部分的那幅图将会有所帮助。）

如果改革宗将福音理解为注入的恩典是正确的，那么，教会增长运动就必须作为我们事工的典范。它确实是改革宗神学的具体体现。然而，如果福音是上帝的赦免，那么，很多教会增长运动的方法则无法效力于我们的目标。

在继续讨论之前，我们需要先明确两点。首先，方法并不是中立的。声称它们是中立的说法，只来自于这样一些人：（1）他们试图在事工的实践中转型，却并不想处理他们行为里潜在的神学。（2）他们想使用其他人的方法，他们与这些提供方法的人有着共同的对于福音的理解。（3）他们以一种抽象的方式思考基本的方法，诸如“宣讲”、“游说”或“广告”，但并没有让这些抽象的概念具体起来，具体到他们被实际运用时的样子。

其次，教会增长运动是一场如此广泛的运动，除了可能借着几个在这场运动中处于领导位置的人了解它，任何一本书或任何一个人都无法涵盖它。这场运动涉及到美国国外和国内宣教工作中的理论和方法论。在美国国内宣教的范畴中，它应对着大教会、小教会的问题，尤其是新教会植堂的问题。

在下一章中，我将简单介绍教会增长运动的历史和神学。第二部分随后的章节，将讨论我认为教会增长运动所凸显出的，关于美国教会外展事工的观念和方法的基本问题。

第九章 教会增长运动的世界

究竟什么是教会增长运动呢？“教会增长运动”这个短语，似乎表示某些特定的东西。然而，单从字面意思上，它似乎又可以表示某些相当模糊的东西，一个有可能和任何个人或原则都毫无关联的运动。事实上，教会增长运动既是具体的，又是宽泛的。这种矛盾与这场运动相伴相生。一位分析者写道：

就像任何初现端倪的理念一样，并不容易被清晰地界定。教会增长运动，看起来好像很简单，事实上，却是一个散乱莫测的概念。对不同的人，它可以意味着不同的事。它可以被人用各种非常不同的方式表达出来，被人在很多不同的形式中发现。对某些人来说，其含义是清晰而明显的，其间包含了一整套已知的神学和教会的假设。“教会增长运动”成为带有暗语式的词汇和其工作模式的特定运动背后，召聚人加入其中的集结号。对其他人来说，教会增长运动的兴趣点更加的不拘一格、宽泛，乐意召集任何或所有看起来能够阐明现状的人，吸引能够在任务中提供方法和工具的人。⁹¹

哪一种含义，具体的还是宽泛的，适用于今天的教会增长运动呢？我认为两者都适用。这场运动依然尝试着维持它的特征，其特征则以一些基本的，对这场运动而言要么独特，要么非常重要的理念为主。然而，正如任何一份教会增长运动的参考书目所表明的那样，这场运动同样相当兼收并蓄的。

1. 这场运动的背景

教会增长运动是在一位名叫唐纳德·麦可加文（Donald McGavran）的海外宣教士的挣扎中发展起来的。麦可加文曾是**基督门徒会**（Disciples of Christ）在印度工作的第三代宣教士，并于 20 世纪 30 年代中期，成为其宣教机构的监督。当他看到在他管理下的 17 间教会，没有一间正在增长时，他的挫败感油然而生；并且，在 50 年宣教期间，只有 2 千人归信。1954 年的某段时期，在他离开这个宣教机构之前，麦可加文一直坚信上帝想要更多的增长，并且只有当宣教工作以一种“开明”的方式完成时，增长才能实现。麦可加文写道：

我心里产生了巨大的好奇。是什么让教会增长呢？更重要的是，是什么让很多教会停止了增长？基督徒怎么能从成熟的庄稼里空手而归呢？回答这个问题——什么是教会增长的动因？什么是教会增长的障碍？成了我生命首要的目的⁹²。

麦可加文的挫败中产生的问题变成了教会增长运动。直到 20 世纪 70 年代早期，麦可加文的工作重心都集中于海外宣教。他不断地发展他的理念和猜想。他

⁹¹ Paul Ballard, "教会增长的问题, The Question of Church Growth," The Baptist Quarterly (October 1980), p. 361.

⁹² Donald McGavran and George Hunger, 教会增长：策略的工作 Church Growth: Strategies That Work (Nashville: Abingdon, 1960), p. 16.

的经历使他来到位于美国加州帕萨迪纳的**富勒神学院**，他建立世界宣教学院的地方。该学院已经成为教会增长运动的智库。

有意识地努力将教会增长思潮应用到美国国内的工作，是由查理斯·米勒（Charles Miller）牧师推动的，他是位于帕萨迪纳湖大道的公理会教会的一名工作人员。1972年，他请求他教会的一位成员彼得·瓦格纳（C. Peter Wagner）——此人当时正在富勒神学院里与麦可加文一同任教——为当地的牧师组织一门课程，将教会增长原则应用到美国教会中。

瓦格纳和麦可加文共同教授这门课程，刚开始它只是个尝试，后来引发了一场被称为“美国教会增长运动”的全新的运动。参加了1972年第一堂课的温·阿恩（Win Arn），如今是美国教会增长理念的主要倡导者。他的**美国教会增长机构**（Institute for American Church Growth）制作电影、组织专题讲座，事工遍布在北美的所有区域。

这个运动已经遍及整个福音派世界。一些组织是富勒世界宣教学院的直接衍生机构。**查理斯·富勒福音和教会增长机构**（Charles E. Fuller Institute of Evangelism and Church Growth）是一个与富勒神学院合作的组织，它通过咨询和研讨会，向美国教会提供教会增长的专业知识。形形色色的领袖开始在他们自己的宗派里，组建类似的教会增长服事团体，如路德宗密苏里总会的肯·亨特（Kent Hunter）在印第安纳州科伦纳的“**教会增长中心**（Church Growth Center）”。

2. 美国教会增长运动的原则

我们必须意识到教会增长运动是一场运动。因此，它所包含的元素远远超过它所有安排和方法的总和。这场运动是以教会数字方面的增长为基础。它至高的原则是，上帝想要他的教会增长。

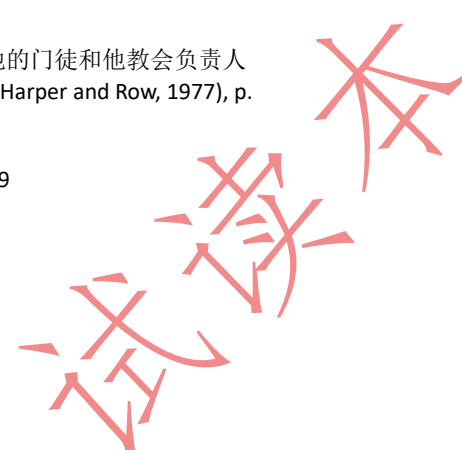
与这个原则相结合的，是一套严格务实的传福音方法⁹³。这种实用主义的态度，促使麦可加文和其他教会增长运动的思想家，汇编了一个“教会增长原则”的清单，这份清单被明确为“一个普世真理，当被正确的理解和应用时，它将明显有助于教会和教派的增长。”⁹⁴教会增长运动的发展，很大程度上都以“发现”并教导这些原则为重点⁹⁵。

这种探究为什么一些教会增长而一些教会并没有增长的实用主义方法，带领教会增长研究者进入了各种不同的研究领域。当他们发现在教会里产生最佳增长的原则时，他们就加入到被称为“教会增长视角”的理念中。麦可加文将这个术

⁹³ 麦可加文把传福音定义为：“宣告耶稣基督是上帝和救主，说服人们成为他的门徒和他教会负责人的成员。”唐纳德·A·麦可加文和温·阿恩：《教会增长的十个步骤》，（San Francisco: Harper and Row, 1977），p. 51.

⁹⁴ Ibid., p. 15.

⁹⁵ C. Peter Wagner, *Your Church Can Grow* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1976), p. 29



语定义为“一些基督徒的特质，他们有能力看到增长的可能性，并采用适当的策略为基督和他的教会收获最大的成果。”⁹⁶

开发教会增长的原则并获得教会增长视角，带领一个人进入多种多样的研究领域。首先，研究必须开始于教会增长的地方。在海外宣教事工中，较小的程度在美国的背景下，“一个人注意到教会在哪里增长，上帝就在那里以实际的、真正的教会增长祝福他仆人们的付出，那里的会众数量在增长之中，新的堂会则如雨后春笋。”⁹⁷

研究这些增长的宗派或独立教会的方法是借着“敏锐的观察”⁹⁸。持续统计数字，并努力去解读这些数字的含义是必不可少的。与这种方法相伴的是对世俗社会学的依赖。由于教会在社会中增长，理解社会的影响对于理解增长是必不可少的⁹⁹。探究教会增长原则的渴望，让教会增长运动认为它自己是一门科学。尽管人们承认圣灵是教会为何增长的最终答案，但教会增长运动所强调的是，去探究圣灵是如何做到的，以便基督徒能够在与圣灵同工的过程中，发挥更积极的作用。¹⁰⁰

探究教会增长原则的渴望，催生了很多的研究领域。参加富勒神学院第一和第二期教会增长课程的教牧神学博士生，有一份课堂讨论主题的清单，这份清单将向我们展示他们的工作范围¹⁰¹。这些主题包括：教会增长视角，教会增长的基本公理，教会病理学，一份教会里妨碍或阻止增长的属灵及社会学“疾病”列表，一份属灵恩赐列表以及促使他们在教会中使用的建议，外展事工和“身体”传福音，增长模式的统计学图表，理解文化因素，使用同质单元原理(the homogeneous unit principle)，有益于增长的教会结构，怎样为教会进行诊断性测试，“教会增长”型牧师侧写，平行教会机构在教会增长中的作用，新教会植堂——包括选址和城市教会增长的信息，细胞小组的概念以及怎样告别“单细胞小组”，帮助小教会增长，教会领导力，通过异象和目标规划，成功的“变革代理人”模式，牧养一个增长中的教会，以及“神迹奇事”事工对教会增长的价值。

显然，教会增长运动教导的范围是广泛的。上面的清单只包含了教会增长原理对美国教会的一些应用¹⁰²。我们的研究将只触及到一些基本的问题。并且，读者应该意识到，教会增长方法的世界，比这里我们将涉及到的要大得多。

3. 教会增长运动的神学

⁹⁶ McGavran and Arn, *Ten Steps*, p. 127.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 15, 16.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁹ Donald A. McGavran, 理解教会增长, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. vii. 需要注意的是，这一表述来自于本书的修订版本，这反映了麦克加文晚期的思考。

¹⁰⁰ Wagner, *Your Church Can Grow*, p. 29.

¹⁰¹ 富勒神学院教会增长第一、第二期课程的课程笔记(1987).

¹⁰² 对教会增长领域的精彩的概览，参见 C. Peter Wagner, ed. 教会增长：前沿技术 *Church Growth: State of the Art* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986).

在第一部分，我们对改革宗神学进行了概览，并指出在根本上它聚焦于渴望成为圣洁，而不是上帝对罪的赦免上。在那里我们援引了一些教会增长相关作者的言论。现在我们将进一步讨论教会增长运动的神学。

有些人曾指责说，教会增长运动是非神学的。詹姆斯·舍勒（James Scherer）写道：“教会增长思潮因麦克加文博士在这一点上，未能就福音、教会以及上帝国度的本质，提供更广泛、更令人满意的答案，因此存在着先天的缺陷。”¹⁰³

这个结论于 1971 年被定下。我认为今天依然正确。虽然麦可加文钻研了宣教工作，分析了全世界教会的增长，但他并没有发出一个非常清晰的神学信号。彼得·瓦格纳也是一样。教会增长运动处于多宗派的富勒神学院，这一大背景使得建立一个坚实的神学基础，并在此基础上建立策略变得相当困难。即使在富勒神学院中教导“教会增长神学”课程的艾迪·吉布斯（Eddie Gibbs）博士，也没有解决掉困难的问题，他只是将他的讲座局限在建立支持教会增长运动重点的圣经范例上¹⁰⁴。

然而，说教会增长运动并非建立在一个神学基础上是不正确的。教会增长运动坚定地依赖于福音派/改革宗阵营。虽然教会增长运动并未解决它本可处理的神学问题，然而它却不偏不倚地建立在我们在第一部分讨论过的，福音派/改革宗混杂的神学之上。

更明确地说，教会增长运动符合所谓的新福音派阵营。这使它在神学上归属于福音派阵营，但与有代表性的福音派保持了一定的距离。理查德·奎贝多（Richard Quebedeaux）在《年轻的福音派》一书中，描述了新福音派的一些特征。这些特征同样描绘出富勒神学院和教会增长运动的样式：

首先，出现了一种新的对圣经可靠性和权威性的理解。新福音派坚定地接受历史批判的原则。

其次，新福音派再次开始强调重生后意义重大的成圣的必要性……在新福音派之中，对约翰·卫斯理的“社会性圣洁（social holiness）”特征越来越感兴趣。

第三，存在着……一种明显的对时代论和它与生俱来的末日论猜想的厌恶，（这）解放了考虑中的学者，使其能够更有建设性的处理社会现有的弊病，并由此发展出一种积极的福音派社会伦理观，不受……关注人类境况时的悲观主义所拦阻。

第四，（他们）对福音的社会维度表现出新的兴趣……（他们）秉持一种令人耳目一新的乐观神学，并不是基于人自身内在的道德上的可能性，而是基于耶稣基督的肉身复活……

¹⁰³ James Scherer, "The Life and Growth of Churches in Mission," IRM, LX (Jan.-Oct. 1971), p. 129, quoted in Charles Van Engen, *The Growth of the True Church* (Amsterdam: Rodopi, 1981), p. 18.

¹⁰⁴ For an overview of Church Growth theology, see Eddie Gibbs, *I Believe in Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 15-129.

第五，新福音派重新开启了与主流的普世自由主义之间的对话……¹⁰⁵

奎贝多以附加的方式提到了第六个特征：“福音派基督教和科学之间日益增长的友谊”¹⁰⁶。

理查德·奎贝多的书，写于 17 年以前，却很好地描述了当前的教会增长运动的神学基础。虽然教会增长运动被建立在福音派/改革宗思想——更新和重生——的基础上，它却将这种对个人更新的强调，扩展到社会整体更新的需求之上。

唐纳德·麦可加文开始是自由派，后来成了福音派。在他对教会增长的强调中，他保持了一定的自由主义色彩。一方面，他避开了以社会服务为使命，且对教会规模缺乏关注的自由派立场¹⁰⁷——因此他被自由主义者们严正谴责¹⁰⁸。另一方面，他坚持视上帝的工作是，使用教会作为他的工具去更新这个世界（这是一种更倾向于自由主义立场的观点）。他写道：

在二十世纪最后的 20 年里，教会再次听到上帝号角般的呼召，要使每一块大陆的人相信和顺服……越来越清楚的是，在正直、和平和公义方面，除非在人类的每个角落都有更多身体力行的基督徒和信心坚定的教会，否则不会有很大的进步。

……这本书在祷告中得以出版，祈求它可以被上帝使用，协助他的教会迫在眉睫的复兴，并且有足够多的男人、女人聚集其中，以至于巨大的社会进步可以在所有的国家得到实现。¹⁰⁹

麦可加文的替补，彼得·瓦格纳，因为其他的原因进入到教会增长领域中。他的背景是更加保守的福音派，但是他强调的重点和麦可加文如出一辙。

在《教会增长和全备的福音》一书中，瓦格纳确立了他的立场，即福音本身包含着上帝对教会参与社会服务的命令。他称其为“人文的委任”。他引用葛培理（Billy Graham）的话，将其简单定义为“一只手拿起重生，另一只手拿起一杯凉水”的命令。¹¹⁰

我们不可否认我们要帮助人们满足他们的社会需求。但是瓦格纳使这项工作成为福音本身的一部分。瓦格纳是在福音派/改革宗神学的语境下说这话的，这种神学用更为宽泛的重生概念代替了称义的中心位置。已经等同于重生的福音（并

¹⁰⁵ Richard Quebedeaux, *The Young Evangelicals* (New York: Harper and Row, 1974), pp. 37- 39.

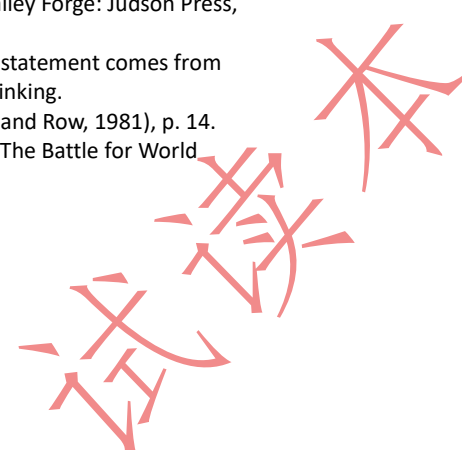
¹⁰⁶ Ibid., p. 39.

¹⁰⁷ Donald McGavran, *How Churches Grow* (New York: Friendship Press, 1966), pp. 68- 70. (First published in the United Kingdom in 1959.)

¹⁰⁸ 对教会增长更自由化的分析 see Ralph Elliott, *Church Growth That Counts* (Valley Forge: Judson Press, 1982) and Wilbert Shenk, *Exploring Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

¹⁰⁹ McGavran, *Understanding Church Growth*, p. v, vii. It should be noted that this statement comes from the revised edition of *Understanding Church Growth*, which reflects McGavran's later thinking.

¹¹⁰ C. Peter Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel* (San Francisco: Harper and Row, 1981), p. 14. The quotation is from Billy Graham, *Peace with God*, and was found in Arthur Johnston, *The Battle for World Evangelism* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1978), p. 138.



且正如瓦格纳表明的，理应等同于社会事工)，不再是免费的罪得赦免的信息。瓦格纳必定会这样问：“争论的焦点不在于福音的教导是否应该包含伦理的内容……问题在于包含多少。必须要有多少的伦理教导，才足够让一个人得救呢？”

111

很多福音派将很难接受这样的陈述，同样也很难接受上面所引用的麦可加文的话。然而，这些陈述是福音派/改革宗圈子里，对道德更新的强调合乎逻辑的结果。相比其他仍然坚持一种更具基督教命题形式（**propositional form**）的福音派（如约翰·加尔文），教会增长运动已在这种强调上走得更远。聚焦于上帝恩典和能力的经验性结果的基本要素是核心，称义是上帝公义礼物的教导则不是。

虽然我不能证明这样的说法，但我可以毫不保留地做出这样的表态。教会增长运动的文献，在上帝赦免的事上几乎完全沉默。在那些提到赦免的地方，它被降格为更新所带来的祝福之一，而不是更新的基础。“认识基督”或“和基督建立个人的联系”是这些文献对基督教最常见的定义¹¹²。几乎所有的着重点都放在一个人生命中经验性结果上——如果他或她顺服基督为主并服事他的话。

关于教会增长运动对福音的理解，人们可以得出的唯一结论是，福音是上帝将更新他生命的好消息。任何在教会增长运动的文献里，发现了路德宗对福音理解的人，都是在自欺欺人。

以上关于教会增长神学的表述，结束了我们在本书第一部分开始的工作。这些表述说明，教会增长神学是坚定的改革宗神学。我们将继续展示，教会增长方法是如何直接从福音派神学的招牌下产生的，以及为何它们不完全符合路德宗神学。在接下来的章节中，当我们将聚焦在近年来影响保守派路德宗的那些教会增长思想的诸多领域中，特别是在外展和建立教会的领域中时，我们将处理这些问题。教会增长运动本身视这些为核心问题。

我们的分析将建立在我们所阐述的路德宗和圣经对福音本质的理解之上。福音以及最适合传播福音的事工，将是我们进行分析时的“滤镜”和“支点”。

总的来说，本书第二部分接下来的每一章，都将从四个方面论述这个问题。首先，我们将陈述教会增长运动的观点。其次，我们将以圣经为基础仔细审查这些观点。第三，我们将表明为什么教会增长运动的理解，和福音派/改革宗神学对福音的理解是一致的；我也会建议如何在路德宗神学的背景下看待它。最后，借着对事工的应用，我将表明我个人对这个问题的理解。

教会增长运动引导每一位牧师着手处理下面的主题：（1）增长的渴望；（2）异象和目标在教会规划中的位置；（3）我们是否应该在外展事工中使用“切身需

¹¹¹ Ibid., p. 137.

¹¹² 瓦格纳在《教会增长：前沿技术》（p. 286）中，定义回转归信为：“非基督徒参与到为基督做真正的决定里，真诚地转离旧神和邪灵，并决定努力地像基督要求人们的那样去活。”

要”的强调；以及（4）科技在上帝教会增长中的位置。每个主题都是基本的。它们也是诸多教会（如我的教会）中的牧师们必须挣扎面对领域¹¹³。^[3]

显而易见的是，这份列表并没有讨论到有关“灵恩（the charismatic）”或“第三波浪潮”之灵的角色，这是彼得·瓦格纳在近年来极其强调的事情。为了限制本书讨论的范围，我省略了这方面的内容。在某些方面，它是最重要的研究领域之一。¹¹⁴

接下来的讨论将着重围绕教会增长运动的原则进行，但这并不意味着一场反对教会增长运动的论战。相反，它应该被积极地视为一种严谨的神学活动，在其间，福音和圣经的事工模式被应用于一些教会增长运动特别加以重视的主题之上。这些主题是这场运动迫使所有宗派的牧师们——包括我自己——去研究和思考的问题。

¹¹³ 这些要点是由瓦格纳在《教会增长：前沿技术》（pp. 16-18.）中提出来的。瓦格纳描述了唐纳德·麦可加文在《上帝之桥》（The United Kingdom: World Dominion Press, 1955）中提出的4个基本问题：（1）上帝对他的教会使人成为门徒的旨意的神学问题；（2）伦理的或“实用的”问题；（3）处理人民运动和同质单元原则的宣教学问题；（4）涉及“门徒化”和“完善化”的程序问题。最后一个问题很重要，但在路德宗的语境下，它并不像在改革宗神学里那样重要。当福音如改革宗神学一样包含律法时，问题自然产生了：你的福音里面应该带有多少伦理内容？换句话说，在一个人完全被接纳为一名基督徒之前，应该产生多少的成圣。当接受福音就是相信基督的赦免时，这种担心就在很大程度上变得颇具争议。宣告相信基督的赦免，就足以使一个人成为他或她要成为的基督徒。当人不断地成长以活出上帝想要他活出的生命时，伦理问题就随之而来。这种路德宗的强调，让宣教的程式不会被“完善化”困住，而是同时进行“门徒化”的工作。就这一点而言，路德宗对福音的理解拥有一种内在的解药，可以解决麦可加文看到的发生在印度教会中的情况——这导致他的门徒化/完善化的问题。

¹¹⁴ See C. Peter Wagner, *On the Crest of the Wave* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1983) for a Church Growth discussion of the charismatic spirit.

第十章 对增长的渴望

1. 由教会增长运动提出的问题

对增长的渴望可能是教会增长运动所引发的最根本的问题。牧师和会众对教会的增长应该保持怎样的态度呢？他们回答说：牧师和会众应该想要教会增长。

这听上去似乎是一个正确并相当基本的答案。但这远不只是一个基本的提问和一个简单的回答。争论的问题在于，一个牧师对于他教会的增长应该持有怎样的心态。

唐纳德·麦可加文在一所自由派神学院接受训练，并与基督教联合传教会（United Christian Missionary Society）合作¹¹⁵。他所服事的那些教会都增长缓慢。他开始相信，阻碍他教会增长的障碍是双重的——结构上的和态度上的。麦可加文在一个宣教站工作，那里的环境已经变成了一个与社会其他部分隔绝的堡垒。他写道：“拥有大学、中学、医院、10 名宣教士、8 万美元预算，以及 7 个总会众年复一年少于 1 千人的聚会点，这样的宣教站并非少数。”¹¹⁶

他的抱怨是，这样的安排将一些人从身体上，并将他们当中的大多数人从经济和文化上，与他们的邻舍隔离开了。这种安排所产生的态度，只是长久地持续了无增长的状况。他写道：

借着研究这些证据，我开始相信教会增长缓慢的一个主要因素，是广泛存在的防御性思维和合理化态度。借口一堆又一堆……基督徒如井底之蛙，看不到可能性和机遇。不幸的是，他们还在无增长的庭院里悠然自得。¹¹⁷

麦可加文着手跟这些阻碍增长的态度性和结构性障碍进行斗争。他对增长和不增长的态度很难形成系统。¹¹⁸他满有激情和热忱地写作，他对增长的渴望，加上他经历的那些对消极面对增长的态度，这些滋长了他言辞激烈的倾向。他把教会的增长和孩子的成长相对比：

教会的发展像小孩的成长一样。在成长过程中，充足的营养、成熟的社会意识和智慧都是可取的要素；但是如果一个孩子的体重

¹¹⁵ Yale Divinity School. C. Peter Wagner, ed., *Church Growth: State of the Art* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986), pp. 22, 23.

¹¹⁶ Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 296.

¹¹⁷ Donald A. McGavran and Win Arn, *Ten Steps for Church Growth* (San Francisco: Harper and Row, 1977), p. 2.

¹¹⁸ 更完整的教会增长教会学的讨论，参见 Charles Van Engen, *The Growth of the True Church: An Analysis of the Ecclesiology of Church Growth Theory* (Amsterdam: Rodopi, 1981), pp. 1-47, 324-403.

多年来都停留在 25 公斤，无论这个孩子在社交方面是多么的成熟，母亲都会感到格外地焦急！¹¹⁹

他和他同工的很多著作，都坚信增长是教会本质的一部分。温·阿恩写道：“教会增长运动的一个基本信念是，有效的传福音产生可衡量的结果——成为门徒并加入教会的人们。¹²⁰”这场运动建基于对增长的期待之上。麦可加文说：

如果教会正在对有需要的人传讲上帝大能的好消息，如果教会关心教会增长，如果它思想教会增长，如果它为教会增长祷告，如果它招募人们参与到教会的增长之中，那么教会就没有理由不增长。你知道的，上帝想要他迷失的孩子被寻见。¹²¹

查尔斯·范·荣真（Charles Van Engen）对教会增长运动的这个基本原则，做了广泛的研究。他宣称：

就教会增长运动而言，数字上的增长是它的“传教士热忱”、普世化视角、社科方法论和管理原则的一个根本要素。我们也将观察到，数字上的增长，与教会增长运动如何看待教会对今世上帝使命的忠诚休戚与共。¹²²

阿瑟·格拉泽（Arthur Glasser），麦可加文的一位亲密同工，印证了范·荣真的发现：

上帝渴望他的教会增长……只有借着世界各地新的教会在深谋远虑之下的大量扩增，教会才会让福音传遍这个世代。当她停止履行这一使命时，作为在万国之中上帝的子民，她本质里一些基要的东西就遗失了。停止增长的教会不在上帝的旨意之中。¹²³

这个表述很重要。它很好地反映出教会增长运动的早期思想。正如范·荣真指出的那样，教会增长派人士正在使数字上的增长成为教会的“标记”之一。¹²⁴

我们必须记住的是，教会增长运动所强调的这点，并不是一种老套的对于数字的痴迷。更确切地说，这是一种立场，该立场源于他们对上帝话语的诠释，和他们对使万民作门徒这一基督命令的理解，他们将其解读为，上帝应许说增长必将发生¹²⁵。教会增长运动对数字的痴迷，来源于一种神学情节，除了别的事情之外，这种神学情节还宣称上帝已经命令人们去使万民成为门徒。简而言之，教会

¹¹⁹ Donald McGavran, *How Churches Grow* (New York: Friendship Press, 1966), p. 16. (First published in the United Kingdom in 1959.)

¹²⁰ Win Arn, ed., *The Pastor's Church Growth Handbook* (Pasadena: Church Growth Press, 1979), p. 98.

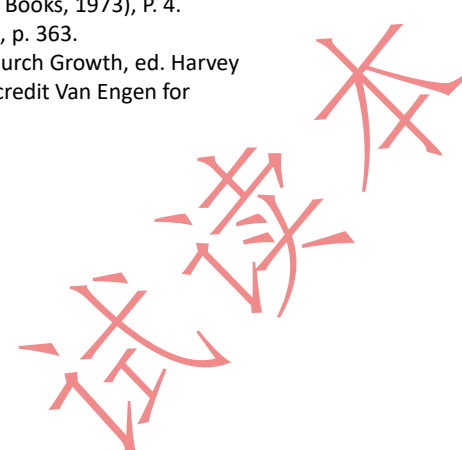
¹²¹ Donald A. McGavran and Win Arn, *How to Grow a Church* (Ventura Calif.: Regal Books, 1973), P. 4.

¹²² Charles Van Engen, *The Growth of the True Church* (Amsterdam: Rodopi, 1981), p. 363.

¹²³ Arthur F. Glasser, "Church Growth Perspectives," *Theological Perspectives on Church Growth*, ed. Harvey Conn (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976), pp. 30, 31. I credit Van Engen for directing me to this article.

¹²⁴ Van Engen, *The Growth of the True Church*, p. 379.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 374, 375.



增长运动宣称，上帝已经应许了数字上的成功；因此在教会历史的所有时期，我们都要预期看到增长¹²⁶。这是教会增长运动所依赖的根基。

关于第三世界，麦可加文提出了他的看法。他的表述是考虑到很多并没有听到福音的人们，也因为很多教会已经对传道站的思路根深蒂固，而这种思路并不适合外展事工。然而，美国的教会增长运动，应对的是每个城镇都拥有多间教会的国家。对数字结果期待的问题，在某种程度上得到了一些修正。比如，彼得·瓦格纳列出了他对于成功增长的四个标准：

公理一：牧师必须想要教会增长并甘愿付上代价。

公理二：会众必须想要教会增长并甘愿付上代价。

公理三：福音外展项目的目标必须是使人成为门徒。

公理四：教会决不能患有绝症。¹²⁷

这些公理凸显出麦可加文关于有权期待教会增长的基本论点。这些公理也对有可能抑制一些教会增长的环境表现出一定程度的敏感性。虽然这是一种妥协，但请注意，这并不是神学上的妥协，而是一种社会学上的让步。麦可加文的原则在神学层面未受任何影响。

在一个人能够使用教会增长运动的材料之前，他必须对这个议题胸有成竹。我们必须将这个问题置于圣经之下。

2. 使徒对数字上增长的态度

我要在开头声明我的结论：教会增长运动在期待增长上并没有错误。确切的说，它的错误在于，在它的讨论中遗漏了圣经某些方面的教导。当他们实施建造教会事工时，这些被忽视的教导，对于在宣教士和传道人中间塑造恰当的态度却是必不可少的。

对于传福音事工，如果我们想要获得恰当的思维模式，我们需要意识到，圣经在这个领域教导了一个悖论。这个悖论就是：上帝教导我们要预期到增长，也教导我们要预期到抵抗。

上帝渴望所有人都得到救赎。并且，从人的角度来说，这个愿望应当得以实现——如果上帝是全能的，它就会实现。我们将砥砺前行，并期待他的愿望得以实现。另一方面，圣经教导说，人们将会抵挡上帝。这样的抵挡并不一定由于差

¹²⁶ 教会增长运动在这个问题上有些模棱两可。麦可加文并不否定有些地方的教会没有增长，他勉强接受了这个现实。事实上，对一些人来说，对数字显著的关注，实际上只是一个统计学研究，以确定人群中哪些人是“接受的”，哪些人是“抵挡的”，以便于能够把精力集中于前者，而对后者“淡然处之”。另一方面，教会增长运动对那些声称无法实现增长的人很不客气。他们指责后者是在找借口，并指出同一区域的其它教派正在增长。他们指出，增长与神学毫无关系，而与社会学关系紧密。我们将在随后的章节里对此做更多的陈述。我在这里指出它，是为了证明上述的陈述，即，当教会增长理论被应用到个别教会中时，人们就会极力主张说，我们要期待增长。

¹²⁷ C. Peter Wagner, "The Four Axioms of Church Growth" in Class Notes for Church Growth I, Fuller Theological Seminary (1987), pp. 1, 2. For a brief analysis of "terminal illnesses," see Kent R. Hunter, Foundations for Church Growth (New Haven, Missouri: Leader Publishing Company, 1983), pp. 112-116.

劲的策略、无效的沟通或传道士的任何错误，而是因为当上帝带着福音来到听众面前时，这些人就抗拒至高神。

圣经不会允许我们躲在无增长心态的岩石背后（教会增长运动同意这一点）。然而主也不会让我们认为，这件事有一部分掌握在我们的手里，让我们有能力借着做正确的事，为增长制定计划（教会增长运动不同意这一点）。只有主知道什么时候人们会归信，什么时候他们会抵挡。

我们必须认识到这个悖论，并允许它影响我们对宣教事工的态度。路德宗知道，如果他们在神学上消解了这个悖论，路德宗教义的本质就荡然无存了，结果就是成为加尔文主义或者阿米念主义¹²⁸。路德宗同样也应该意识到，如果他们在宣教学上消解了这个悖论，会导致同样的结果。

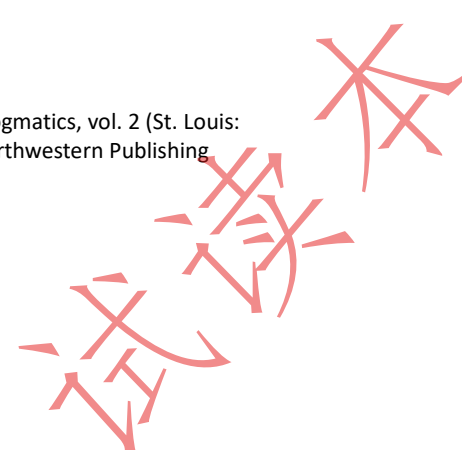
使徒们在其圣经书卷和宣教事工中都反映出这个悖论。

首先，他们以一种充满期待的精神行事，并且理当如此。耶稣曾用积极的措辞谈到教会的增长。在彼得的认信时他曾说：“我要建造我的教会”（马太福音 16:18）。提及外邦人，耶稣说道：“我另外有羊，不属这圈里的，我必须领它们来”（约翰福音 10:16）。他对门徒的使命是：“你们要去，使万民作我的门徒”，这一使命当然包含着这样的理解——门徒应当期待有人回转归信。耶稣告诉保罗，他要差派保罗到外邦人那里，去“开他们的眼睛，使他们从黑暗中转向光明”（使徒行传 26:18）。保罗向罗马人保证说，他要到他们那里去，“要在你们中间得些果子，如同在其余的外邦人中一样”（罗马书 1:13）。保罗告诉歌罗西人，“这福音传到你们那里，也传到普天下，并且继续增长，不断结果”（歌罗西书 1:6）。我们也会留意到，使徒行传有几段经文都谈到了归信的人数（使徒行传 2:41；4:4）。

其次，伴随着这种充满期待的精神，使徒们生活和工作中，完全否定他们有能力使人回转归信。他们知道人们会抗拒他们的工作，并将持续如此。这种认识比教会增长运动对于抗拒的认识，更为深刻和完全。使徒明白人心在接受上帝的赦免上完全的无能。他们也知道，一个人可以得救的唯一原因是，上帝在永恒中拣选了他或她，并借着圣道在他的心里创造得救的信心。这使得他们将事工聚焦于传讲上帝的话语上，而不是增长的渴望上，即便这种渴望当然是存在的。

福音的本质迫使他们承认，任何人都只有借着圣灵，并唯独因上帝的恩典得救。在他们期待增长的同时，他们也料到会有拒绝。他们所预料到的拒绝并没有导致他们对福音持有沮丧的态度，也没有使他们对上帝赐予赦免的旨意或能力带着罪恶悲观的看法。但这样的拒绝确实使他们对增长的态度冷淡下来——特别是对他们在上帝计划里的位置，以及他们对于教会的增长或缺乏增长，应该承受怎样的负担和职责，感到迷茫。

¹²⁸ For a full discussion of the "crux theologorum," see Francis Pieper, *Christian Dogmatics*, vol. 2 (St. Louis: Concordia, 1950), pp. 3-52 and Siegbert Becker, *The Foolishness of God* (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1982), pp. 193-224.



保罗清晰地阐明了他对罪人本性的理解。他说，“住在我里面的，就是我肉体之中，没有善”（罗马书 7:18）；并且“体贴肉体就是与上帝为敌，对上帝的律法不顺服，事实上也无法顺服”（罗马书 8:7）。在罗马书前面的章节里，他以这样的话描述本性之人，“没有明白的，没有寻求上帝的”（罗马书 3:11）。

在使徒当中，在回转归信的工作上，存在着对神的灵完全的依赖。保罗在哥林多前书 2:14 写道：“属血气的人不接受上帝的灵的事，他反倒以这为愚拙，并且他不能了解”。贯穿整卷书信，保罗都在感谢上帝赐予他的听众们信心，并持守这信心。上帝拣选人相信的教导（预定），在使徒们的想法中占据着支配的地位。在罗马书 9:16 保罗说，“由此看来，这不靠人的意愿，也不靠人的努力，只靠上帝的怜悯。”以弗所书第一章满溢着对上帝的带领以弗所人归信的感激之情，“因为他从创世以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，没有瑕疵”（使徒行传 1:4）。

早期教会与这些多样的、共同形成了他们对增长态度的要素同生共存。第一批传道人与一个悖论共存同生。他们知道上帝想要所有人得救。他们知道他的意愿是借着带领人相信福音来创建他的教会。他们同样知道人可以抗拒上帝。他们不知道人怎么能够抵挡上帝借着圣道在他心里大能的工作，但事实就是如此。

换个角度来说，对于为什么有的人得救而有的人没有，使徒们接受了这是一个奥秘的事实。这个奥秘的存在并不是因为圣灵工作复杂（但可被发现）的本质，而是因为人的理性无法探究明了的，在天堂和地上工作的属灵力量。与其试着去回答这个问题——这本可以带给他们关于增长应该期待什么这一问题的答案——使徒们宁愿活在这个悖论的张力中。

他们可以用三种方式中的任何一种来消解这种张力。他们可以以一种静止无增长的态度，或者面对抗拒时的悲观态度解决它。但这将否定上帝的宣告，即他要建造他的教会。他们本来可以通过一种“指责”的态度来解决，在这种态度中，人类劝导和选择的能力就是增长的切入点。但这将否定人全然败坏，以及我们全然倚赖上帝恩典的事实。他们用第三种方式消解了这种张力。他们并不担心实际的增长或缺乏增长——虽然他们确实想要看到上帝的话语结出果子来。他们只是去做他们能做的事——传讲上帝的话语。

正是福音的特性带领第一批基督徒们采用了一种增长的途径，一种并非聚焦于为增长本身而奋斗之上，而是聚焦在努力传扬上帝话语上的方法。他们知道这将会带来增长。但他们对各方面的理解，连同他们对福音正确的理解，不允许他们为增长或缺乏增长发展出一种错位的关注。他们的理解仅仅促使他们去传讲福音，并让耶和華為福音的结果负责。¹²⁹

¹²⁹ 3-P 传福音法是一个基础的教会增长原则：参与（presence）、宣告（proclamation）、使人信服（persuasion）。在这方面，我们同样看到福音派/改革宗神学的影响。它将圣灵与上帝的道分别开了。圣道借着福音信息传达罪得赦免的能力，让位于传道人让一个人看到他道德更新需要的能力。因此，在福音派的思维模式里，只可能有两种态度。要么，一个人以“要不要随你便”的态度呈现圣道，要么，作为劝导者，使他自身的能力在回转归信的过程中有份。传福音之人的回转归信经历向他显明了相信基督的益处。

路德宗的宗教改革者强调说，教会的标志是传讲上帝的话语，以及按着圣经的方式施行圣礼。而增长必须来自于福音的大能。查尔斯·范·荣真指出，教会增长运动事实上使增长成为了教会的标志。他对此表示反对，并建议采用一个可替代的“新词”（等同于教会标志的概念）。范·荣真引用以赛亚书 55: 11-13——上帝在其中应许，他的话语绝不会徒然返回——之后，写道：

作为一种指向教会属性这一本质方面的方式，重要的是提出一个“新词”，它将描述这场运动、这种感受、这份期望、这个生命力不完全的实现……（教会）因它深深地扎根于肥沃湿润的土壤而愉悦和满足。然而它还没有完全完成，它根本不是静止的，它仍努力的实现扎根得更广、更深。由于缺少更好的术语，我们建议将一个被称为“渴望数字上的增长”的“新词”，作为一种指向我们一直谈及的生命原则的方式。¹³⁰

虽然这是一种从麦可加文的偏离，但它也只是同一主题下的一个变体。我引用了范·荣真的话，以便于我可以借着对比来阐明我的立场。我相信教会在宗教改革后确立的标志，不仅足以表明真的教会存在于何处，也充分表明什么是教会在福音事工的外展方面所强调的重点。无论是“数字上的增长”，还是“渴望数字上的增长”，都不足以描述真教会的标志。相反，“教导圣道和施行圣礼”（无论是在已建立的教会还是在传福音工作中），才是完全充分的描述。这就是教会在使徒时代所聚焦的事情，这也是今天教会在渴望履行上帝使人作门徒的命令时，应当聚焦的事情。

3. 改革宗神学及增长的渴望

教会增长运动的拥护者只强调这个悖论的一个方面。他们正确地指出，上帝想要他的教会增长，但缺乏对与之相伴的教导透彻的理解，他们使用“上帝想要增长”这个表述，驱使他们完成他们的使命。结果是，增长的目标变成了事工的重心，而不再是宣扬福音。

因为他已经见证了他生命中经验性的结果。现在，他需要“劝导”其他人相信，这样的改变也能在他们身上发生。

路德宗和基于圣经的教导集中在一个事实上，即圣道本身包含使人归信的力量。它同样指出，任何确信他是个罪人并知道上帝赦免的人，将必然如同使徒那样（如，哥林多前书 4:11），以某种劝导的方式呈现圣道。但他意识到十字架的信息对那些走向灭亡的人是愚蠢的。当他劝人相信的时候，他同时承认使人成为门徒的实际工作，是上帝借着他的道完成的。换句话说，甚至在劝人相信这方面，他依然在他职责的“圆圈”里。他能够这样做，是因为他知道圣道使人信服的能力。他不依赖于律法的力量产生一个道德的转变，而是依赖于福音的力量，用赦免的信息深入听众的内心。他的劝导单单只是作为福音的信使，而没有借着让他的劝导在归信的过程中有份，从而破坏这个悖论。

查尔斯·范·荣真写道：“可能如果新教神学里，圣道作为上帝聚集他教会有效的手段，得到充分地重视，那么参与——宣告——使人信服的讨论将变得轻如鸿毛……如果上帝的道从未徒然返回，未结任何果子是真实的，那宣告本身就是使人信服。我们可以说，在宣讲福音的过程中，圣道本身，就是宗教改革者们参与——宣告——使人信服这三者的结合。”（Van Engen, *The Growth of the True Church*, p. 250.）

¹³⁰ Van Engen, *The Growth of the True Church*, p. 488.

是什么促使教会增长运动这样强调呢？我相信它源于福音派/改革宗对福音的理解。首先，他们通过阿米念主义者强调人有能力靠着他自己的力量为基督做决定，解决了为什么一些人得救而其他人没有得救的悖论。通过这种方式，他们将自己从这个悖论中释放出来，并赋予他们自己一个神学立场，在这立场上他们坚定认为，如果人们爱上帝，增长就是他们能够实现并想要实现的事。其次，当福音转换了它的重心，进而意味着某种程度的道德重生时，借着与福音相关联的“唯独恩典”的教导而施加于福音上的属灵限制就被剥离了。换句话说，当福音被视为是某种“将一个人的生命转向上帝并遵守神的律法”的力量时，教会的增长就会挖掘出一种自然的渴望，甚至连不信之人也拥有这种渴望——渴望胜过他所看到的来自于罪的问题。一旦这样，人就确实拥有了能力，构想出方法使教会得以增长。结果是，宣教士们更容易被吸引偏离他们应传讲的信息，并专注于发掘人相信上帝的潜能的方法之上。

我相信这是麦可加文关于数字上增长的言论背后的运筹。认为麦可加文或教会增长运动并不是真心想要服事耶和華，是绝对不公平的。但是他们福音的本质已经改变了他们传福音的模式。这使得他们更容易聚焦于赤裸裸的数字增长目标之上，而不是聚焦于上帝已经赐给我们使用的工具上，以至于上帝能够使他的教会增长。

4. 结论

我的结论是，教会增长运动聚焦于赤裸裸的数字上的增长，是错误的。对福音及其相关教导的基于圣经的理解，将会通向这样的目标——传讲上帝的话语，并将我们的目光从增长本身挪开。

这并不是没有增长的借口，尽管在教会增长派人士看来似乎确是如此。这是一个传福音的正当的范式。它既不排斥当上帝带领人们进入教会时的喜悦，也不否认想要看到教会增长的渴望。借着这个范式，我们的思想全然聚焦于怎样去传讲福音之上。在这个范式里，有因未必有果。在我们的职责范围内，工具就是结果。我们期盼和祈祷的终极结局——灵魂的回转归信——完全是上帝的职责。



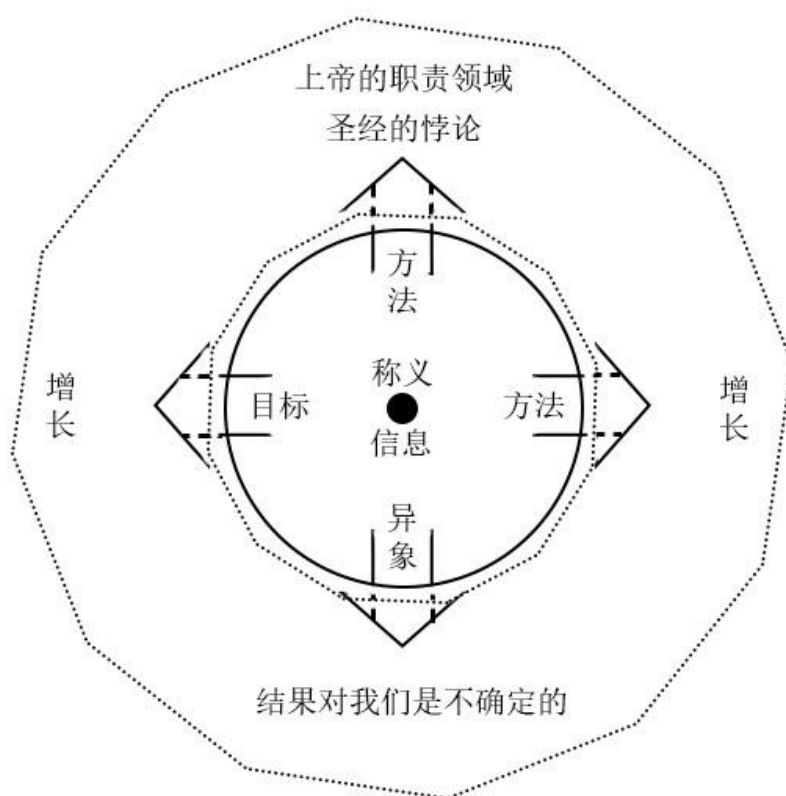
第十一章 异象和目标

教会在数字方面的增长，和对数字增长完全的委身，构成了教会增长理念的骨架。这个骨架上长满的“皮肉”，则是由异象、目标和方法被表现出来。

本章中，我们将就这一主题，回顾教会增长运动的思想。当这些事务被置于路德宗神学见解下时，我们将提出看待它们的另一种方式。我们将看到，教会增长运动理解的异象、目标和方法，在教会的工作中处于怎样的位置。他们使用这些工具的方式，是福音派/改革宗神学的特产，尤其是当这种方式在富勒世界宣教学院被教导时，更印证了这一点。

1. 事工的两模式

像上一章一样，本章将会相当的抽象。因此，在我们继续之前，让我所提出的观点形象化，将会对我们有所帮助。我使用了两幅图，它们会帮助我们看到前一章中我所谈到的差异，以及本章中我们将会讨论的差异。

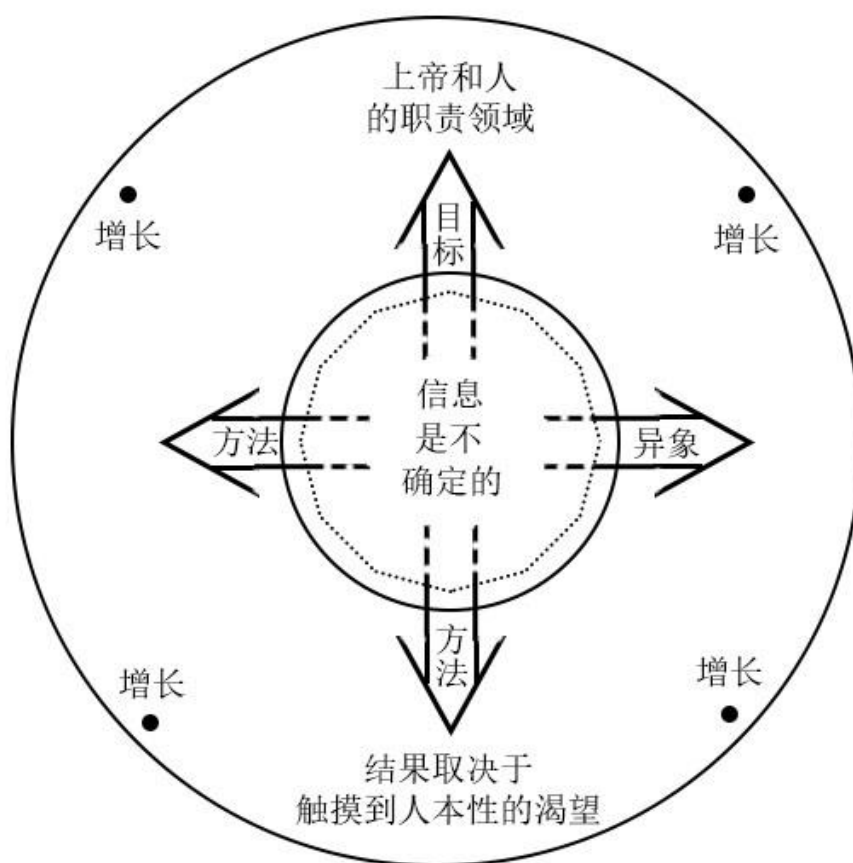


第一幅图描绘出了路德宗对事工的理解。以实线界定的圆圈是我们的职责范围。它的界限，是借着上帝赦免了这个世界的福音，以及我们要告诉别人上帝已为他们做了什么，因此他们就可以得着今世和永恒益处的职责，而建立起来的。圆心上的大圆点代表了一个事实，即对称义的理解是固定的，永不改变的。我们所有的工作都锚定于此。箭头代表了目标、异象和方法。我们使用这些概念，但

仅限于在我们对称义理解的范围之内。换句话说，我们在我们理解的范围内工作，这理解是：福音的本质，促使我们聚焦于宣讲福音之上。

我们必须在这些界限之内，构想出目标、异象和方法。在这个圆圈之外，我们就进入了上帝负责的领域。那里的线相当曲折。这并不意味着上帝的计划是破碎的，也不意味着他想要实现的目标是渺茫的。相反，它表明了一个事实，即从我们的角度来看，上帝的计划 and 目标并不足够确切，以至于我们得以理解并联系到我们自己的安排中。在我们的圆圈之外，存在着一个在我们所有关于我们事工最终目标的思考中，我们必须承认的悖论。在那里，上帝有权根据他的旨意塑造和指引我们的计划。只有在我们职责的圆圈内构建了我们的计划，我们才能足够灵活地打造和调整我们的计划，以应对成功和失败。

这幅图同样表明，路德宗神学并不排斥异象、方法和目标。路德宗神学也没有削弱我们想要看到迷失之人得救的渴望——数字上的增长，如果你愿意这样说的话。借着将其锚定在福音上，并将我们的活动联结在福音的本质，路德宗神学将所有的事情都放置在恰当的判断中。就是说，它让我们不至僭越。同时，它也促使我们持守找到失丧者的渴望。



第二幅图描述了教会增长运动中的情况，以及它的想法是如何与福音派/改革宗对福音的理解联合起来的。正如我们在第一部分中看到的，在改革宗的圈子里，对福音的理解更加涣散。它涉及人和社会的道德改善。这使得福音的信息不那么

清晰，更加含糊。福音含义的边界变得模糊，因此人们对他职责的界限和可制定计划的领域的理解，也变得不那么明确。

此外，恩典的悖论也不复存在。在教会增长运动中，带着其对阿米念主义的强调，恩典的悖论迷失在赋予人能力选择得到上帝恩典的方向上。人本性里变得更好的渴望被发掘出来。宣教学变得不再事关宣讲上帝话语，而变成更加是事关触摸人里面本性渴望的实践——或者找到那个上帝“先行恩典”已经预备好的大门。这损害了福音作为上帝大能的事实。传道士突然发现，只要他做了正确的事，他自己就拥有了打动人心的“力量”。

结果是，人走出了上帝赦免福音的圆圈。当这种强调与对增长的渴望相结合时，用来固定事工中心的锚点，就从福音的圆圈向外，朝着上帝宣告他渴望的增长上移动。教会的增长变成教会要带动自身前进的固定目标，而福音不再是激励教会前进的固定目标。这一点由界定“增长”区域的外围实线，以及将这一点固定为教会事工中心的圆点表示出来。

当增长成为了教会的中心，方法就由它们取得了多少增长来决定，而不是由福音的本质来决定。这不是在说方法变得完全和增长相关。但趋势正是如此。

没有任何一间教会完全属于某一个分类。很多认同教会增长运动的福音派教会，依然在一定程度上持守着福音客观的信息，并试图将他们的信息聚焦其上。而路德宗教会面对着强烈的试探，离开按圣经理解福音的实线内圈，进入上帝为自己保留的活动领域。毕竟，它给了我们某种掌控感，它符合我们传播福音的渴望，使之服务于我们本性里对道德的渴望。

2. 异象和目标

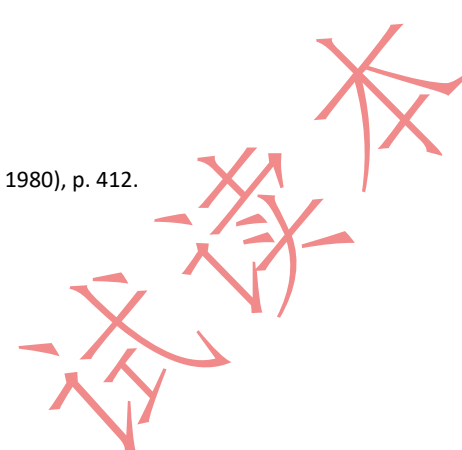
● 教会增长运动中的异象和目标

由于在侧重点方面的转换，教会增长运动把异象和目标放在高度优先的位置上，但并不在路德宗所理解的，上帝赋予人的职责范围内。在《理解教会增长》一书中，唐纳德·麦可加文强调了目标的重要性：“没有什么比设定目标更能让人集中精力了。”¹³¹ 他详细阐述道：

我们在使徒行传第 18 章中读到，“每逢安息日，保罗在会堂里辩论，劝导犹太人和希腊人。西拉和提摩太从马其顿来的时候，保罗正专心传道，向犹太人证明耶稣是基督……”有一天晚上，主对保罗说，“只管讲，不要沉默”。

根据这些经文，很难认为那些劝说人们成为耶稣的跟随者，并让人们加入教会的深思熟虑的计划，有任何的不敬虔。设定教会成

¹³¹ Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 412.



员的目标是符合上帝永恒目的的。在大使命的服事中，目标设立是蒙神喜悦的。¹³²

在谈到这场运动的历史时，麦可加文宣称，他的同工彼得·瓦格纳和维吉尔·格伯持续地让世界印象深刻地看到，如果要完成教会的工作，目标就是不可或缺的。

城墙将建立在理论和神学的基础上，这要求公开地承认，可计算的基督徒数量是评估基督徒宣教事工中忠诚度的一个合理指标。彼得·瓦格纳和维吉尔·格伯在建立这些城墙的过程中发挥了关键的作用——将制定目标视为传福音的一个必要策略，并展示了如何去实施这个策略。¹³³

设立目标之类问题的核心是“信心预估”的理念，即，“估算上帝将要赐予这群会众，或这个教派多大程度的增长……”¹³⁴

但是，“信心预估”或“信心目标”实际上不仅仅是估算。事实上，它们本身包含了一种力量。或多或少地隐含在麦可加文对设定目标——这些目标是使教会增长的力量——的热情之中的东西，在现代教会增长运动领袖的著作中，是相当明确的。彼得·瓦格纳在关于罗伯特·舒勒的文章中写道：

可能性思维基本上可以归结为圣经中称之为“信心”的同义词。舒勒对可能性思维的定义是：“最大限度地运用上帝赐予的想象的力量，用来设想可能的途径，借之实现渴望的目标。”他深信“世界上最伟大的力量，是积极思考的力量。”¹³⁵

瓦格纳继续写道：“上帝想让我们刚强壮胆。他想要我们为他冒险。”¹³⁶

查尔斯·钱尼（Charles Chaney）和罗恩·李维斯（Ron Lewis）定义了异象和目标，他们写道：

什么是梦想或异象呢？它是脑海中对未来现实的画面。在基督徒门徒训练和教会增长的背景下，依据我们的参考系，我们只对圣灵启示的梦想和上帝赐下的异象感兴趣。因此，如果你所在教会的领袖对你的教会不抱任何梦想，就要立刻开始请求上帝与他们分享神对你所在教会的愿景。从这个角度来看，异象成为一种对将要发生之事的承诺。它是上帝意向的图像。¹³⁷

什么是目标呢？目标是对感知到的需要的回应。它也是一幅未来可能的样子，或者它将怎样成形的图像或画面。它是一个可以实现的未来事件，朝着它的方向你能够取得可衡量的进展……它可以

¹³² Ibid., p. 417.

¹³³ Ibid., p. 421.

¹³⁴ Ibid., p. 427.

¹³⁵ C. Peter Wagner, *Your Church Can Grow* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1976), p. 58.

¹³⁶ Ibid., p. 57.

¹³⁷ Charles L. Chaney and Ron S. Lewis, *Design for Church Growth* (Nashville: Broadman Press, 1977), p. 78.

反映或表达出上帝所赐的梦想，但是它必须是可以实现的，因此也是可以衡量的。¹³⁸

这样的定义准确地表达了教会增长理念使用这些术语时所表明含义。查尔斯·钱尼和罗恩·李维斯写道：“没有梦想，你的教会就不可能摆脱它停滞不前的状态。”¹³⁹ 温·阿恩指出了被教会增长运动视为目标中所固有的这种力量。

当一个人为他或她自己设置了一个可衡量的目标时，实现这个目标的可能性就会增加。这一被反复印证的行为准则，已经在工作场所里提到了生产效率，改变了临床咨询患者的异常行为，帮助暴食者减少他们卡路里的摄入。它同样是一种能帮助你在你的教会成员的基督徒生命和成长中协助他们的行为准则。¹⁴⁰

随着教会增长运动和灵恩运动结盟，异象作为上帝直接启示的概念，就变得更加明显。赵保罗是教会增长运动与灵恩运动建立联结的领袖之一，他在他的神学中描述了异象的重要性：

没有任何障碍，能够使一个被圣灵赐予异象的人感到灰心……一旦上帝赐予你异象，你必须学会花时间为这个异象梦想。这是我的基督教哲学的精髓。它涵盖了教会增长工作的所有原则。我称它为“异象和梦想”。¹⁴¹

● 圣经里的异象和目标

“异象”这个术语是一个圣经词汇。它指的是上帝对一个人的直接启示。我们要问的圣经问题是，赐给早期教会领袖的是什么样的异象？那些异象的实质是什么？

圣经确实给出了上帝赐予异象之人的记载。当司提反被用石头打死时，主向他显现（使徒行传 7:55）；当上帝引导腓利去见埃塞俄比亚的太监时，向腓利显现（使徒行传 8:26）；在扫罗的回转归信中向他显现（使徒行传 9:3）；向亚拿尼亚显现，引领他去见扫罗（使徒行传 9:12）。上帝向彼得显现，告诉他外邦人不应被当作不洁净的（使徒行传 10:9）；上帝向安提阿的教会显现，让他们差派保罗和巴拿巴开展宣教工作（使徒行传 13:2）；当上帝让保罗前往马其顿，并在那里传道的时候，上帝向他显现（使徒行传 16:9,10）；上帝又一次向保罗显现，告诉他在哥林多城有许多人，是主要带领归信的（使徒行传 18:9,10）。

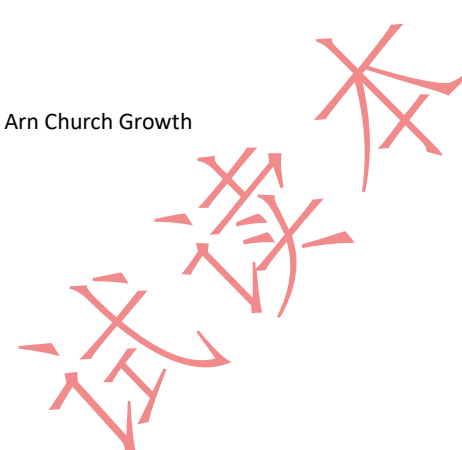
这其中的一些异象，与上帝话语的传播和教会增长相关。所有这些异象，除了在哥林多上帝给保罗的异象，都包含着对在哪里或向谁传道的具体指引。

¹³⁸ Ibid., p. 80.

¹³⁹ Ibid., p. 78.

¹⁴⁰ Win Arn, "How to Increase Your Worship and Giving by 10% or More," The Win Arn Church Growth Report (Number 25).

¹⁴¹ Paul Y. Cho, More Than Numbers (Waco: Word Books, 1984), p. 21.



然而，任何这样的教导或案例都是完全不存在的，即，人或教会领受异象，得到他们教会将来的样子在他们脑海中的画面——这要在他们的工作中敦促他们前行。提摩太前、后书这两卷写给牧师的书信中，并没有任何地方暗示保罗希望提摩太祈求或期待这样的异象。

保罗也从来没有暗示过，他曾寻求过一些异象——从他的宣教事工中期待得到什么成果的异象。仅有一次他接受了一个关于数字的异象，上帝只是简单地告诉他，他——也就是上帝——在哥林多城有很多的子民（使徒行传 18:10）。这个异象的目的，并不是引导保罗设立一个数字上的目标。而是，主希望保罗在逼迫之中鼓起勇气。上帝是在保证中安慰保罗，确保在那座城市，他的工作并没有终结。保罗被告知他唯一可期待的一件事，就是“捆锁与患难”（使徒行传 20:22,23）。

目标的情况如何呢？圣经中也找不到与数字上的或“信心”的目标有关的想法。我知道一个出于静默的论据有所欠妥，但是值得你思考的是，如果异象和目标是上帝对他教会的计划中如此重要的部分，如果他希望我们依靠数字性目标的动力来实现增长，那么他必然在新约中的某些地方给出建议了。

在这一点上，一个人不能诉诸于我们在今天的世代所享受的技术进步，以及保罗并没有我们的技术这样的观点，为他自己申辩。异象和目标的问题是相当基础的。保罗时代的商人当然会设定目标。并且，如果保罗愿意的话，保罗可以学习他们的经验。但是在任何地方——尤其是在提摩太前、后书中，一个我们可以预期将看到这类建议的地方——我们都找不到这样的建议。另一方面，在新约的一处经文中提到了寻求成就可量化目标的商人们，主唯一做的就是对他们的傲慢的斥责（雅各书 4:13-17）。

3. 对异象和目标的分析

我对异象和目标的担忧，与那些对人数上增长的渴望有关，因为这种渴望已经在教会增长运动中凸显了出来。这个问题的核心就是那个悖论——如果我们想要维持我们对福音作为客观称义的理解，这个悖论就必须保持完整。我们知道上帝想要所有人得到救赎，并且唯有他才能拯救他们。我们知道人们能够抗拒他的旨意。但是我们不知道的是，为什么一个人得到救赎，而另一个人却失之交臂。我们也不能借着归咎于上帝或者归功于人，洞悉这个奥秘。

一旦我们决定使用异象，我们就迫使自己进入二选一的局面。（1）我们必须宣告，正如很多人在教会增长运动中做得那样，宣告他们已经直接从上帝那里得到了他们的异象（如赵保罗，Paul Cho）。（2）或者我们必须明白，我们的异象是在上帝的许可下，基于我们自己主观的想象（如罗伯特·舒勒，Robert Schuller）。

在第一种情况中，这个悖论得以保持。因为上帝自己直接将谜题的答案给了我们。如果一个人能够表明，他已经从上帝那里得到了他的异象，那么他就能在无亏的良心中追求将它实现。另一方面，如果他主张说，这异象确实只是他想象的产物，那么他就已经承认说，他已经在一个事实中找到了这个悖论的答案，这事实是，增长的数量与他努力尝试的次数和不同方式成正比——并且他将获得他异象中所预期的结果。简而言之，采用一个主观的异象，意味着一个人知晓为什么有人得救，而有人丧失这个奥秘的答案。

这同样适用于目标。正如钱尼和李维斯所指出的那样，目标就是可量化感知的异象¹⁴²。当目标在上帝为他自己保留的领域里被制定出来时，这些目标就误导我们远离我们的悖论，并且不出意料地进入福音派的思维模式中。问题不纠结于一个人是否热衷于赢得失丧的灵魂。问题围绕的中心是，这种热情是否被限制在我们的责任区域内，或者是否我们僭越了它的限制。结果是，在前一种情况中，福音的完整性得以保持，而在后一种情况中，福音的完整性却受到了损害。

异象、目标和必然与之相伴的计划制定，是否有它们的立足之地呢？我会说，有。但是，参考我在本章开始所展示的简图，路德宗和圣经神学引导我们在我们职责的“圆圈”里，拥有异象。异象变得客观，虽然它们可能是出于个人的。它们是客观的，因为它们使我们能够“看到”我们自己，以这样或那样方式教导上帝的话语。构想出一种让人们听到赦免信息的方法；展望在某个城市建造一间教堂，在那里上帝招聚人们进入他的教会；设想一个项目，以帮助人们学习或教导上帝的话语——这些都是建立在上帝赐予我们的工作之上的异象。

异象也可以是个人的。上帝引导不同的人进入各种各样的处境之中，然后带领他们尝试为他做一些事情。这既适用于宗教领域，也适用于世俗领域，正如保罗劝勉雅典人时所表明的那样，“**他（上帝）从一人造出万族，居住在全地面上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界……我们生活、行动、存在都在于他**”（使徒行传 17:26-28）。

上帝赐给人们“异象”，用来告诉他们要做的事情。这些形成了某种开展事工的蓝图。人们设立各样的目标，并计划完成主已经赐给他们去做的事情。当以这种方式看待异象时，它就在人类能够实施的范围之内。这些异象和目标中的主观元素，总会在谦卑的祷告中得以调和，即“主啊，倘若你愿意。”

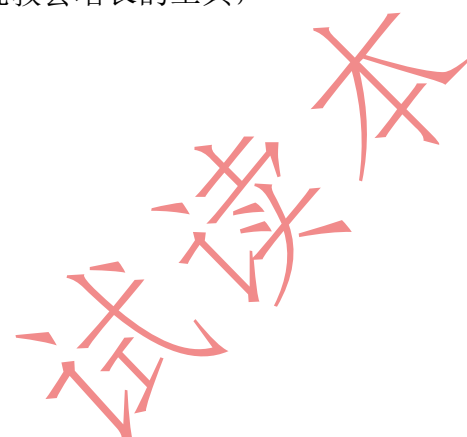
在教会的事工中，异象、目标和计划制定必须与传讲上帝的话语紧密相连。我认为在提摩太前、后书中，对异象和目标讨论的缺席恰恰凸显了这个事实。没有人会指责保罗，认为他不以增长为导向。但是在仅有的每个人都得到命令去“做传福音的工作”（提摩太后书 4:5）的书信中，所有对传道之人要做之事的强调，都集中在传讲上帝话语的领域上。保罗对传道人提摩太写道：

要以宣读圣经，劝勉，教导为念，直等到我来……这些事你要殷勤去做，并要在这些事上专心，让众人看出你的长进来。要谨慎自己和自己的教导，要在这些事上恒心，因为这样做，既能救自己，又能救听你的人。（提摩太前书 4:13,15,16）

4. 事工上的应用

我关心的是，事工要留在我的职责范围之内。这种关注反映在我使用异象、目标、计划制定和劝导的方式之上。这样的理解杜绝了作为实现教会增长的工具，设置增长率，或是设立绝对的“信心目标”之事的发生。

¹⁴² Chaney and Lewis, Design for Church Growth, p. 80.



因信称义的教导依旧是我事工的“锚点”所在，当我想要谋求增长时，我将专注在这个信息之上。这意味着使用异象之类的事物，作为我能够更加有效地传讲上帝话语的平台。因信称义的教导将限定我制定传道计划的范畴。

第十二章 切身需要——教会增长运动的主要工具

当唐纳德·麦可加文反对他所服事的基督门徒会，正在印度实施中的宣教事工的方式时，他是在反对一种传统的宣教综合体系。根据麦可加文的说法，在这个体系中，基督徒被带领离开他们的原生环境，带到这种综合宣教的影响之下，并得到了基督教学校和医疗设施的所有益处。在这种背景下，他们的社会地位被“提升”¹⁴³了，并且因为这个原因，他们很难与自己的同胞保持亲密的联系。这在宣教事工中导致的结果是，失去和非信徒社群的联系，这使他们开始并培植“人民运动”¹⁴⁴的可能性变得荡然无存。

人民运动的概念以及它在同质单元理论中的理论根基，是麦可加文思想的基础。没有同质单元理论，教会增长运动就不再是教会增长运动。

在本章中，我将尝试描述这一理论，并表明它在美国教会增长运动中的两个领域里得到了体现——在亲友中的“网络传福音”，以及在那些与教会成员没有正式联系的人群中的“切身需要传福音”。我们将把大部分时间用在后一个概念的讨论上。

1. 同质单元神学

麦可加文注意到，很多生活在宣教站的基督徒，都经历了与他们的同胞社会方面的疏离。这种隔阂阻碍了福音的传播，既因为它使现有的基督徒远离了他们的邻舍，也因为迫使潜在的基督徒，朝着那些被疏离的基督徒的方向，迈出艰巨的一步。这一步几乎必然意味着与家人和朋友的疏远。

麦可加文针对这个问题建立了一个双向的理论方法。作为对宣教站将基督徒和他们同胞分开之局面的纠正，麦可加文提出了“人民运动”或“网络运动”的传福音方法。当新基督徒离开他们的朋友和亲属而成为基督徒时，他们会感受到疏离，作为对这种错位的纠正，麦可加文提出了同质单元原则。虽然这些原则不尽相同，但它们是互相关联的。瓦格纳称同质单元原则是人民运动理论的必然结果。¹⁴⁵

这两个原则都源于麦可加文最频繁被人引用的一句话，“人们喜欢不必跨越种族、语言或阶级的障碍而成为基督徒。”¹⁴⁶当这一言论作为一个人宣教学的基础时，所导致的结果就是，对教会增长的社会学维度极其着重的强调。我们将会在第十三章中考察教会增长运动在社会学方面的侧重点。然而，这种对社会学的强调，导致了前面段落中提到的两个原则，以及其它的子原则。

¹⁴³ Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 295ff. 麦可加文关于“归因于救赎和提升的踌躇”的讨论，形成了对他的人民运动 and 同质单元理论的前奏。

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 333ff

¹⁴⁵ C. Peter Wagner, ed., *Church Growth: State of the Art* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986), p. 17.

¹⁴⁶ McGavran, *Understanding Church Growth*, p. 223.

麦可加文早期著作《上帝之桥》¹⁴⁷中的基本论点是，教会的增长是沿着天然的纽带产生的。这些纽带就是基督徒和非基督徒之间拥有的联系。利用这些纽带关系会使很多人进入教会。这样的活动被称为“人民运动”。麦可加文这样定义它：

人民运动是由一定数量的个体共同决定产生的——无论是 5 人还是 500 人——都来自于同一人群，这使他们能够不必经历社会的疏离而成为基督徒，同时也与他们的非基督徒亲属保持充分的联系，从而使这一人群中的其他群体，积年累月，在适当的教导之后，得出类似的决定，并形成唯独由这一人群的成员所组成的基督教教会。¹⁴⁸

这种人民运动的定义，包含了同质单元原则的很多内容。这一原则声称，福音在拥有某些共同点的人群中传播得更加迅速。人民运动最容易发生在同质单元内部。

很难弄清楚同质单元是由什么构成的。瓦格纳声称，如果同质单元的辨别特征被“切得太薄”，从教会增长的立场来看，这种作为社会学上区别单元的划分就失去了它的用处¹⁴⁹。他将同质单元定义为，彼此间“感觉像家人”一样的一群人，“他们知道他们在‘我们这类人’中间”¹⁵⁰。

麦可加文“发现”的这两个原则，已经对美国教会增长运动产生了惊人的影响。麦可加文主要对使人们进入基督教教会的大规模运动感兴趣。但教会增长运动已经将这种强调转化成了鼓励普通的美国教会使用的方法。

“网络运动”原则已经由美国教会增长机构负责人温·阿恩加以调整并推广。他主要的工具是恰克·布莱德利（Chuck Bradley）的系列影片，这些影片刻画了一对典型的基督徒夫妇，他们学着使用与朋友和家人间的天然纽带关系传扬福音。阿恩所教导的基本观点是，当人们认识那些参加教会聚会的人时，他们在教会中就会感觉更加的舒服。阿恩称这种方法为“家庭”传福音¹⁵¹。这种“网络运动”原则就是以家庭纽带为该群体共同拥有的事物的同质单元原则。

2. 主要的传道者策略：切身需要

● 切身需要理论

¹⁴⁷ Donald McGavran, *The Bridges of God* (The United Kingdom: World Dominion Press, 1955).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 335.

¹⁴⁹ C. Peter Wagner, *Our Kind of People* (Atlanta: John Knox Press, 1979), P. 75.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ 参见 Win Arn and Charles Arn, *The Master's Plan for Making Disciples* (Pasadena: Church Growth Press, 1982), pp. 46-49, “家庭”传福音如何起作用的图表。

由同质单元理论产生了一种主导了美国教会圈子的强调。它不能被称为教会增长学派的产物，反而，它作为一种方法，一种完美地表达了他们对利用社会学框架来促进增长的重视的方法，被他们采用。它几乎已经成了美国教会增长运动的标志——至少在受欢迎的程度上正是如此。当普通的牧师借助于教会增长理念时，他可能首先想做的就是发现社区切身需要的计划¹⁵²。确实如此，彼得·瓦格纳写道：

像一味能够治愈人和动物所有疾病的特效药一样的东西，根本就不存在，也从来没有一种可以帮助教会增长的普世通用的传福音方法。

然而，至于发现恰当方法的基本原则，我很难比罗伯特·舒勒在座右铭中说得更好了：成功的秘诀是找到需要，并且满足它。那些增长中的教会中所使用的方法，尽管可能多种多样，但都做到了这一点，否则它们就不会起作用。它们提供了一些东西，满足了它们正服事的这类人群的需要。（他的强调）¹⁵³

这是麦可加文同质单元理论的衍生物，从彼得·瓦格纳的文字中可以清晰地看到这一点，他说：“每一个不同的同质单元都有一系列不同的需要。如果你不知道人们所属的同质单元，你将很难觉察到他们的需要。然而更糟糕的是，如果你不知道的话，你可能会发现自己正在为人们根本就不存在的问题，提供着解决方案”¹⁵⁴

切身需要强调（the felt needs emphasis）被定义为：“……一个人自觉的愿望和渴求；被认为是基督徒回应的一个机会，它在这个人心里激发出对福音的接受能力。”¹⁵⁵

钱尼和李维斯进一步阐述了切身需要强调的重要性。任何想要增长的教会，都必须重视她正尝试接触之人的需要。他们声称，“任何教会增长计划都不能忽视‘人们的需要’”¹⁵⁶。他们接着说，“那些丧失远离上帝的人和上帝对他们生命的计划，必须成为策略规划的焦点所在。这些规划必须足够庞大，以至于囊括各种各样的需要，同时满足与上帝建立属灵关系的需要。”¹⁵⁷

教会鼓励去发现他们所在的社区认为的主要难题，然后制定方案，在福音信息的背景下解决这些问题。

¹⁵² 在这一点上，某种资质是必需的。接下来关于切身需要的陈述和分析，更准确地反映了 20 世纪 70 年代后期的教会增长思潮。今天，对切身需要的强调，已经与灵恩派的灵和与之相伴的神迹奇事结合在一起了。“大能传福音”已经取代了切身需要传福音，因为它是这一原则更高级的表达。灵恩派的灵，被视为一种更有能力的满足人们需要的方法。在更为保守的教派中，经典的切身需要理论依然是关键事务。这是我在的宗派着重思考的问题，因此也将会成为我们的重点。

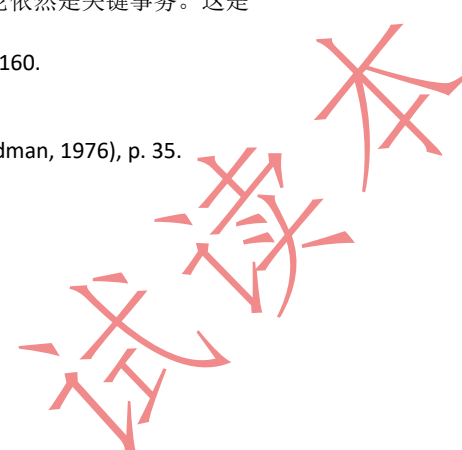
¹⁵³ C. Peter Wagner, *Your Church Can Grow* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1976), p. 160.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Wagner, *Church Growth: State of the Art*, p. 290.

¹⁵⁶ Charles L. Chaney and Ron S. Lewis, *Design for Church Growth* (Nashville: Broadman, 1976), p. 35.

¹⁵⁷ Ibid., p. 36.



● 切身需要方法论和福音派/改革宗的福音

在接下来的段落中，我们将在福音本质的背景下，讨论切身需要理论。我相信教会增长运动所理解的切身需要理论，是改革宗神学的直接衍生物，同时，它与路德宗神学是势不两立的。

在第一部分的结尾我们得出的结论是，改革宗神学聚焦在道德的改善和基督教在人生命中所带来的改变之上。改革宗神学把福音当作是让人改变的力量，而不是作为对上帝赦免的宣告。这种强调有别于路德宗的强调，后者强调在作为基督教核心主旨的罪得赦免之上。

在福音被当作一种“改变的力量”的背景之下，切身需要理论粉墨登场了。因此，它与当今的福音派/改革宗神学完全一致。换句话说，它是其发源的神学一种完全有效的方法学上的表达¹⁵⁸。为了说明这一点，我们将考察各种切身需要理论支持者的思想。

乔治·亨特三世在他的著作《有感染力的教会》中，讨论了现代世俗社会中的人们正在改变的思维模式¹⁵⁹。他鼓励教会在设计传福音的策略时，牢记以下的几种改变：

第一个改变是，从知识到无知的改变。人们对基督教知之甚微。

第二个改变是，从对死亡的忧虑到对生活忧虑的改变。亨特说道：“人们现在或多或少地都在询问这样的问题：你怎样应对今世的生命呢？你怎样理解今生的意义呢？你怎样与他人相处呢？你怎样找到意义和目标呢？”¹⁶⁰

第三个也是最重要的转变是，从罪疚到怀疑的转变。他写道：

如果你有幸和现在就想得到赦免的人交谈，你会发现这是一个相对简单的交流任务，因为他们会欣然做出回应。但是，如果你正与那些主要因怀疑而拦阻他们相信的人交谈，你会发现，向他们传福音是一个更为困难和漫长的过程¹⁶¹。

第四，这种转变是从“对基督教的需要感”到“对基督教和基督徒的好奇感”的改变¹⁶²。

最后，那些曾经对这个世界拥有归属感的人们，现在感到了一种疏离。

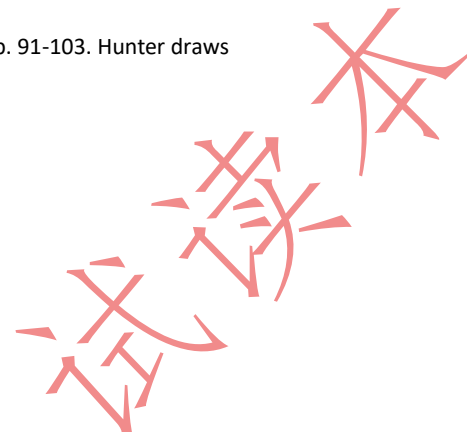
¹⁵⁸ 我们将把我们的讨论，限制在来自于主流福音派教会的那种切身需要方法论上。更多的自由派教会可能也使用这个词语，但他们把它看作为等同于社会福音的词语。福音派将它与重生关联起来，并且在将福音作为更新力量的背景下，加以使用。

¹⁵⁹ George Hunter III, *The Contagious Congregation* (Nashville: Abingdon, 1979), pp. 91-103. Hunter draws from Donald Soper, *The Advocacy of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1961).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶² *Ibid.*, p. 94.



亨特的问题是，这对福音被呈现的方式有怎样的影响呢？他写道，“上述的分析提出了很多的问题。你如何使福音被人理解呢？你如何帮助人们发现，借着基督的教会，上帝给予他们的拯救和实现的可能性呢？¹⁶³”

在随后的讨论中，亨特阐述了他所相信的现代思维模式需要的方法。他的方法论的核心是，发现人们有什么需要：

我们必须首先从人们自发的需求和动因开始的地方，表明我们的福音与其之间是紧密相关的。在表明我们要分享的事物是紧密相关的，从而赢得他们的注意力之后，我们再推广福音方面的信息，即与所涉及的需求或动因相关的好消息¹⁶⁴。

注意亨特是怎样看待福音的。它并不是赦免的信息，而是与福音派/改革宗神学完全一致，它是一个多方面的概念，宽泛到足够为任何给出的需要或难题提供帮助。随后，亨特阐述了福音有哪些方面适用于现代世俗的社会。

对于那些更多以生命为导向，而较少以死亡为导向，并在生命中寻找意义的人，亨特说道，“（我们）掌管着这样的信息：在基督和他借着教会的宣教事工中，你能找到你的意义！基督是那线索。跟随着他会走向意义。¹⁶⁵”对于那些被孤立的人来说，这信息就是：“你是被认识的，是被爱的。¹⁶⁶”对那些与他们的世界疏离的人，“我们必须宣告，有一些基督教的事业能让你为之献上自己的生命，这些事业是上帝国度的本质，如果你将你的生命献给这些事业，你将变得不同凡响。¹⁶⁷”

请注意，在谈及人们的需要的过程中，赦免的信息并不是其中的一个因素。确切地说，无论亨特神学里存在着对赦免怎样的强调，都被那些满足人们当前需要的“福音的各个方面”所取代。这就是福音派/改革宗的福音，而亨特的方法与其如出一辙。

钱尼和李维斯对满足人们的切身需要表达了类似的关注。他们声称，一个传道人必须聚焦在听众身上，不能只关心结局。这是因为“人们只会看到、听到他们想要看到和听到的东西。每个人都拥有所谓的‘上帝赐下的滤镜’”¹⁶⁸。他们说道：“只有当这个信息解决个人的切身需要时，这个滤镜才会打开，从而这个信息才能够通过。”¹⁶⁹

但是按照钱尼和李维斯的说法，这个信息是什么呢？它不是上帝宣告的罪得赦免的路德宗信息，而是上帝能力在人生危机中带来帮助的改革宗信息。他们写道：

¹⁶³ Ibid., p. 97.

¹⁶⁴ Ibid., p. 100.

¹⁶⁵ Ibid., p. 101.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., pp. 102, 103.

¹⁶⁸ Chaney and Lewis, *Design for Church Growth*, pp. 74, 75

¹⁶⁹ Ibid., p. 75.



那些发现人们在何处受到伤害，并奉耶稣基督的名，借着耶稣基督的信息，满足他们需要的教会，理应获得成功。最大的问题并不是，我们如何能够让这些人接受这个信息？这是一个错误的问题！最大的问题是，这些人在何处察觉到痛苦，并且耶稣基督如何成为这种情况下的好消息？我们可以做些什么，来治愈我们社区里人们裸露的创伤和揪心的疼痛呢？¹⁷⁰

再一次地，基督的信息只是为痛苦的人生提供帮助的信息，而不是从律法咒诅的痛苦中获得赦免的信息。

在一个更受欢迎的层面上，切身需要理论尤其是在家庭生活难题和需要的背景下得以表达的。这是发展切身需要事工最受欢迎的舞台。弗拉维·耶克利（Flavil Yeakily）说道：

对于这个国家和其中的人民正在经历的家庭问题，新约基督教拥有唯一切实可行的答案。教会拥有一些非常有价值的东西可以提供给社区。……如果基督教能够为社区的人们提供帮助，改善他们家庭生活的质量，那么，他们就能以一种别人都无法做到的方式来开展事工。¹⁷¹

后一种强调，催生了大量的家庭生活研讨会，这些研讨会已经成为吸引人们进入教会的方法。

● 切身需要和它对作为上帝赦免信息的福音的影响

很明显，福音派/改革宗教会所理解的福音，与将人的切身需要作为出发点的传福音方法是彼此相容的。如果福音是借助上帝的力量一个人能够怎样改变的好消息，那么，传道人应该去发现这个人需要什么样的改变，就是理所当然的事情了。

但路德宗对福音的理解是怎样的呢？它与切身需要强调彼此相容吗？我相信当我们额外审视几个教会增长专家们的表述时，这个问题的答案就会变得相当清楚。这些专家他们自己也不认为，对于切身需要的强调和一个本质上宣告赦免的福音是彼此相容的。虽然他们是在对载于史册的福音派/改革宗神学所主张的真理做出回应，但他们的陈述也同样适用于路德宗神学。

温·阿恩和查尔斯·阿恩写道：

强有力的研究证据表明，那些接受基督并持续作为教会中负责的成员的新基督徒们，首先是从与他们自己的生活息息相关的方面感知到福音信息的。依赖于“罐装式的”陈述、死记硬背的见证

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Flavil Yeakley, "A Profile of the New Convert: Change in Life Situation," *The Pastor's Church Growth Handbook*, vol. 2, ed. Win Arn and Charles Arn (Pasadena: Church Growth Press, 1982), p. 36.



和普世属灵宣告的传福音训练,很难按照非基督徒日常经历和基督里可用的资源,回应他们独特的需要。¹⁷²

注意两位阿恩是如何在切身需要传福音,和其他视传福音为宣告“普世属灵宣言”的传福音形式之间,构建了一个对立面。在这样的做法中,他们正在攻击路德宗所理解的传福音的核心,即建立在一个“宣告”之上——所有人都是罪人——并宣告说,基督已经为这个世界的罪死了。对两位阿恩来说,福音变成一种想法,即“资源”可以用来帮助解决人生难题。

罗伯特·奥尔(Robert Orr)描述了教会潜在成员的来源,并将那些搬到新社区的人列为优质候选人。在推荐将切身需要作为与他们建立联系的方法时,他承认说:

顺便说一下,这个从很多教会传统的探访目标所发生的转换是微妙但却意义重大的。以前,目标一度是在每个家庭中呈现福音,并努力为基督做出决志。然而,新的方法是将社区探访计划视为一种发现潜在新成员的方式,然后开发出基于他们的特定需要,从而触及每个人或每个家庭的策略。¹⁷³

虽然路德宗的福音传道并不寻求引导人做出决志,如福音派人士对这个概念理解的那样,对路德宗来说,福音是一个要被宣讲出的信息。为了与福音派/改革宗对福音的定义保持一致,奥尔围绕着人们的需要将福音相对化,却没有意识到这样一个事实,即他正在倡导一种新的福音传道。

教会增长人士备加推崇的宣传主管拉斯·里德(Russ Reed)表示,当一个教会宣传推广时,它必须触及到人们的切身需要。他在教义和触及非信徒的契入点之间建立了一个对立面。他说道,我们必须知道我们所信的是什么,但是“当我们与不属于内部群体的人交流时,我们需要改变我们的语言,以便于他们能够理解我们在说什么。”¹⁷⁴如果里德的意思是我们必须用清楚明了的词汇与我们的听众交谈,那么,他是对的。但他的意思并不真是这样。在他的文章稍前的部分中,他说道:“福音的应许是什么呢?你曾经问过这个问题吗?我对它非常纠结。我的理论是,福音的应许不能用命题式的术语加以理解,它只能用关系式的术语加以理解。”¹⁷⁵

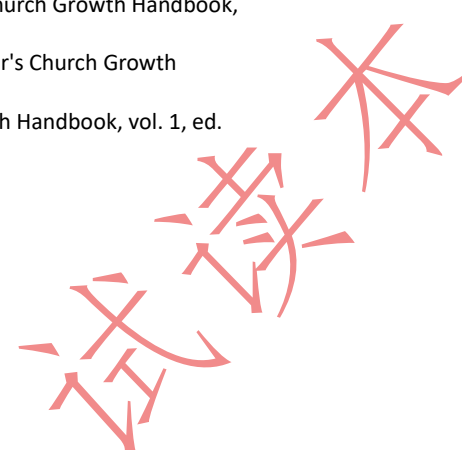
借着关系式的术语,里德指的是一种与基督之间的关系,一个人在这种关系里得到了改变他生命的力量。这是福音派/改革宗的福音。在这个背景下,将教义从外展事工中剥离出来就是没有任何问题的。应用“福音”来满足的那些需求点,则可以使用圣经以外的术语来理解。

¹⁷² Win Arn and Charles Arn, "The State of Evangelism in America," *The Pastor's Church Growth Handbook*, vol. 2, p. 13.

¹⁷³ Robert Orr, "How to Develop a Prospect File... and Use It Effectively," *The Pastor's Church Growth Handbook*, vol. 2, ed. Win Arn, p. 49.

¹⁷⁴ Russ Reed, "A Strategy for Media and Your Church," *The Pastor's Church Growth Handbook*, vol. 1, ed. Win Arn, p. 124.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 123.



但是当福音是表明上帝在基督里为世界所成就之事的命题式的信息时，那么这样的剥离就变得绝无可能。我相信里德也会承认，如果福音是命题式的，对切身需要的强调就与它水火不容了。

在罗伯特·舒勒的事工中，切身需要的强调得出了它合乎逻辑的结论。瓦格纳称赞舒勒说：

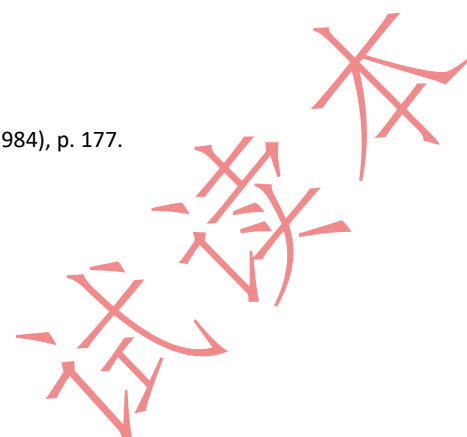
他很少引用圣经，因为多年以前他曾做了一个研究，并发现橘子郡（Orange County）不去教会的人们并不相信圣经。因此他让他的讲道注目在诸如他们的家庭、他们的工作、他们的经济状况、他们的自尊，或他们的情绪之类的切身需要之上，并讲明耶稣如何能够满足这些需要。¹⁷⁶

瓦格纳总结道：“如果你能提供一顿积极的布道大餐，聚焦于人们真正的、切身的需要上，那么你就是在为增长而布道。”¹⁷⁷

路德宗信徒必须意识到，这件事关乎的不仅仅是，他所选择使用的切身需要方法数量多少的问题。重点是，如教会增长运动所教导的那样，切身需要方法是源于福音派/改革宗对福音的理解。因此，它与路德宗和圣经将福音理解为命题式的、只有当人们认识到自己的罪债时他们才会欣赏的真理，是势不两立的。

¹⁷⁶ C. Peter Wagner, *Leading Your Church to Growth* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1984), p. 177.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 218.



第十三章 切身需要策略

1. 切身需要和圣经

在上一章中我们指出，正如教会增长运动所教导的那样，对切身需要的强调导致了一种对福音改革宗式的理解，并且它与作为上帝赦免信息的福音是势不两立的。在这一章中，我们将看到圣经并不支持这种强调。相反，借着教训和案例，圣经教导的是，传福音的工作必须借着律法和上帝在基督里赦免的福音来完成。

● 井边的妇人

我们从那些经常被切身需要理论用作案例的经文，开始我们对圣经的查考。最常被引用的是约翰福音 4 章的经文——耶稣在井边与撒玛利亚妇人谈话的故事。

人们通常声称，当耶稣向这个妇人要水喝，然后围绕着涌出活水之井的想法展开话题时，耶稣是在迎合她的切身需要。据说这个故事和我们在上一章考察过的宣教事工中的切身需要理论颇为相似。真是这样吗？

显然，在与这个妇人相遇时，耶稣利用了她手中刚好在做的事情。借着向她要水喝，耶稣开始了这次交谈（约翰福音 4:7）。在这个妇人对他的坦率和动机发出疑问后，耶稣回应说：“你若知道上帝的恩赐，和对你说‘请给我水喝’的是谁，你早就会求他，他也早就会给了你活水”（约翰福音 4:10）。

谈话继续进行。妇人对此很感兴趣。她想要这活水。

耶稣立刻转换了当前的话题。他指出了她的罪。他让她去找她的丈夫，并把他带来。妇人感到愧疚。她试图借着否认她拥有一个丈夫来摆脱她的负罪感。耶稣认同她的话，但在这个过程中她已经有五个丈夫的事实被揭露出来（约翰福音 4:16-18）。

这段记载是否支持切身需要理论呢？耶稣和这个妇人开始谈话的方式，与此理论具有一定的相似性。但这种相似性是表面的。耶稣并不是来发现这个妇人的切身需要。他也没有制定任何计划，在她每天都要来打水这事上，帮助这个妇人。耶稣所做的，只是利用她生命中的一件事——某些在她心中的事情——来引入他的信息。这个切入点，不过只是一个切入点而已。

如果有什么功课，是我们要从这段记载中学到的话，那就是，我们应该对寻找切入点，并在此之上构建基于律法和福音的探讨，保持开放的态度。

这正是耶稣所做的。他指出了她的罪。耶稣告诉她，他就是弥赛亚，那应许的救主。教会增长运动的切身需要理论对这段记载的解读，在释经上是不诚实的。在耶稣揭露妇人的罪之前，谈话只持续了很短的时间，这个事实告诉我们，耶稣的策略完全不同于罗伯特·舒勒的策略，举例来说，后者避免在他的讲道中提及任何消极的事情。然而，在耶稣刚遇见这个妇人时，他就向她宣讲了律法的消息。

耶稣抓住了一个机会。这个妇人本来是可以走开的。但是他的冒险得到了回报，因为他可以指出， he 自己是弥赛亚，并且他知道，当这个妇人相信他时，她就认出他是谁——是使她脱离罪债的救主。

● 对什么人，就作什么样的人

保罗在哥林多前书 9:19-23 中的陈述，是切身需要理论诉诸的第二受欢迎的经文。在这段经文中，保罗说出了那广为人知的话：“**对什么样的人，我就作什么样的人。无论如何我总要救一些人**”（哥林多前书 9:22）。

那些拥护切身需要方法的人声称，保罗所说的对什么人作什么人，指的就是他曾围绕着听众的需要开展了他的事工计划。但这是保罗所说的意思吗？

保罗接着列出的前两类人是犹太人和外邦人。他“作他们那样的人”，为要得着他们。或许我们可以想象出某种相信弥赛亚的犹太会堂，或者一间专门为外邦人和他们的需要而设立的教会。

但是保罗谈到的第三类人，当我们将其应用在切身需要理论上时，就给我们出了些难题。保罗说为了要得着软弱的人，他要作软弱的人。要如何为软弱之人的切身需要开发出一个计划呢？我想不到在教会增长运动的著作中，有哪里提到过软弱是借着挨家挨户的调查发现的需要之一。我也想不到任何为软弱之人开发项目的建议。有人可能会说，任何在人们的情感或社交弱点上触及他们的项目，都构成“作软弱的人”。但是这里并没有暗示说，当保罗在说这些话的时候，他脑海中呈现的是社交或情感上的软弱。确切地说，当与“犹太人”和“外邦人”这样的概念一起使用时，软弱必定指的是知识上的软弱——保罗在罗马书 14:1-15:13 中详细谈到了同样的软弱。

即使是在犹太人和外邦人的案例中，我们也找不到任何证据，表明保罗为他们创建了各自独立的教会，或者为了他们属灵方面的成长，基于他们的切身需要保罗曾开发了不同的项目。在所有例子中，保罗都向他们宣讲了同样的信息，即基督是救他们脱离罪的救主。

保罗的意思是，他努力去理解犹太人、外邦人和软弱之人的想法，使得他能够用他们理解的言语，将赦免的福音传讲给他们。带着谦卑的心，他确实作了犹太人或外邦人，并且也做到了其中最难的——他向那些理解力远远不如自己的人们，作了软弱的人。

对犹太人，保罗像耶稣对尼哥德慕一样与他们交谈，利用他的身世背景责备和教导他们。对外邦人，保罗设身处地为那些一生都在事奉偶像的人着想，在这种前提下，他责备并教导他们。（参见保罗在雅典的记载，使徒行传 17:22ff.）他试着像耶稣对待井边的妇人时那样做事。他并没有急躁地催促软弱之人成长，或者假设他们比实际知道的更多。

他在寻找一个可以开始传讲信息的切入点。我们可以明确的是，他很快就切入他的信息。一如既往，这信息总是相同的。正如井边妇人的故事中一样，保罗的话只是在表面上契合切身需要的方法。

● 腓立比的狱卒

腓立比狱卒的记载也偶尔会被用来支持切身需要理论（使徒行传 16:16-34）。然而，这个故事支持这样的观点，即保罗对事工的看法是，它是关乎赦免信息的事工。

狱卒正想要自杀。保罗和西拉告诉他不要这样。然后他问道，“**两位先生，我该怎样做才能得救？**”（使徒行传 16:30）。这个人所说的得救是什么意思呢？只存在一种可能。他已经知道了这些囚犯都在那里。他不用再担心从罗马人的刀下得救了。他必定听到了保罗和西拉一天前的唱诗和祈祷，并且听到得足够多，以至于他知道了他们有一位赐给他们希望和拯救的上帝。他想认识他们的上帝。他的切身需要是需要认识基督和他的拯救。

很可能他依然持有这样的想法，即他必须做点什么才能得救。使徒只是告诉了他关于耶稣的好消息。这个狱卒不需要做任何事，只是单单相信耶稣就能得救。

● 耶稣的神迹

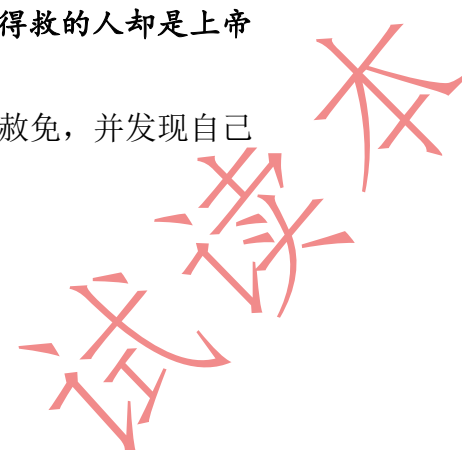
有时，耶稣的神迹被用来表明，当耶稣向人们讲述他的工作之前，他会迎合人们的切身需要。自从教会增长运动接纳了灵恩运动的灵之后，这种对基督医治和神迹的诉求，在它的圈子里就变得越来越流行了。

同样，在耶稣曾做过的事情和教会增长提倡者们所做的事情之间，存在着的相似性只是表面上的。耶稣和使徒施行神迹是毫无疑问的事实。这些神迹通常和满足人们身体上的需求有关——为了得医治或食物。但是耶稣为什么施行神迹呢？他施行神迹是为了表明，上帝的国度已经到来。借着耶稣在十字架上的受苦和死亡，撒旦将一败涂地。

耶稣从来没有探寻人们的切身需要，然后据此调整他的事工。他帮助人们是因为他爱他们。纵观他的事工，他对人们有可能滥用他出于慈爱的行为相当的敏感。他不断地提醒那些目睹了他的神迹，或从他神迹中获益的人们，不要将耶稣所成就的神迹告诉别人，免得他们有这样一种印象，觉得他仅仅是个观音菩萨（参见约翰福音 6:1ff）。耶稣希望他们悔改自己的罪，并相信耶稣就是上帝那位受苦的仆人，他奉差遣为他们受死，为他们复活，以至于他们也可以复活。他不惜有损自己的声望，拒绝了那些因为他的神迹而赞扬他的人们。这与那些想要利用人们的切身需要来实现教会增长的人，以及那些在此基础上开展计划吸引人们的人，是多么鲜明的对比啊！

当我们观察使徒们在整个外邦人的世界所教导的讲道，以及他们在那里建立教会所使用的方法时，请回想我们在第一部分中所阐明的观点。他们宣讲基督的十字架。没有任何证据表明，他们找到了潜在归信者的切身需要。他们带着“十字架的信息”前往每一座城镇。他们从没有借着将这个信息变成在人们的切身需要上，为他们的生命带来改变的上帝的大能，而使之更容易被人理解。相反，它是上帝饶恕和平安的信息，是“**在那灭亡的人是愚拙，在我们得救的人却是上帝的大能**”的信息（哥林多前书 1:18）。

这样的信息是大有能力的。它打开人们的心，相信耶稣的赦免，并发现自己已经与上帝和好。



2. 路德宗神学和切身需要方法

每个牧师和传道人都必须做出的决定是，怎样接触到不信的人们。他怎样处理本章和最后一章中所提出的问题，将决定他的对策，并将在很大程度上，将决定他与当代福音派/改革宗福音传道之间的关系。

虽然在接下来的两章中，我将继续关于教会增长运动的讨论，但在这里，我将指出使一个人要么置身于教会增长阵营之内，要么之外的关键性问题。这是保守派路德宗必须持续与之缠斗的基本的福音传道问题。在这个问题上不能有含糊的空间。要么，切身需要方法是传福音事工得以开展的最好方式，要么，它就是一个本质上危及到福音是否被理解为罪得赦免的信息的工具。

路德宗的福音事工正处于困难时期，大部分归因于教会增长运动的教导。它引发了我们极大的踌躇。它对我们作为传道人的能力提出了质疑；它导致我们对我们所传信息的本质产生了困惑。

我这样说并不是批评教会增长运动自身，因为它与它源自的神学完全保持一致。不协调的是我们路德宗。路德宗正试图要做的是，将基于我们福音本质的传统方法，与教会增长运动的方法结合起来。我们试图使用改革宗引导人接受他们的福音时所使用的切入点，而同时又试图保留我们的福音。我们希望的是，在人们借着教会增长运动的切入点来到我们教会，与他们成为教会会友之间的某个时间点上，他们会明白，福音不是为了实现更道德的生命而注入的某种力量，相反，福音是为那些因为罪咎而内心煎熬之人带去平安的赦免的信息。

用大卫·吕克（David Luecke）的话说，我们正试图使用福音派的风格，并保持路德宗的本质，这是他衷心赞同的做法¹⁷⁸。然而，另一个路德宗教师，并不像吕克看上去那样确信，认为这两者的结合是可以实现的。韦恩·斯图姆（Wayne Stumme）是 ELCA 位于俄亥俄州哥伦布市的路德宗神学院的一位教师，他直面这一事实。在一次致密苏里总会路德宗人士的讲话中，他说道：

总得来说，教会增长运动是由保守的福音派发展起来的。我的初步观察是，这个运动本身倾向于产生这种类型的教会：一种既在敬虔方面，在神学方面，在社会态度方面，也在教会生活方面“保守的福音派教会”。这好像路德宗教会这样的认信教会意味着什么呢？并非每一种方法都是同样适用的；并非每一种方法都能够被驯化或“路德宗化”。如果说路德宗教会—密苏里总会完全进入教会增长运动并采纳它的设想，将会发生怎样的转变呢？这是你们需要处理的一个有趣的问题。相比我准备要给出的答案而言，你们可以给出更有希望、更加积极的答案……¹⁷⁹

¹⁷⁸ David Luecke, *Evangelical Style and Lutheran Substance* (St. Louis: Concordia, 1988).

¹⁷⁹ Wayne Stumme, "A Lutheran Critique of the Church Growth Movement." A taped lecture from the 1988 Lutheran Exegetical Theology Symposium at Concordia Seminary, Fort Wayne, Indiana.

一个世纪以前，英国剧作家吉尔伯特（Gilbert）和苏利文（Sullivan）写了一部轻歌剧，剧中他们嘲讽了那些一天写三次诗的“唯美主义诗人”，这些诗人慵懒的表达和病态的装腔作势，俘获了一些女士的钟情。这些在一年前已经与一群士兵订婚的女士们，撕毁了她们的婚约，并疯狂的爱上了一位诗人：雷金纳德·本索恩（Reginald Bunthorne）。

过了不久，这群士兵认定，他们能够赢回这些女士的唯一方式，就是他们自己也成为诗人。因此他们打扮得像诗人，真诚地试图模仿所有配搭的姿势和举止。然而，他们发现，他们军旅的背景并没有为他们的唯美主义举止打好基础。

少校叫嚷道：“很明显，我们想要给这些年轻的女士们留下持久印象的唯一机会，就是变成和她们一样的唯美主义者。”

对此，上校回答说：“毫无疑问。唯一的问题是，我们在这方面已经取得了多大的成功。我不知道为什么，但我总觉得这有点不太对劲。”

层见叠出的是，那些试图使教会增长方法，特别是切身需要方法，变得路德宗化的路德宗人士，开始有了同样的感受。他们并不知道为什么，但是他们会感觉到什么事有点不太对劲。由于没有福音派的方法所发源的神学背景，路德宗只能够展现出一种相当拙劣的模仿。

一个试图使用切身需要方法论的保守派路德宗教会，会发现它在各个方面都会与自己的神学角力。切身需要方法论基于一个前设，即上帝想要人们“接受”他和他重生的能力。发现生活中人们意识到的难题，并承诺会有所帮助，为接受改革宗的福音搭建了舞台。只有接受改革宗的福音，才会使那些借着切身需要方法得以加入教会的人感到满足。

有时候事情是这样的（我并不会责备因此可能成为信徒的人），当一间路德宗教会开始使用切身需要方法，而那些进来的人找不到一个他们预期的、与“改变他们生命”渴望相容的灵的时候，他们就离开了。

3. 切身需要方法的影响

● 它颠倒了律法和福音

切身需要的方法切换了构成路德宗教义本质的基本神学前提。它将律法和福音调换了位置。人们不再按照次序教导律法和福音，反而，爱本身（人的爱和属神的爱）首先被用来尝试并使得目标对象自己复制这份爱，并因此为他的生命找到祝福。在上帝的公义没有首先被传讲的情况下，爱的“牵引”作为前进的力量，引导可能归信之人渴望爱的能力，并因此在他的生命中找到意义和满足。

没有上帝律法定罪的本质做好应有的铺垫，福音就不能保持它作为对赦免的宣告的本质。相反，它成了一种更新的力量。一旦这种爱以某种独特经历的形式被人心所接受，更新就变得可能。如果“基督要进入接受者的心里”，并开始他“重生的工作”，那么“悔改”的决定——即放下罪或放弃本性对上帝的抵挡——就成了满足了要求的条件。一旦这种力量使自己成为建立接受者信心的一部分，如果这种力量要保持下去，它就变成日复一日的，要持续悔改工作的挣扎。

这个问题在对“友情”传福音的滥用中显现出来。友情传福音和基督教一样古老。福音的信息通常借着友情的“网络”得以传播。但是当今天的教会增长运动使用它时，传播的却不是上帝爱的信息。传播的信息是，如果你成为一名基督徒，“你能够变得像我一样去爱”。

● 它改变了成圣的本质

切身需要方法改变了成圣的本质。在圣经中，成圣是信徒对那已经赦免他所有罪的主的回应。然而，在切身需要方法中，成圣变成了一个工具，一个借着对罪的胜利，来满足那些可能归信之人对接纳感、满足感和更好生活等需要的工具。于是，成圣变得以人为中心，而不再以上帝为中心。

在这样的福音传道的背景下，基督徒爱的本质同样发生了变化，至少对路德宗信徒而言正是如此。基督徒的爱不再是爱一个人，并在任何他或她可能的需要上帮助他们。在切身需要的方法中，爱被用来产生回转归信。并且，传道人将这人的需要变成一个触动他进入教会的杠杆。更重要的是，“更换档位”并利用切身需要所提供的机会，去展示一个并没有暗含在这个方法里的福音，变得相当困难（并且在某些情况下是不诚实的）。

4. 朝向路德宗的立场

我们应该怎样看待切身需要这件事呢？我认为我们必须考虑一系列的问题。我们必须考虑福音的本质，考虑我们去宣讲福音的责任，考虑人心本性的败坏，以及上帝对待所有人特别是对待选民的眷顾。我们也应该在教会增长运动的切身需要方法，和对接触方法可靠的圣经观点之间，划定清晰的界限。

● 传讲福音并依靠上帝的眷顾

我们从上帝的眷顾开始。上帝使用切身需要方法吗？在上帝的眷顾里，我们必须说，是的。有些时候，上帝借着利用切身需要，将一个不信的人置于律法和福音的影响之下。在这个过程中，上帝使他看到，他有一个更大的需要——脱离他的罪债的平安。

因上帝的智慧和能力，他能够使用改革宗福音产生的切入点，带领一个人听到真正的律法与福音，并使他相信基督的赦免。即便如此，我们必须强调一个事实，上帝是以这种方式工作的那一位。这也不是一种人为的特质。所有的传道人都接受这种区别，并在上帝眷顾的工作和他们相信上帝已经赐给他们的工作方式之间的某一个点上，划定界限。从古到今，上帝都曾以一些相当奇妙的方式——没有传道人敢于模仿的方式——带领人进入教会。

在这个问题上我们所必须做出的一些声明，与我们在异象和目标那一章所做的类似。我们看到教会增长运动，逾越了上帝赐给我们的职责范围，并进入了上帝负责的领域。我们意识到上帝会使用各样的方式，带领人被福音所影响，他也使用各样的方式，向人们指出他们罪的事实。但是这种意识应该被这样一个事实调和，即上帝已经赋予我们去宣讲他律法与和好信息的责任。

上帝可以使用人们暗中的动机带领他们进入教会，但是我们并没有获得许可去复制他的方法和工具。上帝可能会使用一个人生命中的不幸，使他看到自己的罪，但我们所传的信息断然不能复制上帝的方式，以至于我们向人暗示说，基督信仰是他克服自身不幸的工具。我们的职责在于传讲上帝话语——上帝将使用的赦免之道。当我们试图复制上帝因着他的智慧所使用的方法时，我们，因着我们的愚昧，总是会带给人错误的印象。在这个过程中，我们总是会赋予福音一个不同的意义。

我相信我们应该担忧宣讲和教导的工作，遵循使徒行传和新约其他地方给我们提供的总体模式，塑造我们传福音的事工，并将其它的事情都交在上帝的手里。

● 承认人类的堕落并依靠上帝的恩典

人心是多么的邪恶！它知道该做什么，但却拒绝去做。面对着对身体的伤害，它持续地吸毒、酗酒和暴食，直到它摧毁一个人才会停止。

人心是多么的贪恋财物！它能够在八十岁的时候，躺卧在一家养老院里，只剩下几个月的寿命，却依然惦记着邻居曾偷了他的几枚硬币，反而不愿听到使他可以借之寻得最美好、丰盛财富的赦免信息。

人心是多么的刚硬和顽固！它能够见证上帝为抵挡那阻挡他真理的人，所展现的每一种愤怒，却依然想要在罪中狂欢，并为那正加入狂欢的其他人呐喊助威（罗马书 1:18ff）。

当圣经说，“没有寻求上帝的”（罗马书 3:11），以及“体贴肉体就是与上帝为敌”（罗马书 8:7）时，我们必须按字面含义去理解这样的话。不容置疑的是，没有人比任何其他离相信更近一步，除非圣灵在一个人心中唤起信心。

很多路德宗信徒会承认说，没有人比任何其他离相信更近一步，但是，他们主张说，因为一些人生命所处的环境，这些人可能更想听到福音。即使从表面上看，这种说法也是错误的。想要听到福音，意味着已经相信福音了。我们或许可以说，一些人更想听到一些东西，无论这些东西是什么。

然而即便这样，我们也必须十分小心。在我们斟酌于这个概念的时候，我们首先需要问几个问题。经验真地表明，更多人加入教会，只是在他们正经历生命危机时，听到福音的结果吗？危机状况可以更好地形成对罪的罪咎感吗？这种发现“可能归信之人”的范式对传道人有用吗？又或者，它会将传道人捆绑在寻找危机状况的心态里，而不是在没有显著危机发生的情况下，对圣灵在人心中所做的隐秘工作持开放的态度呢？最重要的是，这样的强调是否会在不经意间，导致基督教转变为解决危机的宗教。

无论我们怎么回答这些问题，我们都必须小心，以免给人一种印象，即某人比其他人“离福音更近”。如果有人比其他人更想听到福音，这只可能是因为上帝已经拣选他相信，并在适当的时候使这信心成为事实。

虽然上帝的眷顾可以被视为一个过程，但回转归信本身却不是。面对罪和苦难，人心仍旧完全不会屈服，直到圣灵借着律法和福音，在人心里创造信心。培养一种心态，一种寻求使用每一个出现在我们面前的机会的心态，无论是不是存

在着危机，意识到上帝将会在他愿意的时间和地点作工，这不是更好吗？换句话说，当从路德宗的角度看待回转归信时，判断谁可能是更好的“潜在信徒”的人类指标，是否有任何的实用价值呢？在我看来，它并没有任何的实用价值，只会妨碍健康的传福音心态。我们意识到我们不要把珍珠丢在猪前。同时，我们不会仅仅因为某人不属于“可能相信之人”的类型，而抹杀使他听到律法和福音的机会。

认识到这一点，将会使传道人能够恰当地运用“福音预工”这个术语。在某些圈子里，这个术语与改革宗神学更为契合，在这种神学中，对道德的渴望和随之而来的回转归信经历，被视为源自人性本善的一个过程。路德宗神学视这样的行为来自于“律法观”，而非来自上帝圣灵的作为。这样的“福音预工”更符合先行恩典的想法，即上帝在人心里所做的初始工作，甚至在他听到福音以先就吸引他到上帝面前。

一位改革宗作者这样描述先行恩典的概念与传福音的关系：“约翰·卫斯理用他先行恩典的教义，帮助他属灵的后裔明白这个重要的真理。草率地讲，重点是在我们做见证之前，上帝已经先于我们，借着他的圣灵向这些人温柔地表白了。¹⁸⁰”

这与路德宗对先行恩典的理解，即当人们听到上帝话语时上帝赐下的初始恩典，构成了鲜明的对比。一个路德宗教父，马丁·成尼慈（Martin Chemnitz）这样形容先行恩典：

但是当先行的恩典，即信心和回转归信的开端，被赐给一个人的时候，肉体 and 圣灵之间的战争就立刻开始了……前面所说的关于先行的、预备的、运作的恩典的事情，都含有这样的意思，即回转归信的初始阶段并不属于我们，而属于上帝——借着圣道和神圣启示——行在我们之前，推动和激励我们的意志。¹⁸¹

如果要使用“福音预工”这个词，那么每当涉及到回转归信时，就要剥去它所含有的主动含义。如果回转归信是因着上帝的恩典实现的，并且上帝的恩典唯独借着上帝的话语而来，那么，任何使人朝向回转归信的东西，严格意义上都必定是传福音，即其中福音的信息得以传达。或者，如果我们用这个词，来指代我们出于爱的行为，上帝在他眷顾的工作里使用这爱的行为，引领一个人来到某个他将会听到福音的时间和地点，那么，让我们也将其理解成，这只是为恰当地传福音所做得准备。

一间教会可能想要向它的成员强调，“我们所做的每一件事情都是在传福音”——也就是说，所有事都与触及失丧灵魂的外展事工有关。在这种情况下，它可能想要使用“福音预工”这个词，将教会以预备传福音的方式所做的每件事，与实际上传讲上帝话语的事工分别开来。但即使在这里，警告也是要避免上述的误解。

¹⁸⁰ Harold K. Bales, *A Comprehensive Plan for Evangelism* (Nashville: Discipleship Resources, 1978), p. 12.

¹⁸¹ Martin Chemnitz, *Loci Theologici*, trans. J. A. O. Preus (Saint Louis: Concordia, 1989), p. 249.

我们也必须回答这样一个问题，即基督徒的生命对于不信之人有什么影响呢？最好避免使用这样的描述，如，“基督徒的生命是一些人将会读到的唯一一本书”。若是这样，无论这本书写得多么好，或它被多么认真地读过，这些人都必将会被定罪。保罗·凯姆牧师，一位传道人，讲了这样一个故事：一个基督徒试着在不信的邻居们面前将他最好的一面展现出来。连续几个月持之以恒地见证了他的信仰生命后，他的邻居终于来到他面前，对他说：“你知道吗？我已经观察你几个月了，我也想变得像你一样。”这个基督徒喜出望外，直到他的邻居继续说道：“是的，我想成为一个像你一样的素食主义者。”

除非律法和福音到场，否则回转归信绝不可能发生。我们的生命是我们所信真理的见证。当人们看到我们的时候，他们并不会因我们罪恶的生命而转身离开福音。当上帝最终使他们相信时，他们会为上帝给了他们这样的见证人而归荣耀于上帝（马太福音 5:16；彼得前书 2:11,12）。当一个相信的妇人，展示了那借着她的信心在她生命中做工的神的大能时，她的丈夫因她的品行，而“并非言语”，就被感化过来（彼得前书 3:1,2）。在这段经文中，认为这样一位妇人至少在他们夫妻相处的某些时刻，也从未与她的丈夫交流过她的信仰，是极不现实的。彼得鼓励这个妇人用她的生命向她的丈夫宣讲，这里的妇人所表现出的这种爱和道德的生命，只可能来自于她基督徒的信心。这样的生命让福音显得魅力十足（提多书 2:10）。

我相信我们的生命与福音之间的关系是很容易理解的。试图教条主义地描述它，只会消减我们的见证中这部分的美好之处。然而，我们必须在圣经其它部分中，关于人性的堕落，关于归信和施恩具的教导的启示下，去理解这层关系。我们绝不能错误地解释圣经教导，从而使自己患上“被注入的恩典”综合征，好像我们的生命是恩典的行径，助长不信者本性里想要变得更道德的渴望。

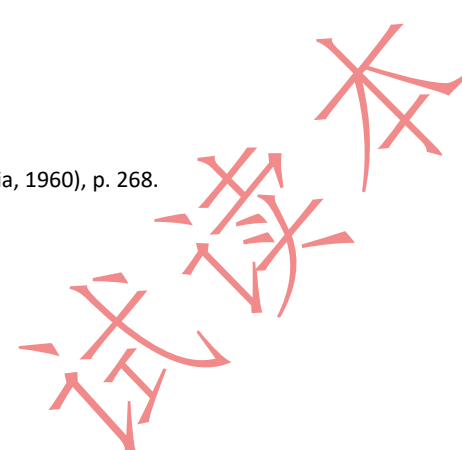
让我们去宣讲福音吧。让我们的生命，去见证我们借着信心已拥有的公义吧。这样，在我们传福音的事工中，每一件事都将水到渠成。

● 给予赦免的福音，并将其他的事交在上帝手中

马丁路德指出，一个基督徒能够宣讲祝福的唯一方式，就是当这些祝福是在十字架的后面被呈现出来的时候，他是正确的。他说道：

神圣和真正的应许立即指明了十字架，但在十字架之后它们则应许了祝福。理性被这两者冒犯了：它认为不可见的和遥远的事毫无价值；而对于十字架，它有一种说不出的厌恶，它逃避十字架就像逃避一种没有尽头、永无止息的邪恶一样。这就是为什么，虽然上帝赐下了丰富的应许，但只有那些心被圣灵感动的人才会相信，因此，当上帝呼召他们时，如同亚伯拉罕一样，他们不顾一切危险和挂虑，并单单抓住上帝的声音。¹⁸²

¹⁸² Martin Luther, *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan, vol. 2 (Saint Louis: Concordia, 1960), p. 268.



任何相信这一点的人，都将以罪和恩典这简明的事情，开始并结束他对信仰的讨论。除非圣灵感动听者的心，否则，依附于基督信仰之上的祝福就毫无意义，并且，圣灵唯独借着律法和福音开展他的工作。

教会必须始终谨慎于它如何描述作为基督徒所拥有的幸福感。“健康和财富”式的讲员，显然向人们应许了上帝并没有承诺给他们的东西。一些灵恩派的治疗师带给人们这样的印象，即上帝应许要医治所有的不幸，而在我们和上帝的祝福中间唯一的拦阻，就是我们信心上的缺乏。这些人明显扭曲了基督徒生命的本质以及我们期望将发生的事情。

耶稣则要现实得多。他告诉他的门徒们他们将会经历的逼迫（约翰福音 15:20）。他告诉人们，在他们成为上帝国度的子民之前，要计算清楚它的代价（路加福音 14:25ff）。圣保罗提到他为他的诸多教会的属灵状况，充满了焦虑（哥林多后书 2:12,13），提到因为他所经受的种种试炼和挣扎而“日渐朽坏”（哥林多后书 4:16）。

我们能够给人一种印象，即基督教除了他所是的，还意味着一些别的东西。这种印象能以两种方式产生。首先，当传道人提出圣经中并没有说上帝会遵守的应许，诸如使人们摆脱现代社会中所面对的难题和焦虑时，这种印象就产生了。上帝希望我摆脱这些事吗？当然，但按着同样的逻辑，他也想让我摆脱疾病、死亡和所有罪所带来的其他恶果。然而，他并没有应许过他会在今世将它们清除。他可能使用压力、焦虑和人们面临的其它问题，作为他管教我们的工具。事实上，每个基督徒都可以说，如果他放弃了他的信仰，随从世界的风俗，那么他属世的麻烦将会更少些。其次，基督教传道人自己可能理解了从这些难题中得自由的更深层的含义，但是当他以“由表及里”的名义，假设不信之人也有着同样的理解时，人们的心里除了对基督教的讹传，就不会再有其他的东西。

当我们以主的名义，向人们承诺上帝并没有启示他将会持守的应许时，我们就逾越了我们的职责领域。与“注入恩典”型基督教信仰相关联的诸多应许，必然只会得到部分的实现。教会已经得到呼召成为上帝的代表，将一个上帝将永远持守的应许——他赦免的应许——赐给人们。

唯有这个应许是确凿无疑的，从这应许而出的平安和喜乐也是确然的。当我们宣讲它时，我们是站在稳固的根基之上。我们的责任是使人们知道上帝赦免的爱，在爱中去培育他们，并劝勉他们活出圣洁的生命。教导称义为上帝所宣告的赦免的结果是，听众们拥有完全的平安。唯有这个应许才能借着信心得到并高枕无虞。按照上帝恩慈的旨意，他将祝福人们的今生，又或者在他的智慧里，上帝扣留了一些祝福。只有当人们明白，赦免和上帝的国度是他们盼望的中心时，上帝对他们的安排才是旱涝保收的，而不致使他们心生不悦（马太福音 11:6）。

当人们来见一位牧师，向他就感情或家庭方面的问题寻求帮助时，他必须总是扪心自问，他的角色是什么？而他要怎样履行这个角色？如果他立即让自己执着于咨询者的需要，他可能会发现自己在“利用”福音，以帮助人解决他们的问题。他也许会说，“让基督进入你的生命，你就会得到帮助”，或者，“只要你相信基督，他就能给你所需要的帮助”。我们知道上帝会帮助我们。但是以上这些措词并没有触及到律法作为上帝旨意的核心，即若不遵守律法，上帝的旨意将伴随着永恒的惩罚。因此，上帝真正的赦免的福音，也不能被真实地得以宣讲出来。我知道这是多么的困难，因为我也常常面临这样的局面。但是一个牧师必须

持续与这事角力，不断地扪心自问，他怎样才能使用某个状况切入律法和福音的信息，而不是“利用”律法和福音帮助应对眼前的局面。那些停止角力的教会实体或牧师们，将会渐渐地转换他所强调的重点，并更趋于转向某种形式的社会福音。

正如路德在前述的引文中所说，我们必须看到，基督信仰的祝福隐藏在十字架背后。对我而言，这意味着只有那经历过，并明白基督的十字架对自己意义何在的人，才能理解各种关于祝福的言辞。我们可以这样说：无论是赦免的信息，还是随之而来的属灵祝福，在不信之人看来都是愚蠢的，并且，唯有借着圣灵的能力，两者才能以心领神会。

● 在“切身需要”和“切入点”之间划清界限

在“切身需要方法”和我们可以称之为“切入点方法”之间，做一个清楚的界定是非常重要的¹⁸³。前者包含着对福音有害的元素。后者则是渴望借着人们生命中的各种处境，找到时机与其谈论律法和福音。正如我们所看到的，“切身需要”的方法滋生于福音派/改革宗神学。而想要找到“切入点”的渴望则源自一颗希望获得一个机会与其他的罪人分享福音的心。前者是我们应极力避免的事情。而后者则是基督徒在个人和教会层面，都应该努力去做的事情。

人应该如何确定，一个项目什么时候是基于切身需要方法，而什么时候它仅仅是在寻找一个切入点呢？这问题取决于一个人对信仰的理解。稳固地建基于对律法与福音、教会使命和回转归信本质的理解之上的信心，将游刃有余地保持在恰当的界限之内。

在这个连续区间的一端，是典型的教会增长运动所使用的切身需要方法。在这个方法中，教会的事工（不仅仅是它初始的切入点）削足适履似的去满足这些需要。教会或多或少地变得趋向于社会福音。在这个连续区间的另一端，是路德宗教会使用的传统的传福音方法。它包括宣讲福音的内容，推广福音的信息，并祈求主将使用这福音，吸引人们进入教会。它也包括帮助和鼓励教会里的信徒，利用他们在家庭、工作场所、学校和社区中的各种机会，把福音带给人们。

然而，确实存在着某个灰色的区域。这包括那些有可能被恰当地运用或被滥用的教计划。一些案例将有助于明确我想要表达的观点。

¹⁸³ 使用“切入点（point of contact）”这个术语，并没有真正解决我们正在仔细权衡的这个基本问题。“切入点”的概念，可能仅仅是表达“切身需要”的另一个术语。要解决这个问题，不在于术语上的改变，而是对于人的全然败坏、归信的本质、尤其是福音的本质方面，形成一种坚定的态度。这里使用“切入点”这个术语，更多指得是一种临时的想法而不是一个专题式的想法。换句话说，它指一名基督徒正在寻找的任一情景，是他可以在其中分享福音——一个上帝可以随时给他的情景。这与专题式的方法是相对立的，后者认为一个人生命中的一些处境，更有助于人们向他传讲福音，即使（可能是，也可能不是这种情况）是在事情正常的过程中，一个人的经验也可能是，危机处境（无论是在传道人的生命中还是在可能相信之人的生命）可以提供更多的机会。

案例：一个致力于宣讲罪和恩典的外国宣教机构，设立了一间医疗诊所，因为该机构了解到，它正服事的这个国家对医疗救助存在着巨大的需求。它意识到这间诊所将提供和人们接触的机会，并期待能够有效地利用它们。

评论：这完全没有任何的过错。这个间诊所是出于对这个社区人群爱的服事而设立的。不管人们来不来教会，它都会在那里帮助他们。只要宣教机构的信息聚焦在罪和恩典之上，对诊所存在的目的就不会有任何的误解。

案例：一个人有个嗜好，或对某个领域感兴趣，他决定组建一个志同道合之人的社团。他或她知道，将有机会向社团里的人们作见证。不久之后，这群人就意识到他们的发起人是一名基督徒，并会谈论到他的信仰。

评论：这当然完全没有过错。这里并没有隐秘的计划，也不存在在这个辅助活动和教会事工之间造成困惑的危险，特别是这件事只是个人行为的时候。

案例：一间教会为其会众的孩子们开设了一所基督教全日制学校，他们知道附近的很多邻居都有兴趣加入。他们视它为一个潜在的传福音工具。

评论：如果这间教会夸大对道德教育的需要，并以此迎合这个社区中人们的切身需要，这可能会扭曲教会应传讲的信息。如果背景是想为教会成员提供一所基督教全日制学校，并使有望加入教会的非教会成员的学生和家长们了解教会的教导，那么作为一个很好的切入点，这样做没有任何问题。

案例：一间教会注意到，它的很多成员想要学习圣经中关于婚姻或养育子女的教导。教会成立了一个小组，并鼓励成员邀请非会友参加，它意识到这样的小组可以成为一个接触新成员的切入点。

评论：教会需要预先知道，这个课程首先是为教会成员开设的，他们已经知道了律法和福音，如今正在寻求学习圣经中上帝希望他们作为他的子民该如何生活的教导。牧师应希望所有人有这样的印象，即讨论是以对罪和恩典的理解为前提的；他可以使用课程开始的时间，回顾一下律法和福音的信息。

案例：一间教会为它的社区组织了很多互助小组和康乐小组。它创办了自己的单亲家庭小组，养育子女小组，健美操课程和垒球社团。它的目的是在教会成员和参加这些小组的非成员之间，建立起一些切入点。

评论：这个例子与前面的案例不同。其中我看到了教会使用切身需要方法的危险，尽管它可能并不是有意这样做。这涉及到很多相关的问题。

首先，当教会创办了一个互助或学习小组，并将其作为一项社区服务加以宣传，它就使自己陷入了一个困境。它必须决定：我们将要按着世俗辅导者对待这个非基督徒小组同样的方式去对待他们，还是，我们将以基督徒的身份说话？在第一种情况中，这间教会已经偏离了上帝赐予它的目标。在第二种情况中，它假设非教会成员能够理解某些他们还没准备好去理解的事（基督徒成圣的本质）。如果这些非教会成员来参加敬拜，这个问题就更复杂了。那些以罪和恩典为中心的证道和礼拜仪式是否会迎合他们呢？牧师和教会是否将开始转换他们的重点，以便于维护那些非教会成员起初对教会变得感兴趣的焦点呢？简而言之，使用一个牵涉到道德议题的互助小组作为切入点，将会使教会难以将他们的焦点维持在律法和福音的信息上。另外，使用福音派/改革宗的材料，来协助这样的互助小

组的路德宗教会，使问题变得更为复杂，并且在我看来，它几乎不可能以教义上正确的方式去看待这种情况。

至于上面案例中使用社会组织作为切入点，严格来说，这里并没有涉及到道德的议题。因此我们刚刚提出的一些顾虑并不适用于这种情况。如果教会只是认为，它自己“内部的”的社会功能，可以成为主与非教会成员建立切入点的途径，那么这种方法并没有任何过错。但是如果这些计划是为了吸引非教会成员而刻意设立的，教会必须扪心自问，这是否会为潜在的新成员加入教会奠定不够坚实的基础。这也许是在告诉他，这项活动是我们教会工作的核心所在。不过，在这个例子里，对错很大程度上与环境与侧重点有关；可能存在着某些情形，其中这样的项目是可行的。但是，教会应希望自我反思：它是否冲淡了教会传讲的信息，并削弱了其它更为传统的模式，即鼓励人们使用上帝在他们生命中已经赐给他们的机会，日复一日地借着艰难之事为福音作见证呢？

理想情况下，所有上面这些例子都将变得越来越不重要，因为教会成员在信心和圣洁的知识上渐渐增长，他们“**显在这世代中，好像明光照耀，将生命的道表明出来**”（腓立比书 2:15）。然而，作为一个正式的计划，只要切入点方法不蜕变为切身需要方法，它就能为教会的外展事工提供充裕的机会，而不损害福音信息的本质。

5. 结论

我们应该做些什么呢？我相信我们应该追随圣经里所建立的范式。正如耶稣和圣保罗那样，我们应当对什么人作什么人，这意味着，我们理解他们，并用可能最好的方式与他们打交道。通过这种方式，我们将试着引导他们认识到他们的罪和基督的赦免。

作为一名教区牧师，我知道有些人是因为他们的良心搅扰着他们而来到教会的。其他人则为了很多其它的原因来到教会。一些人因为他们意识到他们对上帝的拒绝，是怎样地毁掉了他们的生活，而渴望去服事上帝。他们带着他们自己的计划而来，就像我们这些基督徒也经常紧握着我们个人的计划和愿望，而不在意上帝对我们的计划一样。

因为这个原因，我们从来不敢举着一块写着“只欢迎那些经过深思熟虑后，有充分理由进来的人。”的牌子，站在我们教会的门口。我们也不应该举着一块写着“只欢迎那些为自己的罪感到愧疚的人——而不欢迎那些因为他们的孤独、疾病、迷茫、或感受到罪的影响而来的人。”的牌子。然而，我不认为我们应该害怕于向人们直接提及律法和福音，并总是试着去理解他们，总是使用上帝所提供的无论怎样的切入点。

作为牧师和宣教负责人，我们需要借着我们对福音的理解去思考，并审视我们的各种方法是否与福音相符。出于对我们同胞的爱，我们愿意帮助所有来到我们面前的人，并向他们提供我们所能提供的各种建议、激励和援助。但作为领袖，我们的目标必须是温和地牧养所有可能归信之人，使他们对上帝的国度有整全的理解。借着律法与福音，我们将寻求引导他们，使他们不再聚焦于上帝和他的教会应当怎样满足他们自己的计划。相反，我们将致力于理解上帝那奇妙的计划——

——一个隐藏起来的，并且往往与人们可能认为的“得胜的”基督徒生命相矛盾的计划——将在今世，并在永恒中为他们而实现。我们必须注意的是，我们建立切入点的方法不会阻碍我们最根本的工作。

我选择了聚焦于美国教会增长思潮中的这一关键要素，并引入路德宗对福音的理解去审视它。在下一章中，我们将扩展我们的讨论，并看到教会增长运动总体来说基于这样一个前提，即社会力量是教会增长的关键。

第十四章 作为一门科学的教会增长理念

教会增长运动称它自己是一门科学，并认为它的原则本质上是科学性的。在这一章中，我们将思考的是，这一主张是否带有对教会和传福音事工圣经上的理解，以及它是否符合路德宗神学。

1. 这场运动对自己的看法

唐纳德·麦可加文最著名的话是，人们喜欢成为基督徒，却不想为此跨越社会的藩篱；排在这句之后，他第二句同样著名的话是，“回转归信最大的障碍是社会学方面的，而不是神学方面的。”¹⁸⁴伴随着这样的言论，麦可加文彻底地转换了教会在与圣灵的工作的关系中看待它自己的方式。麦可加文的言论，为教会增长运动一直以来看待它自己的方式设定了基调——这是一门科学。

乔治·亨特描述了麦可加文此番言论的意义：“当他将社会科学的分类和工具应用到传福音的问题上时，他就悄然地把基督教传福音引入了一个新的时代；这与教牧辅导的新时代如出一辙，当教牧辅导的领袖们开始认真对待行为科学时，新时代就来临了。”¹⁸⁵

彼得·瓦格纳解释说，“教会增长理念科学性的一面是，它对理解和描述所有包含在传福音成果中的失败和成功的因素，都极其感兴趣。”¹⁸⁶他将科学描述为“仅仅是一种以合理和系统的方式解释某种特定现象的尝试。”¹⁸⁷他将其应用到教会增长运动中：“它试图以一种合理的和系统的方式解释，为什么有些教会增长而其他的教会衰落，为什么有些基督徒能够带他们的朋友到基督那里，使他们成为教会的一员，而有些人则无法做到这一点。”¹⁸⁸

教会增长运动视所有的科学都来自于上帝。在这方面，它带有一种“因果关系”的世界观，在其中事情以一种有序的方式发生。正如“科学理论帮助我们更好地理解上帝的创造”一样，教会增长的科学也使我们能够更好地理解教会增长¹⁸⁹。不过，科学并不能解释一切的事情（至少目前不能），并且仍然在等待更多的信息出现，借着这些信息，各种理论得以被调整并变得更加符合实际，因此，教会增长科学同样是一门在观察和发现中形成的科学。

教会增长理念视教会的增长是一件非常难以预知的事情，更多并不是因为圣灵工作中未知的因素，而是因为圣灵工作的复杂性。麦可加文在他关于同质单元的讨论中承认说：“良好的判断和谦卑的对唯独上帝赐下增长这个事实的依赖，

¹⁸⁴ Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 215.

¹⁸⁵ George Hunter, *Forward to How Churches Grow*, by Donald McGavran (New York: Friendship Press, 1966), p. vii.

¹⁸⁶ C. Peter Wagner, *Your Church Can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1976), p. 43.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.



是理所当然的。¹⁹⁰”但他谦卑的原因并不是因为圣灵的工作是神秘莫测的，而是因为圣灵的工作是相当复杂的。他写道：“增长是最为复杂的过程”，并且“上帝使用了很多我们尚未理解的因素”（作者强调）¹⁹¹。带着这样的心态，教会增长运动以一种系统的（和科学的）方式开展起来，以发现圣灵做工的复杂方式中越来越多的因素。

教会增长运动采用了一种双轨式的方法，去发现教会增长的科学原理。首先，它观察增长中的教会，并试着发现成功方法的普遍模式。其次，它一头扎进社会科学中，以发现它们在调整组织结构，从而促进良好的团队动力、有效的领导和最佳的沟通方面，可能拥有什么洞见。瓦格纳描述了发生在教会增长思潮中的转换。教会增长理念从内容导向，转变为接受者导向。瓦格纳已经放弃了神学上的辩论，并选择了一个更务实的方法，即“将社会科学（相对于哲学），视为（神学）的同源学科，并伴随着一种对于许多传统的神学家来说可能显得过于主观的现象学方法论一起出现。”¹⁹²

我们并不赞同哲学应是神学的同源学科。神学可以独自存在。然而，瓦格纳所指出的是，将社会学与神学并行使用，是在用一种辅助神学的来源替代另一种来源。瓦格纳用社会学代替哲学，选择弱化应该完成什么，并专注于现在正在起作用的事情。（不过，当哲学在教会实体的教义上的位置被抬高到一个备受推崇的位置时，也是同样危险的。）

● 研究的具体领域

通过观察并在社会科学的帮助之下，教会增长运动研究了各种各样的领域。任何关于这个话题的讨论都超出了本书的范畴。我们的焦点是美国教会增长运动中的外展事工，但是为了对这场运动的影响范围有所了解，最好提及一些其他相关的领域。

引领教会增长运动的思想家和最丰产作家的作品，将起到一个很好的概览作用。彼得·瓦格纳的书既学术又实用。也许最基础的是他关于教会健康和教会顽疾的书。在《你的教会可以增长》¹⁹³一书中，瓦格纳讨论了健康教会的七个关键标志；在《你的教会可以是健康的》¹⁹⁴一书中，他为正遭受着各种疾病痛苦的教会开出了治疗的药方。

在《我们这类人》¹⁹⁵一书中，瓦格纳描述了同质单元原则如何适用于美国。他讨论了文化熔炉的概念，并声称美国族群的社会学研究支持麦可加文的观察，即在种族（或同质）单元内开展事工时，教会增长得最为迅速。在《教会增长和

¹⁹⁰ McGavran, *Understanding Church Growth*, p. 243.

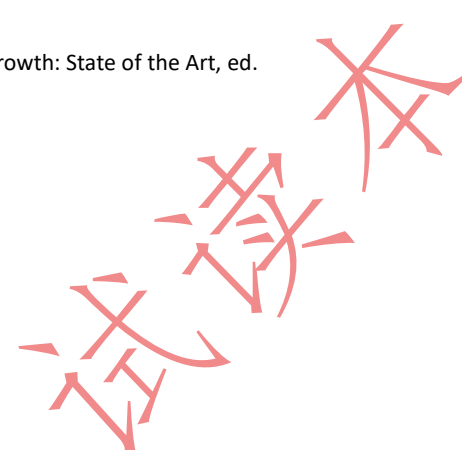
¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² C. Peter Wagner, "The Church Growth Movement after Thirty Years," *Church Growth: State of the Art*, ed. C. Peter Wagner (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986), p. 33.

¹⁹³ Wagner, *Your Church Can Grow*.

¹⁹⁴ C. Peter Wagner, *Your Church Can Be Healthy* (Nashville: Abingdon, 1979).

¹⁹⁵ C. Peter Wagner, *Our Kind of People* (Atlanta: John Knox Press, 1979).



整全的福音》¹⁹⁶一书中，瓦格纳讨论了一些证据，这些证据表明那些把传福音作为头等大事，并与社会关怀保持着健康组合的教会，正是那些正在增长的教会。在《带领你的教会增长》¹⁹⁷一书中，他讨论了可能有助于教会增长的领导风格，他分析了各种领袖的领导风格，并论述了为什么他们会如此成功。

教会增长运动有大量的专业术语，这些术语在外行眼中可能颇为奇怪，但实际上，这些术语确实做出了在教会增长运动架构内颇有价值的社会学上的区分。教会增长运动定义了各种类型的跨文化宣教事工，各种类型的传福音工作，不同类型的数字上的教会增长，等等。读者可以直接查阅几个可用的列出这些术语和其含义的词汇表¹⁹⁸。

● 对接受能力的科学研究

乔治·亨特声称：“教会增长运动对这一代人普世福音化最大的贡献，将是它对接受能力的强调。¹⁹⁹”教会增长运动运用社会学的关键领域正是外展事工领域。问题是：存在所谓的对福音的接受能力吗？这种接受能力可以被预测、增强，或是加以利用吗？

我们目前研究的其他问题都与这个问题有关。只有当我们接受这一前提，即我们能够发现，并在乐于接受的人群中取得更大的成功时，增长的渴望才能够被理解为增长的动力。只有当我们能够“掌握”哪些人乐于接受，而哪些人拒绝接受时，目标和异象的议题才有意义。只有当人们接受，迫切的切身需要的存在表明对福音更高的接受能力，切身需要的课题才有意义。教会增长运动愿意承认这些议题之间的这种相互作用，并将它作为制定策略的基础。

唐纳德·麦可加文认为接受能力是既定的，并将接受能力与教会增长的科学方法联系在一起：

一个人如何知道某个群体是否会积极回应呢？最终的衡量指标可以被制定出来，它将提前给出某个既定的群体对新鲜事物的接受程度。人类学已经对那些人们身处其中对变化感到焦躁不安的各种社会条件了解颇多。教会的经验表明，新国家的移民，城市中的移居者、遭受贫困或冲击的社会，和受压迫者，相比那些心满意足的社会秩序的既得利益者，更容易听到和顺从福音。²⁰⁰

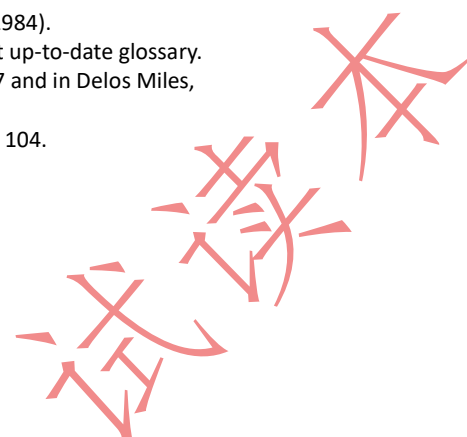
¹⁹⁶ C. Peter Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate* (San Francisco: Harper and Row, 1981).

¹⁹⁷ C. Peter Wagner, *Leading Your Church to Growth* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1984).

¹⁹⁸ See Wagner, *Church Growth: State of the Art*, pp. 281-302 for perhaps the most up-to-date glossary. Glossaries are also available in Kent Hunter, *Foundations for Church Growth*, pp. 186-197 and in Delos Miles, *Church Growth: A Mighty River*, pp. 50-59.

¹⁹⁹ George Hunter III, *The Contagious Congregation* (Nashville: Abingdon, 1975), p. 104.

²⁰⁰ McGavran, *Understanding Church Growth*, p. 183.



我们同意麦可加文说的，即“增长的不均衡从一开始就是教会的标志”²⁰¹。然而，这种不均衡是由某个我们可以分析、解释，甚至在我们的计划中利用的因素导致的吗？麦可加文的回答是：是的。

牧师和宣教士们经常会问，创造了接受能力的因素是可测量的吗？以至于使用适当的评估技巧，我们就可以知道某某群体已经对福音做好了准备，或正在做好准备的过程中呢？一位敏锐的教会同工问到，是否可以将测量结果输入电脑，这样教会就可以精确地知道接受能力的程度，以及它是在增加还是在减少？这些问题的答案是：“将来一定行”。总有一天，这将成为可能。的确，今天一个训练有素的观察者，可以相当精确地判断出，某个特定的同质单元正处在一个其成员愿意迎接改变的状态中。²⁰²

公平地说，我们应该注意到，麦可加文有时会说，就目前而言，测量接受能力的途径，只是简单地借着留意哪里最多的人归信而实现的。他经常把接受能力列为对制定计划颇有价值的东西，不是因为它是可预测的，而只是因为它在特定的人群中是可辨别的。²⁰³

然而，使接受能力成为能在科学上被预知的事情的吸引力，依然是世界范围内教会增长运动的一部分，当然也是美国教会增长运动的一个主要因素。瓦格纳写道，“大量的研究正在进行，以识别世界上不同的人群，并衡量他们目前对福音接受的程度。”²⁰⁴他指出，在洛桑战略工作小组（Lausanne Strategy Working Group）的赞助下，世界宣明会（World Vision International）的计算机中心正在列出外展事工尚未触及的人群，并正将他们分为“非常乐于接受、乐于接受、中立的、不情愿、非常不情愿”几种类别²⁰⁵。麦可加文本人详细描述了“接受能力波动的常见原因”²⁰⁶。

在美国教会增长运动中，与麦可加文应用到整个社会的相同的原则，也被应用到个人身上。美国教会增长运动提出的问题是：什么时候我能最好地向这个或那个人谈及福音，并拥有最好的带领他或她相信的机会呢？查尔斯·阿恩说道：“教会增长中一个久经考验的原则是，不属于任何教会的人在过渡时期中，会对某种生活方式的改变（即，成为基督徒和负责任的教会成员）做出最积极的回应。”

²⁰⁷

他说明了这对教会增长运动策略的启发：

²⁰¹ Ibid., p. 246.

²⁰² Ibid., p. 257.

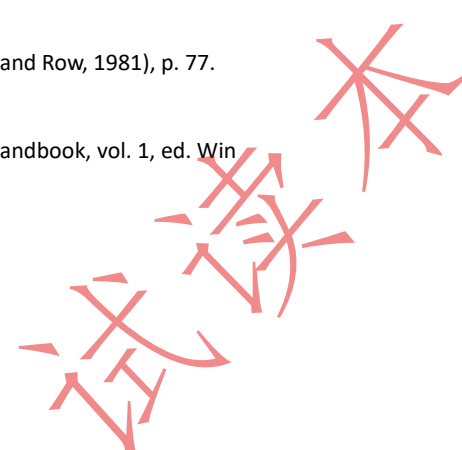
²⁰³ Ibid. See the discussion following the previous quotation.

²⁰⁴ C. Peter Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel* (San Francisco: Harper and Row, 1981), p. 77.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ McGavran, *Understanding Church Growth*, pp. 248-256.

²⁰⁷ W. Charles Arn, "How to Find Receptive People," *The Pastor's Church Growth Handbook*, vol. 1, ed. Win Arn (Pasadena: Church Growth Press, 1979), p. 143.



正确地聚焦于外展事工的教会知道，当教会能够建立系统，以识别他们身边不属于任何教会之人的过渡时期，然后与这些人接触，向他们介绍基督和当地教会团契那关怀的爱时，教会就能获得事工的实质性进展和增长。²⁰⁸

霍姆斯压力测量表（Holmes Stress Scale）是被用于发现乐于接受之人的工具²⁰⁹。这个测量表列出了各种各样的生活变故，然后对每种变故产生的压力进行评级。该理论是说，一个人承受的压力越大，就越乐于接受福音。在大众层面上，这就是美国教会增长运动在规划谁应该成为外展工作努力的焦点时，如何运用社会学的理论基础。它说明了，为何教会增长派认为在有成效的外展工作开始之前，进行密集的社会学层面、教会层面和社群层面的研究是必须的。

2. 路德宗、改革宗神学和科学

● 作为一门科学的福音派/改革宗神学

我相信福音派/改革宗神学，与用科学方法传福音在很大程度上是相容的。我们此前关于异象和目标的讨论中所提出的相同观点也同样适用于这里，我们只需要简单地回顾一下这些内容。在基督教“注入恩典”的模式中，人们自身有能力使他们自己致力于救恩之上，或者做出服事基督的决定。按着本性，人要么想要成为一个更坏的罪人，或者想成为一个更加道德的人。在前一种情况中，他享受其间的快感，在后一种情况中，他享受这种上帝附加在道德上的公民的福祉。因为福音派教会认为福音的目的就是使人更加道德，他们本质上借助于人本性里的欲望工作——因此社会学对他们是非常重要的。

我相信这种本性里对道德的渴望，是“先行恩典”教导背后的动力，“先行恩典”教导则是教会增长运动和它对接受能力的强调的根本基础²¹⁰。简而言之，由于福音派借助于自然人灵里的渴望工作，因此它的工作能够被简化为科学原则，并且，他们可以对人们对道德力量注入的接受程度进行等级评估。

我知道我所说的意味着什么。福音派/改革宗的回转归信经历——在某种程度上，它聚焦于道德而不是称义之上——是在接受一种与圣灵不同的灵。我说的是，改革宗人士感受到的使人变得更道德的力量——某种程度上这力量不是基于对赦免的喜悦——而是由另一个灵所赋予的力量。正如在福音定义方面存在着不同，同样也存在着一个不同的灵。如果重生只是以服事上帝的不加掩饰的欲望为中心，那这种在福音派背景下的重生，根本就不是真正的重生。它所相信的来自于上帝

²⁰⁸ Ibid., p. 143.

²⁰⁹ 它来自于各种不同的改编版本。See Charles Arn, op. cit., p. 144 for one example.

²¹⁰ 参见亨特的《有感染力的教会》。（The Contagious Congregation, pp. 105, 106.）亨特问道，“当人们变得乐于接受时，为什么他们会这样？”他回答说，“一个双重的解释将给传福音的教会足够的知识，形成行动的基础。首先，一个人（或一群人）生命中的某些事情和环境，打开了激发对新的生命可能性开放的大门，并允许接受先前屏蔽掉的信息。其次，圣灵借着一些人生命里的事情和环境工作，来创造接受能力，为福音‘告诫人心’。这就是卫理公会教义中的先行恩典。”

的注入的恩典，实际上只是另一个灵的力量——我们可以进一步说，一个只是借着律法得以接受和得以为继的灵。除非真正的圣灵使用律法和福音做使人回转归信的工作，否则无论是在路德宗教会中，还是在改革宗教会中，真正的教会增长根本就不会发生。²¹¹

将这关联到宣教工作上，如果福音派/改革宗的回转归信经历是一种自然现象，或更准确地说，是通过一种与人类的灵相容的灵所导致的，那么，借着人类社会学的洞见发展而来的技术，就可以完全有效地预测和影响这样的回转归信。研究者能够将这种类型的接受能力绘制成图表，因为它只不过是一个人，基于这样或那样的原因，对改变自己生命的本性中的渴望。另外，以切身需要为中心的技术也会发挥应有的作用。

在这种设定下，给定了正确的环境，增长就是可以预测的；目标和异象都是有效的工具；人的社会需要是正确的起始点；而教会增长运动对科学性的强调，无疑是本世纪上帝赐给我们的一个礼物。

● 圣经和科学

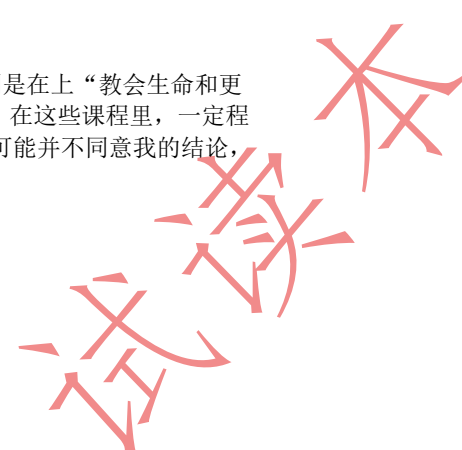
圣经作者很少，或根本就不重视使用社会科学促进教会的工作。我们已经看到，不加掩饰地强调数字、目标、异象以及使用切身需要方法，在圣经中根本找不到任何支持。我们发现，对科学的运用也是同样的情况，圣经并不认为科学是为基督得人的工具。

事实上，我们所发现的恰恰相反。在哥林多后书中，保罗写信反对那些被他称为“超级使徒”的人（哥林多后书 11:5）。这些人在公开的演讲中看起来训练有素（11:6），并且他们看起来习惯于夸奖他们自己（11:18）。保罗对付这些人的方式是，只夸他自己的“软弱”（11:30），因为他知道“我什么时候软弱，什么时候就刚强了”（12:10）。只有那时他才依靠着上帝的恩典。

在哥林多前书一开始，保罗就表现出对他的方法的坚定不移。他反对“智慧人”、“文士”、“世上的辩士”（哥林多前书 1:20）。他们的方法帮助不到保罗。他的方法就是宣扬福音——不是注入恩典的福音，而是在十字架上为所有人赢得的，罪得赦免的福音。他说道：

弟兄们，从前我到你们那里去，并没有用高言大智对你们宣讲上帝的奥秘。因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架。我在你们那里时，又软弱，又惧怕，又战战兢兢。（哥林多前书 2:1-3）

²¹¹ 我知道这些陈述颇为激烈。读者应该明白，在富勒神学院上课期间，特别是在上“教会生命和更新”的课程期间，我开始意识到，对这个灵的本质，我必须得出一个坚定的结论。在这些课程里，一定程度上也在教会增长运动的讲座里，我的灵受到了挑战，其有效性受到了质疑。读者可能并不同意我的结论，但富勒讲座的坚定力度，激励我必须持有同样的坚决。



保罗的信心不是来自于科学的分析，而是来自于一种信心和谦卑的混合体，这混合体是基于他对人们本性上拒绝福音这一事实的确知。如果有人归信，它唯独是因着上帝的恩典。

在新约里，不存在对使用工具去发现谁是乐意接受福音之人的强调。也不存在任何的暗示，表明生命中不同的环境让一个人更乐意或更不乐意接受福音。相反，圣经只是描述了称义福音的传播，并没有向我们描述上帝借着律法在人心中隐秘的工作。

换句话说，没有证据表明生命中“表面的”和对我们可见的环境，在上帝带领某人看到基督信仰必要性的过程中，起到了什么特殊的作用。从我们这视野极佳的角度上看，很多生活得很好的人，当上帝在他们身上工作时，他们感受到了对自己的罪的愧疚；而很多你认为应该准备好了去经历回转归信的人，不过刚硬着他们的心。对于那些宣讲称义福音的人，今天的情况就是这样——当然，我承认，那些使用注入恩典福音的人，对此可能会有不同的结论。（参见此前关于腓立比狱卒的讨论。）²¹²

● 路德宗神学和科学

如果路德宗神学是对圣经正确的理解——正如我所相信的那样——那么，教会增长运动对科学的强调，只会导致对教会事工的破坏。首先，借着将一个因素引入到称义的“等式”中，并不断地为此找补、使其变得通俗易懂，这种强调破坏了唯独上帝恩典的悖论。其次，借着改变福音的本质，它破坏了福音，从而消解了归信者对罪债的意识和他或她对基督赦免的感激之情。

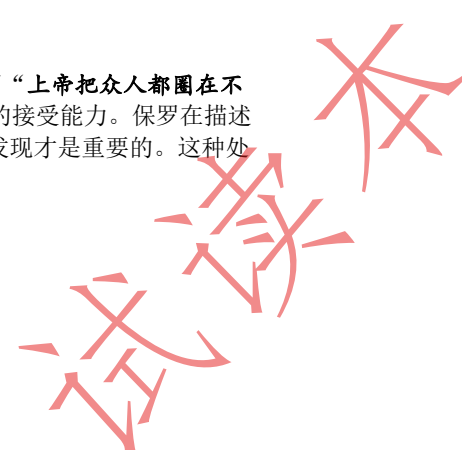
路德宗对福音是上帝对罪人的称义的强调，极大地影响了它对于使用社会学的态度。对路德宗来说，对世间技巧和见解的使用，只能作为福音的“婢女”或“仆人”。

但是，作为福音的“婢女”又意味着什么呢？我认为，可以肯定地说，作为福音派/改革宗福音的“婢女”，和作为路德宗福音的“婢女”之间，是大相径庭的。如果人的能力介入了回转归信，那么“婢女”的概念就支离破碎了。在这种设定中，婢女就变成了具有某些程度能力的工具。

但如果福音——正如路德宗所理解的那样——是上帝用来使人回转归信唯一的工具，我们如何使其他的事物停留在它们自己的位置上呢？我们如何确保艺术和科学的见解和技巧，保持它们福音婢女的身份呢？

我相信答案不在于对这些方法进行严格地分类，即把它们分为用起来良好的和用起来危险的方法。我们已经讨论了美国教会增长运动使用的一些科技，这些

²¹² 如果一个人坚持路德宗对接受能力的定义，那接受能力就只能是保罗写下“上帝把众人都圈在不顺服中，为的是要怜悯众人”（罗马书 11:32）时所指出的。但这不是真正意义上的接受能力。保罗在描述一个处境，人们发现他们自己处于其中，但只有当他们与福音建立联系后，这种发现才是重要的。这种处境表明不是他们自己本身的“渴望”，而只是一种深深的罪咎感。



技巧按它们自己的定义就不在婢女的范畴之内。我确定的是，在诸如讲道、司库、领导、平信徒事工，或辅导等其他事工领域服事中的其他的人们，同样能说出一些方法，这些方法同样是因为它们自身所包含的能力而被加以使用，并且，它们并不加添福音的能力。

另一方面，有很多基于世俗小学的见解和技巧的事物，能够以一种上帝喜悦的方式被加以利用。因此我们要问的是，我们怎样才能真正地将上帝话语的力量持守在我们事工核心的位置，并依然使用一些在世界上使用它们本身已成为一种力量的方法呢？例如，我们怎样在不让良好沟通理论变成我们有效性的来源，并取代上帝话语的情况下，有效地宣讲信息？

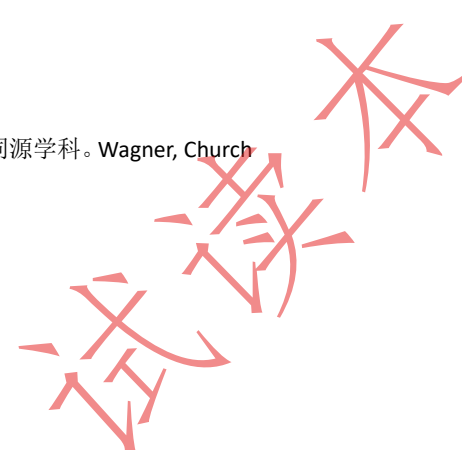
我们可以借着对号入座找到部分的答案，而更大程度上，答案在那源自于我们神学的态度和动机之中。如果福音被理解成罪人得称为义，基督徒就会对恩典有正确的理解。如果基督徒对恩典有正确的理解，他也会有一个谦卑的灵，这灵将依赖于上帝，借着福音的信息去工作，以使他的教会有所增长。所有的基督徒都会挣扎于这个难题；我们当中，没有一个人能够完全地使他所有的技能都维持在婢女的层面，并走在这条钢丝绳上。不过，我们学习圣保罗的一个原因，就是为了学习一个人借着上帝的恩典，同样也借着人所能及的努力，去处理这事的方式。

另一个看待这个问题的方式是思考第十章中的图表。如果我们保持在上帝为我们所界定的活动范围之内，我们就处在一个两全的位置上，既能富有创造性地运用这个世界的科技和理念，同时，我们也能够敏锐地觉察到，何时我们正误入到对这些事物的误用之中。

当那些对教会结构和敬拜有用的、只打算作为福音“婢女”的建议，被提升到带来卓越的媒介层面时，教会就冒着失去灵魂的风险。我们必须记住，在路德宗神学的背景下，我们内在的事物，只能借助律法和福音得以产生和维持。当某位路德宗信徒效法改革宗的事工时，他就犯了双重的错误。首先，他效法了别人事工的机制，因此就不再允许由自己内在的事物支配他的方法。其次，他效法了福音派对其内在事物的表达——即，注入恩典的灵——并因此扼杀了想要借着路德宗的其他途径自我表达的赦免之灵。

有些人问道：“难道我们不能从教会增长运动中学到一些好点子吗？”随后他们会继续举一些例子，例如拥有足够的停车场和良好的物业维护。教会增长运动本身，对这些属于常识类的事情给出的参考微乎其微。该运动本身承认，这类的建议不过是老生常谈。真正的议题是，教会增长运动使教会的增长成为一门科学，从而将社会学的帮助提升到增长力量的层面²¹³。我反对的并不是这些常识性的建议。我反对的是福音派/改革宗神学，正如我所论述的，它拒绝把福音作为施恩具，并将大剂量的社会学，注入到回转归信过程之中。

²¹³ 请再次注意彼得·瓦格纳的陈述，“教会增长运动视社会科学为（神学的）同源学科。Wagner, Church Growth: State of the Art, p. 33.



有些人争辩说：“上帝使人回转归信时，是在人类心理学的范畴中运作，因此我们定然不能羞于学习心理学的原理。”同样，这种废话只会在真正的问题周围抛出烟雾弹。问题不是上帝是否会在我们心灵、思想和身体的范围内运作——如果你愿意的话，也可以说我们的“心理学”——而是，他在我们里面所使用的媒介是福音信息。一个参与事工的人必须理解律法和福音的动力，即作用于我们心理（心理学通常不会承认的罪恶）罪恶层面上的律法和福音的动力。以这种动力工作的理解能力，不可能从心理学的学习上获得。它只能借着以下的方式习得，即借着上帝话语的工作，借着见证它如何在人群中做工，并从耶稣和使徒的榜样中学习怎样成为属灵的领袖。

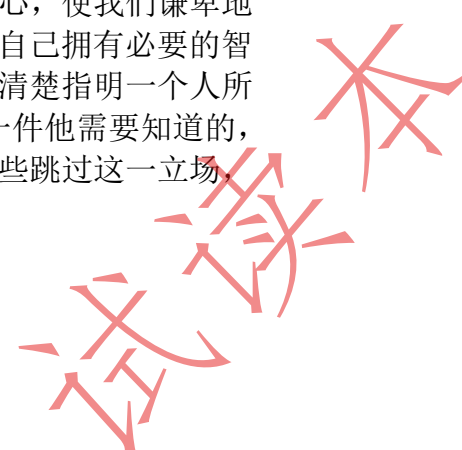
如果我说我从没有将教会增长运动的任何见解，贯彻在我的事工中，我就是说谎了。我将继续坚持其中的一些观点。然而，在研究教会增长运动的时候，借着社会学原则，我同样感受到了成功的诱惑之音。当我了解到这些原则时，我注意到我对自己的事工产生了一种不同的态度。借着上帝的话语服事人，并从圣经中寻找答案的渴望，开始微妙地衰减了。在教会增长的著作中寻找答案变得更为有趣，因为它们向我承诺了一个科学性的解答——某些我能够牢牢在握的东西。

尽管在加入富勒神学院的项目之前，我就知道教会增长运动是什么样的。但我计划作为学术练习而进行的指派的阅读任务，开始变得几乎像毒品一样。我现在更深刻地意识到，在神学上，我们阅读的是什么，我们就成为什么。对教会增长运动和类似文献正确的解读，绝不仅仅意味着删除一些决志神学的段落，或是忽略掉对洗礼中重生的探讨。读者所面对的是重心的转换，其中，虽然可能会谈及正确的事，但却是在错误的语境下被谈及；或者作者所理解的心理学、社会学与福音之间的关系，与读者的理解间有极大的不同。读者所面对是一个不同的灵，虽然石头能够通过筛子被过滤掉，但风却不能。在我看来，对一个认信路德宗信徒来说，使用教会增长运动的书籍，其风险远大于收益，尽管在其中可以找到一些很好的实用的建议。

我认为，认信路德宗人士应该在传福音的领域发展和教导他们自己的教牧神学，并更多地依赖于他们自己圈子里的丰富经验。我们也许会从教会增长类型的著作中获得很好的实用性建议，但是如果我们忠于圣经，祈求主将会赐给我们智慧，将圣经的真理应用到我们的事工中，那我们就将是超前的了。

对于那些正在寻求明确的方向，让自己的技巧对福音而言保持在婢女层面上的人，我并没有给出一个死板的回答。不过，我们应该意识到，恰当和不恰当地使用这个世界的方法所“触碰”到的点，有时候很难被我们看到。那些理解福音的本质，却无意间错误地运用了他们的技巧和科技的人，将很快地发现并停止自己的错误，重新恰当地使用它们。那些没有将福音理解为罪得赦免的人们，或那些一知半解的人们，将发现他们自己在误用的迷途中渐行渐远。

上帝呼召我们传讲称义的福音，并祈求主总会保守我们的心，使我们谦卑地相信福音独自带领人们进入他的家中。基于这些，我们将发现自己拥有必要的智慧，来决定是否使用这个世界所提供的事物。我想补充的是，清楚指明一个人所持立场的标志是，在多大程度上他愿意同意，圣经涵盖了每一件他需要知道的，关于他信心的动力和他事工果效的教导（提摩太后书 3:16）。那些跳过这一立场，



并立即列举出所有科学和技术已带给教会的美好裨益的人，可能根本没有抓住要点。

看待这个问题的另一种方式是，福音创造了它自己的社会学。基督徒必须意识到，他们不是在试着建立一个人类的组织。虽然在教会中的成员都是人类，都在所有人遵循着的社会规则的治理之下，但我们的目的是将福音展现出来，这福音将带领人们从黑暗走向光明，使他们能够爱上帝和他们的邻舍。福音独自创造了爱，唯有爱创造了一种使教会中的每件事都蒙上帝喜悦的“社会学”。

我们必须抛弃这样的想法，即，我们必须利用世界的社会学结构才能成功的想法。我们需要意识到，教会被呼召去做的事情，是任何人都能做到的，社会上最愚蠢的事情：告诉一个人他是罪人，并被上帝定罪，然后，告诉他将他的盼望放在那为他死在十字架上，涂抹了他所有罪的基督身上。这个信息对那些正走向灭亡的人是愚蠢的。在社会学方面，对于教会增长运动中那些宣称为了达到效果，我们不应在讲台上过于消极的很多人来说，它同样是愚蠢的。

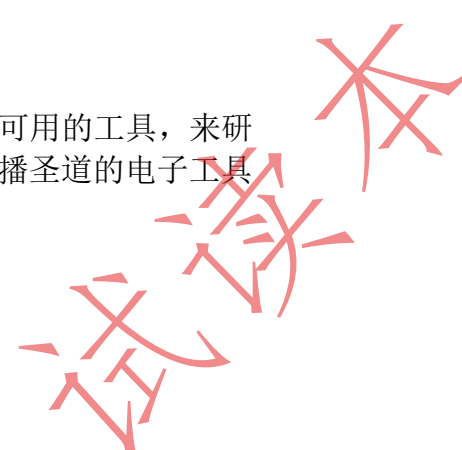
我们必须牢牢地抓住这个事实，即唯有律法指出罪来，唯有福音生发出信心，并让一个罪人知道他是被赦免的。只有当这些都发生了，一个人才能明白这真正的“社会学”。因为只有这样，他才开始去爱，并成为在“社会学上”蒙上帝喜悦之人中的一员。

近些年来非常流行的后门流失分析（The back-door loss analysis），绝对从来没有离开这样的态度，即有两种动力在教会中起着作用——一种是社会学的，另一种是属灵的。这与将我们的生活划分为属灵和世俗的领域是一样的。我们必须意识到，对每一个“社会学”的冒犯，无论是教会方面还是被冒犯者方面的责任，都能找到其属灵上的原因。这是在说，教会的社会学问题实际上就是属灵的问题。试图在社会学的基础上处理问题，就将教会的工作降格到世俗组织的层面。它忽略了一点，即教会必须将人们视为“新造的人”，他们只能受到律法和福音的责备、劝勉和激励。我们应当聚焦在问题的属灵本质和它属灵的答案之上。从这个立场上解决问题，社会学问题将会消失或变成一个不痛不痒的问题。

保罗对哥林多教会所说的话是一个很好的例证，哥林多教会正做着所有在“社会学上”错误的事情。当保罗听说他们正表现出待人上的偏袒，并以卑劣的方式对待穷人时——就发生在他们分享主的身体和宝血的晚宴期间——他并没有命令他们改变教会的组织或结构。他直截了当地告诉他们：“**你们聚会是有损无益的**”（哥林多前书 11:17）。然后，保罗提醒他们的是，主的晚餐对他们意味着什么，以及他们在主的晚餐中是如何领受了那在爱里已为他们死而复活的基督的身体和宝血。保罗确信的是，律法和福音会带领哥林多教会的信徒，改变他们对教会中贫穷的基督徒的态度。这种改变了的态度将找到必要的“结构”，以确保所有人都得到相爱中的款待。

3. 应用

在我的服事过程中，我愿意尽可能地与时俱进，使用所有可用的工具，来研读上帝的话语，并向其他人传讲。我们现代世界是一间装着传播圣道的电子工具



的宝库，我们可以使用的出版物更是前所未有的丰富。借着上帝的恩典，这个世界的知识（科学）可以极大地提升我们扩展圣道传播的能力。

与此同时，我不想以任何方式利用科学，使其成为一种回转归信的力量，并迫使它离开其作为福音婢女的位置。我确信保罗对提摩太所说的话——即，圣经包含了让我成为一名多结果子的基督徒所需要知道的一切，于我而言，也包含了成为一名牧师所需的一切知识（提摩太后书 3:16,17）。

所有的这些都存在着一个适当的平衡。如果有人说，这个平衡很容易达到和保持，他就是在愚弄他自己。我们可能都会在这个或那个方向上犯下错误。如果这是真的，那么我宁愿在过度地依赖圣经的方向上犯错。如果我在这个方向上犯了错误，我将与主更为亲近，他能够在合适的功课中敲醒我，并带领我在我的同工那里寻得帮助！但如果我在其他的方向上错了——正如我发现我自己正做的那样——我并不确定我是否总能拥有力量，回到对圣经依赖当中。

我们几分钟的屈膝祷告，祈求上帝祝福那对于律法和福音的宣讲，比花几小时努力发现人们的切入点更有价值。用一个小时去阅读圣经，比花上 100 个小时阅读社会学的发现，给予我们更多真正的热忱。一分上帝的灵，比十分技巧更有价值。技巧是重要的，但真正的技巧来自于我们的眼目对上帝国度的关注，来自于确知上帝的灵将会赐予我们事工上的技能和能力。而唯独圣灵知晓传播福音的正确方法。

第十五章 应对和成果

1. 应对教会增长运动

教会增长运动已经受到了很多来自各个方面的批评。本书同样针对它提出了一些批评。简单地浏览一下其他对这场运动的批评可能是有所裨益的，以至于读者能够在更广泛的背景下看待这本书。

● 自由派的反应

作为关注于社会服务和社会行动的群体，自由派教会对教会增长运动的反应是，这是一场阶级运动。他们强调所有人的社会和谐，这种强调就迫使他们必须反对麦可加文的同质单元原则²¹⁴。他们关心的事也促使他们反对教会增长运动对回转归信的强调，这是他们对福音派教会普遍的批评²¹⁵。伴随着他们对所有宗教开放的态度，自由派教会强烈谴责那些教导说基督是唯一获得救恩的途径的人，并且，他们视基督教会的植堂事工，是对其他民族宗教和文化的侵略。²¹⁶

这些反对意见并不是我的反对意见。我坚信回转归信是主的工作，基督是得救唯一的途径，借着传讲和教导努力去扩展福音的影响，则是教会的职责所在——其结果就是，主建立着新的信徒团聚的教会。

● 福音派的反应

许多福音派和新福音派的教会都加入了教会增长运动。然而，在福音派中也存在着教会增长运动的反对者。（基要派常常反对教会增长运动，但我不会针对他们的著作发表意见。）比如，提洛·麦尔斯（Delos Miles）在他的《教会增长：一条汹涌的河》一书中，包含了一章名为“它可能是污染”的内容。根据麦尔斯的看法，可能污染来源包括其错误的释经学²¹⁷、薄弱的神学基础和其实用主义的态度²¹⁸。

亚瑟·约翰斯顿（Arthur Johnston）对教会增长运动在社会学方面的强调表达了他的担忧，他说道：

在我看来，当一个人正依靠着社会变化的动力作为某个人对基督响应性的晴雨表时，就会存在一个问题。它被当作社会学和心理

²¹⁴ 对同质单元争论的探讨，参见 C. Peter Wagner, *Our Kind of People* (Atlanta: John Knox Press, 1979), pp. 8-33, especially p. 23.

²¹⁵ C. Peter Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel* (San Francisco: Harper and Row, 1981), p. 3.

²¹⁶ The issue of Church Growth polemics is discussed by Charles Van Engen in *The Growth of the True Church* (Amsterdam: Rodopi, 1981), pp. 19ff.

²¹⁷ Delos Miles, *Church Growth: A Mighty River* (Nashville: Broadman, 1981), pp. 134, 135. 在本书中，麦尔斯主要反对的，也是这位作者所分享的是，教会增长理念将文化问题引入圣经，在圣经里圣经作者是否在思想着这些问题是值得质疑的。

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 138-141.

学方面的问题。真空可以由基督来满足。如果已经真地回转归信基督,这当然是真的……然而,有时人民运动(the people movement)只会肤浅地触及到文化方面的问题……在这样的人民运动中,它能够导致群体逆转和融合。

我相信,历史告诉我们,当基督徒的宣告不是去适应文化,而是要求完全的改变,并做出极其艰难的决定,有时甚至导致殉道时,结果就是信仰会变得根深蒂固,当稍后社会变革之风到来的时候,偏差就会变得更少。²¹⁹

其他人则表达了由于高度强调数字上和社会学的专业知识而导致的挫败感。一名浸信会牧者写道:“使用数字上的增长作为预期和评价的标准,也会影响我们的自我形象。当数字上的增长没有得以实现时,我们常常得出这样的结论,即我们的专业能力是低于标准的。这是让人沮丧的经历,并会导致对自我的怀疑。”

220

来自于这些人的反对意见更接近于我的论点。但是他们并未真正抓住主要的问题。因为他们属于福音派的阵营,他们本身所持守的神学,我认为正是教会增长运动之所以犯错的核心所在。因为这个原因,他们无法看到问题的根本。

● 路德宗教会-密苏里总会的反应

虽然路德教会-密苏里总会(LCMS)中的许多人已经完全地接受了教会增长项目,但是总会中仍然有很多人表达了反对意见,总会的“官方”立场保持着审慎的态度。

1987年,“神学和教会关系委员会”出版了一本分析教会增长运动的小册子。在该书最后一章中,他们给出了评估和建议。第一条建议是,“宣教原则必须能正确区分律法和福音”²²¹。这个关注点同样也是我分析的核心。他们也对使用社会学的“土壤测验”来寻找易于接受福音的社区表达了顾虑。虽然他们承认,“圣灵有时确实会使用未归信之人生命中的事件,使他们为福音做好准备”,但他们解释说,“这样的危机正是律法的应用,即使人意识到一个事实,他或她犯罪得罪了上帝,只配得上帝的烈怒和惩罚。”但是,“严格意义上说,只有在回转归信的那一刻,个人才会停止抗拒并变得乐于接受福音。”²²²

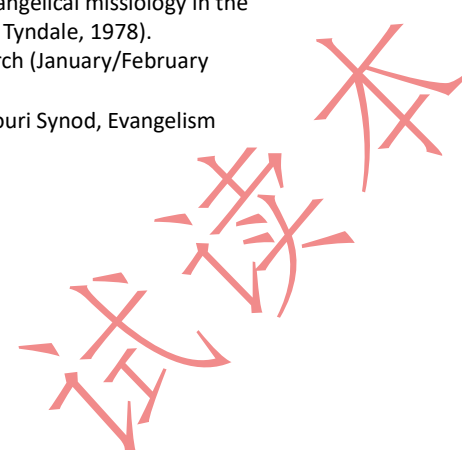
关于使用社会学原则去建造教会,他们恰当地说,“倘若路德会要使用‘教会增长运动’的宣教原则,那么必须能清楚明白‘施恩具’和‘宣教原则’各有

²¹⁹ Arthur Johnston and C. Peter Wagner, "Intensity of Belief: A Pragmatic Concern for Church Growth," Christianity Today (January 7, 1977): 10-14. This is a transcript of a discussion with Peter Wagner. For a full discussion of Johnston's arguments, as well as an excellent overview of the course of Evangelical missiology in the last hundred years, see Arthur Johnston, *The Battle for World Evangelism* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1978).

²²⁰ David W. Andersen, "What Was Your Average Attendance Last Year?" *Your Church* (January/February 1983), pp. 20-23.

²²¹ Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church—Missouri Synod, *Evangelism and Church Growth* (1987), p. 37.

²²² *Ibid.*, p. 38.



其不同的目的与功能。唯有‘施恩具’能建立教会。一个组织或团体并不是‘施恩具’，因此并不能建立教会或使教会成长。”²²³

他们补充说，那些“符合圣经检验标准”²²⁴的原则，可以作为福音的婢女加以利用：“当然，在某种意义上，它可以服务于福音。”²²⁵

密苏里总会的这些声明值得它所有的成员阅读。密苏里总会具有相应的背景和神学上的理解力，来分析教会增长运动凸显出的问题。但考虑到它的很多成员，在没有进行严肃的神学研究之前，就采纳了教会增长的方法论，密苏里总会神学上的辨别能力是否能够保持下去，还有待观察。

2. 教会增长运动支持者在神学上的成果

如前所述，本书无意与教会增长运动展开辩论。确切地说，它是指出了教会增长运动凸显出的各种问题，并在圣经的光照下分析它们。我对教会增长运动的讨论，不意味着任何个人方面对这场运动的反对。如果有什么个人层面的感受，那就是我对这场运动巨大影响力的欣赏；同样值得感激的事实是，在这场运动中，今天的牧师们面对的所有主要议题，都已经浮出水面，并得到了讨论。

需要记住的是，我们是聚焦在问题而非个人身上，我们将使用教会增长运动给自己再上一课。我们将看一下教会增长理念最终将一名追随者带向何处。

为此，我们将使用第十章中引入的图表。该图表明了教会增长神学的麻烦在于，它逾越了上帝给予教会的职责范围。在这种情况下，它在那漏洞百出的方法论上找到了自我。

为了反对当时未能履行其职责的自由派，唐纳德·麦可加文和他的追随者们，选择了一连串的行动，在这些行动中，他们感到不得不去承担超出上帝期望他们的，更重的担子和更广泛的职责。在对上帝赋予了他们数字上增长职责的信念中，他们使自己深陷于一种思维定式，这种定式最终将“图钉”从教导的工作上移到了实际达到的成果上面。

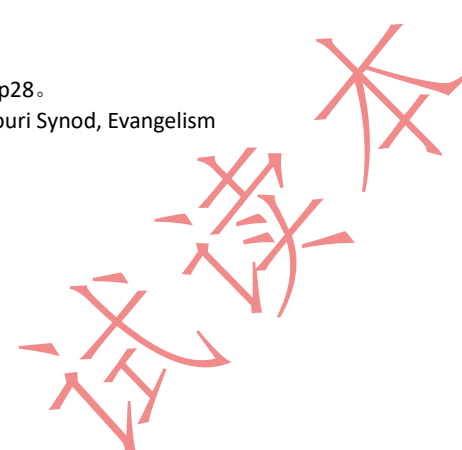
相比那些认为他们只是负责宣讲圣道的人，教会增长运动在上帝的事工中采取了一种“地位更高”的姿态之后，发现到它自己在使用一种“更高”类型的方法论。相比那些聚焦于称义并相信唯独上帝恩典的人，教会增长运动发现它自己以一种“更高”的方式使用着属人的力量。我们可以辨认出这三个“更高”的定位。

首先，对社会学有着更高度的使用。社会学至少成为了教会增长背后的部分力量。本书的目的之一，就是表明这种对社会学更高的使用所带来的危险。

²²³ 《宣教与教会增长》，1987年9月，主临万邦节目中心印行，璩雅文译，p28。

²²⁴ Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church—Missouri Synod, *Evangelism and Church Growth* (1987), p. 50.

²²⁵ *Ibid.*, p. 41.



第二个“更高”则涉及到对理性更高的使用。对理性更高的使用毫无疑问会发生在社会学的研究之中，但在这里，我指的是在释经中对理性更高的使用。随着时间的推移，教会增长运动在释经方面的立场如何，已变得更加清晰。唐纳德·麦可加文曾表示了他对圣经高度的重视。提洛·麦尔斯引用了麦可加文在这方面的态度，即“上帝使用了当时的语言和当时的文化，但并不受它们的束缚或限制。圣经作者们虽然沉浸在各自的文化之中，却得到默示，并因此不受文化的约束。”²²⁶

最近，彼得·瓦格纳形容了他的释经学。他的释经学和富勒神学院对此的教导保持着一致，这种释经学通常采纳的是历史—批判形式的释经方法²²⁷。瓦格纳论述了同质单元理论的释经学。

圣经所描述的是真实说过的话和真实发生的事情，因为上帝确保人们精确地写下他的启示，就这个意义而言，圣经是呆板的……然而，那些写下圣经的人们使用了语言、思考方式、箴言、成语和文化背景，使得他们写下的东西，只有在一种文化背景下，在一个历史时刻中，才能按其表面的意思完美地被人理解。任何其他文化中的人，在任何其他时间点上，试图去理解圣经，都需要特别努力地解释那些被最初的听众视为理所当然的东西。

……完全地理解圣经中的绝对原则，离不开对它们被赐下时所处的确切历史状况的理解。随着对环境更加充分地理解，启示中的超文化的内容会变得更加清晰。

什么是圣经的超文化内容呢？在回答这个问题时，必须特别谨慎。所有把启示的超文化内容降格为一个信条的尝试，自然会受到这个信条得以制订时期文化背景的润色。

……虽然，圣经中出现的某些概念，可能被普遍认为是基督教的超文化原则：真理、公义、爱、罪、上帝的存在、信心、宽恕、祷告、诚实、婚姻、耶稣的史实性……，但作为词语，它们是如此的抽象，以至于他们几乎没有什么内在的意义。这些概念中每一个词语的实践意义，只能够在历史和文化背景中得以浮现。

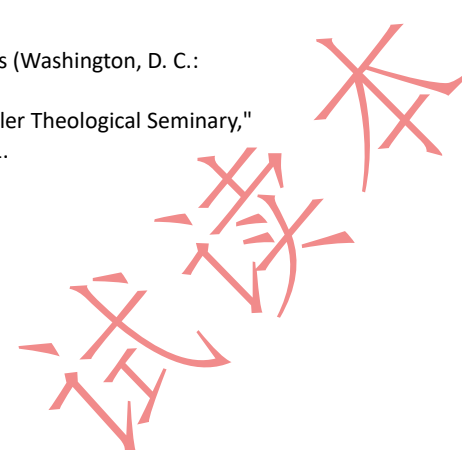
……这样一种神学反思的方法，确实需要一定程度的、一些人可能无法接受的谦卑。然而，它为一种神学成为多种神学扫清了障碍，减少了占主导地位的基督徒群体成为神学沙文主义的可能性，并允许上帝的灵在多元化社会的不同民族中间完全和自由地做工。

228

²²⁶ Donald McGavran, *The Clash Between Christianity and Christianity and Cultures* (Washington, D. C.: Canon Press, 1974), p. 53, quoted in Delos Miles, op. cit., pp. 136, 137.

²²⁷ 对富勒神学院释经的讨论，参见 the chapter entitled "The Strange Case of Fuller Theological Seminary," in Harold Lindsell, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 106-121.

²²⁸ Wagner, *Our Kind of People*, pp. 88, 89.



从这段引文中，我们能够看到瓦格纳的释经学并不是以赦免为中心，并受到他社会学思维模式的强烈影响。对他来说，福音包含了赦免的信息，但赦免只是很多祝福中的一种，并且，福音被瓦格纳相对化，以至于变得无关紧要了。不过，我们想要从这段引文中得出的观点是，瓦格纳解释圣经的方法无疑是“历史—批判法”。在这种方法中，人的理性占据了一个“更高”的位置——把它自己放在圣经之上。人的理性自称是圣经的法官，因此只有那些真正精通社会科学的人，才能裁决圣经今天对我们说了什么。

教会增长运动带来的下一个“更高”的定位是在灵性领域。鉴于灵恩派教会在全世界的快速发展，教会增长运动那种强烈的实用主义本性，使其采纳了灵恩派的灵。我建议读者阅读瓦格纳的《属灵的力量和教会增长》一书，它全面讨论了教会增长运动灵恩派立场²²⁹。在我看来，灵恩派的灵并不是真正的圣灵。而是一种“更高”的灵，一种与律法而非福音紧密相连的灵。它让人感觉很好——这就是它如此吸引人的原因。它源于一种对“更高的灵性”和“更高的道德”的渴望，而不是来自于向饱受困扰的良心所传讲的赦免信息。

教会增长运动的这些侧面，都是一个完整综合体的组成部分，它逾越了上帝委派给他们门徒们的职责范围。它们始于面对律法的要求时人类的道德渴望，而不是对所犯的罪的谦卑懊悔。任何将这些“更高”方面之一纳入到其神学或方法论中的教会实体，将很快会发现它也在使用着其它的“更高”。

可悲的是，这些“更高”的方面，都以使用律法作为与上帝和好的途径而告终。他们取代了基督徒对基督唯独带来平安的赦免的信靠。

3. 我们将何去何从？

我写本书的目的，是要将赦免的信息持守在我们信仰的核心位置上，因此维持一个根基，在此根基上，我们就可以用成圣的生命真正地服事我们的上帝。任何认为本书所呈现的讨论，是源于一个不那么关心成圣之灵的人们，他们并没有理解我所阐明的观点。在某种程度上，这全部的研究都来自于我想要知道为什么我应该过一种道德生活的渴望。这个世界和某些教会给出了大量服事上帝的理由，大量与健康、福报和属灵的平安有关的理由。但这样的理由都是基于粉饰了的、自私的人类的抱负。

对我来说，为什么我应该过道德的生活呢？只有一个理由。这理由就是那个爱我和为我而死的主想要我这样。对我来说，从成圣的不断提高中获得什么好处并不重要，虽然当我经历到那些祝福的时候是欣喜的。然而，唯一真正重要的事情是，主对我的生命感受如何。我个人的经验是，在信心和成圣中的成长——我承认这方面还有很长的路要走——只有当我想到我的罪和它们配得的惩罚，随即想到我已蒙赦免的事实时，成长才会如期而至。我活着的时候也知道，如果我还是作为罪的奴仆和拒绝上帝恩典的人而死去，将会发生什么。

²²⁹ C. Peter Wagner, *Spiritual Power and Church Growth* (Altamonte Springs, Fla.: Strang Communications, 1986).

争议的所在并不是成圣与称义之间的对立，而是福音派/改革宗对福音的理解与路德宗的理解之间的势不两立。圣经清楚地陈明，上帝已经为他自己创造了新的子民，“**热心为善**”（提多书 2:14）。

本书的全部论点是，只有作为赦免信息的福音，才能既赐下永恒的生命，又赐下一个如今活在服事上帝中的生命。只有路德宗对称义的理解，才能产生一个服事的生命，这生命为上帝而活并唯独为他而活。所有其他对称义的定义，都会产生某种为行动者赚得某些好处之类的成圣。

本书并不是带着对人们的生活方式不切实际的想法而写就的。我们所有人都会困惑于我们为什么要做我们所做的事。通常，我们活出“基督徒”生命的动机，不仅仅是对基督的爱。这一事实应该激励牧师和教师们，带领我们的同路人更加感激他们的救主，并活出被正确的理由所激发的生命。

诚然，上帝为遵守他的律法加上了祝福。对一名基督徒来说，这些祝福是他遵守律法的原因之一。他视这些祝福为恩典的赏赐，由上帝赐下，以激励他在信心的挣扎中持续前进。但是一个明白上帝赦免的核心性的基督徒，不会把这些祝福当作他基督信仰的主要目标。不过，当一名传道人利用不信者出于本性的渴望，使用奖赏作为让人成为基督徒的诱因，或者甚至使用奖赏作为诱因使人来到福音信息被呈现的地方，这样就可能真地成了对于祝福的滥用。不信之人无法明白上帝向他子民应许的，对于服事他的生命的奖赏，直到不信之人借着痛悔和信心，成为上帝自己的子民之时，他们才会明白。

只有当一个教会放弃了它对自身成圣的渴望，并更加聚焦在上帝因着救主对我们的爱之上的时候，它才能在服事上帝中持续地增长。无论什么时候，当教会聚焦于数字上的增长，或成圣，或更新，或任何福音的副产品之上时，它就陷入到失去他努力保存的珍宝的危险之中。无论什么时候，当它使用方法发掘一个人本性中想要获得道德生活上的好处的渴望时，它就危害到了用真正的福音触及一个人的机会，并可能使他的余生都产生对真正基督信仰的抗体。附属在道德上的祝福，将继续作为不信的世界按照诫命生活的诱因。但是，教会使用这种动机作为深思熟虑的传福音工具是大错特错的。

一个教会实体不应该让人类想要更道德或更幸福的生活的天性，来支配它传福音工作或总体事工的方向。我们的目标是从罪债——即，因为我们的罪我们本该接受的惩罚——并从死亡与地狱中获得拯救。我们的目标是从律法的死行中获得拯救，进入那回应上帝的爱所成就的活人的工作中。

我们所做的每一件事，都应该着眼在上帝最终的救恩行动之上——在新天新地中将他子民的产业赐给他们——而得以成就。我们的呼召是，宣讲那咒诅人的律法，并宣讲那救人脱离罪债与永恒刑罚的福音，随后劝勉他们活出蒙神喜悦的生命。当我们这样做时，我们就能够热切地期待上帝赐予我们数字上的增长、成圣和更新。当我们发现自己得以引领，进入对上帝更全面的服事中时，我们可以为此而欢喜快乐。这种增长可能不会如我们所愿的那样迅速，它可能不会带给我们盼望许久的属世的祝福，但它确实会带来真正的喜乐，并且，荣耀归给上帝。

关键在耶稣所说的话中：“**你们要先求上帝的国和他的义，这些东西都要加给你们了**”（马太福音 6:33）。我们的上帝并不会吝啬于他的祝福。基督徒可以期

待今世充满上帝祝福的生活。窍门在于保持一种平衡，这样我们就不会总盯在上帝应许在生命中要赐给我们的祝福之上了。

当我们发现自己“利用福音”左右我们人的计划事项时，我们就会发现我们自己正慢慢地失去我们希望保存的那件东西。唯有痛悔和相信上帝的赦免，才能使我们完整地保存它。福音派/改革宗的福音和由其衍生的方法，持续不断地淡化赦免的核心性，并阻止一个人按照圣经中所指的意义去寻找上帝的国度。它们引向一种回转归信的经历，这经历充满了向那些让基督进入自己生命中的人们所许下的，上帝将会为他们成就什么事情的承诺。并且，如果这些承诺并没有照着信徒预期的那样完全得以实现，那么上帝的恩典就不再是完全和彻底的了。

更重要的是，它们通向了一个施恩具被贬低了的宗教，因为人的努力在某种程度上成了他的施恩具。恩典的悖论被打破了，人只能靠着他自己的方式赢得上帝的青睐——或者对上帝是否真的为他预备了恩惠而感到疑惑。

路德宗已经获得了任何教会都能拥有的最美妙的遗产。自从使徒的日子以来，没有人像这人那样明白上帝赦免的恩赐，在他的光环之下，我们已然得赐了活在基督之下那不配得到的特权。借着路德，我们得以认识到神学所有的领域都是以称义为中心。

我认为，路德宗教会所持的立场最适合考问福音应该怎样得以传播。当我们没有履行我们的义务时，这是一种耻辱。当我们听从了方法——源自于那些并不完全理解福音和上帝国度，并最终有可能引人重回律法之下的宗教团体的方法——的靡靡之音，这就是双倍的耻辱了。

当我们期待在某处找到万无一失的方法时，我们就错了。当路德宗人士聚集在一起讨论方法时，我们应该以这样的理解开始，即我们必须引导人们意识到他们的罪债，以便福音能够做它拯救的工作。我们应该以这样的共识开始，即我们必须在恩典悖论的存在下服事。此外，圣灵在它愿意的时间和地点工作，我们无法预测或塑造它的作为。

如果有时看起来我们不能与福音派/改革宗光鲜、有趣的方法相媲美，我们不应该感到太过沮丧。我们不应该认为，既然我们的信息更符合圣经，在我们方法的吸引下，我们也应该能够一骑绝尘。福音的本质限制了我们在教会、在人们的家里、在教会成员和潜在的归信者中间宣讲和教导的工作。我们应该带着强烈的休戚相关的心情，和那些此前曾经参加过方法论头脑风暴会议的人们，一起逃离那里。我们的前辈依靠着圣灵使他们硕果累累，借着赐给他们的勇气，他们在上帝放置在自己路径上的许多机会中，清晰地传讲了恩典的信息。

最后，我们将发现，答案并不那么在于方法，而在于我们所宣讲的圣道。对那些带着福音清晰的定义开始他们工作的人，主会赐他们智慧，去开发恰当的方法，并发挥其作为福音载体的作用。如果本书鼓励了为此目的而进行的任何讨论，它就达到了它的目的。

附录一 讨论问题

这些问题是我认为教会领袖应该问他们自己的，一些具体问题的示例。它们按本书的章节顺序排列。

A. 异象和目标

1. 鉴于目前灵恩运动和教会增长运动，共享了对“异象”这个词的定义，我们应该怎样正确地定义这个词呢？

2. 从哪种意义上说，一个人是依赖异象内在的力量，来激励他在一个项目中前进的呢？异象的力量和福音的力量之间的关系是什么？在我们的事工中，我们是否已经充分地向自己描述了它们各自应扮演的角色了呢？

3. 什么时候，制定目标进入了圣灵为自己保留的行动范围之内呢？

4. 哪些目标是正当的？而哪些是不正当的呢？设定一个我们教会在某个截止日期前，想要拥有的信徒人数，是否是正当的呢？确定我们希望发出的传福音呼召的次数是否正当呢？确定我们希望分发的传单数量，或者我们希望制作的广告数量，我们希望去探访的家庭数量，这些是否正当呢？

B. 增长的渴望

1. 在对数字的渴望和对传播福音的渴望之间，是否存在着冲突？

2. 我是否已经将上帝拣选的教导，充分地应用在我传福音的努力中？

C. 切身需要

1. 我们自己是否已经确定了教会增长运动经典的切身需要方法，和本书建议的切入点方法之间的不同？

2. 我是否仔细分析过我现在使用的计划，是（a）正确地被设计用来带领一个人进入上帝赦免的福音之中，或是（b）无意中给了人一个误解我们教会为什么存在的理由。

D. 作为科学的教会增长

1. 我自己是否已经充分定义了，有效的事工意味着什么？

2. 我是否将对基督徒既是圣人又是罪人的教导，充分地应用到我对一个理想中的教会应该是什么样子的评估上？

3. 在多大程度上，不仅是在决定神学和道德的范畴，也在决定传福音方法的范畴，我纠结于与圣经充分性有关的释经问题？圣经的描述性部分，为我们今天的传福音工作，起到了怎样的示范作用？

4. 社会科学的准确定义是什么？它们的一些基本前提是什么？它对人根本的看法是什么？如果我们选择使用社会科学的洞见，我们将使用什么具体的原则，过滤掉可能错误的人的观点？

5. 圣经中明确缺乏的哪些东西，是社会科学可以提供的？

附录二 回转归信的本质

路德宗	改革宗
是什么促成了回转归信？	
借着律法，圣灵使人知道他们是罪人。他们经历到对上帝的惧怕和对他们的永生的不确定。	一个人被引导，渴望有力量活出更好的生命。这种渴望的原因不尽相同。它可能对更好生活的渴望，因此与上帝和睦相处。它可能摆脱罪在一个人生命中恶劣影响的渴望。它可能是消除社会中罪的危害的渴望。律法的宣讲总是有这样的特征，即指出罪导致的麻烦和基督信仰将会给予的解脱。
人们被告知去做什么？	
人们被告知，相信基督已经在十字架上为他们的罪死了的事实，安息在他恩慈的赦免里。他们被警告，靠自己“做”任何事，将只会妨碍上帝的赦免。	人们被告知，让他们自己顺服于圣灵的带领，并且，如果他们向圣灵敞开自己，圣灵将会住在他们里面，并赐给他们圣灵的祝福——拥有活出敬虔生命的力量，和对所有罪的饶恕。通常，是一段“律法”信息，而不是“福音”信息，成为回转归信的催化剂。
它带来了什么？	
它带来了与上帝间的和平，和活出上帝喜悦的生命的渴望，对有力量服事上帝的感激，是这种回转归信的中心。	它引导一个人重建服事上帝的渴望。它带来了这种意识，即我们要活出一个圣洁的生命，因为在基督里，我们在上帝眼里已经成为圣洁。
与回转归信关联的感觉	
对于一个人怎样感受他或她自己的赦免，完全取决于他个人的性格。然而，它总是以对圣道和圣礼——上帝借之赐下赦免的客观工具——的欣赏为特征。	通常由各个教会仔细地界定，从安静地接受到极力强调主观情绪活动。通常以一种明确定义的“我找到了”的经历为特征。