

東 南 亞 神 學 研 究 院 神 學 碩 士 論 文

從「啟示實證論」批判
對巴特與潘霍華的神學思想比較研究

指 導 教 授：林鴻信 博士

評 閱 教 授：古寒松 博士

研 究 生：鍾俊彥

日 期：二 〇 一 七 年 六 月

【目 錄】

前 言】	1
壹、研究動機	
貳、研究方法說明	
【第一章】 「啟示實證論」批判概說.....	6
第一節、重訪「啟示實證論」批判.....	7
壹、《獄中書簡》1944年4月30日文本彙編	
貳、《獄中書簡》1944年5月5日文本彙編	
參、《獄中書簡》1944年6月8日文本彙編	
第二節、「啟示實證論」批判內涵初探.....	14
壹、「啟示實證論」批判之文本出處主題分析	
貳、「啟示實證論」批判之文本脈絡與原意探索	
參、「啟示實證論」批判之核心訴求與初步評估	
【第二章】 巴特論啟示：三一上帝在基督裡神性超越的言說...31	
第一節、三一上帝神性超越言說的啟示本體論.....	32
壹、啟示的論述前設與存有本質	
貳、啟示的三一性本體內涵	
第二節、唯憑基督恩典類比的啟示認識論.....	44
壹、道成肉身的耶穌基督：三一上帝啟示客體化的實體臨現	
貳、上帝之道的耶穌基督：認識上帝的充要條件與唯一憑藉	

【第三章】 潘霍華看啟示：上帝在基督十架共體生命中為了人的自由.....	55
第一節、上帝在基督群體性實體中自我綁縛的啟示認識論.....	56
壹、對啟示做為展示上帝超越自由之純粹行動的批判	
貳、啟示彰顯上帝在基督共體性存有中自我綁縛的自由	
第二節、今在為我之耶穌基督十字架生命的啟示本體論.....	66
壹、今在臨現之「為我性」存有的耶穌基督	
貳、耶穌基督捨出己身為他者之愛的十字架生命	
【第四章】 「啟示實證論」批判總評：巴特與潘霍華神學綜合對觀比較.....	82
第一節、「啟示觀」向度.....	84
壹、「無限與有限的辯證」vs.「無限與有限的關連」	
貳、綜合分析	
第二節、「宗教觀」向度.....	109
壹、「辯證 / 真宗教」vs.「非 / 無宗教」	
貳、綜合分析	

第三節、「基督徒群體倫理實踐觀」向度.....127

壹、「內省更新」vs.「責任投入」

貳、綜合分析

【結論】147

【參考文獻】

【前 言】

壹、研究動機

廿世紀德國著名反希特勒神學家兼殉道家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer），¹在囚禁納粹牢獄期間與友人通信集成的《獄中書簡》一書裡，²多次對瑞士神學家巴特（Karl Barth）提出「啟示實證論」（*offenbarungspositivismus*，英譯 *revelation positivism*）的批判性評價。³眾所週知，巴特是人們公認繼改教家馬丁·路德（M. Luther）約翰·加爾文（J. Calvin）之後最偉大的改革宗神學家。⁴巴特的神學一向被稱為「20世紀的神學革命」。⁵無論當今神學界如何蓋棺論定巴特，這位被認為不可輕忽而必須正視以對、已然在現代基督教思想史上佔有一席之地之神學巨人，⁶究竟在他龐大恢弘的神學體系裡，⁷存在著什麼樣的疑難或缺陷，以致一向將巴特視為良師益友與神學領袖並深受其影響的潘霍華，⁸竟會毫不避諱地予以批判挑戰？是否潘霍華果真慧眼洞悉了看似銳不可擋的巴特神學掩藏某些不容辯駁的盲點或偏失？這對就讀神學院道碩課程開始接觸巴特神學且十分受其吸引的筆者來說，無疑點燃了一股深究探索的興味之火，亟欲一窺潘霍華與巴特這兩位神學巨人在「啟示實證論」批判中的交鋒。不過，回頭思考「啟示實證論」批判之所指，當我

¹ 「潘霍華」或譯「朋霍費爾」，本文統一以「潘霍華」譯出。

² 《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）主要是潘霍華從1943年4月5日到1944年10月8日被監禁於特格爾（Tegel）監獄，及其後移至阿爾伯來希特親王街（Prinz Albrechtstrasse）蓋世太保監獄（1945年2月之後又多次轉至布賀瓦爾德等地的集中營監禁）時，與親友的通信作品，並由潘霍華學友艾伯哈特貝特格（Eberhard Bethge）編輯集成。

³ 潘霍華在1944年4月30日、5月5日以及6月8日三封《獄中書簡》書信中都提到「啟示實證論」批判。詳見本文第一章的分析。

⁴ Barth, K. 著，《福音的神學 導論》（*Evangelical Theology-An Introduction*），龔書森譯（台南：東南亞神學協會，1975），「著者簡介」，頁壹。

⁵ 基督教文化評論委員會編，《基督教文化評論》，第四輯（貴陽：貴州人民，1994），頁18。

⁶ 英美學者利文斯頓（J. C. Livingston）認為，巴特在當代西方神學中確實扮演了重要的角色，任何探討當代神學的人，若要繞過巴特，恐怕得冒巨大的風險。詳見：利文斯頓（J. C. Livingston）著，《現代基督教思想（下卷）》（*Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*），何光滄譯，二版（成都：四川人民，1999），頁684。

⁷ 巴特一生神學著作甚豐，舉凡聖經釋義、教義綱要與教義學、講道集、歷史神學、社會倫理、論文集等種類繁多，尤其被譽為二十世紀《神學大全》、總字數達六百萬餘、八千餘頁的《教會教義學》（*Church Dogmatics*），其體系結構之堂皇龐大，確實令許多當代神學家望其項背。

⁸ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry*, Vol.7, No.1, Spring (Nashville: United Publishing House, 1987), pp.14,17.

們企圖釐清該批判本身的涵義之際，一連串的問題便接踵而至：為何「啟示實證論」批判會是即將面臨死亡的潘霍華「多次」關注的焦點？潘霍華豈是以學術研究的角度關切巴特神學的良好優劣？是否透過「啟示實證論」批判，潘霍華想傳達自身借用巴特神學之鏡而反映出來的神學反思？此一看似蕞爾平凡的學術性批判，除了表露潘氏眼鏡下那幅欠缺完美的巴特神學圖像，相對地，是否也回身展現出潘霍華自己的神學景致，亦即同時凸顯了同根生於基督信仰的巴特與潘霍華，兩位或可分別稱之為「福音神學家」⁹與「入世神學先鋒」¹⁰之不同角度、深度與高度的信仰理解與詮釋？

只不過，上述的諸多疑問，由於潘霍華不幸在納粹手中英年早逝，¹¹無法對「啟示實證論」批判的內容多予解釋說明，同時連帶在潘霍華談論該批判時與其密切相關的主張，如「非宗教基督教」等思考，亦充滿許多令人費解的迷團，¹²更添幾分神秘的色彩。甚至是被批判者的巴特，也對自己十分推崇極具天賦的年輕神學家與一起在德國教會打拼的戰友潘霍華，¹³為何提出此一批判而焦慮地表示摸不著頭緒！¹⁴這些待解的問題，促使了經由「啟示實證論」批判而接觸潘霍華神學的筆者，懷抱更為強烈的研究熱情。回顧「啟示實證論」批判相關的學術研究，事實上，自從該批判問世以來，西方學界不乏多方探討的文獻作品，該批判儼然成為尋索潘霍華或巴特神學時的熱門議題，相關著作如雨後

⁹ 巴特在其號稱「天鵝之歌」作品《福音的神學 導論》中，極力強調基督信仰中「福音性」(evangelical)的意義，如：福音的上帝、福音的神學等，據此，神學家也必然是一個「福音的」神學家，巴特自己便是以此自詡。詳見：Barth, K. 著，《福音的神學 導論》，頁三~十一。

¹⁰ 由於潘霍華神學被其後的人們解讀為帶有強烈的「入世」精神，因此在潘氏身後，尤其是二次大戰結束十餘年的六十年代初期，神學界吹起一連串的入世神學風潮，包括由漢彌頓(W. Hamilton)與歐提哲(Thomas J. J. Altizer)等人主導徹底入世的「神死運動」，以及由羅賓森(John A. T. Robinson)與寇克斯(Harvey Cox)等人提出的「入世基督教思維」等。詳見：葛倫斯(Grenz, S. J.)、奧爾森(Olson, E. R.)合著，《20世紀神學評論》(20th Century Theology: God and World in A Transitional Age)，劉良淑、任孝琦譯，二版(台北：校園，2000)，頁172~3，186~202。

¹¹ 1945年4月9日潘霍華於佛羅森堡(Flossenbürg)的集中營處決身亡。詳見：LPP, p.411.

¹² 無論是東、西方神學界，對潘霍華神學研究頗感困難重重。不僅「啟示實證論」引發不少理解上的問題，對處理潘霍華自己的神學也大不易。許多研究潘霍華的學者，如費爾(Ernst Feil)便指出，潘霍華作品文本之「內在性」頗具困難度，此乃潘氏多樣化寫作風格所致——有授課講章、書信、隨筆、短評、默想文章、詩歌等。因此，增添人們整體掌握潘氏神學思想的困難度。詳見：Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. trans. by Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp.3~4.

¹³ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.17.

¹⁴ 巴特曾於1952年12月21日寫信給友人懷倫布克(Landessuperintendent Herrenbrück)(該信刊載於德文資料*Die mündige Welt*, I, pp.121f.)，就曾提到潘霍華對他提出「啟示實證論」的批判，不僅讓自己感到羞愧，也是他無法精確理解的「謎說」(enigmatic expression)。信中，巴特甚至打趣地表示，盼望潘霍華不要在天上以此批判向天使們參他一本。詳見：Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer* (London: Lutterworth Press, 1971), p.123. 或 Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, pp.25~6.

春筍般散見於神學書籍與專文，尤其是跟隨潘霍華批判的腳步，對巴特神學提出全方位檢討清算的作品。¹⁵近年來，對此議題起步較晚的東方學界亦加入研究的行列。¹⁶然而，令人感到些許詫異的是，當筆者開始投入研讀「啟示實證論」批判相關的研究資料，卻發現一般的研究，或許基於學術需要與流派思考的取向，往往不是「借題發揮」便是「另有所圖」，¹⁷較少針對該批判做出整體風貌的描繪，¹⁸更遑論回答上述從「啟示實證論」

¹⁵ 姑且不論約莫與巴特同時代而對他有所異議的神學大師，如布魯納（Emil Brunner）、布特曼（Rudolph Bultmann）以及稍晚的田立克（Paul Tillich）等人的批判，深受巴特影響且深黯其神學的「後巴特」（post-Barthian）神學家，如莫特曼（Jürgen Moltmann）、潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）、雲格爾（Eberhard Jüngel）、孔漢斯（Hans Küng）等人，在他們的神學著作中亦經常站在批判陣線上，嘗試釐清、修正與推展巴特的神學觀點。此類的作品有如以開放的「經世性」（economic）思考修正補足巴特「三一論」中傾向封閉「內在性」的莫特曼之《三一論與上帝國度》（*The Trinity and the Kingdom of God—The Doctrine of God*, trans. by Margaret Kohl, London: SCM, 1981）或《被釘十字架的上帝》（*The Crucified God: The Cross of Christ as Foundation and Criticism of Christian Theology*, New York: Harper & Row, 1974）。又如深入分析採擷黑格爾絕對精神哲學的巴特三一上帝之絕對位格與主體統一性的潘能伯格之《神學的基本問題》（*Basic Questions in Theology*, Philadelphia: Fortress, 1970）。此外，也有申論巴特三一上帝主體之行動轉換的雲格爾著《三一論教義：上帝是在成為之中的存在》（*The Doctrine of the Trinity: God's Being is in Becoming*, trans. by Horton, Grand Rapids: Eerdmans, 1976）等。再者，針對潘霍華對巴特的批判，一般研究潘霍華神學的書籍多少會予以提及。學術專文的部分，早在一九六〇年代，普雷恩特（Regin Prenter）所著《潘霍華與巴特的啟示實證論》（*Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation*）乃擲地有聲之作，因此尾隨其研究者眾，如司托曲（Martin Storch）藉由回應普雷恩特一文，重新探索「啟示實證論」的批判意含（參見：'Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik', München, Chr. Kaiser Verlag, 1964）。歐斯伯恩（Robert T. Osborn）亦在其後進行意見整合（參見：'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Vol. XXV, No. 3, July (Richmond: Union Theological Seminary in Virginia, 1971)。另有學者透過「啟示實證論」批判來展現潘霍華與巴特兩人啟示觀的差異，進而著手處理關於教義性和系統性的論述。如李曼（Paul L. Lehmann）即以基督教神學中啟示的「具實性」（concreteness），分析巴、潘兩人的思想對話和差異（參見：'The Concreteness of Theology: Reflection on the Conversation Between Barth and Bonhoeffer' 收文於 Rumscheidt Martin ed., *Footnotes to A Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972*, Waterloo, Ont.: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1974, pp. 53~76）。以此議題延伸發展的思考者，例如將巴、潘兩人啟示論差異帶入社會倫理層面的研究，此類著作如駱文（Robin, W. Lovin）之《基督教信仰與政治選擇：巴特、布魯納與潘霍華的社會倫理》（*Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner, and Bonhoeffer*, Philadelphia: Fortress, 1984）。以上筆者所提，其實僅是冰山一角。論述之多，恐非一時所能數盡。

¹⁶ 論及東方神學界對「啟示實證論」進行相關的神學論述，大部分集中在漢語神學學者的研究。例如：林子淳著《巴特：啟示實證論者？——從潘霍華看巴特的啟示觀》（收錄在鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》，香港：漢語基督教文化研究所，2000，頁241~60）一文，即是針對「啟示實證論」進行深入剖析的作品。又如亦收錄在《巴特與漢語神學》、由鄧紹光執筆之《潘霍華與莫特曼對巴特上帝的主體性的批判》一文，也是站在此議題上延伸探討巴特啟示觀裡的上帝主體性批判的重要著作。至於台灣神學界方面，由於對巴特或潘霍華神學的研究相對不多，對此議題的著作似乎較為少見。

¹⁷ 依筆者主觀觀察的心得，一般無論是潘霍華或巴特學者，偶有將「啟示實證論」批判做為闡述巴、潘神學的利器，目的不在探討該批判及其衍生的意義，而是介紹兩人的神學。此外，也有部分注重神學流派的學者，就其所站的神學立場，透過「啟示實證論」批判重批巴特或回批潘霍華，以發揚自身流派的主張或特色。再者，亦有些許嗜好某些人文科學如哲學等的學者，從啟示實證論批判中粹取某些單位元素，藉此導向特定議題，結果見樹不見林，甚至因斷章取義得出該批判支解的風貌或偏頗的意含。

¹⁸ 不過，依筆者極為有限的了解，仍有針對「啟示實證論」進行研究的專書作品。例如潘費茲（Andreas Pangritz）的《在潘霍華神學中的巴特》（*Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. by Barbara and Martin Rumscheidt. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002），以及馬修（Charles Marsh）的《重申潘霍華》（*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*. New York: Oxford University Press, 1994）等，

批判衍生的提問。倘若神學恰恰是信仰的反省，神學的學術研究無非是信仰的深度省思，那麼，「啟示實證論」批判便不會單單是個學術遊戲，抑或專為滿足某種學術需要的一只工具。

綜合上述關於啟示實證論批判的提問，若要嘗試一一提出回答，我們除了必須重訪「啟示實證論」批判，挖掘定位其神學的內涵與位置，必須沿著該批判的脈絡紋理與概念框架，尋索存在於批判背後並藉著批判而交集對觀之巴特與潘霍華兩人相異與相同的神學核心主張、進路或特質。在此，基於基督信仰的「同一性」，¹⁹我們更期待透過本文的研究，在根據啟示實證論批判呈現巴、潘的「異」與「同」之間，嘗試探尋某種兩人相異並行且共同彰顯基督信仰完整風貌的可能性。放眼兩千年基督教理史，百家齊鳴的不同神學光譜，往往並非是相斥互殘，而是相互輝映地組成一道詮釋上帝在基督裡亙古燦今之永恆恩典作為的美麗霓虹，甚或是一首頌讚上帝的寰宇大合唱。以此而論，我們預設，從「啟示實證論」批判的探討，可以讓我們瞥見巴、潘二者相互對比映照卻又和聲共鳴之基督信仰的歌調。這正是本文研究的動機與最終目的之所在。

都是晚近研究該批判的專論性佳作。

¹⁹ 筆者所謂的信仰「同一性」，意指源自弗4：4~6的論點：「身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召，同有一個指望，一主，一信，一洗，一神，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內」。

貳、研究方法

根據上文陳述的研究目標，本文的結構發展首先將從出現「啟示實證論」批判之《獄中書簡》的文本出處出發，透過重返批判的內容及其所在的文本的彙整，期待能充分掌握呈現該批判的整體風貌，包括該批判坐落的主題脈絡、來源語意以及訴求意義，這便是本文第一章的內容。其次，由於「啟示實證論」批判的重點顯然在於「啟示」的概念。因此，我們不可避免地必須站在「啟示實證論」批判的框架與視野之內，整體性地擷取掌握巴特與潘霍華二者的啟示概念內涵，並獨立成兩個章節（第二章談巴特，第三章論潘霍華），以建構扎實的對觀基礎。最後，進入第四章的部分，即根據先前三個章節的論述資料，藉由「啟示觀」、「宗教觀」與「基督徒群體倫理實踐觀」等三個向度的探討，進行巴特與潘霍華神學的綜合對觀以總結分析「啟示實證論」批判。²⁰在此部分，誠如上文所述，我們期待除了能呈現巴、潘兩位神學巨人在啟示實證論批判中神學思想的「異」與「同」，也盡可能地做到初步整合的工作。也許本文有限的能力和資源，無法處理複雜浩大的神學整合工程並提供翔實的整全內涵，但至少希望能提供一個對話的平台以及一個共構信仰反思合鳴的方向，裨益當代教會或神學的反省。

²⁰ 附帶一提的是，基於研究上的限制，本文總結的部分必須排除對巴特與潘霍華的神學思想進行全面性的比較，抑或單方面評價以滿足純粹學術性的需要。本文將一貫地根據「啟示實證論」批判所及的向度層面進行巴、潘神學對觀。至於關於巴、潘兩人諸如出身、家世背景、神學光譜、思想核心內涵等方面的比較，坊間可供參考的著作甚多，專論著作如神學與哲學思想方面的探討，可參：Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994), pp.3~64.若是概論性質的文章，可參：John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference'一文。

【第一章】

「啟示實證論」批判概說

本文研究的主軸與出發點為潘霍華提出的「啟示實證論」批判。因此，在研究開展之先，我們必須對該批判的內容意含具備基本的整理和理解。嚴格說來，「啟示實證論」一詞並非潘霍華所創（詳見下節分析），他對巴特神學啟示論的批判也在此詞提出之前便有所聞。¹然而，潘霍華使用「啟示實證論」一詞來評價巴特的啟示觀，卻空前絕後地出現在潘氏後期監禁納粹獄所時，亦即在灰暗死亡的囹圄處境，透過人稱「監獄神學」（或稱監獄文學）的《獄中書簡》來傳達。換言之，潘霍華不是在大學講座或神學研討會上倡言，也非藉由學術刊物或作品講論，而是在資源極度缺乏且環境窒礙惡劣的監獄中，藉由「半公開」的私人通信而提出。就時間點、場所與管道來說，確實耐人尋味：潘霍華的批判正是否意味著他指明巴特神學啟示論錯誤的神學或學術性「遺言」？抑或潘氏為傳達其他重要神學反思而借題發揮之舉？枯坐死牢的潘霍華，讓我們不禁好奇他的動機何在，疑竇他究竟想談什麼。也許以 39 歲黃金之齡殉道的潘霍華無法提供或解釋其確切動機，不過，從提出該批判的書信文本中，我們仍舊可以藉著細讀出現「啟示實證論」批判的文本段落，一方面深入理解其內容的思想意含，另一方面若從該批判坐落的字裡行間尋索其思想脈絡，以便盡可能地通盤掌握潘、貝兩人談論的主要課題，對批判本身意含具有整全性的認識與評估，進而建構啟示實證論批判引發對巴、潘兩人神學啟示概念乃至其他向度之神學思想比較的探討基礎。

¹ 事實上，潘霍華對巴特啟示觀有所歧異，不但在早年潘氏與友人的書信中約略提到，潘霍華更在其 24 歲寫作講師資格論文《行動與存有》（Act and Being，簡稱 AB）裡，公開提出對巴特啟示論的批判。相關討論可參見本文第三章。

第一節、重訪「啟示實證論」批判

潘霍華在 1944 年 4 月 30 日、5 月 5 日以及 6 月 8 日，分別寫出並收錄在《獄中書簡》之三封與友人貝特格（Eberhard Bethge）的通信，提到了對巴特的「啟示實證論」批判。大體而言，由於這三次論述的主題並非是單單討論巴特神學，啟示實證論批判本身不但是直接針對巴特，²也非潘霍華主要而唯一的關切。加上綜觀《獄中書簡》的寫作，呈現牢獄處境下種種限制和不利條件，³確實增添線索已然極為有限的研究之困擾。因此，一方面為求客觀性的探討以避免造斷章取義地誤讀，另一方面基於通盤掌握思想的需要，我們主張必須完整呈現啟示實證論批判出處的文本內容，方能詳其確切輪廓與要義。

壹 《獄中書簡》1944 年 4 月 30 日文本彙編（標號 A，LPP, pp.279~82）⁴

（A-1）

一直困擾著我的問題，就是對當今的人們來說，基督教究竟是什麼？甚至基督到底是誰？在這個無論以神學或敬虔語言對人們宣講各項事物的年代，亦即精神與道德良心之一般宗教性的時代已然結束。我們正走向一個完全「無宗教」（religionless）的時代。⁵ 我們整個一千九百

² Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. by Barbara and Martin Rumscheidt (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002), p.77.

³ 《獄中書簡》是在潘霍華槍決身故之後，經由貝特格之手編輯而成。由於潘霍華在獄中寫作條件限制甚多，除了時間極為有限，思緒也常因獄事干擾而斷斷續續、雜亂無章（1944 年 4 月 21 日該篇即是一例），不但無法充分討論某個特定主題，也因片段主題即時轉移導致深入性不足。再者，或因政治考量，敏感的話題僅能點到為止。此外，對潘霍華來說，書信的功能原本在於抒發生活點滴而非學術性探討，因此，不但體裁豐富多樣（如散文、詩歌皆有），題材也多所涉獵（如論音樂、談藝術、品文學，時而回憶過去種種，時而嚮想理想未來等）。這些都是必須考量的因素。

⁴ 以下三處《獄中書簡》引文內容之中譯文為筆者根據英譯本編譯而成。此外，三處引文各賦予標號以利後續討論：4 月 30 日文本標示（A），5 月 5 日為（B），6 月 8 日則是（C）。

⁵ 「無宗教」一詞英譯有兩種：“religionless”（或 religionlessness）以及“non-religion”。後者亦被譯成「非宗教」。基本上，筆者認為「非宗教」（non-religion）一語較接近潘霍華所欲強調在「及齡世界」（world come of age）中「脫去」（有「去除」、「解除」，有“de-”的味道）宗教

年歷史的基督教之傳道與神學，乃是倚靠人類宗教的「先驗性」

(*a priori*)。基督教總是一個宗教形式。但如果有一天它更清晰地顯示出該「先驗性」絲毫不存在，而不過是一個人類自我表述之歷史條件性、暫時性的形式，並且倘若因此人們成為徹底地無宗教性——這對基督教而言乃意味著什麼？

(A-2)

如果我們最終的評斷必然會指向基督教的西方形式不過是個全然沒有宗教的初步預備階段，我們或教會將出現什麼樣的情況？基督如何成為一個無宗教的主？有否存在無宗教的基督徒？倘若宗教僅僅是一件基督教的外衣——這外衣甚至在不同時代呈現極為不同的樣貌——那麼，什麼是無宗教的基督教？唯一一位開始循著這條思路動腦的巴特，他並沒有達致圓滿，但卻達到一種「啟示實證論」的地步，⁶但它（指啟示實證論）最終仍是一種本質性的「復歸」（restoration）。因為一個無宗教的工作者，並沒有在此獲得任何決定性的東西；在此，我們必須獲得解答的問題無疑是：在一個無宗教世界中，教會、團契、佈道、敬拜聖禮、基督徒的生命究竟意味著什麼？若沒有宗教之類——即那些沒有時間條件的預設前提之形上學、精神性等等，我們如何談論上帝？我們如何以俗世方式談論（也許今時不能再沿用「談論」一詞）上帝？在何種方式中，我們會是「無宗教—俗世」基督徒？在何種方式中，我們會是「被呼召」—「出來」、被喚起的一群人，⁷而不是從宗教的觀點，將我們自己看做是特別蒙受恩寵的人，卻反倒是完全地屬於這個世界？在此，基督不再是宗教的一個對象，卻是某種與此全然相異、真正是世界之

襍義的意義。不過，基於忠於引文版本的用法，本處以「無宗教」譯出，但在本文其他部分的論述內容中，將視字意及其內涵的需要，以「非宗教」與「無宗教」兩種語彙交相為用。

⁶ 打上網底的文字，為筆者為求文意通順而附加上去，原文英譯本裡並無此字，特此說明。

⁷ 潘霍華在此刻將「教會」之希臘文「evklhsi,a」（原意即「被呼召出來」）一詞，拆為「evk-klhsi,a」兩部分，以強調「蒙召」（klhsi,a）與「出來」（evk）兩個動作。

主。這意味著什麼？在無宗教情況下，敬拜、祈禱的位置是什麼？是否「奧秘訓練」（secret discipline）抑或之前向你提到存在於「次終極」（penultimate）與「終極」之間的差異性，在此將承擔新的重要性？

(A-3)

使徒保羅關於「割禮」（circumcision）是否為稱義條件的問題，對現在的我來說，有如宗教是否為拯救的條件。擺脫割禮，就是擺脫宗教。我常問自己，為何「基督徒的天性本能」往往將我較拉向無宗教的人而不是宗教人。當人類的知識走到盡頭抑或資源短缺之際，宗教人便言談上帝。事實上，這就是他們扭轉情勢的「萬應之神」，⁸要麼就解決他們無法解決的難題，要麼就給予失敗之人力量。上帝便成為多餘的「萬應之神」。然而我要說的是，上帝不是處於邊緣卻是在中心，不是在軟弱中而是在力量裡，也因此上帝不是在人的死難與罪惡之中，而是在人的生命和良善裡。上帝的「彼岸性」（beyond）不是遠離我們認知的機能。神學認識論的超越性乃無關上帝的超越性。上帝是超越在我們生命之中；教會不是站在人類力量窮盡邊緣處而是人類聚居之所當中。

貳、《獄中書簡》1944年5月5日文本彙編（標號B，見LPP, pp.285~7）

(B-1)

談些關於「無宗教性」的話題吧。你記得布特曼（R. Bultmann）那篇新約「去神話化」（demythologizing）的論文吧？我至今的看法和大部分人不一樣，大家認為他走得「太遠」，我卻認為他走得「不夠遠」。不單單是神話的概念。宗教的概念也是個普遍的問題。它們二者都必

⁸ 潘霍華使用扭轉情勢的「萬應之神」（*deus ex machina*）一詞，原指希臘戲劇中以舞台機具推上台參與演劇等神明性質的角色。因此，引伸意指在戲劇情節發展中突然出現而扭轉局面的神明。

須以「無宗教」的角度來詮釋與宣講。

什麼是「以無宗教的角度來詮釋」？我認為，它意味著一方面從形上學而論，另一方面則是從個人主義而論。但這兩者都與聖經信息或時下的人們無關。它無關我們關注的來世彼岸，卻是和這個受造、護存、律法管轄、復和與更新的此世相關。在福音書裡，在世界之上者意欲「為」（for）這個世界而存在，我是——就聖經的創世與基督道成肉身、十字架受死與復活的意義而論。

(B-2)

巴特是第一位開始批判宗教的神學家，此舉維持了他的長處。但是，他把對宗教的批判擺在啟示實證教義的位置，實際上便表示「喜歡就欣然接受，不然便全盤擱下」（Like it or lump it）：如童女生子、三一論等之類者，對巴特來說乃是啟示整體中皆同等重要而必須的部分，對此整體，人們單單決定要或不要囫圇吞下。我認為這並非是聖經之道，因為存在著不同程度的認知性和重要性。這意味著透過一種必須恢復的「奧秘訓練」，基督信仰的奧義才能獲得護守而免於瀆神（profanation）。啟示實證論把自身搞得太過簡易，它最終建立了一個信仰法則，也支解殘害了藉著基督道成肉身而賞賜我們的禮物。其結果導致教會自身乃依聖經之意取代了宗教的位置。就某種程度來說，這個世界因此必須倚靠她自身而孤立自濟。這是個錯誤。

(B-3)

我正在思考我們如何以「世界性」的角度——即以舊約和約翰福音 1：14（道成肉身）的意義——重新詮釋悔改、相信、稱義、重生與成聖的概念

參、《獄中書簡》1944年6月8日文本彙編（標號C，見LPP, pp.325~9）

(C-1)

大約從 13 世紀開始的這場 人類自治運動 直到我們這個時代，無庸置疑地已然達致一個圓滿狀態。人們已學習處理自身所有重大的問題而無需求助於被稱為「上帝」的「作用性假設」。 越來越明顯的是，每件事沒有上帝也能做得像從前那樣好。如同在科學領域中那般，在人類一般的事務中，上帝越來越被推擠到生命之外，也愈發失去地盤。

羅馬天主教與新教歷史家們都同意，正是在上述的發展中，可以看見人們大大背離上帝和基督。當他們愈發宣稱並操弄遠離上帝和基督的實況來抵抗這樣的發展，這發展便更加視自身為「反基督教」。這個愈發意識到自身，意識到有其律法管理自身存在的世界，她的自信已然以我們感到不可思議的方式茁壯了。 基督教已用上最多類型的護教模式來對抗這種自信。人們做出許多成果來向一個如此及齡的世界證明沒有上帝的監護是不能存活的。即使在所有世俗的問題上，基督教的護教已經投降讓步，仍有如死亡、罪愆等此類唯有「上帝」能給出解答的所謂「終極問題」，這也是我們需要上帝、教會與牧者的原因。

然而，倘若有一天這些都不再如此存在，如果它們（指終極問題）也「無須上帝」便能找到答案了呢？

(C-2)

我認為，基督教對成年世界發動攻擊的護教之舉，首先是不得要領，其次是可恥，再者是不信基督。之所以不得要領 是因基督教的護教似乎企圖把一個長大成熟的人推回少年時代，要他去依賴他事實上已不再依賴的事物，將他塞進不再是問題的問題之中。說是可恥，是由於護教的作法可以歸結為一種利用人的軟弱而企圖達到一種明明與人格格不入且並非自發認同（基督教）的目的。至於不信基督，是因為它混淆了基督與人無宗教性中的某個特定的階段，也混淆基督與人的律法。

(C-3)

先來談談歷史的處境。此處的問題點是：基督以及一個已然及齡的世界。自由神學 (liberal theology) 的弱點在於讓渡給世界有權決定基督在世界中的位置。它 (指自由神學) 的優點則是它並未嘗試將時光倒流，並真誠地應戰 儘管其結果失敗了。在失敗之後接踵而來的便是投降以及一個立基於聖經與改革宗而全新出發的企圖。例如海姆

(K. Heim)，他沿著假敬虔派和衛理派的路線，試圖說服人們個體性地面對二擇一的選項：「絕望」或「耶穌」。亞勒陶斯 (P. Althaus) 大力強調告白認信，發揚現代與實證的路線。田立克 (P. Tillich) 開始以宗教性意義解釋 (意即以宗教形塑) 世界的進展 但世界卻使他從座位上摔了下來，世界仍藉著自身繼續前行。他 (指田立克) 也嘗試做出對世界的理解比世界更理解她自己，但這世界卻覺得它 (指田立克所做的理解) 是個完全誤解且令人抗拒的污名。

(C-4)

巴特是第一位領悟到這樣錯誤的人。他看出上述所有的企圖 (事實上他們皆在無意之間航行在自由神學的航道上) 全都致力給予在世界裡或與世界對立的宗教留出一個清晰的空間。他 (指巴特) 引入耶穌基督的上帝來對抗宗教，即「精神對抗肉體」 (*pneuma against sarx*)，這仍是他最偉大的貢獻。透過他晚近的教義學，他使教會有能力在原則上依循這條思路去實現這個 (指上帝與宗教) 劃分。儘管巴特在倫理學上的觀察如同他的教義學一樣重要；然而在神學概念之「非宗教性」的闡釋上，無論是教義學或倫理學等方面，他並沒有給予任何具體的指導。這顯示了他的侷限，也因為這個限制，他的啟示神學便成為實證論，就是我之前所說的「啟示實證論」。

(C-5)

如今的認信教會 (Confessing Church) 大都已忘記了所有巴特跟隨者的路徑，背離了實證論，成為保守的復歸論。對認信教會而言，要緊的是持守一些基督教神學的偉大觀念，但當她這麼做時，卻逐漸耗盡其所持守者。儘管在這些持守的觀念中，確實存在著名副其實的預言 敬拜的元素。然而，在某種程度上，認信教會對其僅僅是注意、聆聽或拒絕，而它們 (指預言與敬拜) 仍是未開發且孤高冷漠，因為它們沒有詮釋。那些如舒茲 (Schütz) 之人誤失「運動」與「生命」，是一群危險的極端保守份子。我說他們極端保守，是因為他們恰恰回復到啟示神學方法的背後以尋求宗教的復興。

(C-6)

布特曼似乎以某種方式感覺到巴特的限制，但他卻以自由神學的視角誤解巴特的限制，並且變質為典型的自由簡化過程——基督教「神話的」成分被揚棄，基督教被簡化為其「精華」。我認為 新約不是一件普世真理的神話外衣 而必須是以不製造宗教為信仰之先決條件來詮釋的概念 (對照保羅與割禮)。唯有這樣的方式才能克服自由神學 (即使是巴特仍受其左右，儘管是反向性的影響)，同時也才能名副其實地著手處理並答覆自由神學的問題。如此一來，世界的及齡不再是一個論爭與護教的場所，也恰恰在此時此刻是基於福音且根據基督而能真正比世界的理解更理解世界她自己。

第二節、「啟示實證論」批判內涵初探

根據上述出現「啟示實證論」批判的三處《獄中書簡》文本資料，我們首要處理的，乃是從文本段落的宏觀視野著手，釐清並確定潘霍華在三處文本中的論述主題與思想脈絡為何，繼而找出啟示實證論坐落於該文本思想脈絡中的哪個位置且扮演什麼角色和功能。當賦予啟示實證論於該思想脈絡中一個合理定位後，我們即可微觀分析啟示實證論一詞的主要意義，從其「原創」之意到獄中潘霍華用以表達的「批判性」訴求，呈現啟示實證論批判一幅較為清晰的圖像與風貌。

壹、「啟示實證論」批判之文本出處主題分析

一、「無／非宗教性」基督教的探討主題

從三處《獄中書簡》引文及其分段標號來看，我們清楚認知到潘霍華主要論述的課題不是巴特神學中某個特定概念（包括啟示論），而是「無宗教性」或稱「非宗教」的基督教的課題。以（A-1）與（A-2）段為例，潘霍華提到困擾他的主要問題，便是在人們徹底成為無宗教性之宗教性終結的時代中，行之千年的「宗教性」基督教將如何繼續存在下去。因此，在「無宗教性基督教」的主題框架下，潘霍華把基督教的「宗教性」理解為一種可以褪去的「外衣」，思索無宗教性基督教之「宗教」本質（如教會的佈道、禱告、敬拜等）、「神學」內涵及其論述方式（在不將基督視為一種「宗教對象」的前提下談論上帝並使其成為實質的「世界之主」），以及基督徒生命樣貌（成為完全「進入」世界卻又蒙召「出來」的人）等存在狀態的現實性與可能性。

在嘗試尋求解決之道的過程中，潘霍華看見先鋒者巴特。然而，巴特提供的方案無法說服潘霍華，因此促使他轉向考量自己的「奧秘訓練」與「次終極」概念，並從使徒保羅對「稱義」與「割禮」的辯證關係，對應思考「宗教」與

「拯救」的關係，進而得出「擺脫割禮就是擺脫宗教」之無宗教性基督教的宣告，批判扭轉情勢的「萬應之神」宗教性信仰觀及其造成信仰者在力量窮盡之處才投靠遭到邊緣化之上帝的錯謬，目的無非是讓超越的上帝確實存在於生命的中心（A-3）。隨後在5月5日《獄中書簡》的文本內容中，潘霍華接續探討的主題同樣是「無宗教性基督教」的思考，尤其是「聖經詮釋」等實作面的方案，我們可以從本段書信結尾時，潘霍華提到自己正思索如何以「世界性」角度詮釋「道成肉身」等聖經信息清楚發現（B-3）。不過在此之前，潘霍華先後評估了布特曼與巴特的提案。前者「去神話化」的主張，若擺在無宗教性基督教議題上估量，對潘霍華來說，其結果顯然是其「無宗教性」仍不夠徹底（B-1）。至於其次檢討的巴特，儘管潘霍華承認他值得讚揚，卻對巴特全有全無、囫圇接收的做法不予苟同，批判其導致「教會」取代了「宗教」，依然造成基督教與世界的割裂（B-2）。凡此種種評估與批判，我們斷言，潘霍華「無宗教性基督教」的思維主軸十分鮮明，確實是這幾封書信探討的不二課題。

二、「及齡世界」的現實挑戰與理解前設

對潘霍華來說，「無宗教性基督教」主題不是他在獄中空穴來風的幻想，也非信手拈來或一時興起的隨筆泛論。事實上，在他迫切思想此一主題的前設基礎，恰恰是潘霍華對啟蒙運動以降、經自由神學洗禮之現代世界的觀察。在潘霍華眼中，當代世界已然成為一個貨真價實的「及齡世界」（world come of age）；面對世界的及齡現實，基督教必須脫下宗教性外衣而以無宗教性本體迎戰。在6月8日《獄中書簡》文本裡，潘霍華暢談他對「及齡世界」的觀察與理解。他評述13世紀開始啟動的「人類自治運動」至今已達致成熟圓滿地步的過程以及基督教的因應之道（C-1）。對潘霍華而言，及齡世界現實顯示，人們可以無需宗教而安然自處；「宗教性」上帝不再是人們處理任何事務時產生作用的假設前提，不再是賦予其行事所需的作用之力者。這樣的上帝被邊緣化了，祂失去了應有的位置亦即「生命的中心」。然而，基督教（包括天

主教與新教)如何面對及齡世界帶來的邊緣化上帝危機?他們是否確實意識危機的本質並採取正當合宜的措施?在潘霍華看來,答案是否定的。他批判宗教性基督教不但缺乏正視世界的及齡,無知地以為世界的終極問題(如死亡、罪惡等)仍需要「宗教性」的上帝或機制(如教會)才能提供解答,更施行不得要領、厚顏無恥甚至是「敵基督」(不信基督)之錯誤的宗教性「護教」策略,後果便是混淆基督教之「無宗教性」的時空階段而不自知(C-2)。

潘霍華指明,宗教性基督教作為的問題關鍵與解決之道,恰恰在於正確處「基督」與「世界」的關係,並以正視世界的及齡做為思考與實作的前提(C-3)。以此審視當代神學工作者所提的方案,潘霍華認為神學各家總是顧此失彼:自由神學雖然承認世界的及齡,卻因過分向世界擺盪導致世界反過來支配基督。其次,主張「回歸聖經」的德國神學家海姆(Karl Heim, 1874-1959)與單單強調「認信告白」的馬丁路德學者亞勒陶斯(Paul Althaus, 1888-1966)等人,卻朝自由神學的反向偏執而囿於宗教範疇,成為假敬虔的「宗教徒」。再者,透過重新定位「宗教」用以掌握詮釋世界之權的田立克,仍然擺脫不了「為宗教留地步」的宗教性思維之謬。⁹在此,唯獨巴特贏得潘霍華的片面肯定(C-4)。潘霍華認為,巴特是識破上述想在及齡世界中給宗教留地步者企圖的第一人,他對在以耶穌基督所啟示的上帝來對抗並與宗教劃清界限。然而,根據潘霍華的分析,巴特神學因具有「啟示實證論」特質,導致他對及齡世界的「非宗教性」神學思考十分有限,更造成追隨巴特腳步的部分德國「認信教會」的人士,¹⁰錯將「啟示實證論」理解成「教義復歸論」,反倒成為企圖復興宗教的保守份子(C-5)。在此,潘霍華察覺布特曼意識到巴特的限制。然而,布氏解去

⁹ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. by Barbara and Martin Rumscheidt (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002), p.77.

¹⁰ 德國「認信教會」(Confessing Church)是巴特、阿斯穆森(Hans Asmussen)、沃格爾(Heinrich Vogel)等多位反希特勒的神學或教會領袖,於1934年5月底在巴門(Barmen)共同成立,前後亦發表著名的「巴門宣言」(Barmen Declaration),強調唯獨「基督」是教聆聽、順服、服事、仰賴、認信的「上帝之道」(the Word of God),以對抗納粹主導的「日耳曼福音教會」。然而,事實上,嚴格說來,隸屬改革宗神學家的巴特,在以「路德宗」為主要組成份子的認信教會之實際運作上並非是頭號人物。因此,部分研究巴特的著作偶有誇大他在認信教會中的影響力之嫌。

新約神話外衣的提案，在潘氏眼中卻不過是簡化基督教為某種「宗教性」精要真理，但骨子裡依舊是自由神學以「宗教」做為信仰先決條件的體質（C-6）。

小結而論，潘霍華根據自身對及齡世界的現實觀察，強調唯有徹底揚棄宗教在基督教信仰中的先決因素與位置，亦即褪去「宗教」這件在基督與世界之間的隔閡外衣，根據上帝藉著基督已然進入世界之「屬世性」（worldly）的「非宗教闡釋」（non-religion interpretation）做為思考前提，以信仰的基督出發來理解世界，才能使世界獲得對其自身真確的理解，並找到一個基督在世界中真實臨現的有效方法，¹¹而使「基督」與「世界」兩者建構一個正確的連結關係，彰顯上帝確實藉著基督之「主權」（Lordship）進入了世界，真正成為世界與人類生命的中心。

貳、「啟示實證論」批判之文本脈絡與原意探索

一、「啟示實證論」批判在文本主題脈絡中的位置與功能

根據上文的分析，顯然對潘霍華來說，「及齡世界」是當代基督教神學、同時也是他自己必須面對的現實挑戰，「無宗教性基督教」或「非宗教闡釋」則是問題的解決方案。事實上，就潘霍華一生及其神學核心來說，基督與及齡世界之間的實質關係——基督如何成為無宗教性時代之及齡世界的「主」，始終是他的首要關懷。¹²因此，當身陷死牢絕境之地，潘霍華對此關懷的程度不

¹¹ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer* (London: Lutterworth Press, 1971), p.142.

¹² Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. by Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress Press, 1985), Author's Preface, p.xv. 一般說來，研究潘霍華的學者大都同意以「基督中心」做為潘霍華神學的核心概念。若要探討這個觀點的來源，我們可以從觀察潘霍華在1933年夏天於柏林大學講述基督論的講稿內容，該講稿後來集結成書而名為《誰是今在與昔在的基督》（*Wer ist und wer war Jesus Christ?*），另有英譯為《中心者基督》，*Christ the Center*）。正如該書所示，潘霍華致力探索「今在」且「為我」（*pro me*）的基督，如何透過其「聖言」、「聖禮」與「聖團契」的形象，成為人類、歷史實存乃至上帝與自然之間的中心。詳見下文（第三章第二節）分析，另可參見：CC 或中譯本：朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著，《第一亞當與第二亞當》（*Wer ist und wer war Jesus Christ?*），王彤、朱雁冰合譯（香港：漢語基督教文化研究所，2001）。

但未曾消滅且更為迫切。¹³由此可知，在《獄中書簡》三封書信文本中，舉凡布特曼、海姆、亞勒陶斯、田立克等當代重要的神學思想家，無一不是潘霍華藉由檢視其神學或信仰主張，以做為自身思索解答的參考或對話對象，巴特也不例外。「啟示實證論」批判之所以在三封書信文本出現，其意義就在於它代表了一種與潘氏「非宗教性」思維主軸緊密關連的「功能性」評估，既非潘霍華對巴特提出單純學術探討的神學論辯，也不是潘氏個人神學的「天鵝之歌」。就某種程度來說，啟示實證論批判是「無宗教性基督教」以及「非宗教闡釋」母題中的一個「子題」，其存在的目的絕非凸顯子題自己（如專務批判巴特神學之謬），而是反映並組織母題的內涵意義。¹⁴

據此，以「無宗教性基督教」與「非宗教闡釋」為一「母題」而言，啟示實證論批判的「子題」作用，在於凸顯了潘霍華嘗試從對巴特神學的評估、探索而尋求一個有助於在及齡世界中進退維谷且愈發式微的「宗教性」基督教之神學思想（如啟示觀、教會觀、宗教觀等）或實踐行動（如教會實作、聖經詮釋、信仰舉止、倫理行動等）的解套策略，甚或激發潘霍華建構一個更為完備的思想行動綱領。¹⁵此外，倘若我們轉換「母—子題」之結構關係的角度，著眼於啟示實證論之「批判」與「被批判」之潘、巴雙方各自獨立的思想體系而改以「對等關係」視之，從潘霍華對巴特之「所否」倒映潘氏自身之「所是」，啟示實證論批判即如一面「神學明鏡」，映照出巴特與潘霍華兩人神學光譜上歧異的影像，且恰恰在啟示的概念上交集，並同時反射顯影雙方啟示觀內涵的

¹³ 我們認為，以一個極可能「沒有明天」卻又洞察及齡世界現實和無宗教性基督教概念的潘霍華立場來看，就某個層面來說，人們若稱潘霍華為「殉道家」，則他所殉之道除了是見證基督且實踐跟隨基督之門徒樣式的結果，基於他在《獄中書簡》後期的書信中多次強調參與基督十架生命的信仰行動，更意味透過實際經歷、參與納粹鐵蹄下的苦難生命，彰顯他對此一「基督」與「世界」連結的主題關懷之理解和確信。

¹⁴ 本文在此要附帶澄清的是，就研究上的建議而言，「啟示實證論」批判顯然不應是獨立存在於「無宗教性基督教」主題之外而能單獨處理的議題。

¹⁵ 在《獄中書簡》1944年8月3日這封書信中，潘霍華向貝特格提出一份包含三個章節的新書寫作大綱。其中，絕大部分的內容便是探討「及齡世界」與「無宗教性基督教」等觀點：如第一章談人類的及齡、上帝作用的失效、保守自危教會的錯誤；第二章論世俗性與上帝的關係、現代世界的上帝觀；末章的結論則思考現代教會實存本質與意義。顯見獄中的潘霍華確實持續不斷地尋索無宗教性基督教的方案，並有意將其成果公諸於世。詳見：LPP, pp.376-82.

比較與差異，其背後形塑支撐的思想脈絡更依稀可見，待下文進一步探討。¹⁶

二、「啟示實證論」之原意探討

儘管啟示實證論批判在「非宗教性基督教」母題脈絡中有其特定的功能意義，也反映出巴、潘兩人不同的神學風貌。然而，我們必須先行探究的是，到底「啟示實證論」一詞所指為何？潘霍華為何採用「啟示實證論」而非其他語詞來評價巴特？既然「啟示實證論」不是潘霍華首創，是否該詞的原意與潘霍華採用該詞有關？首先，我們分析「啟示實證論」（positivism of revelation）一詞的字面解釋。「啟示」（revelation）一字不難理解，是指巴特神學中的「啟示」及其相關之思想內涵（如上帝的話語、道成肉身的耶穌基督以及教會對見證上帝在基督所啟示的聖經之詮釋等）。至於「實證論」（positivism）何解？廣義來說，「實證論」（或稱「實證主義」）一詞泛指人文科學中的學術流派及其研究法則，它主張排除任何無憑抽象的形上哲思，僅僅以「具體事實」（concrete facts）為基礎，採納所有可感覺的實事及其規律為做為描述、探討的起點與界限。¹⁷簡言之，唯有具體事實能合法證明與規範。因此，延伸應用而言，倘若「宗教實證論」是指在宗教範疇中以某種感官經驗獲得證明之意，¹⁸那麼，「啟示實證論」是否便意味著在基督教信仰的範疇內，以上帝實際啟示的「事實」（即道成肉身的耶穌基督）而獲得對其啟示的最終確證？在此，我們必須考察「啟示實證論」一詞的首創原意以獲更精確的理解。

根據德國神學家克勞斯（Gerhard Krause）的研究發現，「啟示實證論」一詞早在教會歷史學家澤伯格（Erich Seeberg）於1929年出版研究馬丁路德神學的專書中便已出現。¹⁹概括而論，澤伯格該書的研究主題是路德神學中的

¹⁶ 相關討論可參見本文第四章的分析。

¹⁷ 國立編譯館編，《西洋哲學辭典》（台北：華香園，1989），頁415。或參：彼得·A·安傑利斯著，《哲學辭典》（The HarpCollins Dictionary of Philosophy），段德智等譯（台北：貓頭鷹，2001），頁340~1。

¹⁸ 趙中輝編，《英漢神學名詞辭典》，二版（台北：基督教改革宗翻譯社，1990），頁533。

¹⁹ 澤伯格曾提到啟示實證論兩次，不過沒有給予詳細的定義。詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.71~2 & n.2.

「隱藏的上帝」(*deus absconditus* , the hidden God) 概念，²⁰ 「啟示實證論」一詞不但在此主題脈絡中出現，且和「上帝的自然認識」(natural knowledge of God) 議題相提並論，²¹ 顯然與處理「人如何認識隱藏上帝」之神學認識論提問密切相關。簡言之，澤伯格指出，路德認為道成肉身「具體的」上帝即基督正是隱藏的上帝，確信隱藏的上帝本質上就是確信基督。因此，「相信」(to believe) 的本質乃是違逆理性也非理性所能分析，也意味著人必須藉著上帝恩典的「信仰」而非自身的「理性」才能認識隱藏的上帝，因為上帝恰恰在理性中隱藏，在相信中顯現。²² 由此可知，澤伯格從討論路德「隱藏上帝」主題中製造「啟示實證論」一詞，是為了強調其上帝啟示實體的實證性意義，更精確的說法即「教會實證論」(ecclesial positivism) 之意：上帝在基督裡的神聖啟示不但是非理性且站在「自然認識」(透過自然認識上帝啟示) 的對立面，唯有透過信仰才能獲致對其真確的認識。²³ 換言之，我們對上帝啟示的認識僅僅在「相信」的信仰群體之教會內部發生；上帝啟示的實存 (reality) 不僅體現於且被信仰群體所領受與認識，同時也唯有在教會中獲得確證。

參、「啟示實證論」批判之核心訴求與初步評估

一、「啟示實證論」的原初訴求與轉換——從「評述」到「批判性分析」

倘若「啟示實證論」一詞確實源出澤伯格所稱路德的「教會實證論」概念，那麼，潘霍華如何對巴特使用該詞以表述其論點？該訴求是否始終如一？根據

²⁰ 根據澤伯格的研究，路德宣稱，上帝就是隱藏的那位 (the hidden One) ，因為上帝在對立中行動——即在苦難與死亡中創造生命，祂在人的理性中隱藏，唯有在信仰裡才被人認識。因此，所謂的「相信」(to believe) 便意味著確信並承認這位隱藏的上帝「就是」上帝，也就是宣稱上帝是自然與歷史中無所不在的上帝，更是那位在與理性相對立的拯救歷史中行動的上帝。詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.73.

²¹ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.73.

²² Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.73~4.

²³ 澤伯格為了表達此「實證性」的意義，他不只使用「啟示實證論」一詞，也製造「法蘭西斯主義實證論」(Franciscan positivism) 與「俄坎主義實證論」(Ockhamist positivism) 等詞。詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.74~5.

研究巴特與潘霍華的學者潘貴茲的說法，他認為，從基督教教理史的發展來看，澤伯格的「啟示實證論」概念及其引發「自然與啟示」、「理解和相信」之間的衝突對立，從初代教會教父時期的特士良(Tertullian)開始便有跡可尋，再經過中世紀經院主義後期唯名論者(nominalist)的俄坎(William of Ockham)之後，傳承至改教時期的路德。²⁴潘霍華沒有忽略這條所謂「啟示實證」的脈絡。由於他深厚的「柏林學派」(Berlin faculty)淵源，²⁵在其柏林大學講師資格論文《行動與存有》(Act and Being, 簡稱 AB)中，潘霍華便採用與澤伯格「啟示實證論」類似的語彙，以描述經院主義後期俄坎神學的此類特質。²⁶在《行動與存有》一書第二部第一章論述「啟示的行動面」主題時，尤其是「啟示的行動面」子題這部分，²⁷潘霍華分析了俄坎與蘇格徒(Duns Scotus)等人關於超越理性的啟示「偶然性」(contingency)概念。他指出，上帝啟示自身的話語顯示了祂絕對的自由，也展示源於上帝「自我給定」(self-given)與否之「實證性」(positivity)的偶然事件。因此，人只能在根基於上帝自由的啟示以決定「接受」或「拒絕」其啟示，而無法從人自己的實存經驗如藉由理性思考以導引出上帝的啟示。²⁸

潘貴茲宣稱，潘霍華從「俄坎 路德」這條「啟示實證性」脈絡看到了巴特，不但展開對巴特啟示觀的檢討，也賦予巴特「現實主義」(actualism)之啟示特質的評價。²⁹在潘霍華看來，相較於帶有強烈「教會實證論」色彩的路德，巴特似乎偏向站在人之「否」與上帝自身之「是」的出發點，「辯證地」

²⁴ 轉引自雷因霍 澤博格(Reinhold Seeberg)的觀點。這一位澤博格(即潘霍華的老師)並非使用「啟示實證論」一詞，而是改用「教會」、「俄坎」或「聖經」的實證論，來描述路德神學此一特質。詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.75, n.14.

²⁵ 潘霍華不僅在柏林大學求學(1924-27)並拿到第一個博士學位，日後也成為柏林大學的老師(1931-33)，因此與柏林學派關係密切。克勞斯(Gerhard Krause)索性指明潘霍華根本就被貼上柏林學派的標籤。詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.71.

²⁶ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.75.不過，我們必須強調的是，究竟潘霍華是否「就是」參考或沿用修正澤伯格的做法，抑或潘霍華與澤伯格之間無論在思想上或傳統上如何有其實質關連，潘貴茲似乎沒有提出更具體的證據，有待進一步的釐清。

²⁷ AB, pp.79~91.

²⁸ AB, p.80.

²⁹ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.75~6.

(dialectically) 強調上帝啟示中超越的自由性，以致相對削弱上帝在教會中確證其自身啟示的實存性，成為一種「不充分的實證論」(insufficient positivism)，³⁰亦即上帝啟示在教會的實存性方面的充分性不足。因此，對於寫作講師資格論文時期的潘霍華來說，所謂的「啟示實證論」不過是對路德隸屬神學脈絡中的一項關於上帝啟示之概念特質的理解；它對巴特的意義，也僅僅在於客觀描述巴特具備此特質並名列在該教理脈絡中。若真要凸顯「啟示實證論」的負面詬病，恐怕最多不過是潘霍華「評述」巴特缺乏在「教會實證性」方面的強調與落實。換言之，講師時期的潘霍華對巴特「啟示實證論」的評價，姑不論其正面性有多高，但至少不會是達到某種「罪名」的強度。然而，曾幾何時，「啟示實證論」在潘霍華入獄監禁之後所代表的意義卻有所改觀，³¹它從「評述」轉換成為一種「批判性分析」，³²它成為一種凸顯巴特僅達到思索無宗教性基督教主題不夠圓滿之地步的象徵（A-2），暴露出巴特在「非宗教闡釋」方面侷限的窘況（C-4），也是造成世界孤立自濟錯誤結果的因素（B-2），無疑在「批判」（criticism）之上更添幾許「指責」（charge）的意味。

二、「啟示實證論」的批判性訴求

「啟示實證論」一詞從潘霍華早期的神學「評述」，轉變為獄中「批判性」的分析。論其箇中因素，除了獄中潘霍華以更成熟透徹的思維與嚴苛的標準，審視揭發巴特啟示概念瘡疤的可能性之外，從大學到監所，從神學講師與研究者到反抗納粹的階下囚，處境與身分的變遷應扮演一定程度的角色。當我們以啟示實證論批判在三封書信的「無宗教性基督教」主題與「及齡世界」現實觀察之脈絡來看，顯然轉換的原因與潘霍華對巴特啟示概念的訴求抑或衡量尺度

³⁰ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.76.

³¹ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.76.

³² 按照「啟示實證論」德文“offenbarungspositivismus”一字為「過分強調啟示的批判性分析」之意，換言之，潘霍華的原意不是某種一無是處的批評而是分析性評價。不過，一直以來，或因英文翻譯之故，英美學界大都以負面批判的意義來理解「啟示實證論」，不但不夠精確，也有忽略潘霍華客觀分析巴特過度強調某些啟示特質的初衷之嫌。

有所改變極為相關，尤其潘霍華的「非宗教」思想發揮了關鍵性的影響，促使他從單純的神學性評估轉向信仰實踐對策的研擬與提案。在此，潘霍華的外在行為表現便是最佳明證，不但表露其反抗納粹行動的涉入程度持續加深，甚至甘冒被捕入獄的風險亦在所不辭。³³以此觀之，總結潘霍華對巴特提出「啟示實證論」之三項批判性訴求：1) 沒有區分整體基督教信息範疇內不同程度的重要性；2) 將「啟示」視為「教義」因而豎立了一個「信仰條規」(law of faith)；3) 撕裂基督透過道成肉身深鎖賞賜給我們的禮物，造成世界徒留世界孤單自給，且無法給予非宗教的工作者任何具體的指導。³⁴根據這三項訴求，我們可以綜合歸納「啟示實證論」指涉之三大層面的批判向度：

(一) 「非宗教」思維上的「不夠充分」與「過分偏執」

以《獄中書簡》中的種種觀點研判，潘霍華之所以從事「非宗教」思考的目的，主要是為了在及齡世界中能有效宣講基督信仰，因此，神學的任務在於如何面對處境實況進而採取新穎的講述方式，逐步發掘隱藏在現代世界中的基督。³⁵因此，儘管潘霍華確實曾褒揚巴特不以「宗教」詮釋基督信仰，他認知到以「聖經」代替「宗教」，也對「非宗教」保持開放的態度。³⁶然而，從「啟示實證論」點明巴特啟示概念不過是一種「復歸論」(restoration)，不過是一套停留在教義學與倫理學體系內而以特定神

³³ 從潘霍華一生投身反抗納粹運動甚至最終以殉道收場的過程來看，在在展現了他的「先知實踐性」特質。舉例來說，1934年德國納粹黨執政早期，潘霍華便親身加入對抗主張支持納粹政府的日耳曼基督徒之「認信教會」，擔任思想訓練的導師，也是其中最直言不諱的一位。詳見：周學信，《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》(台北：中華福音神學院，2006)，頁27。到了1939年潘霍華赴美講學旅行之際，德國的情勢已日趨膏肓。友人紛紛勸說潘霍華留在美國做學術研究。然而，名列納粹黑名單的潘霍華卻決定返回德國。他曾寫信給大尼布爾(Reinhold Niebuhr)，表示自己赴美決定的錯誤，打算返鄉與德國基督徒共當時代與國難的試煉，否則將無權參與戰後基督徒生活的重建工作。詳見：《獄中書簡》中譯本(高師寧譯，成都：四川人民，1997)，「編者前言」，頁3。或參見：Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage* (New York: Harper & Row, 1970), p.559.

³⁴ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, pp.123~4.或參：Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Vol.XXV, No.3, July (Richmond: Union Theological Seminary in Virginia, 1971), p.287.

³⁵ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, p.142.

³⁶ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, p.287.

學思維、語言與系統來談論上帝，最終反倒藉由「教會性」的基督教神學回歸宗教的老調去。³⁷因此，對潘霍華而言，巴特的啟示概念充其量不過是達到「批判宗教」的初步階段，僅僅在非宗教思維的「方向」上正確，但卻尚未給出一個可行的方案，³⁸因此，如同潘霍華在《行動與存有》時期評述巴特啟示概念是「不充分」的教會實證論，它對非宗教思維而言，亦可謂「比下有餘、比上不足」。

再者，根據「啟示實證論」的原意即「過分強調啟示之分析」，顯然潘霍華一方面批判巴特啟示概念之「非宗教」思想不夠充分的同時，另一方面更有意指明巴特過頭強調了啟示的某些特質，就「啟示」（基督）與「世界」的關係來說，巴特的啟示概念似乎具有「點對點式」（point to point）的傾向，由於主張上帝的啟示與世界之間僅僅在基督裡存在一個永恆與時間的瞬間相交，³⁹因而富含某種「超越主義」（transcendentalism）的本質。

⁴⁰客觀說來，也許就上帝對世界的「超越」與「臨在」的意義上，巴特選擇向前者這頭靠攏並非一個全然的錯誤，除了有其時空條件和因素考量，⁴¹

³⁷ 從 1932 年開始到 1968 年，巴特寫作四大部的神學巨著正是《教會教義學》——亦即「教會」的「教義學」。儘管 1945 年即不幸絞刑身亡的潘霍華無緣觀其全書風貌（事實上巴特本人尚未全部完成《教會教義學》），但徹頭徹尾的「教會教義性」乃不言可喻。

³⁸ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, p.286.

³⁹ 六十年代研究「啟示實證論」批判著名的學者普雷恩特（Regin Prenter）指出，由於巴特在《羅馬書釋義》中主張上帝與人、永恆與時間之間本質的無限差異，因此他的啟示概念具有「現實主義」（actualism）、「類比主義」（analogism）與「普遍主義」（universalism）等三種特質：上帝啟示的「現實性」僅僅存在於具體的瞬間（moment）而非「時間」之中，換言之，啟示是一種非世界性歷史（no worldly history）的現實。其次，上帝的啟示的「類比性」即是建立在上帝的「可能性」與人的「不可能性」上，對人來說便是一種「否定性」類比。再者，既然上帝的啟示乃是不受時間影響（timeless），那麼，它僅僅在所有時間的瞬間中「普遍臨現」且決定了時間。詳見：Regin Prenter, 'Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation', *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, Ronald Greogor Smith ed. (London: Collins, 1967), pp.120ff.

⁴⁰ Regin Prenter, 'Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation', *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, p.125.

⁴¹ 倘若我們考慮巴特是如何置身在一個基督教神學的危機時代，一方面他以先知般的審判姿態反抗以「人」為中心的自由神學而扭轉神學走向回歸上帝，另一方面藉著「巴門宣言」的告白，巴特亦與操弄自由神學精神藉以壯大自身的納粹進行政治神學的鬥爭等時空背景，便能理解他為何向上帝的超越性這頭擺盪。相關內容可參：利文斯頓（J. C. Livingston）著，《現代基督教思想（下卷）》（*Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*），何光滄譯，二版（成都：四川人民，1999），頁 611~2。

事實上，所有神學主張在處理上帝的存在如何與世界之間既相異又關連的課題時，也大都無可避免遭逢此難以折衷的困境。⁴²然而，倘若如同潘霍華早期的觀察，巴特大聲談論上帝啟示之絕對性、自由性與超越性等內涵，似乎強化了以「二元論」(dualism)切割「啟示」與「世界」關係的觀點，進而塑造一種啟示的「非世界性教義」(worldless doctrine)，⁴³那麼，其結果導致因過分凸顯上帝啟示的「隱藏性」而侵害了上帝在基督裡道成肉身進入世界之「可見性」，⁴⁴無法彰顯潘霍華所寄望強調的上帝在基督裡成為人而實存於世界的「今在性」(die Gegenwart)意義，⁴⁵使得上帝成為一個「非世界性」的上帝，亦即是一位在世界邊緣之外、填補生命空缺的「縫隙之神」，⁴⁶而非是在「非宗教」思維下，藉由道成肉身而走進及齡世界之「中心者基督」(Christ the Center)的上帝等指控，便非憑空捏造。總言之，對潘霍華「非宗教」思維而言，巴特啟示概念的「不夠充分」與「過分偏執」，將基督教的上帝推回以「啟示」之名取代的宗教性範疇的同時，卻也將其拉出及齡世界。若以路德「隱藏上帝」概念觀之，巴特的「隱藏上帝」是無論在啟示或隱藏中都隱藏的上帝，相對於上帝透過基督道成肉身啟示的「自我彰顯」，無疑是個錯誤。

(二) 啟示信息的詮釋問題

為了凸顯上帝以其話語啟示自身的全然性、神聖性及其與世界之間的絕對差異性，早期巴特對上帝話語之啟示概念的理解，往往採取要麼「推

⁴² 如同蘇格蘭神學家史密斯(R. G. Smith)在其《上帝論教義》(The Doctrine of God)一書中，論及德國神學家雲格爾如何致力詮釋甚至辯護巴特對上帝存在的思考時指出，若要尋見一條宣稱上帝全然相異於所有他物，但卻又與所有他物相關而絲毫不會減損兩者之間的差異性，無疑是神學思考的關鍵難題。詳見：Ronald Gregor Smith, *The Doctrine of God* (London: Collins, 1970), p.89.

⁴³ Regin Prenter, 'Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation', *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, pp.107~10.

⁴⁴ 林子淳，「巴特：啟示實證論者？——從潘霍華看巴特的啟示觀」，收文於鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，頁243、54~60。

⁴⁵ CC, pp.43~8.或見本文第三章第二節的分析。

⁴⁶ 潘霍華在1944年5月29日的《獄中書簡》中曾提到，從當代的物理學世界觀，可以看見人們將上帝視為一種「填補空缺」(stop-gap)的上帝(如填補人知識上的不足等)，以致人們總是在未知之中尋找上帝，結果上帝成為某種「縫隙之神」，不再是人生命中心之神。因此，他力倡人們應該在已知與生活的中心找尋上帝，在已解問題中看見上帝的臨在。詳見：LPP, p.311.

翻」、要麼就「建造」(overthrow and build up)之「全有全無」(complete or nothing)式的思維態度；⁴⁷再者，對於人如何回應上帝的啟示話語，巴特亦強調單單「聆聽」與「領受」的重要性。⁴⁸這原本是巴特高舉上帝話語並斷然隔絕「人之言」(word of man)染指、僭越甚至取代上帝之言的重大貢獻之一。然而，當獄中的潘霍華嘗試透過「非宗教闡釋」的手法，處理聖經見證上帝啟示的話語信息，以促進啟示與世界之間的關係，巴特的貢獻頓時反倒成為以「啟示實證論」之名而遭受批判的對象。就客觀而言，問題的關鍵似乎在於巴特訴求啟示與世界的區隔，而潘霍華卻反向尋求兩者的連結。因此，從潘霍華此端看巴特及其所採取啟示信息的詮釋法，不過是一種不論其不同程度與重要性而「要麼全吃或全不吃」(Like it or lump it)⁴⁹的簡劣手法。這是潘霍華無法接受的。他認為，上帝啟示的「信息」(Kerygma)不能以整團混雜(en masse)地畢盡全功(once for all)，否則它將只會流於一種徒具表面形式的「信仰條規」(law of faith)，不過是以「聖經」重建「宗教」外衣(B-2)，最終依然只能停留在世界的外圍，無法走入人心深處。⁵⁰基於對啟示與世界在基督裡連結的訴求，潘霍華主張，一方面應透過「非宗教闡釋」加強啟示與世界的交流互動，以裨益世界對啟示有實質性的認識、理解與接受，並藉此避免上帝啟示本身被貶損為內涵抽空且無意義的「資料」(posita)，⁵¹抑或是冰冷孤高而毫無生命性的信仰元素(C-5)。另一方面來說，為了護守上帝啟示深層的內涵不因「全有全無式」詮釋法的簡化敷衍而遭受褻瀆，潘霍華強調對世界深入詮釋基督做為「世界之主」的真理奧義之「奧秘訓練」(Arkandiziplin)的重要性。⁵²唯有透過上述兩項做法，才不致殘害上帝在基督裡道成肉身

⁴⁷ WGWM, p.277.

⁴⁸ WGWM, pp.104ff.

⁴⁹ “Like it or lump it” 一詞原意為「小鳥吃則生，不吃則死」。潘霍華以該詞形容巴特「全有全無式」的啟示態度可謂十分貼切。

⁵⁰ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, p.142.

⁵¹ 林子淳，巴特：啟示實證論者？——從潘霍華看巴特的啟示觀，《巴特與漢語神學》，頁242。

⁵² Regin Prenter, ‘Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth’s Positivism of Revelation’, *World Come of Age:*

而賞賜世人之啟示要義的禮物 (B-2) , 不致疏離了「啟示」與「世界」, 甚至阻斷上帝透過基督與世界的生命連結, 造成世界孤單自給。

總言之, 以「上帝藉著基督在世界的中心」概念目標而論, 「啟示實證論」恰恰代表了潘霍華批判巴特為區隔啟示與世界而過分「顧前失後」, 以致愈加間離兩者的錯誤。對潘霍華而言, 上帝在基督裡道成肉身所形塑的啟示信息, 正意味著上帝不是遠離或撇棄這個世界, 相反, 祂乃是具體且實際地進入、體現並寓居在這個世界之中。⁵³換言之, 上帝的啟示對及齡世界與人們來說, 不是「全有」或「全無」的形式狀態, 而是「核心」或「外圍」的實質意義; 不是「接受」或「拒絕」的名義歸屬, 而是「連結」或「孤離」的生命交融。

(三) 教會信仰實踐的無能與退敗

「啟示實證論」不僅在思想概念上批判巴特帶有「復歸」本質的啟示觀點, 也指明其無法提供「非宗教」工作者任何跨越神學教義等宗教性藩籬的決定性作為和具體對策 (A-2) , 亦即在實踐作為上的不足。對潘霍華來說, 巴特的實證論影響所及之處, 從對「認信教會」的觀察便一目了然, 尤其是一些追隨巴特思想卻演變成僵化的「巴特主義者」(Barthianism) 之認信教會成員, 他們極端守舊的宗教思維成為「啟示實證論」批判的主要對象之一。⁵⁴在此, 潘霍華批判的脈絡顯然是以「啟示」與「世界」的教義關係, 向「啟示」與「教會」的實踐關係延伸。以此而論, 巴特的「實證論」意味著將教會自身的權威及其存在與歷史等根基, 全然建築在上帝「話語」(word) 亦即啟示的概念之上。⁵⁵因此, 啟示與世界的區隔而導致兩者的疏離, 便連帶影響了教會對世界的積極態度。尤其當巴特無法給出「非宗教」思維的具體作為, 「聖經」又悄悄取代了「宗教」, 而教會

A Symposium on Dietrich Bonhoeffer, pp.113~5.

⁵³ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, pp.124~8.

⁵⁴ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, p.77.

⁵⁵ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, p.292.

亦將其「啟示」實證論誤解為「宗教」復歸論（C-5）時，倘若再加上潘霍華長期批判之抱持保守信仰立場的教會領袖主導下，⁵⁶教會面對世界的實踐作為自然加速萎縮、欲振乏力，甚至退到教會自身的圍牆之內。

潘霍華藉由啟示實證論批判點破了問題的關鍵之處。他認為，倘若教會持續不斷僅僅以偉大的基督教神學概念來自我表露，在及齡世界中卻一再保持沈默、毫無防禦能力且無所作為，終究是逐漸地耗盡教會自身。因為當教會只是單單聆聽、順服、服事並對上帝的話語負責，她只能尋求保全自身教義，結果卻只見上帝的「話語」而不見話語所產生的「力量」。⁵⁷教會憑藉其啟示認知而對世界關門，讓主張「非宗教」思維並採取「啟示」與「世界」實質連結行動的潘霍華感到憂心。因為向世界關門的教會，不但無法透過任何「非宗教性」的思維或行動方案解決及齡世界之形形色色的問題（包括不需要作用性假設的上帝之一般生活事務），當教會高舉謹守「信仰條規」原則而躲到啟示教義背後，勢將加劇教會與世界之間的疏離，惡化基督與世界的割裂關係，助長「宗教性」基督教上帝的邊緣化、縫隙化、萬應之神化與喪失作用化。對潘霍華來說，這是基督教在現代世界中的退敗，更是一種踏上反行「非宗教性」之道，並混亂「無宗教性」歷史進程（C-2）之不歸路的做法。

三、「啟示實證論」批判的初步評估

⁵⁶ 潘霍華身為德國認信教會主要成員之一，他在入獄之前便曾對教會中某些保守主義人士提出批判。舉例來說，1942年新約神學家布特曼出版「去神話化」論點時，曾引來草擬「巴門宣言」的要角、認信教會的路德宗領袖漢斯·阿斯穆森（Hans Asmussen）的惡言批評，且立即於1942年3月21日寫信給出版該篇專論的出版商恩斯特·沃夫（Ernst Wolf），力陳他本人及其主導下的認信教會成員對「去神話化」觀點的反感，更公開宣稱他們這群在柏林的基督徒，倚靠的正是上帝的「神蹟」而活。阿斯穆森的做法後來引發許多討論，當時，潘霍華曾寫信與巴特談論此事。潘霍華坦承自己站在接納布特曼觀點的立場，在對布氏富有創意性的神學思維給予讚賞（尤其是布氏的約翰福音詮釋），潘霍華也怒斥阿斯穆森的做法愚頑不靈。詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.77-82. 不過值得玩味的是，阿斯穆森本是巴特在發表巴門宣言的行動中一同奮鬥的「戰友」，儘管他是否可直接歸類為巴特派人士恐怕有所爭議，可參：張旭，《卡爾·巴特神學研究》（上海：上海人民，2005），頁23-4。但無論如何，巴特確實曾肯定阿斯穆森是認信教會中盛極一時之出色的神學作家。可參：Eberhard Busch, *Karl Barth: His life from letters and autobiographical* (London: SCM, 1975), p.241

⁵⁷ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, pp.292-3.

歷經上文對於三處揭櫫潘霍華「非宗教」的思維主題，及其對「及齡世界」現實觀察的《獄中書簡》文本中，種種關於「啟示實證論」批判出處資料的彙整與分析之後，我們已然初步理解「啟示實證論」批判的概略意含，即：潘霍華以「非宗教」與「及齡世界」的思維和視野，評論巴特神學一方面過分強調了「啟示」的神學性或教義性概念，相對也不足於供給「非宗教的基督教」時代之所需。然而，我們若要對「啟示實證論」批判做出更精確的評估以呈現該批判的本質性、有效性與合理性等意含，甚至藉此一窺在「啟示實證論」批判中所隱含巴特與潘霍華兩人對觀的神學思想，顯然有更多層面的問題有待進一步釐清。

首先，我們必須追問，就批判的出發點來說，究竟巴特與潘霍華兩人是否站在一個相同的思考前提？簡言之，他們兩人如何看待「非宗教」概念？倘若雙方在「非宗教」的立場上互異，豈不是「雞同鴨講」？這個提問顯然涉及了巴特與潘霍華兩人在「宗教觀」上的對觀比較。

其次，從潘霍華主打巴特的「啟示」概念來看，究竟巴特啟示思想內涵實際上如何「不足」或「過分」強調，以致流為帶有「復歸」宗教的本質而撕裂上帝與世界之間的連結關係？潘霍華自己又是根據哪一把「啟示之尺」衡量巴特而提出批判？倘若「啟示」與「世界」之間的關係，可以簡化為「超越」或「臨在」等神學傳統上各執一端的立論主張，以近代神學發展來看，我們豈可斷言巴特造就了超越的「基要主義」（fundamentalism），而潘霍華則導致臨在的「入世主義」（secularism）？⁵⁸難道「啟示實證論」批判不過是代表啟示之「超越面」與「臨在面」觀點之間千年戰線的「連續劇」？若要回答此類問題，對於巴特與潘霍華的「啟示觀」概念之理解，不但實屬必須，更是因應「啟

⁵⁸ 學界普遍同意，從六十年代開始風起雲湧的「神死運動」、「世俗主義」等一系列基督教入世運動，與獄中潘霍華的「非宗教」思維存在某種程度的關係。參見：葛倫斯（S. J. Grenz）、奧爾森（E. R. Olson）合著，《20世紀神學評論》（20th Century Theology: God and World in a Transitional Age），劉良淑、任孝琦譯，二版（台北：校園，2000），頁185~202。至於巴特的「新正統主義」與傾向保守色彩的「基要主義」之間的關係，卻需要更進一步的探討，學界至今的看法莫衷一是，甚至反對兩者關連的聲音比贊成者多。

示實證論」批判主題而衍生發展兩人神學對觀比較的核心內容。

再者，從潘霍華對「認信教會」的信仰實踐或倫理行動（如政治倫理等）方面的失望與負面評價，我們似乎不能忽略了解，巴特的啟示概念是否深深牽動並影響其對教會群體信仰實踐的思考？無論「認信教會」是否對世局真的毫無作為，巴特自己在信仰行動上的思考為何？⁵⁹是否巴特真的誤導了教會，還是潘霍華誤解了巴特？潘霍華自己的信仰實踐觀又如何？在此，「啟示實證論」批判引領我們投入巴、潘兩人的「基督徒群體倫理實踐」向度的對觀世界。

綜合上述種種有待釐清的問題，我們可以確認，透過巴、潘兩位神學巨擘的「宗教觀」、「啟示觀」與「基督徒群體倫理實踐觀」的神學思想對觀分析，便能藉以呈現「啟示實證論」批判趨近整全性的評估。在此同時，誠如前文所述，我們也認為，基於「啟示實證論」以「啟示」為主題的批判，對於巴特與潘霍華的啟示概念分析乃是研究上的基礎與重點之所在。以上浮現的研究對象、主題與計畫，便是本章小結之際必然產生的結果以及引發後續探討的研究主軸。

⁵⁹ 此部分涉及了巴特的政治神學思考與他的實際政治參與等方面的問題。基本上，巴特終其一生基於信仰而對政治抱持看法與採取行動究竟消極或積極的表現，學界至今乃評價參半。本文於第四章第三節有相關討論。或參：George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000), pp.21~128（專論巴特政治神學）；Gregory G. Bolich, *Karl Barth & Evangelicalism* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980), pp.53~4（談福音與社會議題）；John Bowden, *Karl Barth: Theologian* (London: SCM, 1983), pp.56~72（論巴特的政治參與）。

【第二章】

巴特論啟示：三一上帝在基督裡神性超越的言說

綜觀巴特一生基督教神學教義體系的建構與發展過程，無論任何一個思想階段，¹抑或歷經幾番「轉折」，²所謂的「上帝之道」（the Word of God）教義，即探討上帝在基督裡言說的「啟示」（revelation），就某種角度來說，始終位居巴特的神學思維核心，³同時，「上帝之道」教義亦透過不斷轉換直接或間接性的論述方式，以幕前或幕後之姿，活躍在巴特的思想舞台。⁴簡言之，「上帝之道」的啟示思想可說是巴特神學主要的外在表現形式之一。⁵因此，「啟示實證論」批判恰恰意味潘霍華以「啟示」角度來檢視巴特神學裡的某種偏執等缺陷，顯然不會是無的放矢。然而，巴特的啟示教義宏大綿長，不僅非三言兩語所能盡

¹ 一般學界對巴特神學思想的階段分期有不同的看法。例如巴特弟子、也是巴特權威學者之一的德國神學家雲格爾（Eberhard Jüngel），主張巴特一生有三個思想階段：第一階段為巴特從擔任青年牧師到《羅馬書釋義》第一版問世（1919）；第二階段是出版象徵「辯證神學」時期的《羅馬書釋義》第二版到1927年發表《基督教教義學引論》。第三階段則是出版寫作《教會教義學》第一卷（1932）及其後長達三十餘年（1932~67）的「教會教義學」時期。

² 巴特一生似乎歷經數次的思想轉折，例如他寫作《安瑟倫：信仰尋求理解》（*FQI*）時的「安瑟倫」因素，便使其神學詮釋學從「神人辯證」走向「恩典類比」。相關討論可參見：Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), pp.93, 116~24. 以及巴特自評：*FQI*, p.12B.

³ 巴特曾在晚年象徵其「天鵝之歌」作品的《福音的神學 導論》（*Evangelical Theology-An Introduction*）中，自評畢生的事業為「上帝之道」的神學。事實上，學界大致上亦公認「上帝之道」教義是巴特神學的主要核心。例如巴特的學生、同時也是研究巴特的學者托倫斯（Thomas F. Torrance），在其評介巴特神學的著作裡，就是抱持這樣的主張。可參：Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931* (Edinburgh: T&T Clark, 1962).

⁴ 許多巴特學者指出，巴特在其「教會教義學」中期乃至後期轉向「基督中心」以及上帝在基督裡的「人性」（如《上帝的人性》，*The Humanity of God*, 1956）等主題。相關討論可參：詳見：利文斯頓（J. C. Livingston）著，《現代基督教思想（下卷）》（*Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*），何光滬譯，二版（成都：四川人民，1999），頁648~79。然而，以《教會教義學》來說，巴特對「上帝在基督裡啟示」的探討，不僅擺明在「上帝之道論」（I/1~2）中有直接性的論述，舉凡「上帝論」（II/1~2）及其後的「創造論」（III/1~4）「和解論」（IV/1~4）等部分，「上帝之道」概念也或多或少以間接形式出現。唯因在後兩部作品中，巴特已從闡釋「上帝之道」的啟示形式定義，走入對「耶穌基督」之啟示本質內涵的關注。然而，背後的核心探討卻仍不離挖掘上帝在基督裡啟示的實質，不過是切入點或強調點有所差異。

⁵ 從巴特的神學作品來看，「上帝之道」確實是他十分重視的素材。除了初試作品《上帝之道與人言》（*WGWM*, 1924），從《哥廷根教義學》（*GD*, 1924）開始，巴特就將「上帝之道」視為教義學重要的論題（參 *GD*, pp.3~22, 43~314），直到《教會教義學》卷一，更是大幅論述「上帝之道」的形式、本質、探討性、教義與神學科學與啟示所彰顯三一上帝內涵等意義。

述，況且就「啟示實證論」批判而論，潘霍華也不是把巴特早、中、晚期的啟示概念一股腦兒地做全面性的抨擊。尤其以「啟示實證論」批判提出的時間點來看，已然為本文對巴特啟示概念界定了探討的範圍與限制。事實上，英年早逝的潘霍華，根本無緣全盤掌握巴特整套啟示概念的內涵。⁶據此，本章研究所涉獵主要代表巴特啟示概念的神學作品，依完成時序羅列分別為：《羅馬書釋義》二版（Romans，1921）、⁷《上帝之道與人言》（WGWM，1924）、《哥廷根教義學》（GD，1924），以及號稱繼托瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的《神學大全》（*Summa Theologia*）之後，現代神學的劃時代巨著《教會教義學》（CD）卷一（第一部 1932，第二部 1937）、卷二（第一部 1939，第二部 1942）等。概觀上述巴特神學著作，編織了一條從「辯證神學」到「教會教義學」時期的啟示思想軸線，囊括了上帝之道論、上帝論、三一論、基督論等教義範疇。依循這條思想進程，本章嘗試以「本體論」（ontology）與「認識論」（epistemology）兩大論述視域，精要、整理與呈現巴特啟示概念的主要內涵和特質。

第一節、三一上帝神性超越言說的啟示本體論

論「啟示」，對於高舉上帝旗幟的巴特來說，乃是一個必然關乎且唯獨關乎上帝的神學議題。也就是說，談啟示，不能不以「上帝的」啟示論之；談上帝的啟示，也就必須先談「上帝」本身。因此，當我們嘗試概括地描述巴特的啟示本體論概念，便必須先行認知與定位諸如啟示來自「神性上帝」，以及啟示本是「上

⁶ 以巴特《教會教義學》卷三（1945~51年出版）與卷四（1953~67年出版）等作品為例，1945年4月9日即遭納粹毒手離世的潘霍華，顯然不可能有機會接觸，更遑論巴特後期如《上帝的人性》等著作。凡此種種的資料，我們僅能將其擺在對照或評析巴特思想之需時使用，否則將有干犯時空錯置之嫌。

⁷ 基於本文研究需要，將著重於《羅馬書釋義》「二版」的探討，至於「初版」（1918）的部分則做為相關討論參照之用。

帝言說」(*Deus dixit*) 等啟示論述的前設和存有本質之意含。在確立上述探討啟示的條件之後，繼而我們便可進一步挖掘彰顯「三一性」啟示本體內涵的「三一上帝」的啟示內容和「三一啟示」之啟示特質。下文即以此結構次序分述之。

壹、啟示的論述前設與存有本質

一、啟示的前提：神性上帝

追溯巴特啟示本體論發展的濫觴，其《羅馬書釋義》初版與二版之兩部神學作品，可喻為一套象徵巴特與十九世紀自由神學徹底決裂且將其終結，同時又另開一個「新正統運動」新局的神學交響樂章，⁸重新置定論述上帝在基督裡啟示的思想基調。首先，在《羅馬書釋義》初版中，巴特透過一個「重返聖經新世界」的主張，發動了一個扭轉自由神學主導下以「人」為主體的宗教性思考，改以「上帝」為主體的新神學。⁹對巴特來說，這是回歸改教神學主軸的做法——「上帝」是神學唯一的探討主題和對象，神學的任務就是單單關注上帝在基督裡道成肉身的啟示，宣告那位耶穌基督是上帝對人乃是創造且直接性的臨在；從死裡復活的基督深具「終末性」的意義，因為祂不但彰顯了上帝得勝權能，也揭示來臨中的上帝國度。¹⁰到了《羅馬書釋義》二版，雖然巴特的思想方向有所轉折，¹¹不再從上帝直觀性的榮耀權能來思考上帝及其啟示的內涵，朝向「全然他者」(Wholly Other) 的上帝觀推進。不過，就思想的核心精神來說，巴特不僅延續、更是擴大了《羅馬書釋義》初版回歸上帝，並以

⁸ 倘若仿效一般西方學界習慣將「神學」與「音樂」相互為喻的做法，我們認為，《羅馬書釋義》初版與二版在現代神學進展史上此一「既終結又開啟」的地位，宛如西方音樂史上象徵終結「古典樂派」時期同時開啟「浪漫樂派」時期的貝多芬(Ludwig van Beethove)「英雄」交響曲(SYM. No. 3 in E Major, op.55)，特別是首樂章開頭的兩個總奏和絃。

⁹ Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis Development 1909-1936* (Oxford: Clarendon Press, 1997), p.184.

¹⁰ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》(上海：上海人民，2005)，頁99~125。

¹¹ 巴特花了11個月的時間徹底修改付梓的《羅馬書釋義》二版，其思想內涵與表述相較於初版來說確實有顯著差異。巴特自己在二版「序言」就曾提到，因為受到丹麥哲學家齊克果(永恆的上帝與時間的人之間本質上無限的差異)等人之思想影響，大幅修正了初版內容。

其做神學唯一探討對象的論述路線。在「高舉上帝而批判人」的思想氛圍下，巴特重新解讀保羅《羅馬書》的「人觀」思想，確立上帝與人、永恆與時間之間，本質上絕對差異的立場，也宣示貫穿《羅馬書釋義》二版的神學主題：讓上帝成為上帝，讓人成為人。¹²

在此，「上帝就是上帝」(God is God)成為巴特所要揚聲宣講的主題——上帝與人本質不僅全然相異，更不容混淆。¹³相對映襯的副題，便是「人就是人」(man is man)，主、副題各自凸顯了上帝自身異於人的「神性」(Godness)，以及人異於上帝的「罪性」本質。為了完全區隔神性上帝與罪性的人之間存在本質的無限差異，巴特強烈批判自由神學對人採取過分樂觀且高估其道德情操的做法，強調人僅僅是人，絕不是上帝。當一個人以其自我意識視己身為上帝時，就是一種扭曲真理以迎合人自私與驕傲的錯謬之舉，這正是人最大的罪。¹⁴巴特指出，破壞上帝與人之間合宜關係的罪魁禍首，就是人想要像上帝一樣的邪惡與不義。¹⁵人會犯罪不但是一個「事實」(fact)，也表明了人在上帝面前的實存地位與本質即是「罪人」。¹⁶巴特《羅馬書釋義》二版此一「天上的上帝」與「地上的罪人」之神學探討的出發點，¹⁷不僅設定了這條上帝與人之間不可跨越之無限差異的鴻溝，也據以確立後續啟示概念的推展乃奠定於「神性上帝」(God the Godness)與「罪性之人」的思想前設，進而闡述上帝透過耶穌基督道成肉身啟示的非直觀性、隱藏性、奧秘性、彼岸性與悖論性等意義。對巴特而言，舉凡對上帝及其啟示的神學探討，都必須堅守「神性上帝」的原則。任何從「人」出發來理解上帝及其啟示的企圖，最終只能理解成「問題」(problem)或「神話」(myth)，而絕不可能是「解答」(solution)，

¹² Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931* (Edinburgh: T&T Clark, 1962), p.52.

¹³ *GD*, 'Karl Barth's first Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion', xxvii.

¹⁴ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, p.52.

¹⁵ *Romans*, p.167.

¹⁶ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, p.66.

¹⁷ 巴特以「上帝在天上，而你在地上」一語，描述神人之間無限的差異。詳見：*Romans*, pp.80ff.

¹⁸從人無以而神，唯獨從神才能而人。

二、啟示的本質：上帝言說 (*Deus dixit*)

從「神人本質的絕對區隔」以及「從神而人」的論述路線，顯示了巴特啟示概念的根柢思維。既然罪性之人無法直接與神性上帝面對面，必須透過上帝在基督裡的啟示；啟示本身又是關乎上帝的事，除非上帝親自發動，人也不能單靠自己來獲取任何對上帝啟示的理解。因此，自士來馬赫 (F. Schleiermacher, 1768-1834) 以降，自由神學透過大聲談論「人」來談論「上帝」的企圖，在巴特看來就是不折不扣的錯誤，因為他們倒置了神學論述的次序，混淆受造之人與創造者上帝之間的角色身位，畢竟人受造於上帝的目的，不是上帝服事人，而是人服事上帝。¹⁹繼《羅馬書釋義》二版之後發表的《上帝之道與人言》，及其後象徵「教會教義學」發展三階段之首，²⁰企圖大幅度介紹基督宗教內涵的《哥廷根教義學》，²¹巴特以「上帝之道」(the Word of God) 思想體系來形塑啟示本體論概念。²²對巴特來說，上帝之道就是上帝啟示的本質，就是上帝向人 (to man) 言說的話語，也是人賴以認識上帝 (to God) 的唯一途徑。

¹⁸ *Romans*, pp.43~44.

¹⁹ *WGWM*, p.196.

²⁰ 一般學界將巴特「教會教義學」發展分成三個階段，第一階段便是以巴特於1921年在哥廷根大學教授加爾文海德堡教理問答等改革宗神學時期寫作的《哥廷根教義學》(1924~25)為代表。第二階段則是在明斯特 (Mönster) 大學任教時寫作、原計畫三卷卻因成果不佳而僅出版一卷的《基督教教義學綱要》(*Die Christliche Dogmatik in Entwurf*, 寫於1926~27)。到了第三也是最後階段者，就屬1931年起任教波恩 (Bonn) 大學 (包括後來因納粹壓力而轉至巴塞爾大學任教時期) 時開始寫作長達近38年的《教會教義學》卷一到未完成的卷四 (1931~67)。詳見：*GD*, 'Karl Barth's first Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion' (by Daniel L. Migliore), xv-xvi.

²¹ 《哥廷根教義學》(The Göttingen Dogmatic: Introduction in the Christian Religion) 原名為《基督宗教指南》(Unterricht in der Christlichen Religion)，與加爾文的《基督教要義》有其異曲同工之妙，顯見巴特期待以更寬廣與全面的視野引薦基督教教義的目的。

²² 《上帝之道與人言》(The Word of God and the Word of Man) 為英譯本名稱，其德文原著則為《上帝之道與神學》(*Das Wort Gottes und die Theologie*)，表示巴特以「上帝之道」為神學探討主題的意圖十分明顯，而《哥廷根教義學》更可說是巴特以「上帝之道」為題，首次做出「系統性」的闡釋。參見：張旭，《卡爾·巴特神學研究》，頁166。事實上，自《上帝之道與人言》發表以來，「上帝之道」教義便成為巴特神學的主要核心。我們若考察介於《哥廷根教義學》與《教會教義學》之間教義學的過渡性作品——《基督教教義學上帝之道教義：教會教義學導論》(Christianity Dogmatics Doctrine of the Word of God: Prolegomena to Church Dogmatics, 1927)，巴特對「上帝之道」位居教義學關鍵地位的意義，做出更確切明晰的說明。參見：Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, pp.96~7.

站在「上帝之道」的制高點，巴特提出啟示概念的兩個思維向度，其一是「從人論神」時，唯一可以正確且合宜地談論上帝的「辯證法」(dialectic)。²³「辯證法」可歸類為巴特啟示觀的方法論進路，同時也是其「辯證神學」時期的思想核心。巴特認為，當一個人從己身出發來思想上帝及其話語，他最多只能獲得談論之「否」(No)，唯有從神出發論神乃至論人，才能達致談論之「是」(Yes)。換言之，在人言說上帝的困境中，答案就是問題(人)，問題即是答案(神)，²⁴人所能找到的「問題」，意味著唯有上帝能給出「答案」。巴特的辯證法一方面揭露有限之人言說無限上帝啟示的否定性與不可能性，另一方面則宣告人必須讓自身的知識與生存實況，被上帝的真理所質疑與挑戰，以致最終單單倚靠領受上帝在其真理中主動向人啟示並宣告上帝自己的必然性與肯定性。²⁵「啟示」既因其本質地做為「上帝之道」即「上帝的」(God's)「話語」(Word)，神學若要超越人言說上帝之「否」以達到上帝言說自身之「是」的辯證困境，便必須從上帝彼方及其率先的言說著手，依循一條「從上而發」(from above)的論述進路，方能走出困境。²⁶正如巴特在論述見證上帝在基督裡啟示的「聖經」時表達的觀點：

不是我們思想上帝，而是上帝思想我們；不是我們如何談論上帝，而是上帝如何使我們談論祂自己，也不是我們找到一條通向祂且與祂關連的道路，而是祂如何以其道路走向我們，並透過在基督裡與我們這群被稱做「亞伯拉罕的屬靈子孫」立約，這就是上帝話語存在其間的聖經之真義。²⁷

聖經見證的上帝啟示，彰顯了上帝如何透過先行思想、談論、架構走向人

²³ 巴特檢視了「傳統教義學」、「神秘主義」以及「辯證法」等三種神學談論上帝的方式之後，認為唯有前者是神學應採取的最佳方法。詳見：WGWM, pp.193~220.

²⁴ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁141。

²⁵ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, p.88.

²⁶ 「由上而發」正是巴特神學論述的主要進路。參見：Alan Torrance, 'The Trinity'，收於 John B. Webster ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.74.

²⁷ WGWM, p.43.

的道路，以言說啟示祂自己的方式、過程與獨特意義。由此，我們看到了巴特啟示本體論概念的另一個思維向度，即「從神論神」時的「上帝言說」(*Deus dixit*)——啟示是上帝先行言說的話語，是上帝自我傳述、揭露、展示其此在存有、允賦(qualify)歷史、主體啟示之「道」(Logos)的明證，更是基督的教會有權、銜命且勇於談論宣講上帝的最終依據。²⁸簡言之，啟示的本體內容就是上帝言說發話(God speaks)以使人聆聽、理解與遵行，²⁹這就是巴特所強調的「真理總是先向人展示它自身，然後人才能談論真理」³⁰的啟示論述基調。因此，啟示「本質」(nature)，在巴特看來，就是上帝言說啟示的話語，意味著一種「超越性」的言說，因為它永遠以上帝祂自己且在祂之中的「奧秘」(mystery)方式，在對人的言說行動中生發(happen)、有效(holds good)與運作(operate)。³¹再者，上帝的話語就是上帝的「語言」(language)，上帝的語言是上帝的「行動」(act)，就是源自神性上帝「單方性」(onesidedness)「自我臨現」(self-presentation)的奧秘，不是人的經驗、思維等屬世性範疇所能掌握。³²

綜合而論，對巴特來說，無論是「辯證法」與「上帝言說」的主張，兩者皆一脈相承並綜合呼應了「神性上帝」的原則——唯有神性上帝以其「聖言」先行言說祂自己，人才能藉其言說的話語來言說上帝。就啟示「言說者」而論，基於言說源屬上帝，上帝親自言說，「神性上帝」的言說主體被清楚地凸顯出來，既呼應上帝啟示的論述前提，亦顯示巴特透過論述上帝啟示概念，以組織「上帝就是上帝」的神學思想主軸。³³若就啟示的話語「本身」與「言說對象」而論，啟示本身意味「三一上帝主體言說」(詳見下文)，具有上帝「自我啟

²⁸ *GD*, pp.45~63.

²⁹ *CD*, I/1, pp.153~5.

³⁰ *WGWM*, p.211.

³¹ *CD*, I/1, pp.141~50.

³² *CD*, I/1, pp.150~212.

³³ 「上帝就是上帝」乃是巴特《哥廷根教義學》的重要神學主軸。「上帝就是上帝」主題不但在巴特宣講上帝啟示一事上，單獨位居首要性的意義，它也如同「賦格主題」(fugal theme)一般，不斷重複出現並貫穿《哥廷根教義學》全書。詳見：*GD*, 'Karl Barth's first Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion', xxv-xxvi.以及 pp.88, 113, 120, 134, 368~9, 446.

示」(self-revelation)的言說本質，亦即上帝「自我確證」(self-evidence)的話語——上帝在自身啟示的話語中確證自己。³⁴上帝自我證成的話語，無疑是一異於人且相對於受造之人的「聖言」(Divine word)，它單單彰顯上帝自身的「全能」與「創造」，是不斷超越並賦予時代意義的言說。³⁵然而，上帝自我啟示與確證的聖言，並非是漫無目標與對象的發話噫語，而是上帝自由、主動而先驗地與受造之人建立「親密關係」(communion)的言說。³⁶這位創造者與拯救者上帝，透過在基督裡言說的話語主動走向人，使人在聖靈引導開啟下不僅真確認識到「上帝是上帝」，也因此重建了上帝與人之間「和好」的關係，此即新約聖經使徒保羅見證的重要福音信息。³⁷

貳、啟示的三一性本體內涵

一、啟示的內容：三一上帝

《哥廷根教義學》是呈現巴特教義思想更為充實進展的重要著作。尤其是透過探討「上帝之道」(啟示)概念而建構的「上帝論」——即上文提及的「上帝就是上帝」思想主軸，可謂巴特神學穩固的立足點之一。在《哥廷根教義學》之前，如《羅馬書釋義》二版，巴特已將神學主題、內容與對象，從自由神學對「人」的關注轉向單單仰望與談論「上帝」。這個趨勢，在經過《上帝之道與人言》之後，到了《哥廷根教義學》更為明顯，進入寫作《教會教義學》階段則日益成熟。事實上，就某個角度來說，巴特架構「上帝之道」教義不單是為了闡述「啟示」概念，更具有當代神學對上帝的新時代認識的意義。換言之，巴特論啟示是手段，論上帝才是最終目的；啟示猶如一具望遠鏡，上

³⁴ *GD*, pp.62~63.或參見：Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis Development 1909-1936* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp.337~46.

³⁵ Jerome Hamer, *Karl Barth*. tran. by D. M. Maruca (London: Newman Press, 1962), pp.28~35.

³⁶ *GD*, 'Karl Barth's first Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion', xxvii.

³⁷ 參見：羅 5：10-11。

帝則是終極標的。人不是透過上帝的啟示單單認識啟示本身，而是認識言說啟示的主體上帝，特別是上帝「三一性」(Trinity)的本質。因此，對巴特而言，上帝及其啟示的討論斷乎不能彼此切割，³⁸人對上帝啟示內涵的正確理解，也必然以「上帝的」(God's)啟示觀之。在《哥廷根教義學》第一章「上帝之道的啟示」、單元五「上帝：父，子以及聖靈」，巴特斷言啟示的本體內容即是「三一上帝」。他說：

啟示的內容就是「唯獨上帝」(God alone)，「全然上帝」(wholly God)與「上帝自身」(God himself)。然而，如同上帝獨一且全然地啟示祂自己，祂使自身在祂同一本質(one essence)的三位格(three persons)中被認識。祂，永恆的聖父，是那位自始至終與我們本質矛盾的主；祂，聖父的永恆之子，是那位在我們矛盾之中、活生生的主；祂，聖父與聖子的永恆之靈，藉著宣告超越矛盾的勝利，祂既是且成為我們本身的主，稱呼我們為上帝的兒女與僕人，賞賜我們確信和順服。³⁹

對巴特而言，「上帝是啟示全部的內容」，可謂一言蔽之地盡述了「上帝言說」(*Deus dixit*)的啟示內涵。⁴⁰分析而論，上帝言說之「唯獨上帝」的啟示，意味著「道成肉身」(incarnation)的內容，亦即上帝透過拿撒勒人耶穌這個歷史事實而言說「唯一」的啟示內容。⁴¹再者，上帝言說之「全然上帝」與「上帝自身」的啟示內容，呈現了上帝「全部」而非「部分」的存在。然而，巴特並非主張啟示「自身」(itself)可以獨立於上帝之外且取代上帝而被人的理性所掌握和理解。事實上，巴特從未對相異於人的彼岸上帝之神聖性與奧秘性本質做出任何讓步，他堅決主張上帝的「隱藏性」(hiddenness)與「不可

³⁸ 姑不論巴特寫作設計的動機究竟為何，單從編寫排序來看，無論是《哥廷根教義學》或《教會教義學》卷一，在「上帝之道」的啟示論題之後，巴特總是安排談論「上帝論」教義。

³⁹ *GD*, p.87.

⁴⁰ *GD*, p.89.

⁴¹ *GD*, pp.90~91.

理解性」(incomprehensibility)仍寓居於啟示之中，唯有上帝親自透過聖靈做工，主動啟示揭露祂全部的自己，啟示才真正成為啟示。⁴²上帝自身是啟示存在且被視為啟示之唯一合法的終極根據。如同巴特所言，在我們稱之為「啟示」或是「信仰」(faith)的狀態裡，無論是上帝祂自己被認識以及使其被認識，或是祂被言說以及被聆聽，無一不是基於「上帝自身」的緣故，因為啟示正是上帝本身傳述了祂自己。⁴³

概觀「上帝言說」的啟示，以「啟示者」(revealer)的角度論，上帝是「啟示的主體」(revealing subject)。祂是發話(wording)的「主」(Lord)，是使人「聆聽」(hearing)話語的主，⁴⁴也是給予人「信仰」(faith)的主。⁴⁵再就「啟示」(revelation)本身來看，上帝又是使其自身在其啟示中成為「所啟示的客體」(revealed object)。啟示的主體與客體雙雙同指「一個」(the one)整全的啟示，主不離客，客緊隨主。⁴⁶針對「上帝言說」啟示的此項「主客一體」特質，對巴特而言，意味著上帝的啟示不能以「形式」(form)與「內容」(content)區隔兩類地探討，而只能以「主客一體」的角度觀之；論啟示，只能單單以上帝言說啟示自身的角度出發，任何來自人的理性與宗教思考與觀點，是無法達致對啟示充分了解與認識。⁴⁷在「主客一體」的主張裡，事實上，巴特的企圖在於凸顯上帝在其「自我確證」的啟示本體中，位居「絕對主體」(absolute subject)而非「相對主體」(relative subject)的意含。⁴⁸在啟示中，上帝永遠位居「第一位格」(first person)，⁴⁹祂是啟示的主體「啟示者」，也是創造「聆聽者」(hearer)而使其領受啟示的主體。⁵⁰藉由「主客一體」的視野，巴特描繪一個上帝在其言說啟示中「既主且客」的主體圖像，⁵¹並順

⁴² *GD*, pp.93~94.

⁴³ *GD*, p.94.

⁴⁴ *CD*, I/1, pp.139, 306.

⁴⁵ *CD*, I/1, p.189.

⁴⁶ *GD*, p.95.

⁴⁷ *GD*, p.95.

⁴⁸ *GD*, pp.61~2.

⁴⁹ *GD*, pp.134ff.

⁵⁰ John Webster, *Barth* (London and New York: Continuum, 2000), p.57.

⁵¹ *GD*, pp.310~2.

勢導引至啟示本體內涵的核心主幹——「三一上帝」。⁵²「主客一體」的啟示呈現的正是「三一上帝」，唯有透過「三一上帝」才能理解超越主、客體分割的啟示內涵。

二、啟示的特質：「三一啟示」

承接上文所述，我們若要進一步深究巴特啟示概念的核心內涵，無疑地必須步入他宏偉的「三一論」教義殿堂。一直以來，巴特的「三一論」思想被公認是初代教父集大成者奧古斯丁（Augustine of Hippo）之後，經改教時代之後另一個教義學的高峰。⁵³「三一論」是巴特「上帝論」教義的中流砥柱，並與「揀選論」、「創造論」甚至「復和論」等教義內涵息息相關。⁵⁴更重要的是，以本文研究對象的關連性來說，「三一論」與啟示概念之間具有密切關係，「三一上帝」與「三一啟示」必須相提並論。誠如巴特自己所稱，任何人若要學習關於上帝啟示的教義，必然先從「三一論」著手。⁵⁵在他看來，三一論教義本是基督教會及其教會的上帝、啟示等教義概念，和其他非基督教之相關思想的基本分野；聖經所見證的啟示，也恰恰是三一論教義的根基。⁵⁶一般巴特學者也指出，巴特其實就是以「三一論」的視角來分析「上帝之道」的啟示，⁵⁷「啟示」的基本命題也完全是「三一性」的思考。⁵⁸在《哥廷根教義學》中，巴特言明，啟示的內容就是「三一上帝」。到了《教會教義學》第一卷、第二章「上

⁵² 在《哥廷根教義學》構思期間，巴特曾寫信給同是辯證神學陣營的圖尼森（Eduard Thurneysen），表示他找到一個思考上帝啟示的關鍵，就是將「三一上帝」理解為上帝在其自身啟示中不可讓與的「主體性」觀點，同時也呼應了「上帝是上帝」的主題。詳見：GD, 'Karl Barth's first Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion', xxv-xxvi 或 Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, p.351.

⁵³ 在近代神學發展中，三一論教義已漸漸遭到邊緣化，不但被視為一種防禦性的教義（指對聖經信息的解釋而非信息本身），甚至被擺在傳統神學的殘餘位置（土來馬赫）。因此，巴特三一論的最大貢獻便是重新喚起人們對三一教理的重視，並使其回到基督教教義學的核心。詳見：張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 190~2。

⁵⁴ Alan Torrance, 'The Trinity', p.72.

⁵⁵ CD, I/1, pp.296~298.

⁵⁶ CD, I/1, p.353.

⁵⁷ Geoffrey W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1979), p.13.

⁵⁸ 漢斯 昆（Hans Küng）著，《基督教大思想家》，包利民譯（北京：社會科學文獻，2001），頁 204。

帝的啟示」，巴特更以第一部之「三一上帝」為題，進一步申論啟示的本體內涵。他指出，聖經所見證的啟示，就是指在父、子、靈等三個不同「樣式」(mode)的存在，以及三者彼此的關係中啟示自身是「主」(Lord)的上帝。⁵⁹上帝之道的意義，就是上帝在其啟示中的「上帝自己」(God Himself)，「三一性」的啟示本體特質，也呈現了上帝同時是「啟示者」(Revealer)、「啟示」(Revelation)與「所啟示者」(Revealedness)，⁶⁰展示這位「主動自我啟示」、「在其啟示之中」及其「啟示所彰顯者」的獨一上帝。⁶¹透過「三一性」的啟示，上帝言說祂自身「三一性」的本質——上帝具備父、子、靈三種彼此之間既關聯又區分的存在樣式以及統一「神性」(deity)的本質，祂是「在三中之一性」(Oneness-in-Threeness)的上帝，也是「在一中之三性」(Threeness-in-Oneness)的上帝。⁶²巴特解釋說，身為「永恆的聖父」(the Eternal Father)，上帝啟示祂自身是一位「創造者」(Creator)，是我們「存在之主」。⁶³身為「永恆的聖子」(the Eternal Son)，上帝啟示自身是「和解者」(Reconciler)，是上帝與我們的「居間之主」。⁶⁴身為「永恆的聖靈」(the Eternal Spirit)，上帝啟示自身是「救贖者」(redeemer)，是使我們「得自由之主」。⁶⁵

再者，根據「三一性」啟示的概念，我們亦能看出「三一性」上帝言說在不同思想角度中的形態。以「言說」(speak)而論，上帝是其話語的「言說者」，是「話語」本身，也是「使人聆聽與領受話語者」——上帝親自藉著第三位格「聖靈」對人施予「信仰的禮物」，⁶⁶並擔任內在導師引領相信且順服的人看見、聽見並接受這位藉著基督啟示自身的上帝⁶⁷。再以言說的「行動」

⁵⁹ CD, I/1, pp.339~49.

⁶⁰ CD, I/1, p.339.或參見：Alan Torrance, 'The Trinity', pp.75~8.

⁶¹ CD, I/1, pp.341~9.

⁶² CD, I/1, pp.369~440, pp.441~560 (§0~12).

⁶³ CD, I/1, pp.441~56.

⁶⁴ CD, I/1, pp.457~512.

⁶⁵ CD, I/1, pp.513~60.

⁶⁶ GD, pp.125~6.

⁶⁷ GD, pp.168~81, 191~8.

而論，上帝「自我揭露」(self-disclosure)的神聖啟示行動，意味著上帝是啟示行動的「發動者」、在發動啟示中的「行動」本身，以及啟示行動的「成就影響者」。⁶⁸另就上帝言說之「永恆」與「時間」的關係而論，「在時間之上」(above time)的永恆上帝，主動走入歷史並賦予歷史存在的意義，祂透過耶穌基督跨越了「永恆」與「時間」的辯證性，⁶⁹成為「在時間中」的人子，並在聖靈的運行下邁向時間的終局，意味著上帝是「超越時間之上」、「在時間中」以及「完成時間」的上帝。總歸來說，巴特的啟示本體論概念，一言以蔽之，即「三一上帝」唯獨透過「三一性」啟示由上而下地超越言說了神性而完全的自己；反之，「三一啟示」所反映的，恰恰是上帝「三一性」的本體，亦即這位創造存在之主、和解居間之主，以及救贖自由之主之絕對主體的身位，永恆的父、子與靈。

⁶⁸ *CD*, I/1, pp.296ff.

⁶⁹ 早期巴特（如《羅馬書釋義》二版的主張）一向強調「永恆」與「時間」之間無可跨越的鴻溝。不過，在思想中期走入以「三一論」思考與詮釋啟示的階段，巴特轉向強調上帝在基督裡對此神人鴻溝差異辯證的超越性。詳見：Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, p.356.

第二節、唯憑基督恩典類比的啟示認識論

當我們改以「認識論」的角度，透視巴特主張神性上帝言說的三一性啟示的本體性概念，便意味著從啟示主體來源的思考，轉為對啟示客體對象的探討。上帝的啟示之所以成為一個「可認識」的啟示，對巴特來說，無非是基於「道成肉身」的耶穌基督，藉著祂，即「三一上帝啟示客體化的實體臨現」，我們得以認識了上帝對人的自我啟示。耶穌基督是上帝自由言說之道的客觀具體化；祂身為啟示言說客體的「上帝之道」，不僅彰顯了上帝啟示自身主、客體合一與互表以及神性主權的意義，更是我們藉由啟示認識上帝的充要條件和唯一憑藉。換言之，綜合巴特的論點，我們任何對於上帝啟示的知識，都必須且完全倚賴上帝自身在基督裡道成肉身的恩典及其信仰，方能獲致真正的認識。

壹、道成肉身的耶穌基督：三一上帝啟示客體化的實體臨現

一、上帝在基督裡自由言說之道的客觀具體化意含

藉由上文「三一上帝」與「三一性」啟示概念，巴特將十九世紀自由神學以來對「啟示」的思考，從「人之言」此岸出發的僭越，完全回歸並推向三一上帝「神之言」的彼端，因為超越的三一性啟示，唯有神性的三一上帝才能言說成就。然而，巴特並非藉此企圖建構一個三一上帝的神話思想。相反，憑藉基督教聖經所見證的種種，做為「上帝之道」的啟示，乃是上帝對人言說祂自己的具體話語，它既不會僅僅是一個神學家玄想思辨的概念噫語，也不是基督宗教機制如教會為了自身存在而宣達那毫無憑據的空泛教理。事實上，巴特對抗自由神學從事上帝的「人化」以及人的「神化」之際，更反對哲學對上帝的存在實體性予以抽象化或概念化的扭曲。⁷⁰在這條對抗戰線上，巴特極力清掃

⁷⁰ Webster, J. ed. *The Cambridge Companion to Karl Barth*, p.26.

寄生於神學中、形而上的哲學概念，為的是將神學從哲學的束縛中解放出來，以使神學自身最終達到一個根據上帝而「自我證成」的境地。⁷¹因此，對巴特來說，三一上帝的啟示必然有一承載具現並實際走入人類歷史的客體化存在。這無疑指向基督信仰的核心事件，即透過「道成肉身」的耶穌基督，這位連結神、人兩端的「中保者」（Mediator）與「中介者」，⁷²藉此，神聖上帝以真實地且活生生地對人啟示自身的存在來表達其拯救行動。巴特說：

根據聖經，上帝啟示自身發生在這個事實上，即上帝的話語成為人以及這個人成為上帝的話語。永恆話語的道成肉身，耶穌基督，就是上帝的啟示。在此事件的實存裡，上帝證明祂是自由地成為我們的上帝。⁷³

巴特宣稱，道成肉身的耶穌基督就是「上帝之道」，就是三一上帝唯一言說話語的「實體」（substantiality）。「上帝之道」的啟示以三種形態呈現在世人面前：1）「宣講的話語」（The Word of God Preached），即「講道」；2）「成文的話語」（The Word of God Written），即「聖經」；3）「啟示的話語」（The Word of God Revealed）。⁷⁴簡論三者之間的本質關連，道成肉身的耶穌基督單單是上帝言說話語的啟示本身，聖經則是見證耶穌基督啟示的「成文紀錄」，講道為對聖經見證之啟示的一種「回憶」。⁷⁵道成肉身的耶穌基督做為上帝啟示本身，是上帝與人在聖經和教會宣講中日新又新地對遇的一

⁷¹ Webster, J. ed. *The Cambridge Companion to Karl Barth*, p.93.

⁷² 有許多巴特學者認為，巴特神學中、後期帶有強烈的「基督中心」色彩，因此，有學者便將巴特神學視為一種「中介」（mediated）的神學。例如：美國巴特學者亨辛格（George Hunsinger）即是以「中介神學」的角度，詮釋巴特的教義學系統。亨辛格曾指出，巴特神學主張上帝在基督裡展現的真理（truth），意味著一種「中介性」的啟示與拯救行動。詳參：George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford University, 1991), pp.76~151.

⁷³ *CD*, I/2, p.1.

⁷⁴ *GD*, p.3.附帶一提，巴特「上帝之道」三種形態的觀點，雖然早在《上帝之道與人言》中便已提出（參見 *WGWM*, pp.40~5），不過真正達致充實成熟的內涵，則是在1932年《教會教義學》卷一第一部的出版。詳見：*CD*, I/1, pp.89~124.

⁷⁵ *CD*, I/1, pp.120~121.

個真實「事件」(event)，⁷⁶是上帝在過去、現在和未來不斷的言說行動(spoken, speaks and will speak)，⁷⁷並藉由講道與聖經的「研讀」(reading)、「聆聽」(hearing)與「講述」(preaching)等過程，臨現於教會之中。⁷⁸

簡言之，三一上帝啟示的客觀具體化就是道成肉身的耶穌基督，道成肉身的耶穌基督意味著上帝對我們展示其超越的自由。這位三一聖子與肉身人子，既是「真神」也是「真人」(*vere Deus vere homo*, true God and true man)，⁷⁹是上帝主動超越並聯合神、人之間「辯證性」本質的啟示客體，⁸⁰是上帝自由言說的「神蹟」(miracle)作為⁸¹——即永恆上帝之道透過童女生子的「聖誕神蹟」(Christmas miracle)。⁸²對巴特來說，上帝透過耶穌基督永恆聖言之歷史肉身的啟示，主動與人關連，真真實實地以「人子之身」存活在此世之中。⁸³在基督裡，上帝啟示祂奧秘的話語，使我們確見上帝親自揀選、接納並聖化了「人」的本質與存在且與祂合而為一，成就了上帝自己與人的「和解之道」。⁸⁴藉著耶穌基督之上帝客體化實體臨現的啟示，上帝成為被聆聽的話語，在可看見、可感受且可理解的人性範疇中與我們對遇。⁸⁵也正是透過耶穌基督，上

⁷⁶ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, p.98.

⁷⁷ John Webster, *Barth*, pp.55~6.

⁷⁸ *WGWM*, pp.104ff.

⁷⁹ 關於耶穌基督身為「真神」與「真人」的思想內涵，巴特在《教會教義學》卷III探討創造者上帝與受造者人之間關係的「創造論」(包含了「創造之工」、「論創造物」、「創造者和他的造物」以及「創造者上帝的命令」等四部、共17個單元)中，有深入而完整的探討。

⁸⁰ 巴特認為，基於人的「墮落」(Fall)以及上帝對人施行拯救之故，道成肉身的耶穌基督便意味著上帝啟示透過聖靈聖化童女子宮並在其中形塑肉身來與永恆神子聯合(即「童女生子」)而成為人子，超越了神人之間本質相異的辯證性。詳見：*GD*, pp.154~5, 164.附帶一提的是，上帝在基督裡「神人合一」啟示的奧秘，可說是巴特嘗試處理在《哥廷根教義學》中遭遇「神人共性」本體論的難題。嚴格說來，這個難題直到寫作《教會教義學》卷二「揀選論」教義時，才獲得完滿的解決。詳見：*CD*, II/2, pp.1~506 (§2~35)。

⁸¹ *CD*, I/2, pp.145~7.

⁸² 巴特主張「童女生子」的意義乃是上帝藉著聖靈從事一種「屬靈性」(spiritual)的超越性事工與創造性命令。

⁸³ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, pp.104~5.

⁸⁴ *CD*, I/2, pp.122~202.關於上帝如何透過耶穌基督揀選人的觀點，在巴特《教會教義學》卷二「上帝恩典揀選」中詳細的論述。簡言之，巴特主張上帝「雙重揀選」的恩典行動。他指出，上帝自由恩典的揀選，就是祂為了人揀選自己，也為了自己揀選了人。換言之，上帝在基督裡預定且揀選了人，對人而言顯示祂乃是「在愛中自由」的上帝。上帝揀選基督的行動，意味著上帝對「自身」的揀選，見證源自上帝自己所有作為的開端，恰恰是祂永恆、自由與永不改變的恩典。詳見：*CD*, II/2, pp.3~194 (§2~33)。

⁸⁵ *GD*, pp.131~41, 359.

帝永恆信息的真理內涵朝向我們而來，既確證上帝話語自身的實存本體，並給予我們對祂的話語有了實際理解的一個具體形式。⁸⁶就某種角度來說，這意味著上帝向我們同步自我揭露其啟示的「主體」與所啟示的「客體」。⁸⁷換言之，上帝在基督裡表達了啟示的主觀面與客觀面之「實體性」和「可能性」。⁸⁸在此，巴特說，上帝以自身「恩典的自由」（the freedom of grace），透過新約見證的拿撒勒人耶穌基督此一道成肉身之啟示實體，具體成就了啟示事件與行動的「實存性」（reality），也表露其啟示的客觀可能性，意即在道成肉身的耶穌基督啟示裡，創造者上帝絕對相異於受造者之人本質的奧秘性、隱藏性與不可知性得以彰顯與揭露的事實——成為可能。⁸⁹

總言之，誠如巴特所言，上帝的啟示之所以成為「啟示」，就是在於道成肉身；道成肉身實屬必須，以使上帝能對我們成為顯露的上帝，是那位「為了我們」之自由的上帝。⁹⁰

二、耶穌基督啟示實體之主、客體合一、互表與神性主權彰顯意含

承接上文所述，在三一上帝啟示客觀具體化的耶穌基督身上，巴特看見的不僅僅是客體耶穌基督，更是啟示的主體者上帝，惟因「客」不離「主」且不可能單獨存在。⁹¹換言之，耶穌基督做為展現啟示主體者上帝的客體，連結巴特「主客一體」的啟示主張。啟示等同了上帝自身。巴特的這個論點，在《哥廷根教義學》中解釋「耶穌基督是主」（Jesus the *Kyrios*）的信仰告白時可見一斑。他指出，「主」這個詞語在舊約指的就是「上帝」。因此，稱呼「耶穌是主」便是將上帝等同耶穌視之，因為上帝在耶穌身上啟示自己就是主、就是

⁸⁶ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, pp.99~101.

⁸⁷ *CD*, I/2, pp. 187~99.

⁸⁸ John Webster, *Barth*, p.62.

⁸⁹ *CD*, I/2, pp.1~44.

⁹⁰ *CD*, I/2, p.43

⁹¹ 正如約 5：19「耶穌對他們說：『我實實在在地告訴你們，子憑著自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子才能作；父所作的事，子也照樣作。』」子不離父，父不離子，此乃源自聖經見證的真理，也是上文提及巴特的「三一論」核心思維。

上帝，換言之，聖子完全彰顯了聖父，上帝全然客體化臨現於耶穌基督的啟示之中，啟示的主體者上帝本身就「在」(in)啟示的客體中啟示了真實而完全的自己。⁹²告白基督是主，就是告白上帝是主。耶穌基督，從「真神」的角度看，祂是成為人的「上帝」，使我們得以真實地認識神性上帝的存在本質，就是初代教會和使徒見證那位自甘卑微、俯就捨己的真神，⁹³是為了受造之人而降生人世，並且被釘十字架、死、埋葬、入陰間，最終更從死裡復活的創造主上帝。⁹⁴因此，從「主客合一」的啟示客體之耶穌基督看見啟示主體上帝，對巴特來說，意味著客體的啟示展現了主體上帝的本質。以巴特根據聖經觀點所做的詮釋，他指出，耶穌基督使我們理解到上帝自身主體自由與恩典的愛之存在與行動的實存性本質。「道」成了「肉身」所宣告的，正是上帝「為己」且「為人」的愛之行動及其「神聖完滿性」(the divine perfections)的生命，亦即「在愛中的自由」與「在自由中的愛」之特殊且獨一的存在，並兼具仁慈、公義與智慧的「神聖之愛的完滿性」(the perfections of the divine loving)，以及獨一、永恆、全能、全在與榮耀的「神聖自由之完滿性」(the perfections of the divine freedom)的本質。⁹⁵

再者，從「真人」的角度觀之，道成肉身的耶穌基督是上帝成為「人」，上帝在耶穌人性中實現與存在的主體，乃是一個「走入歷史」並「在歷史之中」的主體，意含歷史與時間的主體意義。⁹⁶在此，巴特提出「啟示時間」(the Time of Revelation)的概念。⁹⁷他指出，耶穌基督表明上帝是成就舊約眾所期盼、新約神人和解的「時間之主」，⁹⁸也恰恰藉著基督，上帝向我們展示一個「真實」

⁹² *GD*, pp.110~30.

⁹³ 參腓立比書 2 章 5~8 節。

⁹⁴ *WGWM*, p.181.從早期寫作《上帝之道與人言》開始，巴特就拒絕自由神學以「最高典範之人」的角度看待耶穌基督，他更抨擊耶穌基督絕不會是一個宗教的對象或是某種神秘經驗，而是聖經見證的「真神」上帝。簡言之，巴特的基督論，就某種程度來說，顯然是從上帝論或啟示論而非人論為出發的思想概念。

⁹⁵ *CD*, II/1, pp.257~677 (§8~31).

⁹⁶ *GD*, pp.147~9.

⁹⁷ *CD*, I/2, pp.45~121.

⁹⁸ 巴特主張，上帝透過耶穌基督之時間啟示自身是「時間之主」，表露三種時間本質：「創造時間」(created time)、「墮落時間」(fallen time, 即指今時)以及「啟示時間」(revelation time)。

(true) 且「完滿」(fulfillment) 的時間本質。⁹⁹在這點上，儘管耶穌基督同是真神也是真人，但巴特似乎傾向以「神性上帝」主體性與本源性來思考耶穌基督之啟示的意含。如同他一向強調，上帝在基督裡的啟示不是取決於歷史，而是歷史取決於啟示；在耶穌基督啟示裡的歷史，乃是「真歷史」與「原歷史」(*urgeschichte*)，意味著上帝對「時間之人」的神聖奧秘的「主權」(lordship) 行動，呈現了一個即將成為過去的此世 (passing away of this world) 以及來臨中的上帝國之「已經—尚未」(already...not yet) 狀態，彰顯了創始成終之「上帝的」(God's) 時間的完滿成就，¹⁰⁰意即展現神性上帝之獨一而超越的時間權能本質。小結而論，三一上帝在耶穌基督裡的客體化實體臨現，不管是主、客體合一互表，抑或凸顯啟示實體性與可能性等意義，對巴特來說，其目的便在於彰顯上帝全方位的神性主體與權能；耶穌基督之啟示客體的存在，就是重申「上帝就是上帝」的宣告與最佳註腳。換言之，耶穌基督做為神性上帝聖言話語客觀具體化之肉身啟示，不是讓我們看見「人」而是注目「上帝」；不是要在神聖話語之道的客觀具體化中單單咀嚼耶穌的人性，更是要藉著實體化臨現的「肉身」，體見「聖道」之神性超越的言說者上帝。

貳、上帝之道的耶穌基督：認識上帝的充要條件與唯一憑藉

一、啟示認識上帝的充要條件：上帝之道耶穌基督及其信仰

在建構龐大的《教會教義學》體系之初，於卷一「導論」的起始篇章裡，巴特便率先定義教義學 (Dogmatics) 不僅是一門神學的學科 (theological discipline)，是基督教會自身談論、宣講、傳揚上帝時之「科學性檢驗」(scientific test) 的計量尺度 (measure)，也是教會探索與認識上帝的「特殊性」工具與方法——教義學乃全然迥異於任何人文科學的思維進路、邏輯

⁹⁹ CD, I/2, pp.50~7.

¹⁰⁰ CD, I/2, pp.64~70.

推理與經驗法則。¹⁰¹在這開宗明義定位教會教義學的宣告上，巴特進一步強調，教義學自身的根基、主題、材料、判準（criterion）與給定規範，恰恰建築在上帝在基督裡啟示的「上帝之道」上。換言之，教義學是一門反映「上帝之道」的科學，意味著上帝在基督裡言說啟示之「自我證明」的科學。¹⁰²因此，對巴特來說，不存在「上帝之道」以外任何自給自足之「科學的神學」，神學自身也必須不斷返回「上帝之道」這個基礎與開端，¹⁰³不斷重新探求、聆聽、思想、理解、順服、遵行「上帝之道」的時代意義，因為唯有「上帝之道」是基督教義學與神學的研究起點、核心內容與賴以存在的根基，是教義學所服事的教會之宣道對象和前提。¹⁰⁴在此，根據教會、教義科學與「上帝之道」之間的關係來看，巴特在定義並宣告「上帝之道」做為一切教義神學起點、內容與核心基礎的同時，事實上更表明其啟示認識論的基本論點：「上帝之道」是我們唯一賴以認識上帝的唯一內容、基準與憑藉；所有基督教義神學對神性上帝的探求，都必須藉由「上帝之道」才能獲得對上帝存在與行動的認識。¹⁰⁵巴特的意思也就是宣告道成肉身的耶穌基督，三一上帝客體化實體臨現的啟示，是我們與上帝對遇唯一的道路、真理與生命；認識耶穌基督就是認識上帝並親眼看見祂，恰恰契合了新約福音書所見證與記載的信息。¹⁰⁶

然而，倘若我們將「上帝之道」單單視為一個人可以掌握的話語內容或文字信息，在巴特看來，恐怕將是大錯特錯。因為對巴特而言，我們總是必須以「上帝的」（God's）啟示來理解「上帝之道」，因為上帝在基督裡的言說正是上帝自己的言說。在啟示認識論的核心內涵上，無論巴特一生如何轉折修正，¹⁰⁷我們仍然不可忽略《羅馬書釋義》二版以降「神人辯證」的思想

¹⁰¹ *CD*, I/1, pp.1~25.

¹⁰² *GD*, pp.7~22.

¹⁰³ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 66~7。

¹⁰⁴ *CD*, I/1, pp.51~97.

¹⁰⁵ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*, pp.96~7.

¹⁰⁶ 約翰福音 14 章 6~7 節。

¹⁰⁷ 不少研究巴特的學者們認為，巴特啟示認識論思想相較其早期與晚期乃有所轉向調修。早期

基軸——上帝與人不是「份量」的不同，而是「本質」的差異。¹⁰⁸因此，「上帝之道」耶穌基督做為教義學核心素材與判準的意義，如同上文所述，透露著存在於巴特啟示認識論背後，強調上帝神聖性、辯證性與絕對主體性等主張。換言之，上帝在基督裡由上而下、自由超越的言說啟示，既彰顯了上帝的「可知性」與「可認識性」，同時也顯露其「不可知性」與「奧秘性」。因此，儘管我們唯有透過上帝之道「間接」認識這位不可直觀的上帝，然而，道成肉身、死而復活且是真神與真人的耶穌基督，是既顯明又隱藏的信仰「悖論」（paradox），一方面彰顯了「上帝之義」，使人認識其信實的神性（Godness），另一方面亦顯明了創造者上帝超越受造之人所能思維理解的神聖奧秘性的本質。換言之，耶穌基督同時啟示上帝「可知」與「不可知」的截然兩面，未知的「啟示世界」（如以「神聖復活大能」來看）與已知的「人類世界」（以「肉身存在」而言）之間乃是既分又合的交會。甚者，早期辯證神學階段的巴特更曾斷言，在我們對上帝在基督裡啟示的真確認識與理解上，上帝啟示絲毫沒有延伸到人類及其歷史的已知層面，啟示與世界不過是一種圓周和切線之間「點對點」的相交。¹⁰⁹上帝是人所未識的上帝，是人無法透過心靈、歷史、宇宙、自然的實存而能審視的上帝，更是必須單單透過上帝自身在基督裡的啟示並賦予我們的信仰方能認識的上帝。¹¹⁰在此，巴特啟示認識論除了耶穌基督之充分條件之外，加入了上帝在基督裡透過聖靈運行而賞賜的「信仰」（faith）這個必要條件。簡言之，我們對於透過上帝在耶穌基督裡啟示的話語來認識上帝可知的一面之際，亦不能遺漏必須基督恩典信仰才能達致對上帝神聖奧秘更深層認識的另一面。正如巴特所言，「上帝之道」不僅是在上帝的奧秘中顯現，¹¹¹上帝在其話語中依然隱藏，唯有透

的巴特（尤其是「辯證神學」時期）傾向耶穌基督所彰顯上帝超越的「神性」與「他者性」，到了晚期如寫作《上帝的人性》（*The Humanity of God*）之際，巴特則相對偏重談論上帝在基督裡的「人性」。相關的討論，可參見本文第四章第一節。

¹⁰⁸ *GD*, pp.134ff.

¹⁰⁹ *Romans*, pp.91~9.

¹¹⁰ *Romans*, pp.29~30.

¹¹¹ *CD*, I/1, p.141.

過「信仰」才能理解。¹¹² 由此可見，如同啟示本體論概念中上帝扮演全然主導與絕對主體角色的意義，巴特的啟示認識論概念亦然，啟示客體化的耶穌基督正是上帝在對人的啟示行動中彰顯神聖主權的確證。

二、唯獨基督之恩典與信仰的類比：認識上帝的唯一啟示與進路

在寫作《教會教義學》卷一（1932）至卷二（1939）這段期間前後，以《安瑟倫：信仰尋求理解》（*FQI*, 1931）、《在行動中的上帝》（*GA*, 1934），¹¹³以及廿世紀西方神學界喻戶曉的巴特與布魯納（Emil Brunner）「自然與恩典」論爭（1934）¹¹⁴等著作來看，從「上帝之道」的啟示思想逐漸轉向「基督中心」的神學核心探討過程，¹¹⁵巴特的啟示認識論有了更為充實與清晰的輪廓內涵，愈加確立在基督裡的「信仰」相對於「理性」的居先性，以及耶穌基督自身做為認識上帝之獨一特殊性啟示進路等原則。概觀而論，首先，巴特強化耶穌基督「就是」上帝具體啟示與認識客體的意含。在《在行動中的上帝》一書裡，巴特強調耶穌基督就是全能、神聖與永恆的上帝對人的具體性啟示，使人認識上帝乃是為了人且與人同在之恩典、神蹟與「屈尊俯就」（condescension）的愛之行動的上帝。¹¹⁶其次，在澄清坎特伯里大主教安瑟倫（Anselm of Canterbury）神學觀的《安瑟倫：信仰尋求理解》這本巴特自

¹¹² *CD*, I/1, pp.184~212.

¹¹³ 《在行動中的上帝》一書乃源自 1934 年間，巴特在結束神學雜誌《時代之間》（*Zwischen den Zeiten*）之後，和圖尼森（Eduard Thurneysen）另創《今日神學的生存》（*Theologische Existenz Heute*）雜誌中較晚出版的 啟示、教會、神學、上帝之道的使命、做為見證者的基督教 等五篇作品之合集。詳見：*GA*, 'Foreword', v.

¹¹⁴ 「自然與恩典」論爭的導引線肇始於布魯納在 1934 年出版一本自我辯護意味濃厚的《自然與恩典》（*Nature and Grace*）一書。布魯納在該書中，針對先前兩人關於「人論」的對話提出澄清與反駁，也倡言建構真正的改革宗「自然神學」之必要性。此書一出版立即引發巴特的反彈，難掩憤怒情愫的巴特，以「非也（Nein）！」為名，撰文回批布魯納刻意曲解改革宗神學思想，企圖藉由一手棒打天主教托馬斯主義（Thomism）的自然神學以凸顯其自然神學的合理性，另一手則針對改教家路德、加爾文等人的神學思想，做出對自己有利的詮釋，好讓「布氏自然神學」獲得合法地位。詳見：*Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the reply "No!" by Dr. Karl Barth*, trans. by Fraenkel, P. (London: The Centenary Press, 1946). 或見該書「導論」（Introduction, by John Baillie, D. Litt），pp.5~12. 關於這場轟動一時的辯論結果，輸贏與否眾說紛紜，不過學界較為普遍的評論認為，巴特贏得勝利，但布魯納更有道理。可參：張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 150。

¹¹⁵ 參見本章註 3。

¹¹⁶ *GA*, pp.8~19.

承「寫得最滿意的一本書」中，¹¹⁷巴特不但透過探討「信仰」與「理性」的關係以及對「理知」(*ratio*)概念的分析，¹¹⁸獲得了一把神學詮釋的「關鍵之鑰」——「信仰尋求理解」(*fides quaerens intellectum*)，¹¹⁹同時也開啟了在基督裡「信仰類比」(*analogia fidei*)與「恩典類比」(*analogia gratiae*)的啟示認識論述：¹²⁰基於上帝與人在存有本質上的絕對相異，不僅必須徹底排除神人之間「存有類比」(*analogia entis*)的可能性，人對上帝的認識也唯有「在真理之中且藉著真理，在上帝之中且藉著上帝」，¹²¹意即單單憑藉上帝在基督裡的恩典，也就是在禱告與信仰之中，我們才能認識並真確理解隱藏在教會信經告白的上帝之道的真諦。¹²²巴特對「存有類比」的否定，以及對「恩典類比」與「信仰類比」主張的堅持，在其後他與曾經同為「辯證神學」陣線的戰友、瑞士神學家布魯納，¹²³辯論「自然與恩典」六大論題時，¹²⁴立場便更加明確。¹²⁵此間，他駁斥布氏提倡的「自然神學」(*theologia*

¹¹⁷ 不但巴特自己在 1939 年寫作「十年間我的思想轉變」一文提及對《安瑟倫：信仰尋求理解》一書的高度評價，也有學者認為，該書是巴特最偉大且最有貢獻的神學作品之一。詳見：Parker, T. H. L. *Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p.70. 關於該書寫作的緣由，根據巴特自述，1930 年夏天他在波昂主理一個名為安瑟倫之《上帝何故化身為人》(*Cum Deus Homo*)的研討會，會中參與研討者提出一些質問與反對，加上更重要的因素，即受邀客座演講安瑟倫《論證》之「上帝存在論」而於閩斯特(Munster)任教之巴特的哲學友人修茲(Scholz, H.)的緣故(與巴特在神學的科學性上意見相左)，促使巴特心中強烈地產生採取與先前不同的態度去處理安瑟倫，尤其是《論證》2~4 節的部分，企圖建構且澄清一個巴特自身關於安瑟倫之思想位置的具體形式，並表達出自己在這個主題上更寬廣的視野。詳見：FQI, p.7.

¹¹⁸ 簡言之，巴特認為，「理知」(*ratio*)分有：「本體」(ontic)的理知(*ratio veritatis*，即信仰對象的「真理理知」，指「上帝之道」)、「純粹智性」(noetic)的理知(即人的理性)，以及「信仰理知」(*ratio fidei*，即教會信經，*Credo*)。就三者的關係來說，「真理理知」不僅優先於「理性理知」，「信仰理知」更必須與「真理理知」達成一致時，我們對上帝信仰的正確理解才會實質發生。詳見：FQI, pp. 26~37, 40~59.

¹¹⁹ FQI, p.11.

¹²⁰ FQI, pp.50ff.

¹²¹ FQI, p.51.

¹²² Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, p.430.

¹²³ 事實上，從 1926 年開始，巴特就漸漸出現不同於辯證神學的分歧路線，直到 1932 年出版《教會教義學》第一部時，巴特便正式告別辯證神學而走入「教義神學」的另一個階段。關於這段期間巴特與布魯納、布特曼(R. Buttmann)等辯證神學陣線戰友的互動關係，可參：張旭，《卡爾·巴特神學研究》，頁 147~53。

¹²⁴ 巴特與布魯納的「自然與恩典」論爭，大致可分成兩大部分，前半部是兩人接續布氏《自然與恩典》一書問世之前，關於基督教神學人論與啟示認識論的討論，計有：「上帝形象」、「一般啟示與特殊啟示」、「護存恩典」(*preserving grace*)與「護存規制」(*ordinance of preservation*)、「神人接觸點」、「舊人成為新人」等六個論題。後半部則是巴、布兩人藉由各自重新解釋改革宗神學思想以表達對「自然神學」抱持支持或否定的觀點。

¹²⁵ 布魯納與巴特爭執「存有類比」的問題，主要的癥結在於前者主張罪性之人儘管喪失「質料

naturalis) 諸多觀點，全然揚棄自然與人之理性與上帝啟示與拯救事工之間，有任何一絲絲接觸或連結的可能性，¹²⁶ 巴特更緊抓「唯獨基督」、「唯獨恩典」(*sola gratia*) 與「唯獨聖經」等改教的傳統原則，努力凸顯唯獨耶穌基督是上帝唯一啟示以及對其認識的憑藉和進路。¹²⁷ 捨此「唯獨基督」的啟示認識之道，巴特宣告，不但威脅了基督福音信仰的神學害蟲與「敵基督者」之怪物，必須在神學的「入口處」(*limine*) 就斷然禁絕，更別無他途。¹²⁸

面」(material) 的上帝形象，但仍保有「形式面」(formal) 的部分(指「理性」與「回應話語」的能力)，因此在人以理性闡釋神學與上帝話語上，存有類比既是必需也是正當的。後者則全然否認人有殘留任何上帝形象，相對地，神人之間更不存在類比的可能性。詳見：*Natural Theology: Comprising "Nature and Grace"*, pp.22~4, 55~8, 79~80.

¹²⁶ 巴特徹底反對布魯納對「人具有形式面上帝形象」、「一般啟示與特殊啟示」、「護存恩典」與「護存規制」、「神人接觸點」、「舊人成為新人」等六論題採取正面態度的做法。詳見：*Natural Theology: Comprising "Nature and Grace"*, pp.74, 78~94.

¹²⁷ 巴特尤其反對布魯納主張「一般啟示與特殊啟示」的論點——上帝在受造自然中留下「印記」即是創造的「一般啟示」，透過耶穌基督給出的則是拯救的「特殊啟示」，後者是前者的揭示、恢復、洞悉、補足、澄清、矯正、潔淨、完全化。巴特將此論點貶斥為不過是一種「哲學幻想」(philosophical phantasy)，甚至是「偶像崇拜」，錯誤地排除了上帝在基督裡啟示的獨一性與唯真性。對他而言，上帝的啟示壓根兒無所謂「一般」或「特殊」的區別，只有唯一的啟示，那就是上帝之道耶穌基督。詳見：*Natural Theology: Comprising "Nature and Grace"*, pp.24~7, 80~2.

¹²⁸ *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace"*, p.128.

【第三章】

潘霍華看啟示：

上帝在基督十架共體生命中為了人的自由

放眼潘霍華短短 20 餘年的學術生涯，¹相對於巴特，關於談論上帝啟示的神學作品，產量與篇幅顯然遠遠不如後者。這個現象，除了歸因於潘霍華短暫的人世年歲，似乎與他神學關注的主題與對象密切相關。概觀潘霍華重要神學著作，如 21 歲博士論文《聖徒相通》（*The Communion of Saint*，簡稱 CS），24 歲講師資格論文《行動與存有》（*Act and Being*，簡稱 AB），1933 年夏天於柏林大學講學講義其後彙編成冊的《誰是今在與昔在的基督》（*Wer ist und wer war Jesus Christus*，即英譯本《中心者基督》，*Christ the Center*，簡稱 CC），1940 至 43 年寫作未畢而集結出版的《倫理學》（*Ethics*，簡稱 E），甚至將他在獄中與友人貝特格隨筆書信《獄中書簡》納入計算，潘霍華的神學主題可說大致以「基督論」為出發點與研究主題，也就是說，透過對耶穌基督實存身位的分析，來探討做為信仰社群的教會本體（CS）²、上帝的啟示與行動（AB）、基督的今在與昔在之實存性（CC），以及進入基督實體之生活的倫理概念（E）。此外，又如本文研究的主要文本《獄中書簡》，儘管諸如「及齡世界」、「非宗教基督教」等概念充斥其間，然而，若深入咀嚼文字思想，潘霍華的思考不外乎在於上帝如何透過耶穌基督成為及齡世界之主的問題。換言之，正如一般學者的理解，潘霍華一生的神學主題可稱之為「基督中心」（Christocentric）的思考。³因此，對於

¹ 倘若我們從 1923 年秋天潘霍華進入德國杜賓根大學修讀神學開始計算，直到 1945 年 4 月九日慘遭納粹毒手為止，僅僅約莫 22 年的光陰。

² 傳統學界認為，《聖徒相通》是潘霍華「教會論」的代表作之一。不過，根據近來學者如格林（Clifford Green）等人的研究發現，該書的主題並非單純討論「教會論」，而是更加深入思想教會論的根基，即所謂的「社群神學」（*theology of sociality*），藉此對做為「信仰社群」的教會存在之形式與本質進行討論。相關論點可參：Clifford Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999), pp.19~23.

³ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer* (London: Lutterworth Press, 1971), p.129.關於潘霍華「基督論」的建構與發展，可參：Andreas Pangritz, 'Who

潘氏啟示概念的討論，幾乎脫離不了「基督論」的思想主軸。⁴本章雖比照第二章，在與巴特啟示觀對話的前提與範圍內，同樣以「本體」與「認識論」兩個角度探討隱藏在潘氏「群體實存性」與「十架生命行動」基督論背後的啟示思想，不過，正如研究巴特與潘霍華神學的德國學者普雷恩特（ Regin Prenter ）所指稱，巴特將上帝的「存在」（ being ）置於對上帝的「認識」（ knowledge ）之上，潘霍華則相反，他將對上帝的「認識」置於上帝的「存在」之上。⁵據此，下文便嘗試從潘霍華的啟示「認識論」走到「本體論」，以呈現其對啟示的神學思考。

第一節、上帝在基督群體性實體中自我綁縛的啟示認識論

誠如學界的普遍認知，巴特與潘霍華之間，無論是私交情誼或是思想交流，兩者的關係匪淺且錯綜複雜。⁶根據上文所述，從潘氏著作來看，潘霍華畢生專注於「基督論」的討論，其箇中的原因之一，似乎便是受惠於亦師亦友巴特的引導，若稱潘霍華是「巴特主義者」（ Barthianism ）恐怕亦不為過。⁷事實上，潘

is Jesus Christ, for us, today? 收於 John W. de Gruchy, ed. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.134~51.

⁴ 我們必須承認，事實上，研究潘霍華的神學不能單方面談論某個教義範疇，如基督論等，因其各個教義乃環環相扣，也就是說，談論啟示論不能不談基督論，談基督論不能忽略潘氏「社群神學」概念下的教會論，更不能忽略其倫理學上的思考。然而，囿於研究上的限制，我們只能嘗試從潘氏神學「基督中心」的核心主軸入手，以基督論做為本章啟示論及其後關於巴特與潘霍華神學對觀分析章節的探討主軸。

⁵ Regin Prenter, 'Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation', *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, R. G. Smith ed. (London: Collins, 1967), pp.128ff.

⁶ 巴特與潘霍華在神學思想上關係可謂錯綜複雜。例如研究潘霍華的學者馬修（ Charles Marsh ）就曾指出，我們若要成功地釐清或重新定位潘霍華的神學，就必須仔細估量潘霍華與巴特神學之間關係的複雜性。參見： Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994), p.vii.關於巴特與潘霍華的私交往來的生平記事，亦可參： Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, pp.1~7.

⁷ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, pp.128~30.潘霍華早年追隨巴特神學的身影是自不待言的，尤其 1930~1 年留美期間（紐約聯合神學院），潘霍華曾被神學家貝利（ John Baillie ）稱之為「卡爾巴特最忠實的追隨者」。詳見： Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. by Barbara and Martin Rumscheidt (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002), p.31.

霍華的神學思想確實受到巴特影響。對於巴特神學的基本主張，諸如：重返聖經新世界、唯獨傾聽上帝在其啟示話語中的聲音、高舉上帝主權而強調「讓上帝成為上帝」的宣告、耶穌基督是唯一上帝啟示實體等，潘霍華或能接受認同。⁸然而，潘霍華既對巴特提出「啟示實證論」批判，便意味著他既不能完全認同巴特啟示認識論主張，同時也應有自己的見解。因此，下文即以潘霍華對巴特啟示認識論主張啟示展現上帝超越自由之純粹行動的批判著手，在檢視分析的過程中，逐步發現潘霍華自身建構啟示彰顯上帝在啟示中展現「自我綁縛」之自由等核心思想。

壹、對啟示做為展示上帝超越自由之純粹行動的批判

一、上帝超越自由啟示行動之啟示認識論的反思

探討潘霍華的啟示認識論，1931年講師資格論文的《行動與存有》的確是這方面相關的重要作品。簡言之，《行動與存有》的神學主題在於處理啟示中上帝的「神性」(divine)與世界的「人性」(human)之間連結的問題。⁹該書從檢視近代德國哲學兩派衝突出發，一是康德(Immanuel Kant)所屬，強調「行動」(act)的「超越主義」(Transcendentalism)，另一則是以海德格(Martin Heidegger)為首，強調「存有」(being)的「存有本體論」(Ontology)。¹⁰藉此，潘霍華嘗試面對上帝在其啟示「行動」中「存有」的神學困境，透過統合真確的超越主義以及在教會範圍內的存有論等觀點來思考解決之道。¹¹基於本文研究的對象，我們暫且不論此書關於存在的哲學認識論範疇中的行動與

⁸ Martin Rumscheidt, 'The formation of Bonhoeffer's theology'收於 John W. de Gruchy, ed. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.61~4.

⁹ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, vii~viii.

¹⁰ AB, pp.11~2.or "Introduction" (by Ernst Wolf), pp.5~6.另參：周學信，《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》(台北：中華福音神學院，2006)，頁34~5。

¹¹ AB, pp.19~76.

存有問題之討論（Part One），¹²而專注於後半部關乎神學領域之啟示概念的論析（Part Two）。在這個部分，潘霍華針對巴特啟示認識論主張，尤其是上帝在啟示行動中的存有概念做出批判分析，他亦提出以「基督群體性存有」之教會性本體概念的解決方案。¹³在前半段的批判論述中，潘霍華主要分析巴特宣稱啟示展示上帝自由之純粹行動的問題。根據潘霍華的認知，巴特以「行動—存有性」（act-being）概念建構啟示認識論的核心論述。對巴特來說，上帝啟示的行動就是上帝的恩典，是人所無法掌握的自由，展現上帝在行動中來臨（coming）而非一靜態存在的神性本質。¹⁴對此，某種程度來說潘霍華是認同巴特的。他指出，啟示引領人進入上帝的真理，它是建立在上帝自由的行動上。啟示就是行動，上帝的話語意味著上帝的自由，在祂啟示的行動中，上帝的自由成為一種理解的可能性。¹⁵

再者，潘霍華也注意到基於神人辯證的思維，巴特主張上帝在其啟示中乃是「永遠的主體」的概念。¹⁶潘霍華指出，當我們以主、客體的角度思考上帝的啟示，對於啟示的認識，在強調「行動」的超越主義以及主張「存有」的存有本體論之間，似乎存在著兩種選擇，即「客體」（objectivity）與「非客體」（non-objectivity）。¹⁷倘若啟示是「非客體」，神學上所指涉的上帝就是一個永遠的主體並且免於讓人認識性地掌握祂。反之，對人來說，我們確實「言說」了做為客體的啟示，它也確實產生在我們當中且被我們所認識，事實也是上帝的啟示已然在基督裡被我們認識。¹⁸然而，根據巴特上帝做為永遠的啟示主體之思考，上帝不是我們人所能意識的上帝，只有上帝祂自己才能言說上帝。¹⁹上帝的啟示卻從未成為人的意識客體，啟示單單在上帝做為一個主體而承載於人的智性中才能被理解，也就是說唯有上帝是啟示認識主體時，對人而言，啟

¹² AB, p.16.

¹³ AB, pp.77~151.

¹⁴ AB, p.83.

¹⁵ AB, pp.80~1.

¹⁶ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.10.

¹⁷ AB, pp.91~2.

¹⁸ AB, p.92.

¹⁹ AB, p.93.

示的認識才成為可能。²⁰對此，潘霍華認為，這就是對上帝啟示認識一事上，稱之為「相信」（believe）的意義。認識啟示是一種相信，啟示所啟示的就是基督，理解啟示的主體則是「聖靈」。²¹因此，綜合而論，在啟示中，上帝就在理解自身的行動裡，祂也在相信的行動裡，換言之，上帝在基督裡認識我（如林前 13：12、加 4：9 所述）又在人的內在產生信仰。²²因此，簡言之，上帝不會單單是一個客體性的實體，祂是在人置身於信仰的行動中所理解到的上帝自己，上帝是在人在啟示之內的存在時的自我理解。基於這個理由，信仰不會是一個在人心靈中本質地生發的一種理解，而純然是上帝的作為與上帝自身。²³在信仰中，上帝為其所是，信仰的主體本是上帝自身，因為唯有上帝這位啟示的主體能賞賜人信仰。²⁴上帝在其啟示、所啟示者與認知啟示的行動中，展現了祂自身超越的自由。

二、啟示做為「神人關連」之臨在實體的意義

然而，承上所述，潘霍華認為，巴特以上帝在啟示之純粹行動中展現的超越自由，其實只是理解上帝的自由一部分。他解讀巴特的論點指出，上帝藉著祂自身在其自由的行動中啟示了人，人也因上帝的話語走向他而與上帝的恩典接觸。意即從頭到尾，上帝獨力啟示人也創造人相信與聆聽祂的話語，因為上帝的自由與信仰的行動皆本質性地「超時間」（supratemporal），上帝的「存有」（being）對人而言，成為純粹獨一且與人毫無接觸的「行動」，在此行動的存有中，上帝永遠是「主體」，人若思想上帝是一個「客體」，上帝就不再是上帝，惟因上帝的神性身位總是行動性的「來臨」（coming）而不是「存在」（existing），甚者，上帝在「偶然」（contingent）啟示中的自由，全然以純粹的行動展現並完全排除了「存有」，祂全然自由的話語也從未是遭受束

²⁰ AB, p.92.

²¹ AB, pp.92~3.

²² AB, pp.92~3.

²³ AB, pp.93~4.

²⁴ AB, p.94.

縛限制。²⁵對潘霍華來說，凡此種種，恰恰是巴特超越主義及其所導致的辯證思考。²⁶此一強調上帝啟示之純粹行動性存有的認識論，其問題的癥結在於超越行動與真實臨在之間連結有困難。倘若如同巴特所言，我們只需關注上帝自身啟示行動的自由，只能主張此一超越的「行動」無法產生真實臨在的「存有」，那麼，啟示便落入神學體系而成為一種觀念論述，不過是一種拒斥神學與異教思想之間有所區分的觀點罷了。²⁷

因此，潘霍華主張，對於啟示的認識，不應該是單方面探討上帝永恆神聖的「自我」（self），或是在不考量上帝在其啟示行動中與人相互關連的意義下，過度凸顯上帝自身自由超越的行動意含。在他看來，啟示認識論的重點，在於關注上帝在基督裡的啟示本質，因為在基督裡，上帝已然走向並臨在了這個世界。倘若神學一味單方面強調上帝自身存有的內在連續性且與世界無關，恐怕是沒有意義的。²⁸啟示，不單單是上帝的啟示，更是上帝透過道成肉身臨到這個世界的耶穌基督。上帝在基督裡啟示的事件，不是強迫去區分上帝的「本體」與上帝的「臨在」，而是透過耶穌基督恰恰同時表露了此二者。²⁹何者稱之為讓上帝成為「上帝」，就是指耶穌基督此一生命共體，因為上帝的存有恰恰是在上帝為了我們而成為的耶穌基督之中。³⁰藉由定睛真實臨在於世界的耶穌基督，潘霍華強調，上帝乃是「臨現」的上帝，是在具體的群體中可感受到的上帝；³¹啟示是上帝自由的行動，更是「歷史的話語」（historical Word）。³²巴特主張上帝純粹行動與超越啟示以展示神性自我的論點，對潘霍華而言顯然是偏執的。巴特以啟示行動的自由捍衛上帝的永恆神性，以及啟示對人在理解上的辯證性，似乎忽略了上帝藉著基督進入時間並與其連結的臨在實體。潘霍華認為，上帝在基督裡啟示的悖論性與矛盾性，恰恰是啟示發生在時間與歷

²⁵ AB, pp.82~5, 89~90.

²⁶ AB, p.83.

²⁷ AB, pp.84~5.

²⁸ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.9.

²⁹ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.13.

³⁰ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.13.

³¹ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.14.

³² AB, p.80.

史「之中」，但卻沒有「成為」時間與歷史的一部份。³³啟示的確是上帝的行動，但是一「臨在的」行動；啟示是上帝的自由，卻更是上帝透過耶穌基督所彰顯的自由。

貳、啟示彰顯上帝在基督共體性存有中自我綁縛的自由

一、上帝在基督裡啟示自身為了人而自我綁縛的自由

從對啟示是上帝純粹行動的檢視批判來看，顯然潘霍華不能全盤接受巴特將焦點集中在探索上帝先驗的「自我存在」（aseity）之「超越性」神性本質的啟示認識論做法。對潘霍華來說，啟示必須以上帝在耶穌基督裡對時間、歷史與世界的「臨在性」做為思考的起點與主軸。因此，上帝超越性的自由，僅僅是對啟示做思想性的表面觀察，頂多只能達到上帝自由之「形式」（formal）層面的理解，不能真正觸及上帝在基督裡向世界展現其自由的實質意義。³⁴在此，潘霍華陳述他自己的啟示認識論核心觀點。他說：

在啟示裡，其探索的重點不在於上帝距離我們之遙遠彼岸的自由等等之謂，也不在於祂永恆的孤立性（isolation）與自我存在性（aseity），而是探索上帝進前性的行動（forth-proceeding），即祂所給出的話語，祂已然將自身綁縛的綁縛，就是探索祂的自由乃是祂已然自由地將自身與歷史之人綁縛在一起，且已將自己置身在人的位置此一最為強有力的確證。上帝不是相異於人的自由（free of man），而是「為了」（for）人的自由。基督就是上帝自由的話語。上帝即在（God is there）的意思，不是指在永恆的非客體（non-objectivity），而是指祂在教會內「可擁有的」（haveable）、可掌握理解的話語

³³ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.10.

³⁴ *AB*, pp.89~90.

中。這才是對上帝的自由排除其形式理解的實質理解。³⁵

潘霍華意欲跨越巴特對於上帝啟示自身「相異」於人之自由的表象，進而挖掘上帝透過在基督裡表露祂「為了人」之自由的內在實質。換言之，啟示顯示上帝的自由，不單是上帝神聖永恆的自我存在，也非僅僅意指上帝「彼岸性」與「隱藏性」之孤立主體，更不應被錯誤理解為某種傾向「對抗」（against）人的存有或行動。³⁶上帝既然透過耶穌基督接納了人性並走入世界與其有了實質的關連，上帝與世界或人類的經驗之間，便不應再刻意挑起或凸顯兩者「連續性」的困難，³⁷啟示展示上帝超越的主體行動，既不能掩蓋也無法取代上帝藉由基督臨在世界的實存性意義。潘霍華在此所要宣告的是，上帝在基督啟示裡的自由，是為了人不是單為己身、不是單單自我超越而是「自我綁縛」（self-binding）的自由，意即一種「關係性」的自由，是上帝主動將自我與人性綁縛在一起的自由，是祂對人給與且走出神性己身的自由。相對於巴特，潘霍華眼中的道成肉身意味的不是成為人的「上帝」，而是上帝屈尊降卑地採取了人的位置且自願成為「人」；它不是凸顯上帝單單成為上帝之行動的超越主義，而是表露上帝成為人的存在本體。³⁸因此，上帝為了人而與人綁縛的存在便是「在與我們關係中的存在」（being-in-relation-to-us），³⁹意即基於上帝在耶穌基督身上啟示的「上帝—人性」（God-manhood）的存在。⁴⁰

二、「基督群體性存有」之上帝自我綁縛自由的實體內涵

倘若我們認為，上帝透過耶穌基督表露其「為了人」而「自我綁縛」的自

³⁵ AB, pp.90~1.

³⁶ E, p.180.或參見：Heinrich Otto, *Reality and Faith*, p.135.

³⁷ David F. Ford, ed. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2nd (Cambridge: Basil Blackwell, 1997), p.39.

³⁸ AB, p.91.

³⁹ Clifford Green, 'Human sociality and Christian community'收於 John W. de Gruchy, ed. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.114.

⁴⁰ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary* (Nashville: Abingdon Press, 1970), p.68.

由，是潘霍華啟示認識論的核心觀點，恐怕這還不足以完全擺脫巴特以上帝的行動取代其存有之超越主義的傾向。因為上帝道成肉身的啟示不單單是個行動性的思想概念，更必須具備存有性的實體臨現。換言之，潘霍華不僅要填補巴特以超越視角論上帝啟示之認識的空窗，更意欲透過上帝的行動與存有之主題探索，重新詮釋上帝對世界之「自我證明」，乃是藉著在基督裡實質進入世界的啟示本體和身位。⁴¹他宣稱，啟示不能單單被簡化為一個超越性或本體性的本質意義，也不能化約為單一的行動與存有，而是先驗於二者的一個「實存體」（reality）。⁴²藉著此一先驗於超越性（transcendence）與內在性（immanence）的實存體，上帝的啟示就是它自身的供應者（donor）、理解認知與存在本體，就是那獨一無二的「基督之共體性存有」（Christ existing as community）的具體本質，⁴³意即象徵基督於此世臨現的「教會」。對潘霍華來說，啟示不僅應單單被設想為與「教會」相關，⁴⁴啟示更發生並存在於「位格性群體」（personal communion）之中。⁴⁵基督之共體性存有的教會，既統合了上帝在基督裡啟示的行動與存有，⁴⁶在基督裡且與基督聯合而產生「基督新人性」的教會，更是上帝對人性之自我綁縛的自由與位格實體的臨現。潘霍華說：

上帝在教會中啟示祂自己是一位格（person）。基督信仰的群體是上帝最終的啟示：上帝即如「基督之群體性的存有」，並以此命令賦予直到世界末日與基督再臨的餘下之今時。正是在此，基督已然極為臨近人性，並將祂其自身給予其新人性，以使祂的位格在其自身中全然包覆所有祂所贏取的人們，並本分地將祂自身與他們綁縛在一起，他們亦本分地相互回應祂。因此，「教會」並不具有一個名為基督的人性群體或是自我附加（self-superadded）的意義，也不是一個存

⁴¹ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.8, n.30.

⁴² Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.8.

⁴³ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.8.

⁴⁴ *AB*, p.119.

⁴⁵ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.14.

⁴⁶ 「教會」正是潘霍華認定對上帝啟示之行動與存有問題的解決之道。詳見：*AB*, p.77.（該書 Part Two 的標題）

在於個體性地索求或思想能擁有基督且冀望培養此一公共「產業」的集合體之中。非也，教會乃是一個基督所創造並在祂基礎上存在的團契，基督以新人——確切地說乃是新人性之姿，將自身彰顯在此一教會裡。⁴⁷

潘霍華指出，上帝神聖主體的行動，就是祂在群體性中啟示的存在；基督之共體性存有就是上帝在時間與歷史中，自我認識行動的具體實現。⁴⁸道成肉身的耶穌基督之啟示，意味著上帝將祂自身與群體性位格的人性綁縛在一起，基督共體性存有展示了那位在其自我綁縛中自由的上帝，就是那位走出自己、進入世界卻絲毫沒有喪失的自己或放棄了自身本體的上帝，⁴⁹更表露上帝將自身與位格性共體團契綁縛在一起的自由。⁵⁰正如潘霍華所言：

上帝將祂自己給予了祂的共體團契，也給予團契的個體成員。上帝以此方式施為基督就是在團契中宣揚與相信之話語的行動主體。正是且唯有在此位格性共體團契中，耶穌基督的福音真正被宣揚與相信。在此，啟示便在某種方式下獲得保全與持有。上帝的自由已然綁縛了祂自身，並將其置入此一位格性的群體，而這亦恰恰證明了上帝的自由，就是祂與人綁縛在一起的自由。⁵¹

潘霍華強調，上帝透過基督展現祂對其共體團契給出自身的行動且與其信仰中彼此綁縛和連結。的確，上帝的話語賜給人，福音賜給基督的群體。⁵²成為基督教會的一員必有基督的信仰，也「擁有」了上帝，⁵³因為「相信」意味著人發現上帝、祂的恩典以及已然臨現的基督的群體，而啟示的存有，即基

⁴⁷ AB, p.121.

⁴⁸ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.12.

⁴⁹ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.14.

⁵⁰ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.12.

⁵¹ AB, p.122.

⁵² AB, p.127.

⁵³ AB, p.127.

督的群體，皆唯有存乎在信仰裡。⁵⁴換言之，上帝展現自我綁縛行動之自由，不是向任一非基督之位格性團體的存有啟示，而是單單在基督信仰的群體中實現，也就是存在於在基督裡更新改變成為「新造的人」且具有「新人性」的基督教會之中（林後 5：17）。在此，對潘霍華來說，基督共體性存有於教會之實現化的強調，更意含了一種存在於上帝在耶穌基督裡與歷史性啟示的自我綁縛之中的「現實性」（actuality）之啟示本體，⁵⁵凸顯了潘霍華主張上帝「自我綁縛」的臨在性存有的啟示思考特質，恰恰對比了巴特「神性超越」的純粹行動性概念。事實上，當我們仔細思想潘氏主張此一上帝在基督裡對人性自我綁縛之自由的現實臨在，某種角度來說，正呼應且印證了潘霍華自己聲稱，上帝在基督裡啟示祂自身「為了人」的自由，及其無條件藉由自我綁縛而接納人性之愛。透過「基督共體性存有」概念，潘霍華向我們展示他相異於巴特超越主義傾向之實體臨在性的啟示概念。姑不論潘霍華是否完全解決了上帝啟示的行動與存有的難題，但至少清楚凸顯他與巴特在啟示認識論上截然不同的進路與做法。⁵⁶

⁵⁴ AB, pp.127~8.

⁵⁵ 轉引自魯特(Hans-Richard Reuter)的觀點。參見：Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.8, n.31.

⁵⁶ Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. trans. by Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp.12~3.

第二節、今在為我之耶穌基督十字架生命的啟示本體論

潘霍華以上帝在耶穌基督裡為了人自我綁縛的自由，以及教會做為基督共體性存有的臨現實體等啟示思考，已為他自己描繪了一個有別於巴特對啟示認識的外在輪廓。當我們以「本體論」的視野觀之，上帝「為了人」/「為他者」而非「為己身」的自由，唯有在基督十字架生命裡獲得充分詮釋與闡明，而共體性的教會存有，則彰顯在耶穌基督「為我」而「今在」⁵⁷於教會信仰群體的啟示本體中。這正是本節所要處理關於潘氏啟示本體概念的主題。不過在論述的次序上，基於從「形式」到「內容」的探討過程而有所更易——先論今在臨現之為我者耶穌基督，次談上帝在基督裡成為人「為他者」捨出己身的十字架生命之內涵意義。

壹、今在臨現之「為我性」存有的耶穌基督

一、耶穌基督「為我性」今在臨現的本體結構

從啟示的超越行動到臨在存有，從認識論視角到本體論思考，潘霍華聚焦在耶穌基督這位完全彰顯上帝自我綁縛自由的啟示本體的思想主軸，是顯而易見的。我們可以看見一條從啟示論之認識層面，走向基督論之存有層面的脈絡發展。因此，對潘霍華來說，既然啟示不會是空泛的教義或超越性橫行的「神」學概念，關乎啟示本體論的「存有」（being）觀點，無疑須以上帝藉由基督臨在此世的實體為前提，諸如「基督共體存有」教會性實體觀，便提供了一個專研耶穌基督本體身位的探討向度。回顧《行動與存有》，潘霍華已開始思

⁵⁷ 「今在」一詞，德文“Gegenwart”，英譯即“presence”，一般通常譯為臨在、臨現、出席、在場等。不過，由於中國漢語神學界大都翻譯為「今在」（《中心者基督》中譯本《第一亞當與第二亞當》即是一例。詳參：朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著，《第一亞當與第二亞當》（*Wer ist und wer war Jesus Christus?*），王彤、朱雁冰合譯，香港：漢語基督教文化研究所，2001）。此譯法不止強調「臨在」，更有「今時此刻臨現」的意含。筆者認為，「今在」的譯法更為貼近潘氏原意，因此從善如流沿用「今在」一語。

索啟示存有本體的意含。⁵⁸他檢視了單單以固型化的「實體」(entity)看待啟示存有之三種指涉：1) 啟示是人可以掌握的「教義」；2) 啟示是如同宗教體驗的「心靈經驗」；3) 啟示是一個有如羅馬天主教會之人類權力主體的「機構」。⁵⁹潘霍華認為，上述三種選項乃以上皆非。啟示的存有本體，誠如上文所述，在於基督共體性的實存之中，也就是在基督的教會裡。簡言之，耶穌基督是上帝的啟示，就是上帝啟示的行動與存有統合為一者，⁶⁰而基督的教會是耶穌基督啟示臨在於世界的現實性存有。也就是說，基督與教會信仰群體的意含及其關係，不僅是潘氏基督論的思維，也是啟示本體論的重要起點。因此，1933年夏天潘霍華於柏林大學的基督論講稿《中心者基督》，成為我們不可輕忽的重要文獻，因為該書乃是潘氏對耶穌基督的思想基礎。⁶¹

綜觀《中心者基督》一書，潘霍華開宗明義地指出基督論之「基督」與「教會」的兩大內容：其一，耶穌就是那位被釘十字架且從死裡復活的基督；其二，耶穌基督的「今在性」必須以時空的「此地此刻」(here and now)之「位格性」(person)的定義來理解，兩者便匯集在「教會」此一概念裡；簡言之，基督就是個今在於教會的位格。⁶²也恰恰基於基督此一今在臨現，也就是在教會中施行宣講、洗禮，我們才能藉以探索這位臨在的基督。⁶³這位耶穌基督是在歷史與時間中臨現的「完全之人」(fully man)，是在永恆臨現的「完全之神」(fully God)，就是在教會中今在臨現之位格全然一體的「神—人」(God-Man)。⁶⁴耶穌基督今在臨現於教會的位格，無疑是一個既是永恆又存在於時空中的實體，因為「非時性」(timeless)的永恆上帝就不是上帝，單單受限於時間的耶穌也不是耶穌，在耶穌基督這個人身上，上帝就是上帝，祂

⁵⁸ 以《行動與存有》「基督共體性存有」概念來說，關於基督實體存有的部分，在其後發表的《中心者基督》有詳盡的闡述(參見本節)。至於「共體性」或「社群性」的概念，其實早在《聖徒相通》中就已開始建構，本文第四章第一節有相關討論。

⁵⁹ AB, pp.108~11.

⁶⁰ CC, 'Translator's' Preface, p.19.

⁶¹ CC, 'Translator's' Preface, p.9.

⁶² CC, p.43.

⁶³ CC, p.43.

⁶⁴ CC, p.45.

確實臨現了。⁶⁵潘霍華強調上帝在基督裡而實存於教會既人性又神性的「時—空連續體」(space-time continuum)之「隱藏今在」的啟示，⁶⁶意味著時空臨在的永恆實存。潘霍華進一步指出，耶穌基督在教會中今在臨現的「神—人」位格結構，不是某種超越神聖、孤立自足的存有，而是一個「為我」(*pro me*)結構的耶穌基督——基督之所以是基督，並非僅僅是為了祂自身(*for himself*)的基督，而是為了與我關連的基督；祂之所以「是」基督，正是「為我而是」的基督。⁶⁷潘霍華宣稱，此一「為我性」是耶穌基督於教會中臨現之位格的核心與本質，是本體性的概念，因為「唯獨他是基督，就是在教會中臨現的為我者」。⁶⁸耶穌基督是教會臨現的「為我者」，意味著我們永遠無法以基督自身的「自足所是」(*das An-sich-Sein / being for himself*)來思考祂，而只能在祂與我的關係中，也就是在人的實存意即在團契中的實存來思考耶穌基督。⁶⁹

由此一今在臨現之關係性的為我者耶穌基督的啟示本體主張，我們彷彿看見潘霍華正隱約地呼應了自己在《行動與存有》中所稱，上帝在基督裡展現「為了人」而自我綁縛的自由之啟示認識論觀點。對潘霍華來說，基督論的基本宣示無非就是「上帝是為了我的上帝，基督是為了我的基督」。⁷⁰基督「為我性」的結構，不但統合了基督的「存有」與「行動」，彰顯「上帝之為」(*actio Dei*)和「上帝之在」(*praesentia Dei*)與「為你而存」(*for you existence*)和「為你而在」(*being there for you*)兩者乃是連結在一起，亦表明了耶穌基督在其對我而存在的自由中真實地綁縛了祂自身。⁷¹「為我者」耶穌基督是與我關連的耶穌基督，耶穌基督自身的本體存有不僅是在祂與我的關係之中，基督「為我」性的結構亦意含了祂與新人性的三種關係：1)「為我」的耶穌基督

⁶⁵ CC, p.45.

⁶⁶ 儘管潘霍華強調上帝在基督裡今時此地實存臨現的意義，不過他並沒有因此忽略耶穌基督「既人又神」的啟示辯證性意義。因此，當他宣稱完全之人與神的耶穌基督今在臨現於教會的觀點時，同時亦強調了隱藏的今在性概念——神性上帝隱藏在「罪性肉身」(*sinful flesh*)的樣式之中。詳見：CC, pp.45~6.

⁶⁷ CC, p.47.

⁶⁸ CC, p.47.

⁶⁹ CC, p.47.

⁷⁰ CC, p.47.

⁷¹ CC, pp.47~8.

督是所有跟隨祂之主內眾會友的「首生者」(first fruits) 「先鋒者」(spearhead) 與「頭生者」(first born)。2) 耶穌基督就是教會，就是「為了主內眾會友」，祂基於「為我性」而成為眾人的代表，以其「新人性」(new humanity) 站在上帝的面前。3) 基督以「新人性」的樣式行動，新人就在祂裡面，祂也在新人裡面，上帝即是在此基督新人性中施行恩典。⁷²總言之，耶穌基督做為一個「為我者」的存有，是為了我之「個人性」的為我者，祂更是「教會」，是為了「眾人之我」的為我者，是在祂自身裡以其「新人性」而在上帝面前展現自身的為我者。

二、耶穌基督今在臨現的「形式」與寰宇中心之「身位」

在「為我性」結構觀點裡，潘霍華陳述了上帝在耶穌基督裡「為了人」的存有本體之意含。不過，潘氏此一基督「為我性」結構的存在不是一個概念空殼，它具有表明耶穌基督今在臨現的「形式」(form) 及其位居寰宇中心「身位」(place) 等意含。

(一) 基督今在臨現的三種形式

根據《中心者基督》，潘霍華指出，為我者基督今在於教會的臨現共有三種形式，即今在的「聖言」(Word)、今在的「聖禮」(Sacrament) 以及今在的「聖會 / 聖團契 / 教會」(Congregation / Community / Church)。⁷³首先，潘霍華指出，基督是今在臨現於教會的「聖言」，聖言基督就是真理。⁷⁴上帝藉著基督聖言就是永恆的「道」(Logos) 啟示我們，祂已然將自身與聖言綁縛在一起，以使自己能對我們言說基督此一「為了我們」(for us) 的話語。⁷⁵甚者，潘霍華強調，在基督裡，神聖之「道」屈尊地進入了人類之「道」，那就是屈尊降卑的耶穌基督。透過祂，上帝更自由

⁷² CC, p.48.

⁷³ CC, pp.46, 48~59.

⁷⁴ CC, p.49.

⁷⁵ CC, p.49.

地甘願將自身與人之言綁縛在一起。⁷⁶然而，儘管耶穌基督確實是上帝言說的話語，卻不是在其自身完滿自足的真理，而是生發於團契之中的真理，是「為我」言說的聖言，使人得以在其存有與存在裡被放置於真理之中。⁷⁷耶穌基督聖言真理，不僅今在臨現於教會之言，其本身就是教會之言，亦即教會的「宣講之言」（Word of preaching），因為基督的臨在就是祂在宣道中的存在。⁷⁸

其次，基督是今在臨現於教會的「聖禮」。潘霍華認為，聖禮提供了基督此一全然的聖言（wholly Word）完全地今在臨現於教會。⁷⁹就某個方面來說，聖禮即是上帝的聖言，它是福音的傳揚，是聖化和詮釋聖言的行動。⁸⁰然而，潘霍華指出，聖禮的聖言卻非聖道之言的再現，它是「具現之言」（embodied Word），聖禮中諸如水、餅、酒等元素，是具體而觸及置身自然狀態中的人，上帝不但在基督裡聖化了諸般聖禮的具體元素，藉著耶穌基督聖禮之言亦獲得聖化和詮釋，上帝更將自身與聖禮諸般元素綁縛在一起，好讓耶穌基督完全臨現於聖禮之中，耶穌基督也就是聖禮之言，就是上帝在聖禮中言說的話語。⁸¹在聖禮中，耶穌基督不但站在我們人類這邊，祂也在我們之中且成為我們的弟兄，祂是我們靈性與肉體存在之「復原性」（restored）創造，就是「新創造」（new creature）。⁸²甚者，基於耶穌基督就是「餅與酒」的上帝之言，祂復原了餅與酒之受造元素，意表了上帝就是為了我們而具體臨現於受造世界的「創造主」與「新創造」，藉著耶穌基督在聖禮中屈尊降卑為受造之物，使我們得以透過祂成為一個新造的人。⁸³

其三，基督是今在臨現的「聖會」、「聖團契」，意即「教會」。潘

⁷⁶ CC, p.49, 52.

⁷⁷ CC, pp.49~51.

⁷⁸ CC, p.51.

⁷⁹ CC, p.52.

⁸⁰ CC, pp.52~3.

⁸¹ CC, p.53.

⁸² CC, pp.57~8.

⁸³ CC, pp.57~8.

霍華指出，如同基督以聖言和聖禮且在聖言與聖禮之中臨現，祂也以教會且在教會之中臨現。三者今在臨現的關係，前兩者（聖言與聖禮）與末後者（教會）之間即是一種「實體」（reality）與「形式」（form）的關係。⁸⁴換言之，「教會」是基督「為我性」存在的效能憑藉，是祂「升天」與「再臨」之間唯一的形式。⁸⁵基督今在臨現於「教會」，意味著上帝的聖道（Logos）確實在時間與空間中存在，基督此一上帝聖言乃真真實實地「靈現」與「體現」了。⁸⁶由於基督今在臨現於教會，顯示上帝聖道確實言說並創造了「教會」這個形式，使它不但是上帝聖言啟示的接受者，它自身更成為此一話語和啟示，而我們也必須以上帝話語來理解它，因為教會是聖言啟示的接受器皿，聖言就在教會之中。⁸⁷因此，耶穌基督以教會之姿臨現存在，意味著教會不僅是祂的「身體」，基督也不只是教會的「頭」，事實上基督本身就是教會，教會彰顯了基督升高與降卑的完整身位。⁸⁸

（二）為我者耶穌基督位居寰宇中心之三種身位

潘霍華認為，在耶穌基督「為我性」之本體結構中，除了聖言、聖禮與聖團契之教會等形式，表露其今在臨現之真實形象的意含，為了展現耶穌基督這位確實於時空中復活存在的「為我者」結構之實存性意義，我們便須探究其身處的「位置」。⁸⁹當詢問為我者耶穌基督身在何處？潘霍華的回答是：祂站在為我之處（He stands *pro me*），即一個原本我無法站立卻又是原本的我應該站立的位置，一個舊我／舊實存與新我／新實存之間的位置，耶穌基督就站在這條本我無法超越之舊我與新我分隔線上，站在本我存在的邊界，祂超越了我的存有，卻又為了我而在。⁹⁰耶穌基督既是我自身的「界限」（boundary），又是我失而復得的「中心」（centre），

⁸⁴ CC, p.58.

⁸⁵ CC, p.58.

⁸⁶ CC, p.58.

⁸⁷ CC, pp.58~9.

⁸⁸ CC, p.59.

⁸⁹ CC, pp.59~60.

⁹⁰ CC, p.60.

祂是我與我之間、我與上帝之間的中心點，祂是為我而存在的「中保」(mediator)。⁹¹據此，潘霍華宣告，耶穌基督「為我性」結構具有「中心」的本質與實存身位，祂身處於人類、歷史與自然等三種實存的「中心」，⁹²意即位居寰宇的中心。

其一，耶穌基督是人類實存的中心。祂站在律法審判與律法成全的中心，當人面對律法卻無法成全律法而只能在律法之前失敗之際，基督成全了律法，祂成為人類實存的中心，是對人的界線與審判，也是對人所成之「義」的成全與人之新實存的開端。⁹³其二，耶穌基督是歷史的中心，是歷史的絕對者而非相對者。歷史存活於「應許」和「成就」之間，它孕育「彌賽亞」(Messiah)此一應許，卻唯有在耶穌基督此一歷史中心裡方能成全實現。⁹⁴換言之，耶穌基督身處的位置，既是歷史自身應許的「界限」，又是成全它的「中心」。藉著「十字架」，耶穌基督統合了歷史之「教會」與「國家」兩大今在形式，⁹⁵成全了歷史中包括人類、國家與律法等所有界限，祂以「教會」的形象站立在歷史原本必須站立的位置，祂是站在上帝與歷史之間「中保者」，是歷史之「為我」而在的中心。⁹⁶其三，耶穌基督是上帝與自然之間的中心。潘霍華說，耶穌基督是「新創造」，祂使一切自然造物相形成為「舊創造」。⁹⁷舊造物的自然站立在上帝放置於亞當之地的詛咒上，它被奴役，在喪失自身意義與自由中經受苦難，唯有在教會的聖禮中，也就是在耶穌基督此一中心裡，才能獲得解放與自由。因為耶穌基督是自然與上帝之間的中保，代表了一切受造物而站立在上帝的面前。祂是一切造物的「代求者」與「為我」而存在者，更是舊世界的終

⁹¹ CC, p.60.

⁹² CC, p.60.

⁹³ CC, pp.60~1.

⁹⁴ CC, pp.61~2.

⁹⁵ 潘霍華認為，基督在歷史中以「教會」與「國家」兩種形式表露其位處中心的身位。他指出，耶穌基督今在臨現的教會，是國家所創造的歷史的中心，藉著基督十字架事件，教會宣告上帝進入歷史並死於歷史之中，既揚棄又成全了創造歷史的國家秩序，更新了歷史之教會與國家的關係。詳見：CC, pp.63~4.

⁹⁶ CC, pp.62~4.

⁹⁷ CC, p.64.

結和新天新地的開端。⁹⁸

貳、耶穌基督捨出己身為他者之愛的十字架生命

綜合上文所述，潘霍華以基督為核心探討而詮釋的啟示本體論，說明了耶穌基督是表露上帝為了人自我綁縛自由而走入時空與進入世界的啟示實體，並透過聖言、聖禮與聖團契之教會而今在臨現的「為我者」，其「為我性」的身位結構，是位居人類、歷史與自然之受造寰宇的「中心者」。不過，若要充分闡釋耶穌基督此一「為我性」與「中心性」的存有本體，對潘霍華而言，無須透過抽象的神學與哲學的對話、構思乃至批判（如《行動與存有》），只須定睛在基督教信仰的核心文本即聖經所見證的信息，一言蔽之，就是耶穌基督十字架生命。事實上，誠如編輯潘霍華神學作品的學者韋伯（Manfred Weber）所稱，十字架與復活、受難與戰勝死亡等，正是潘霍華終其一生無論從事聖經註釋或神學工作的核心主題；它們不斷成為潘霍華關注的焦點，潘霍華自己也嘗試藉以揭露這些主題和人的生命與行動之間的關連，並回答基督徒生命實為所是之類的提問。⁹⁹以「十字架」統括基督的受難、死亡、復活等議題，對潘霍華來說，不僅是基督教信仰的「特殊性」之所在，它具有上帝在耶穌基督裡為了人且與「人性」綁縛在一起之自由的最佳註腳，以及真實見證且目擊上帝啟示自身成為人、走入世界並今在臨現之實體性生命存在等深層意含；甚至「十字架神學」（*theologia crucis*）可謂描述潘霍華整體神學風貌的鑰語之一。¹⁰⁰

概觀「十字架」主題在潘霍華神學中的發展軌跡，從象徵潘霍華第二階段神學著作的《追隨基督》（CoD, 1936，英譯另名《作門徒的代價》）開始，¹⁰¹直

⁹⁸ CC, pp.64~5.

⁹⁹ MC, "Foreword", vii.

¹⁰⁰ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry*, Vol.7, No.1, Spring (Nashville: United Publishing House, 1987), p.9. 或參本文「結論」部分。

¹⁰¹ 《追隨基督》是潘霍華以「登山寶訓」為主題在柏林大學演講的講稿。詳見：周學信，《踏

到晚期第三階段未完成的要著《倫理學》(E, 1949), 以及《獄中書簡》(LPP, 1951),¹⁰²我們發現潘霍華愈加深沈的信仰反省, 以及在獄中親身體驗基督十字架的生命反思。此三部作品, 依其論述的主題與對象, 可粗分為兩個部分: 《追隨基督》談的是跟隨基督之門徒群體的十字架生命實踐樣式, 《倫理學》與《獄中書簡》則側重論述耶穌基督十字架生命的本體內涵。下文將先呈現後兩部作品所載潘氏基督十字架生命的核心觀點, 繼而探討《追隨基督》關於基督信仰群體的十字架之生命表現。

一、耶穌基督十字架生命的「真實之人」與「為他者之愛」的本體性意含

上帝在耶穌基督裡道成肉身成為一個「人」, 可說是潘霍華詮釋十字架生命內涵的基本出發點。在《倫理學》一書中, 他就曾提出相關的重要論述。潘霍華指出, 上帝愛人, 也深愛這個世界, 為此, 耶穌基督道成肉身成為一個「真實」而非「理想」的人。¹⁰³正是出於這份對人的愛, 上帝在基督裡親自做為一個「人」, 並成為罪人的知己友伴, 接納、肯定了真實之人的存在。¹⁰⁴當我們注目在耶穌基督「這個人」身上,¹⁰⁵就能看見耶穌基督這位「復和者」、「神—人」(God-Man)的形象, 祂不僅臨在、進入並位居於上帝與世界的中間, 也充滿在歷史所有生發之事的中心。¹⁰⁶這位成為人並親自經受與擔負十字架生命的耶穌基督, 展示了上帝自己開啟遭受凌辱的復和之路, 祂也以此宣告世界的無罪與自由, 甘願承擔我們的罪過, 以及一切加諸在我們身上的過犯所帶來的懲罰與苦難。¹⁰⁷潘霍華指出, 就是藉由上帝的愛子耶穌基督這個人, 「上帝以自身擔負了無神 (godlessness), 祂以愛擔負了恨, 以聖徒擔負了罪人」。¹⁰⁸

不死的麥種: 潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》, 頁 37、242。

¹⁰² 潘霍華學者周學信將《倫理學》和《獄中書簡》歸入第三階段反抗希特勒時期的神學作品。詳見: 周學信, 《踏不死的麥種: 潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》, 頁 39。

¹⁰³ E, p.9. 或 MC, pp.48.

¹⁰⁴ E, pp.9~10. 或 MC, pp.48~9.

¹⁰⁵ 潘霍華在《倫理學》作品中, 曾以「瞧! 這個人」(Ecce Homo!) 為題闡述耶穌基督的生命樣式及其對神學與倫理學的啟迪。詳見: E, pp.8~17. 或 MC, pp.47~59.

¹⁰⁶ E, p.9. 或 MC, p.47.

¹⁰⁷ E, p.9. 或 MC, pp.47~8.

¹⁰⁸ E, p.9. 或 MC, pp.47~8.

上帝在基督裡擔負了我們所有的審判與苦難，而祂所遭遇的種種，恰恰是所有在基督裡的「真實之人」必然遭遇的，因為一個所謂的「真實之人」，唯獨被上帝審判方能活在上帝的面前，他唯有被釘十字架才能與上帝同處於和平之中，並認識到自身是被上帝接納、審判而在十字架上被釘死，又被喚醒新生命並獲得復和之復活、被肯定的人的實存本質。¹⁰⁹簡言之，耶穌基督的十字架，彰顯了祂自己道成肉身成為「真實之人」的生命本質，表明上帝確實進入了受造的實體，也意味著我們理應在上帝面前成為一個「真實之人」的存在，¹¹⁰此即潘霍華所言，「唯有在基督的十字架上，人成為被審判的人，卻也獲得做為一個人自身真實的形象」。¹¹¹換言之，基督的十字架使一個人得以和祂同形「塑造」（conformation），¹¹²意即同形塑造一個道成肉身、被釘十字架以及復活的新造之人亦即真實之人的形象。十字架使人在上帝面前帶著自身罪過與死亡的判決書，卻也同時在基督裡有了死而復活的新生命。¹¹³

然而，在潘霍華看來，耶穌基督的十字架，一方面揭示了一個具有面對審判、死亡與復活新生命等存有本質的「真實之人」，另一方面也反映那位以身嘗試、率先且親自實際透過十字架展現「真實之人」形象的上帝自己，特別是祂的愛、審判與意志。潘霍華說：

在基督裡，我們確信道成肉身、釘死十字架和復活的上帝。在道成肉身中，我們認識到上帝對祂的創造之愛，在釘死十字架裡我們認識到上帝對所有肉體的審判，而在復活中我們認識到上帝對一個新世界的意志。¹¹⁴

潘霍華的意思是說，上帝在耶穌基督裡啟示的實存，展示道成肉身、釘死

¹⁰⁹ *E*, pp.13, 16. 或 *MC*, pp.51~2,54.

¹¹⁰ *E*, pp.89~90. 或 *MC*, pp.76~7.

¹¹¹ *E*, p.16. 或 *MC*, p.54.

¹¹² *E*, p.17. 或 *MC*, p.56.

¹¹³ *E*, pp.17~20. 或 *MC*, pp.56~9.

¹¹⁴ *E*, p.89. 或 *MC*, p.76.

十字架以及復活新人性等三者統合且不可分割的生命樣式。¹¹⁵耶穌基督道成肉身成為人顯示了上帝對人的愛；祂釘死十字架，則表明上帝對墮落受造物的最終宣判和拒絕，既是對「次終極」（penultimate）¹¹⁶的審判，卻又是「終極」（ultimate）的恩典。¹¹⁷耶穌基督更是復活的那位，意味著出於上帝的愛與全能終結了死亡，祂召喚了新創造的誕生，賞賜其一個新生命。¹¹⁸至於身為基督徒的我們，誠如前文所述，也必須和耶穌基督三者統合的生命連結與同塑，以成為一個「真實之人」的存在。¹¹⁹

不過，潘霍華對基督十字架生命更深層的認識，諸如受難、苦痛、死亡、軟弱等十字架本身富含卻活生生地表露的內在意義，到他被捕入獄之後，有了從「命題概念」轉為「實質體驗」之非系統性的進展，《獄中書簡》正是記錄潘霍華自身實際參與基督十字架生命最直接的領悟和實踐過程。在《獄中書簡》裡，上帝啟示自身的基督之十字架，儼然是一條必然「經受性」的生命道路。在這條道路上，上帝成為人不只是因接納、肯定了人與這個世界，更是因對人給出祂自己而「成為人」；¹²⁰換言之，上帝不但沒有厭棄、否定人，反倒為了人的緣故而成為了人。¹²¹潘霍華指出，基督為了人給出自身的十字架生命，正代表了上帝「為了人」亦即「為他者」（for others）的愛。事實上，早在《創造與墮落》（CF，1933）一書中，¹²²潘霍華就曾以「關係」的視角談到「為他者」的自由等概念。¹²³因此，耶穌基督的十字架，對潘霍華來說，在此便意

¹¹⁵ E, p.91. 或 MC, p.78.

¹¹⁶ 關於「次終極」的概念，詳見：E, pp.84~91. 相關討論亦可參《倫理學》第一部第三章「終末之事與終末前之事」，即 E, pp.79~141.

¹¹⁷ E, p.90. 或 MC, p.77.

¹¹⁸ E, pp.90~1. 或 MC, pp.77~8.

¹¹⁹ E, p.91. 或 MC, p.78.

¹²⁰ 根據《第一亞當與第二亞當》（即《中心者基督》）中譯本導言作者張賢勇的說法，潘霍華在該書中偏愛採用上帝「成為人」（*die Menscgwerdung*）甚或「已然成為人」（*der Menscgwerdung*）等詞，相對地鮮少使用「道成肉身」一語，潘霍華強調「成為人」的用意十分明顯。詳見：朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著，《第一亞當與第二亞當》（*Wer ist und wer war Jesus Christus?*），王彤、朱雁冰合譯（香港：漢語基督教文化研究所，2001），中譯本導言，lix。

¹²¹ LPP, p.32.

¹²² 《創造與墮落》是潘霍華的大學授課講章，內容是創世記一至三章的註解。詳見：周學信，《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》，頁36。

¹²³ 綜合該書的主要論點，簡言之，潘霍華認為，所謂的「自由」，是指兩個位格之間的一種「關

味著上帝在基督裡「為了人之愛的自由」(God's loving freedom for humanity) ,¹²⁴亦即上帝藉著基督十字架啟示祂自身乃是基於「為他者之愛」而自由地給出自身的上帝。上帝這份「為他者」之愛，恰恰透過基督十字架的生命，實質地臨在而體現於世人面前。換言之，十字架宣告了上帝的具體臨在，「超越者不是無限遙遠，卻是近在眼前」。¹²⁵也就是說，上帝不是無限而遙不可及，而是在所有給定之處境中的「鄰舍」，因為上帝並非取了動物或抽象的形式，也不是取了希臘「半神半人」的形式，而是取了一個「為他者」之「人」的形式，藉由十字架上的受難，這位成為人的上帝既活在超越之外，又活在此世之中。¹²⁶祂更以十字架與復活的行動，站上了歷史的中心。¹²⁷簡言之，潘霍華宣告，藉著十字架，上帝不會是抽象、遙遠之神，而是人可以活生生體驗到、為了人的耶穌基督。倘若有超越抽象的上帝，祂便不會是生活在此世之人對上帝的真實體驗，而僅僅是世界的局部延伸。人若要經驗上帝的超越性，體見祂的全能、全知和全在，就必須單單奠基在對上帝在耶穌基督裡「為他者」之存在的理解上；所謂的「信仰」，便是參與在耶穌此一「為他者」的存在中，這就是道成肉身、十字架與復活的意義。¹²⁸因此，倘若思想「及齡世界」的人與上帝之間的關係，對潘霍華而言，就不再是人與其所想像之至高者、大能者或終極存在者之「宗教性」的關係，而是一個透過參與耶穌十字架「為他者」的生命存在之「新生命」的關係，¹²⁹上帝與人在基督十字架上，獲得了實質的生命關連。

二、耶穌基督十字架生命之「重價行動」與「跟隨參與」的表現性意含

上帝在耶穌基督裡捨出己身之愛的十字架生命，對潘霍華來說，其受難的「重價性」與「行動性」是再明確不過的了。在《追隨基督》裡，潘霍華以「做門徒的代價」為主軸，談到了基督十字架重價性恩典的意義。他指出，在耶穌

係」。因此，「有自由」(being free) 意味著「有為他者的自由」(being-free-for-other) ；由於我與他者的關連，也唯有藉著在與他者的關係中，我才得自由。詳見：CF, pp.62~3.

¹²⁴ Clifford Green, 'Human sociality and Christian community', p.117.

¹²⁵ LPP, p.376.

¹²⁶ LPP, pp.381~2.

¹²⁷ WCU, p.12.

¹²⁸ LPP, p.381.

¹²⁹ LPP, p.381.

基督身上，我們看到了忍辱負重的上帝，祂的聖子取了我們的肉體，背負了十字架，承擔了我們的罪，好藉以拯救了我們。¹³⁰因此，成為一個基督門徒的代價，不會是無須悔罪的赦免、懺悔的洗禮與聖餐的「廉價恩典」(cheap grace)，也就是沒有十字架和活生生道成肉身之耶穌基督的恩典，與此相反，乃是「重價恩典」(costly grace)，是上帝付出自己兒子生命代價的恩典，即十字架的恩典。¹³¹十字架是恩典，更是一種忍受苦難的「祝福」。¹³²十字架的重價性，就在於基督十字架生命的「受難」、「行動」與「死亡」中一覽無遺，而這些卻又是通往「自由」的必經之路。¹³³潘霍華說：

通向自由的道路，不只有行動，更有受難。在受難之中，拯救（之道）在於我們被允許將問題從我們的手中交託給上帝的手。就這意義而言，「死」是人類自由的冠冕。無論人們的行為是否取決於信或不信，都憑藉我們是否理解我們的受難乃是做為一種行動的延伸與自由的完成。¹³⁴

換言之，通往自由解放的基督十字架生命，不是口頭說說的某種思想或理念，也非紙上談兵，而是一連串生命性的受難與死亡的「行動」。上帝在基督裡十字架經受苦難的生命行動與重價恩典，對於身陷囹圄、同樣經受苦難的潘霍華來說，不只是關乎道成肉身的上帝，如何展現其為了人捨出己身之愛，及其「真實之人」的形象典範等「彼岸」的上帝之事，也意含人類「此岸」之所有基督十字架跟隨者亦即「基督徒」或「門徒」之謂者，必然面對、遭遇與擔負的生命實況。如同前文提及潘霍華主張「為我者」耶穌基督的今在臨現乃透

¹³⁰ *CoD*, p.82.

¹³¹ *CoD*, pp.36~7, 47.

¹³² 在 1944 年 7 月 28 日的《獄中書簡》裡，潘霍華與友人討論到做為上帝與人的命運之中介（intemediate）範疇的「祝福」（blessing）時，他澄清了新、舊約中「祝福」與「十字架」之間的關係，嘗試消除存在於兩者之間的矛盾和誤解。潘霍華指出，若觀察比較新、舊約對祝福的詮釋，舊約偏重關注上帝的祝福甚於人的命運，新約因將舊約的祝福予以「靈性化」思考，以致造成「祝福」和「十字架」相互對立的誤解。在他看來，祝福與十字架在新、舊約中乃是「相互含括」——舊約的祝福含括了十字架，而新約則是十字架含括了祝福。詳見：*LPP*, p.374.

¹³³ *LPP*, pp.370~5.

¹³⁴ *LPP*, p.375.

過教會而實存於此世，耶穌基督的十字架生命更須藉由跟隨門徒共同參與其自身位處在此世之中的十字架生命，方能彰顯於世人面前，這也正是基督十字架信仰的特殊性之所在。潘霍華說：

基督教復活的盼望與神話（mythology）的盼望不同之處，正是前者以一種全新且比舊約還要更為明確界說的方式，將人送回他自身在此世的生命。基督徒不會像那些拯救神話的狂熱者，基督徒沒有一個在永恆中能免於此世困境與難題的避難所。相反，正如基督祂自己（「我的上帝，你為何離棄我？」），他們必須飲盡此世的苦杯，也唯有當他們這樣做時，那位被釘十字架與復活的主便與他們同在，他們也與基督一同被釘十字架，一同復活。這個世界的種種不能貿然地一筆勾銷，就這點而言，新、舊約乃是一致的。拯救的神話不過是從人經驗的邊界限制中產生，但基督卻緊緊掌握了人生命的中心。¹³⁵

潘霍華認為，基督的門徒一旦參與了基督十字架受難的生命，與祂一同面對此世的受難，真實地在客西馬尼園儆醒，就是一種皈依基督、活出生命的「真信仰」。¹³⁶藉此，基督徒便完全與上帝的啟示關連、相遇，走進基督並在祂之中尋見生命的一切，透過堅持不斷地安靜默想耶穌的生命、話語、行為舉止、受難和死亡，能活在上帝身邊並按照祂的臨在而活。這樣的生活，便是一種完全的「新生命」，¹³⁷一種體驗到凡事在上帝都能，藉著危險與憂傷困苦，使我們更接近祂，理解到「我們的歡樂乃是隱藏在受難裡，而我們的生命在死亡之中」的意義。¹³⁸

誰是基督的門徒？對潘霍華來說，就是參與在基督十字架生命的跟隨者。

¹³⁵ LPP, pp.336~7. 或 MC, p.62.

¹³⁶ LPP, p.370.

¹³⁷ LPP, p.391.

¹³⁸ LPP, p.391.

這個觀點，早在《追隨基督》一書裡便有跡可尋。潘霍華指出，當聖經提到跟隨耶穌，就是在宣告一種從人為的教義、重擔、壓迫、良心焦慮與痛苦中解放出來的「門徒」身分。¹³⁹擁有這樣身分的人，是憑藉上帝在耶穌基督裡十字架重價的恩典，正是它呼召我們追隨耶穌基督並成為祂的門徒。¹⁴⁰一旦我們被呼召追隨基督，便是受召完全歸屬於祂個人，而祂的呼召是帶有恩典的呼召與誠命，打破了一切律法主義的束縛。¹⁴¹因此，潘霍華說，「做門徒」就意味著歸順基督，一心一意順服祂，並在其生命中付諸此一心順服的行動，更以門徒之姿與基督一同生活。¹⁴²因為唯有相信的人才會順服，也只有順服的人才會相信，相信與順服不但互為條件、結果與前提，透過實際的順服行動，門徒才是門徒，才能真正解放與相信。¹⁴³所以，當一個人追隨耶穌，就會擺脫他們自身之律的枷鎖，順服在耶穌慈愛之軛下，並走上一條追隨祂無限慈愛的道路。¹⁴⁴

然而，耶穌基督的道路本是經受苦難的十字架生命道路。因此，「受難」（suffering）不是偶然而實屬必須。¹⁴⁵對基督來說，忍受十字架之苦不是悲劇，十字架的受難乃是耶穌基督無上忠貞的果實。¹⁴⁶受難不但適用基督自身，更適用在跟隨祂的門徒身上，因為基督之所以是基督，正在於祂的受難和被棄絕。同樣地，門徒之所以是門徒，也就在於他們分擔了主的苦難、被棄絕與被釘十字架。¹⁴⁷換言之，「受難」是特殊基督徒生命的基本組成部分。唯有完全獻身做門徒的人，才能體驗十字架的意義。¹⁴⁸潘霍華認為，十字架被安置於每個基督徒身上，他們皆經驗了與基督相遇的結果即「舊人」之死，邪情惡念的死，因為基督的命令就是呼召我們赴死。¹⁴⁹若然，倘若「做門徒」意味著歸附基督

¹³⁹ *CoD*, "Introduction", p.31.

¹⁴⁰ *CoD*, pp.36~7, 47.

¹⁴¹ *CoD*, p.49.

¹⁴² *CoD*, pp.50,70~2.

¹⁴³ *CoD*, pp.54~5, 72.

¹⁴⁴ *CoD*, "Introduction", pp.31~2.

¹⁴⁵ *CoD*, p.78.

¹⁴⁶ *CoD*, p.78.

¹⁴⁷ *CoD*, p.77.

¹⁴⁸ *CoD*, p.78.

¹⁴⁹ *CoD*, p.79.

本人，也就是順服在基督十字架的律法下，¹⁵⁰「受難」便是真正做門徒的記號，「跟隨基督」便意味著“*passio passiva*”——我們受苦就是因為我們必須受苦。當基督的門徒忠於受難的基督，受難便是門徒的喜樂，是基督恩典的標誌，¹⁵¹更是基督徒所要完成的任務。¹⁵²

歸結來說，體現基督十字架今在臨現的基督門徒，必然跟隨參與在基督十字架受難生命，並藉以和基督相互連結——基督的跟隨者被呼召來擔負十字架的擔子，如同基督透過忍受苦難保有祂與聖父的連結，基督的跟隨者也透過忍受苦難保有他們與基督的連結。¹⁵³藉著十字架，跟隨並展現基督存有身位的門徒，以其群體性（亦即「教會」）的存在，站立於在十架基督裡獲得上帝之「是」之肯定與支撐的根基上。正如潘霍華所言：

我們是在一個鼓舞支持我們的團契中。（因為）在耶穌裡，上帝已然對這一切說「是」（Yes）與「阿們」（Amen）。這個「是」與「阿們」，這正是我們站立的穩固根基。¹⁵⁴

¹⁵⁰ *CoD*, pp.77, 80.

¹⁵¹ *CoD*, pp.80~1.

¹⁵² *CoD*, pp.77, 80.

¹⁵³ *CoD*, p.82.

¹⁵⁴ *LPP*, p.391.

【第四章】

「啟示實證論」批判總評：

巴特與潘霍華神學綜合對觀比較

就像一首巴哈的賦格曲（fugue），¹存在著一個無所不在、且將極為多樣的對位性（contrapuntal）主題全都連結在一起的低音主題（bass theme）。這個低音主題可以用「苦難」這個字眼總結而論——即上帝在基督裡為了我們（for us）且在所有世界性（worldly）苦難中與我們同在的苦難。²

這是終其一生思索耶穌基督十字架苦難主題的潘霍華，藉由賦格曲及其對位概念的音樂性隱喻，闡述基督信仰多重性（polyphonous）意義的實例之一。³事實上，音樂嗜好、素養與造詣頗深的潘霍華，⁴曾多次以「賦格曲」為喻，解說他對基督徒生活的神學觀察。⁵有趣的是，同樣具有「賦格神學」的色彩，也出現在巴特的身上，《哥廷根教義學》中「上帝就是上帝」的神學主題即是一例。⁶在此，我們並非要在看似與本文研究無關的「神學」與「音樂」關係上大做文章，而是嘗試藉由同樣出現在潘霍華與巴特神學論述或構思模式的音樂性思維，

¹ 簡言之，西方古典音樂上所謂的「賦格曲」（fugue），是指一種具有「對位法」風格特徵，亦即由數個單獨聲部（通常為三部或四部）所組成之結構的曲式。它由一個短旋律（即所謂的「主題」）為基礎，在曲子開始時由單一聲部陳述出來，然後再由其他聲部緊接著陳述，並貫穿全曲且在各聲部交替出現。詳見：康謳編，《大陸音樂辭典》，六版（台北：大陸書店，1988），頁447~9。

² 語出潘霍華論「苦難」，轉引自高德賽（John D. Godsey）發表於“Stauros' Notebook”網站的文章‘Dietrich Bonhoeffer on Suffering’。詳見：<http://www.stauros.org/notebooks/v14n2a01.html>。

³ John D. Godsey, “Stauros' Notebook”, ‘Dietrich Bonhoeffer on Suffering’ (<http://www.stauros.org/notebooks/v14n2a01.html>)。

⁴ 以《獄中書簡》為例，潘霍華曾在1943年11月28日、1943年12月18日、1944年3月27日等多處通信中，與友人大談樂曲分析與聆聽感觸。

⁵ 例如在1944年5月20日《獄中書簡》通信中，潘霍華以「賦格」的概念為喻，表達人對世生活與上帝信仰之間的情感，猶如基督的「神性」與「人性」，乃是彼此獨立卻又互不相混的自律性旋律，兩者同時並存發聲，共同呈現了基督徒生活的整體性。

⁶ 詳見：GD, ‘Karl Barth's first Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion’, xxv-xxvi. 以及 pp.88, 113, 120, 134, 368~9, 446. 或本文第二章第一節內容。

尤其是意味各自相異獨立卻又並存共生，以呈現一個整體風貌的「賦格」概念為念，進行本章透過巴特與潘霍華綜合神學對觀分析，組織「啟示實證論」批判的總體評價。換言之，我們不妨預設提問，從神學對觀比較必然產生異、同的角度來說，巴特與潘霍華極富關連淵源的兩人，是否並非是兩首迥異的曲子，而是猶如同一首賦格樂曲中兩個獨立聲部或旋律，無論根據「啟示實證論」批判的各個向度上顯示彼此的思想如何不同，卻仍是同演聖經見證上帝在基督裡對人言說啟示的調子？若然，是否缺少了巴、潘任一方，兩人合奏的基督信仰歌調都必將黯然失色？

回顧本文第一章的綜合分析所指，潘霍華對巴特提出「啟示實證論」批判的三項訴求中，⁷指涉了三個神學觀點與向度的批判：1)「非宗教」的問題，即「宗教觀」向度；2)上帝啟示的思維與論述問題，即「啟示觀」向度；3)教會信仰群體對上帝啟示的詮釋與行動的問題，即「信仰群體倫理實踐觀」向度。⁸據此，歷經本文第二、三章分別對巴特與潘霍華啟示概念的核心思想的彙整與梳理，站在此一對巴、潘「啟示」概念理解的基礎上，本章將以上述「賦格聲部」之思維眼鏡，對觀分析兩人在「宗教」、「啟示」與「信仰群體倫理實踐」等向度上之「相異對比」與「相近關連」的意義以及綜合兩者以尋求某種「整合性」的空間。就對觀論述及其呈現的次序來說，由於「啟示」概念是對觀比較的主要依據，也是「啟示實證論」批判的首要重點，因此，「啟示觀」必須優先處理，繼而是展現潘霍華「啟示實證論」批判中整體文本脈絡與思想前設的「宗教觀」，最後則屬批判的另一要點「信仰群體倫理實踐觀」。

此外，必須說明的是，為了凸顯與強化巴、潘在神學對觀比較上的風貌，本章各節的「綜合對觀」裡，我們將仿效上述「賦格」之題，以音樂性的「樂譜式」圖例（但並非完全符合「賦格」樂理形式），統合呈現內文所表述的隻字片語，

⁷ 此三項批判訴求即：1) 沒有區分整體基督教信息範疇內不同程度的重要性；2) 將「啟示」單單視為「教義」因而豎立了一個「信仰條規」（law of faith）；3) 撕裂基督透過道成肉身深鎖賞賜給我們的禮物，造成世界徒留世界孤單自給，且無法給予非宗教的工作者任何具體的指導。

⁸ 詳見本文第一章、第二節「參、啟示實證論批判之核心訴求與初步評估」。

盼能強化形塑對觀巴、潘三大向度神學特質的整體圖像。

第一節、「啟示觀」向度

誠如本文第一章的分析，無論「啟示實證論」批判如何坐落於「非宗教」的思想脈絡，或是指涉了宗教、信仰實踐等層面的思考，其批判的針對性仍在於「啟示」的概念，它也恰恰是潘霍華開啟檢視巴特神學的引線。因此，在綜合比較分析「啟示實證論」批判中的巴特與潘霍華神學之際，理應從「啟示觀」向度的對觀入手。由於在本文第二、三章中，我們已然分別探究與彙整了巴特與潘霍華的啟示概念精華，因此，本節即可逕行呈現兩人啟示概念的異、同以及整合性的意義。⁹下文將彙整根據前述兩章的探討成果，歸納存在於巴、潘兩人啟示概念中，對「無限」（上帝）與「有限」（人）之間「辯證」與「關連」兩種不同關係的啟示核心概念詮釋，繼而綜合對觀兩人啟示神學之異、同與整合互補的神學意義。

壹、「無限與有限的辯證」vs.「無限與有限的關連」

大體而言，巴、潘兩人在詮釋啟示本體內容抑或認識進路上確實各有千秋。倘若依照二、三兩章的論述進路，從「本體論」的視角論，我們即可發現「三一上帝神性超越的言說」（巴特）與「耶穌基督為我捨己之十字架生命」（潘霍華）之明顯對比。再以「認識論」的角度言，則有「唯憑三一上帝自由啟示之客體化

⁹ 本文無意也無法對巴特或潘霍華的啟示觀或是本文其後的宗教觀、倫理實踐觀等進行全面性的檢視，而是著重在「啟示實證論」批判呈現的兩人對觀比較。關於巴、潘神學的檢視批判研究乃不勝枚舉。以巴特為例，英美學者柏登（John Bowden）在其巴特神學專書的末章中，就曾指陳其神學的諸多問題。詳見：John Bowden, *Karl Barth: Theologian* (London: SCM, 1983), pp.90~104.

實體臨現的耶穌基督恩典類比」(巴特)，以及「上帝在基督裡為了人自我綁縛且與人關連的為我性結構的共體存有」(潘霍華) 之間的顯著差異。總言之，我們可以如是說，巴特強調「三一上帝」。依此，巴特朗聲宣告上帝如何透過耶穌基督此一啟示之客觀化實體，展露上帝自身相對於人的神聖他者性(神人本質上無限相異)、絕對主體性(啟示的言說主體與客體皆都同為上帝自身)、本源性(三一啟示完全源自三一上帝)、超越自由性(啟示展現上帝自身超越的自由)、永恆性(啟示是做為時間與歷史之主的上帝在時間中且在時間之上的永恆性言說) 與恩典信仰性(超越的三一啟示唯有透過三一上帝道成肉身的耶穌基督恩典與確信才能認識和理解)。相對地，潘霍華凸顯的是「十架基督」。對他來說，上帝在基督十字架生命中所要啟示的內涵，無非是上帝對人的關連性(上帝藉著耶穌基督與人自我綁縛在一起)、成人性(to be Manhood；耶穌基督意表了接納了人且成為一個「真實之人」的上帝)、此世中心性(基督是真實面對、走入世界且在世界中心的上帝)、共體存有性(耶穌基督透過教會群體關係中展現自身的存有)、為我而今在臨現性(在基督裡的上帝不是遙遠之神而是透過教會群體臨在於時間中的為我者)、十字架生命性(以苦難勝過世界的十架基督表露上帝捨出己身的為他者之愛的生命與重價的行動) 等意義。

然而，上述極其簡易的彙整或對比，僅僅是巴特與潘霍華神學對觀之啟示觀向度上，一個初步描繪的外在輪廓，意味著兩人具備不同的思想特色與現象——「上帝論」進路的巴特，¹⁰以及相對「基督論」進路潘霍華。由此，我們必須進一步深究其神學思維的內在邏輯與核心主軸。基本上，我們認同學界所指稱，巴特與潘霍華神學本身，恰恰反映了「改革宗」(Reformed)與「路德宗」(Lutheran) 二者不同的神學光譜，特別是二者對「有限」(人) 與「無限」(上帝) 關係不同理解的核心思考。¹¹巴特代表的是改革宗，¹²他延續了加爾文的啟示教義主軸，

¹⁰ 學界普遍認為巴特是更正統神學以上帝為中心之「上帝論」進路的代表人物。詳見：林鴻信，《教理史(下)》(台北：禮記，1996)，頁311~4, 319~30。

¹¹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry*, Vol.7, No.1, Spring (Nashville: United Publishing House, 1987), p.18.

主張「有限不能承納無限」(*finitum non capax infiniti*)的觀點，強調神聖上帝主權榮耀儘管可以卻沒有完全進入罪性的世界，因此傾向以外在形式性、現實性(actualistic)與超越性等角度來理解上帝的自由。¹³反之，代表路德宗的潘霍華，¹⁴高舉「有限能夠承納無限」(*finitum capax infiniti*)的宣稱，認為上帝的榮耀乃是全然地自由，它不是遠離人或異於人而是為了人的自由，因此著重以內在實質性、實存性(realistic)與具體性，來詮釋上帝在其啟示中所展現的自由。¹⁵因此，從本文前述兩章的探討成果，加上此一改革宗與路德宗的神學光譜而共同觀之，我們認為，巴特與潘霍華在啟示概念上的對觀，呈現了一個「無限與有限的辯證」vs.「無限與有限的關連」的對比性命題。巴特以「神人辯證」的角度思考上帝在基督裡言說的啟示，自然向「神聖上帝」傾斜。潘霍華透過「神人關連」的視野闡述上帝在基督裡成為人的啟示，以致凸顯「十架基督」。不過，在此，我們亦察覺到巴、潘兩人除了神學內涵之「事實」(fact)的不同，在思考向度的「方法」(method)上也不一樣，因此形成兩人啟示論述上極為不同的宣講、語言與結論。¹⁶下文我們就巴特與潘霍華神學的思想向度與論述進路入手，歸納出「存在身位」vs.「行動存有」之核心對比，以分析巴、潘之間「神人辯證」與「神人關連」的對觀內涵。

一、巴特：三一上帝「存在身位」之本體論進路

在以無限與有限的關係的角度分析巴、潘啟示論對觀之意義上，我們認為，最顯而易見的便是兩人對啟示在「存在身位」(existential identity)與「行動存有」(action-being)之著重點或切入點上的差異。在巴特這頭，我們可以清楚看見，他搭建了一個「神人辯證」之身位區分的基礎，站立其上發展了上

¹² 巴特身為改革宗神學家的身分且帶有濃厚的改革宗神學典型，不但在學界早有定論，甚至被列入 20 世紀最具代表性的改革宗神學家。詳見：J. H. Leith, *An Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community* (Atlanta: John Knox Press), pp.127~8.

¹³ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary* (Nashville: Abingdon Press, 1970), pp.123~42.

¹⁴ 有學者認為，潘霍華比任何神學家都更多方援引路德的思想，但他卻也多方修正路德宗某些思想傳統以符己用。詳見：John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.18.

¹⁵ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.123~42.

¹⁶ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer* (London: Lutterworth Press, 1971), p.129.

帝超越存在與絕對主體的思想，因為在詮釋啟示概念時，巴特偏好對上帝三一性本體的探討，即以「存在身位」的角度看待啟示的諸多意義，包括上帝在基督裡言說作為與道成肉身的行動。換言之，耶穌基督客觀具體化的啟示存有，對巴特而言，若只以上帝的拯救行動論之，乃遠遠不如以三一上帝神性的身位表達恰當。換言之，單論上帝在基督具體啟示中的行動性不過是鳳毛麟角，無以飽覽「上帝是上帝」（God is God）之超越自由的全貌。因為上帝自身本體不但在其啟示的事件、行動與生命中本是全然地自由；¹⁷在祂與人對遇的啟示純粹行動中，上帝乃是全然自由地不遺留任何痕跡。¹⁸這意味著上帝在其啟示行動中的存有，不但指向、且必然根基於上帝的存在本體，甚至在理解上更內化到上帝的神性身位之中。我們認為，巴特對上帝存在身位的執著，恰恰表現在他始終強調「無限」與「有限」的辯證關係上——上帝是上帝，人是人。巴特以上帝異於人的全然他者性之神性身位存在做為啟示探討的基點，也以此思考耶穌基督道成肉身拯救的行動本質，就某方面而言，正凸顯了他乃是以啟示「本體論」進路組織「認識論」的做法。甚者，說到底，巴特的啟示觀是徹底地「本體論」，就算是談啟示「認識論」，亦即啟示客觀具體化與恩典認識憑藉的耶穌基督，他仍是根本地宣告上帝超越的身位存在，只不過是換一套說法或角度論述罷了。

觀察巴特此一啟示思想特質，根據學界研究的成果，事實上，在巴特早期思想的塑造過程中（如《羅馬書釋義》二版的思想因素），便已顯露端倪。如專研巴特早期思想的學者費雪（S. Fisher）認為，早在巴特就讀馬堡大學的時代，便深受其恩師威廉 赫曼（Wilhelm Herrmann）的影響，汲取了「馬堡學派」（Marburg School）「新康德主義」（Neo-Kantianism）的思想，不但曾計畫寫作一部名為「宗教哲學」（*Religions-philosophie*）的作品，以闡明恩師

¹⁷ CD, II/1, p.264.

¹⁸ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994), p.9.

宗教「內化主義」概念，亦逐步組織超越者「自我確證」的上帝觀。¹⁹在此，置身在馬堡學派傳承的士來馬赫思想脈絡中的巴特，愈發強調上帝的「絕對主體性」概念。²¹不過，必須澄清的是，巴特並非照單全收新康德主義的主張。²²當上帝觀思想漸入成熟定調階段之際，巴特轉化「馬堡—赫曼」主張知識的「非給定性」（non-given）、「自我內在認知性」與源自上帝之「宗教超然獨立性」等概念，導出了人對上帝的認識唯獨源自上帝「自證為真」（self-authenticating）的此一絕對獨立主體，而人對上帝的信仰，也必須憑藉上帝「由上而下」之神蹟性的特殊自我啟示，及其給定的認知途徑與內容才能真確產生。²³換言之，上帝絕不會是人所能認識與掌握的客體，祂必然是自身認識的主體。²⁴據此，道成肉身的耶穌基督，便代表了這位認識主體之「非直觀」（unintuitability）的上帝，意味著上帝主動跨越了自我的非直觀性以使人認識祂。²⁵雖然誠如本文第二章所述，巴特宣告耶穌基督同為「真神」與「真人」，是上帝聖言成為肉身之人而與我們相遇的現實客體。然而，巴特的重點仍偏重在耶穌基督表露「真神」的那一面，他也藉此捍衛了上帝在其啟示中絕

¹⁹ 關於巴特與馬堡學派的思想淵源，可參：Simon Fisher, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School* (Oxford: Oxford University Press, 1988)。由於費雪在該書中，大量整理了巴特早期鮮少刊行的作品與書信（尤其是馬堡時期），顯示巴特早期對上帝及其啟示的概念，和赫曼等人代表的馬堡學派思想脈絡，的確有密切關連的跡象。

²⁰ 費雪指出，赫曼擷取新康德主義，強調任何知識的獲取不是「給定」的（given），而是透過人自身內在的認知活動所產生。因此，所謂的「宗教」，乃是一個在歷史或自然科學之外的探索對象。上帝的實存即無法藉由任何科學方法達致認識和理解，因為上帝在人內在生命深處，單單透過祂自我啟示的特殊行動而讓人認知，這意味著「信仰」是一種異於物質化之科學手法的特殊認知途徑；上帝的信仰不僅是一高度具體性、特殊性的「神蹟」事件，更是一個「自證為真」（self-authenticating）的生命經驗。巴特就是在此氛圍下建構上帝觀的思想。

²¹ 同樣針對巴特早期思想進行深入探索的巴特學者梅克馬克（Bruce L. McCormack）認為，扮演巴特思想影響者，除了「新康德主義者」之馬堡的赫曼因素，更必須從士來馬赫與赫曼的關係（如赫曼如何尾隨並發展士來馬赫「絕對情感」且單單源自上帝之「宗教獨立性」主張等），深入分析巴特如何身在赫曼、士來馬赫與巴特思想脈絡裡，強化了上帝對其自身存在的可能性與認識性位居絕對主體的意義。詳見：Bruce L. McCormack 'Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition', *The Journal of Religion*, Vol.78, No.1, January (Chicago: University of Chicago, 1998), pp.18~37.

²² 巴特確實受到康德、黑格爾或新康德主義思想的影響。不過當他建構神學時並沒有照單全收，而是予以煉淨與轉化，巴特的神學人論就是一個例子。詳見：鄭順佳，〈論巴特神學人論中人与上帝的關係〉，《建道學刊》，第22期（香港：建道神學院，2004），頁185~208。

²³ Bruce L. McCormack, 'Revelation and History in Transfoundationalist Perspective', pp.23~4.

²⁴ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.11.

²⁵ Bruce L. McCormack, 'Revelation and History in Transfoundationalist Perspective', pp.27~32.

對主體和超越自由的本質。儘管進入教義神學時期之後，巴特似乎逐漸轉以神人合一的耶穌基督取代「上帝之道」，來闡述上帝啟示如何客體化地對此世產生意義；又儘管晚期的巴特更轉向強調上帝在基督裡的「人性」，拉近了啟示與此世的關聯；²⁶再儘管人們可將巴特神學的精髓歸納為超越的「上帝」、上帝啟示人且做為人之核心的「基督」，以及傳達並見證上帝啟示的媒介之「聖經」三大層面與發展脈絡，²⁷然而，無論如何，致力超越十九世紀自由神學以人為主體以及從人出發思考自身、世界與上帝本質的巴特，對他來說，上帝永遠是超越世界且必然地位居在人之上的更高層次身位以被人認識。²⁸我們認為，就如同巴特辯證神學時期奠定的思想基調，當時的他傾向以辯證的「否定面」強調上帝與人之間存有本質的無限差距，²⁹此後雖然歷經中期至晚期朝往「肯定面」補強，但上帝存有身位的本體論進路，仍始終是巴特啟示觀的內在邏輯。的確，巴特晚期大談基督的人性是不爭的事實，但他說的人性仍非一般受造之人的人性，而是「在基督裡」的人性。³⁰此一「在基督裡」的背後，豈不依然充滿啟示之神聖主體者上帝的巨大身影？是以，巴特對上帝存有身位不變的堅持，「在基督裡」那位神人完美合一者，依然唯獨是那位三一上帝而非凡俗之人；上帝與人的本體仍是截然分明，無限與有限的存在依然辯證，從神而人本為「是」，從人而神猶為「否」！總言之，巴特以「存有身位」進路探討啟示，我們認為，可謂神學與人們對上帝的一種「信仰告白」。因此，任何批判巴特啟示概念存在「超越主義」的問題，抑或是「點對點式」(point to point)的錯誤，³¹無論命中巴特神學要害與否，客觀而論，基於「信仰告白」的姿態，恐有搔不到癢處之虞，只因普天之下沒有基督徒會質疑其所告白的上帝不是「上帝」！若說巴特神學可稱之為「上帝論」進路，那麼，「讓上帝成為上帝」

²⁶ *HG*, pp.37~65.

²⁷ John Bowden, *Karl Barth: Theologian*, p.94.

²⁸ *CD*, II/1, p.270.

²⁹ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》（上海：上海人民，2005），頁 147。

³⁰ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 201。

³¹ 參見本文第一章第二節的分析。

一語，無疑揭示了巴特以告白信仰對象之神性上帝超越身位之姿，在神學朝聖之路上昂首闊步！

二、潘霍華：十架基督「行動存有」之認識論進路

相對於巴特「神人辯證」之上帝超越身位的本體論進路，潘霍華呈現的是上帝在基督裡「神人關連」之道成肉身臨在行動的啟示觀核心思維。誠如本文第三章第一節所述，巴特啟示概念中上帝異於人（from man）超越的自由以及偏重神性身位存在的探討，原本就是潘霍華在《行動與存有》一書中批判的對象。就這個角度而言，「啟示實證論」批判可說就是潘霍華指稱巴特啟示觀中過分固執於「神人辯證」立場而單方強調上帝相對於人的神性主體，以致隔絕了上帝與人以及與世界的關係。對潘霍華來說，巴特看待啟示對世界的意義，一如永恆對時間、恩典對創造、上帝第一客體對其第二客體等，不但皆向前者側傾，更因以上帝主權話語為神學首要主題，結果在現實上偏頗解讀了世界政治與社會的情勢。³²顯然，潘霍華對巴特彷彿肆無忌憚地完全以上帝超越本體論進路處理啟示的做法提出異議。巴特似乎只是一味講求上帝外在彰顯的異於人之超越性形式自由，忽略了上帝在基督裡「為了人」（for man）自我綁縛之實質性的自由。耶穌基督不僅僅是意表客體化的超越上帝，而是表明神聖上帝不但接納人，更以其為了人的捨出己身之愛，走進這個世界，成為一個真實之人此一啟示的實質內容和歷史事實。在他看來，所謂的「道成肉身」的啟示，不應如同巴特只考慮「道」之神聖來源或言說者的超越存在身位，而更應著重於「成了肉身」甚至以基督「十架生命」具體詮釋的實存性意義。在此，我們發現了潘霍華思考啟示的內在邏輯：上帝的「存有」乃是在於祂的「行動」之中，³³強調上帝藉著耶穌基督成了肉身之十架生命此一啟示「行動存有」的意義：「成了十架肉身」是上帝捨出超越神性之自我身位的行動，透過且在此行

³² Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.21.

³³ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.15.

動中，上帝同時彰顯自身「愛」的存有本質（約壹 4：8a）。換言之，「成了十架肉身」同時表露了上帝即是愛的「行動」與「存有」。相對於「道」之言說者與被言說者之間身位的「辯證」意義，「成了十架肉身」之行動存有性也意味著一種「關係性」的意義，因為「行動」的概念恰恰暗示了「行動者」與「被行動者」（即行動之受者）雙方關係性的存在——上帝在基督裡乃是為了人被釘死十架且經受苦難。是以「成了十架肉身」的行動，展現了上帝主動對人與世界的關連，是上帝透過耶穌基督對人與世界施行拯救與復和的作為。對潘霍華而言，成了肉身之人的十架基督，正是我們探討啟示之所在，是以上帝此一行動作為認識上帝身位本體的核心之處。在此，我們同意，恰恰凸顯了潘霍華將對上帝的「認識」（knowledge）置於上帝的「存在」（being）之上的特質。³⁴換言之，「認識論」進路是潘霍華啟示思考的核心主軸。甚至，潘霍華就是以此出發建構啟示的「本體論」（本文第三章的結構已然暗示此一特徵）。他先談「認識」之啟示作為的實質，再論上帝「本體」的愛之身位，因此，就某種程度來說，潘霍華的啟示觀乃是徹底地「認識論」，亦即在上帝在基督裡與人的關係之中的認識。潘霍華從「認識論」看「本體論」的論述進路，誠如他所主張神學乃是「後驗性」（posteriori）結構的觀點。³⁵諸如教義神學中的「必然性」也只能從「實存性」中推演出來。³⁶

追溯潘霍華此一上帝在基督裡成為十架肉身之人的「行動存有」的關係性啟示認識論進路特質，尤其是其根植於「基督論」與「教會論」的思考，我們亦可在潘霍華早期神學思想塑造的脈絡中窺知一二。簡言之，儘管我們無須一一細數潘霍華求學過程中，諸如思想啟蒙恩師西貝克（R. Seeberg）、路德神學指導者豪爾（K. Holl）以及赴美就學的政治神學家大尼布爾（R. Niebuhr）

³⁴ Regin Prenter, 'Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation', *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, R. G. Smith ed. (London: Collins, 1967), pp128ff. 或參本文第三章。

³⁵ Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. trans. by Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp.17~8.

³⁶ CS, p.134.

等人對他的影響。³⁷但不可忽略的是，正如近年來學界的研究發現（如葛林，C. J. Green），在潘氏神學架構的基礎中，存在著一個舉足輕重的要素，亦即出現在潘氏早期神學代表作品《聖徒相通》中的核心思考：「社群神學」（theology of sociality）。³⁸姑且不論潘霍華如何取材轉化以融會出「社群神學」的思考，³⁹這條以「社群關係」為基礎所組織的神學思想主軸，卻是顯而易見的。在《聖徒相通》裡，潘霍華建構了一個根基於上帝在基督裡與人關連之社群性詮釋的「神學現象學」（theological phenomenology）。⁴⁰他指出，「啟示」唯獨必須完全以「社群關係」來理解。⁴¹「啟示」不是某種概念、過去發生的歷史事件或教義，而是基督存在於社群形式中的「位格」，亦即「教會」，基督的「新人性」便是社群性地具體化於教會之中。⁴²簡言之，啟示的實存，就是教會的實存；⁴³教會就是基督的臨在，如同基督就是上帝的臨在。⁴⁴潘霍華言下之意就是說，社群性的教會，不是上帝「第二次」的道成肉身，而就是上帝透過基督的臨在啟示，就是基督今在臨現的實存。⁴⁵他甚至斷言，「基督只臨在祂的教會」。⁴⁶在《聖徒相通》之後發表的《行動與存有》，潘霍華更進一步闡述了教會做為基督共體性實存，統合了上帝在基督裡啟示的行動與存有的意義。⁴⁷顯然，潘霍華「教會—群體」的思考，不僅是他啟示認識論與本體

³⁷ 關於潘霍華求學與思想發展過程這方面的精要探討，可參見：F. B. Nelson, 'The Life of Dietrich Bonhoeffer' 收於 John W. de Gruchy, ed. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.22~45.

³⁸ 葛林分析潘霍華《聖徒相通》指出，該書不但呈現出「社群性」（sociality）的教會論內涵，更存在著「社群神學」的思考，藉由「位格」（person）之關係性的概念，以達建構取代哲學唯心論的基督教社群哲學的目的。詳見：C. J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999), pp.21~45.

³⁹ 關於潘霍華在《聖徒相通》一書中，如何借用並轉化德國古典社會學之父滕尼斯（Ferdinand Tönnies）的「群體」與「社團」概念，以及社會哲學家舍勒（Max Scheler）的「力量關係」和「管轄關係」觀點，建構了「社群神學」的教會論等探討，可參：李駿康，「群體與社團：論潘霍華的教會觀」，《道風：基督教文化評論》（主題：激進正統神學），第23期（香港：道風書社／漢語基督教文化研究所，2005 秋），頁212~24。

⁴⁰ C. J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, p.63.

⁴¹ C. J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, p.52.

⁴² C. J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, p.53.

⁴³ CS, p.127.

⁴⁴ CS, p.138.

⁴⁵ CS, p.138.

⁴⁶ CS, p.158.

⁴⁷ 詳見本文第三章。

存有論的起點，⁴⁸一方面說明了潘氏一生無論早期或晚期始終關注「教會」，⁴⁹另一方面也顯示潘霍華雖系出巴特高度重視基督論之列，卻又不同於巴特僅僅把基督視為凸顯上帝主體行動的做法，而將目光具體投射在上帝與人親密地合一之基督實存今在臨現的教會上，以反身抗衡巴特尖銳區分神聖上帝與肉身人性的錯誤。⁵⁰更重要的是，對潘霍華來說，倘若上帝啟示的具體實存性乃是必須「基督論地」（Christologically）思考，那麼，它便必然導向以基督做為具體社群樣式的存在觀點出發，並站在這個事實上建構啟示觀的內涵。⁵¹我們認為，潘氏「教會—群體」概念，揭發其「神人關連」的啟示思維本質：上帝與基督關連，基督與教會關連，教會又是在基督裡且跟隨基督並參與其十架生命的人與人之間關連而成的實存群體，上帝在基督裡的啟示行動更是與人在此世之中實質地牢牢綁縛關連在一起。潘霍華「神人關連」視野的啟示觀，不但宣告了啟示乃是透過人且單單為了人的本質，⁵²基於上帝與世界在基督裡已然復和，更證明我們只能在世界的處境中思考上帝的實體。⁵³相對於巴特以「神人辯證」之存在身位高舉啟示的「上帝」與「神性」，潘霍華透過「神人關連」之耶穌基督臨在的行動存有，凸顯了「此世」與「人性」在啟示中的意義。在潘霍華看來，耶穌基督道成了肉身，基督教的神學思考不能再二分「神聖」與「俗世」，也不能將上帝與此世間離二分，因為在基督的實體中，上帝與世界聯合了，兩者的關係儘管有所區別卻無以分離。⁵⁴總言之，基於「神人關連」啟示觀中的「此世」與「人性」思考，我們看見了巴、潘之間諸多的差異。相對於巴特單方面堅守上帝獨一神性這方，潘霍華更願意甘冒探索上帝在基督裡「神性」與「人性」聯合的風險。對他來說，上帝與世界在基督裡的聯合的思

⁴⁸ 鄧紹光，潘霍華的教會論：對《聖徒群體》的兩點思考，《山道期刊》，第二期（總第十四期），卷七（香港：香港浸信會神學院，2004年12月），頁72~80。

⁴⁹ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, p.192.

⁵⁰ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.122~3.

⁵¹ P. L. Lehmann, 'The Concreteness of Theology: Reflection on the Conversation Between Barth and Bonhoeffer', H. M. Rumscheidt, ed. *Footnotes to A Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972* (Waterloo, Ont.: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1974), pp.53~76.

⁵² *CoD*, "Memoir", p.18.

⁵³ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.22.

⁵⁴ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.22.

考，比單方強調上帝超越神聖觀點更重要。⁵⁵再者，潘霍華的神學旨趣也顯然與巴特不同。他不僅關注教會的實存性，更對世界乃至啟示的「俗世性」（worldliness）深感興趣，他嘗試以一種更細緻地、更本原性地解說此一「俗世性」的內在規律。⁵⁶世界與啟示就如同上帝與人，都藉著基督也在基督裡緊密地關連。正如他在《倫理學》中的宣告：任何人若告白相信耶穌基督之實體即是上帝的啟示，就必須以同樣的語氣，同時在上帝與世界的實體中告白他的信仰，因為他在基督裡尋見上帝與世界復和；是以，當一個人完全屬於基督，便意味著他也同時完全地站在這個世界裡。⁵⁷巴特反對自由神學，一百八十度地翻轉其以「人」為起點的神學思考，但在潘霍華眼中卻似乎轉過了頭，以致畏縮於經驗地探索現代世界，畏縮於朝向這個人類組成與群聚的此世，畏縮於探索那位上帝參與在凡俗生活中的苦難並與基督相遇。⁵⁸誠如學界所稱，潘霍華象徵當代「基督教人本主義」（Christian-Humanism），他提供了自身的生命，以全新理解那根植於基督教信仰之個人性的生命。⁵⁹我們認為，相對於巴特以「信仰告白」之姿，論述啟示之三一上帝神性超越的「存在身位」；一再申明基督十架生命內涵，強調與基督一同飲盡苦杯、經受此世苦難而在「客西馬尼園」警醒而參與基督十架生命的潘霍華，便是以「生命體驗」的態度，表明對這位在基督裡為了人捨出己身而成為十架肉身之人的上帝，其今在臨現於此世之「行動存有」的啟示實存之認識。試問，背起自己的十字架跟隨基督做門徒（太 10：38；路 14：27），成為一個「真實之人」走進世界，面對且經受此世的種種現實困境與苦難，進而體見上帝透過基督成為世界的中心，這一切，豈不就是所有跟隨基督者的信仰感受和生命體驗？而潘霍華自己，就是以自身的生命參與，確證了他所體驗上帝在基督十架生命裡所啟示的行動以及「為他者」之愛的真實存有！

⁵⁵ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.14.

⁵⁶ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, pp.21~2.

⁵⁷ E, p.201.

⁵⁸ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.24~5.

⁵⁹ CoD, "Memoir", p.18.

貳、綜合分析

潘霍華對巴特提出「啟示實證論」批判，讓我們意識到「神人關連」之認識論進路的潘霍華，如何對巴特「神人辯證」之本體論進路的啟示主張提出疑義，也引發我們透過改革宗與路德宗之間相異地抱持「無限」與「有限」的關係視角，對觀分析巴、潘的啟示觀向度的神學內涵。不過，綜合而論，我們仍須歸納說明的是，巴特與潘霍華兩人的啟示思想，究竟呈現了何種「相異對比」抑或「相近關連」的整體風貌？倘若從本章開頭提及的「賦格」之音樂性角度來看，巴、潘之間又各自譜寫何樣「既分又合」的啟示旋律？兩人之間是否存在著某種可能的整合性？下文的巴、潘啟示觀綜合對觀，我們從「同」講到「異」，最終再以整合性神學意義論之。

一、從「相近關連」的視角看

無論巴特與潘霍華兩人的啟示觀如何不同，我們不能抹煞兩位神學家些許共同之處，歸納有三：

其一，巴特與潘霍華兩人都主張神學乃是「後置性」而非「先驗性」的事業，亦即強調神學是後置於探討對象即上帝及其在基督裡言說啟示的工作。⁶⁰換言之，兩人看待「神學」此一基督教信仰科學的分際、定位、本務與使命等態度十分相近。

其二，巴特與潘霍華兩人對「理性思維」或「自然神學」似乎都意興闌珊，他們也都反抗抵拒在神學裡搞唯心論與「人類中心主義」（anthropocentrism）的十九世紀神學主流，尤其是潘霍華，他更走在巴特啟示思想的軌道上，大力反對十九世紀「宗教性」的神學觀。⁶¹

其三，也是巴、潘啟示觀向度中最重要的共同點。分屬「改革宗」與「路

⁶⁰ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.18.

⁶¹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.18.

德宗」的兩人，儘管在無限與有限的關係上看法相異，卻都是講求「上帝恩典」（the grace of God）的神學家，兩人都堅稱「宗教改革」對信仰的理解。⁶²不僅在唯獨恩典、唯獨聖經與因信稱義等改教基本原則上，兩人看法一致，對於唯獨耶穌基督是上帝啟示之「真人」與「真神」的主張更是有志一同，儘管就理解與闡述的進路各據一方，但無庸置疑的是，兩人都在同樣站在「唯獨基督」之啟示概念基礎上，建構與宣講基督教神學與啟示概念（參見圖例一、圖例三裡的「中央C」）。在此，最為顯著的就是，巴、潘兩人都宣稱教會得以提供並處理基督教神學唯一合法的背景與內容者，就是聖經闡明之上帝施行拯救作為與話語的耶穌基督，唯有祂是適切合宜的基督教思想與行動必需的來源和基準。⁶³我們認為，巴特與潘霍華對耶穌基督做為上帝唯一言說啟示之基本立場的相同，恰恰說明了兩人為何會在「啟示實證論」批判上交鋒，豈不因為兩人都以耶穌基督之啟示為基督教神學核心思考的對象？此乃不證自明的。

二、從「相異對比」的視角論

我們嘗試從巴特與潘霍華兩人的出身背景出發，以概覽巴、潘啟示相異對比之整體對觀局面。先看巴特。他是生於巴賽爾的德裔瑞士人，出身牧師之家，父親是神學教授。巴特早年遊學德國，深受自由神學影響與衝擊。⁶⁴然而，來自小國小鎮之地的巴特，一生儘管與德國的關係糾纏不清（如主導「巴門宣言」與德國「認信教會」等），但他對德國來說，卻始終是個「局外人」，他也以自己的方式講論陌生的「局外話」。⁶⁵反觀潘霍華，他生於德國布列斯盧（Breslau）的貴族家庭，父親是柏林大學精神科教授。⁶⁶與巴特不同，潘霍華是旅行世界各地卻仍心在祖國、不折不扣的德國人。他浸淫柏林文化傳統，身

⁶² John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.18.

⁶³ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.17~8.

⁶⁴ 林鴻信，《教理史（下）》，頁319。關於巴特生平的介紹，另可參：張旭，《卡爾·巴特神學研究》，頁9~25。

⁶⁵ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.12~3.

⁶⁶ 周學信，《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》（台北：中華福音神學院，2006），頁25。有關潘霍華的生平事蹟，參見此書，頁25~30。

居德國中產階級的世界，具備了富含貴族味的敏銳度，精通德國階級制度的結構以及「文化新教主義」(culture-Protestantism)。⁶⁷在此，我們要思考的是，身家背景大不同的巴、潘兩人，如何各自面臨了基督教會不同的危機與時代困境，以致抱持相異的神學關懷與核心課題。巴特遭逢了第一次世界大戰歐洲文明的危機。⁶⁸他從擔任牧師到進入大學任教，根據牧會經驗，巴特不僅發現自由神學對真實信仰的無用性，⁶⁹更體認到自由神學將人神化、將神人化的扭曲之謬，覺察此一以「人」為主體的文化侵入，甚至吞噬了以「上帝」為主體的神學教義性思想危機。這正是巴特的信仰體悟，也是他必須反省、面對與解決的問題。他苦思重回改教精神之出路的可能性，⁷⁰尋求透過重新建構「教會教義學體系」，以翻轉自由神學影響下的西方神學走向。最終，「讓上帝成為上帝」恰恰代表巴特神學最基本、最深沈的吶喊。藉此，巴特導正、建構了一個以上帝做為唯一主體、主題與對象的基督教義學體系。這是巴特一生投入的職志，可以理解的是，自然在側重高舉上帝以及區隔上帝與人之存在身位的辯證性上，抑或在道成肉身耶穌基督臨在的啟示客體上，沾染濃濃的神性超越色彩。

由此觀之，論及教會與世界的關係，對巴特來說，他的企圖無非是以上帝為中心而向世界宣告祂的啟示，避免教會重蹈以「人」為中心的覆轍。⁷¹再者，又如「基督論」的思考，或許潘霍華批判巴特最力之處，就在於巴特強調上帝的三一神性主權，以致耶穌基督的「人性」消失不見了。⁷²然而，正如前文所述，儘管在後期的《教會教義學》等著作中，巴特鮮少談論「上帝之道」而愈發偏重探討耶穌基督與上帝的人性，以平衡耶穌基督真實的「神性」與「人性」本質，但對他而言，這位耶穌基督仍是神聖的「王者之人」(Royal Man)。⁷³統括而言，倘若套用「樂譜式」圖例觀之，我們認為，巴特譜寫了一段「無限

⁶⁷ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.12~3.

⁶⁸ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.14.






⁶⁹ 林鴻信，《教理史（下）》，頁319。

⁷⁰ 林鴻信，《教理史（下）》，頁320。

⁷¹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.26.

⁷² John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.26.

⁷³ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.26.

對有限超越辯證」之啟示觀的歌調（參見 圖例一）：在象徵「天上真神」與「世間真人」並存彰顯的耶穌基督之啟示客體上（中央 C，圖例 ”  ”），巴特選擇著重凸顯在基督裡榮耀上帝之「真神」（true God）的一面，相對便「虛化」了以十字架生命臨在此世而經受苦難的真人的十架基督（巴特啟示觀式的中央 C，圖例 ”  ”），⁷⁴亦即巴特實質詮釋了啟示意含耶穌基督「真神」層面的意義（啟示詮釋實線，圖例 ”  ”），相對卻不足等量闡明「真人」部分之意（啟示詮釋虛線，圖例 ”  ”），巴特更以「仰望告白」啟示超越層面之姿（符桿上指），⁷⁵強調那位從死裡復活基督所彰顯永恆全能勝利之神（高音 C，圖例 ”  ”），進而達到宣告「三一上帝對世界而言是主」（Trinity God is the Lord to the world）之神人對應位置的目的。

相對於巴特面臨自由神學影響下教義思想的危機，潘霍華一家則實際地迎面經歷了德國敗戰的挫折與混亂。⁷⁶聰穎早熟的潘霍華，從進入大學求學後就一路扶搖直上並待在大學任教。雖然他也曾經牧會（如牧養認信教會），不過，身為牧師與神學教師的潘霍華，卻似乎是本能地以「知識份子式」的觀察和學術性思維高度，一面鑽研探索現代基督教神學在人文科學衝擊下的新思維，一面正視德國政治社會現況並思索解決之道。從他在《聖徒相通》中提倡「社群神學」的教會論，在《行動與存有》裡催生「教會做為基督共體實存之統合體」的啟示思考，在《中心者基督》中闡述「為我而今在臨現於教會」的基督論，在《追隨基督》裡宣講「基督跟隨者的自我身分認知」，在《倫理學》中強調「負責任的基督徒生命結構」的信仰實踐方案，⁷⁷乃至在《獄中書簡》裡呼籲「非宗教闡釋的基督教」之信仰世界觀（參見本章第二節）等一系列作品，再加上潘霍華實際投入參與反希特勒的政治行動，並因此步上殉道的信仰實踐之

⁷⁴ 我們必須特別澄清的是，不是巴特不談上帝的人性，而是切入點與著墨點偏重上帝的神性。因此，本文在此使用「虛化」一詞以及「半實半虛」的音符圖例，以表達此一啟示觀特質。下文潘霍華的部分亦同理而喻。

⁷⁵ 本節借用音符符桿的「指向性」設定，象徵巴特「仰望告白」或潘霍華「參與體驗」的啟示觀特質。

⁷⁶ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.14.

⁷⁷ E, pp.194~222.或參見本章第三節。


路，我們便不難發現，在以「神人關連」強調十架基督為他者而臨在此世之神學思維主軸的背後，潘霍華終其一生對於現實生活的正視，力圖結合基督信仰與世界實況，以福音之所信務實地處理或克服人類生命實存困境的期待，確實是不言而喻的。因此，對潘霍華來說，巴特上帝超越神性的存在身位之啟示論述，無疑違背了他力求「上帝與人」或「啟示世界」相互結合的初衷。只講超越異質，如何關連結合？單論神性身位，何有人性行動？巴特不但「神學地」與「思想地」間離了上帝與世界，更「本質地」與「行動地」把基督的教會推離她所置身的世界，以致上帝真正成為與人生活無關的「縫隙之神」，教會成為毫無作用的啟示空殼。因此，潘霍華確信，當教會無法對世界起任何作用時，如何使教會給予世界一個信仰的保證，乃是迫在眉睫之事。⁷⁸對他來說，尤其是在獄中的體悟，教會必須學習以「非宗教」的語言，在世界的中心「活出」（to live）教會自身所傳講的信仰信息。⁷⁹福音之道不是要宣告某種與現代世界無關、三頭六臂的超越之神，而是回歸基督信仰的具體實存，強調在上帝神性的隱藏、蒙羞十字架上的耶穌基督，這位為他者之愛的人，透過「軟弱」的十架生命，展現上帝勝過世界的權能與力量。⁸⁰

因此，同樣以「樂譜式」圖例描繪，我們認為，與巴特相反，潘霍華譜寫的是一段「無限對有限臨在關連」之啟示觀歌調（參見 圖例二）：在象徵「天上真神」與「世間真人」並存彰顯的耶穌基督之啟示客體上（中央 C，圖例” ”），潘霍華，凸顯的是上帝在基督裡以自我綁縛之自由臨在此世、為了人而背負十架生命之「真實之人」（true Man）的一面，相對則「虛化」了上帝異於人的神性身位（潘霍華啟示觀式的中央 C，圖例” ”）。在啟示詮釋的立場上，潘霍華實質詮釋啟示意含耶穌基督為我者之關係性生命結構的意義（實線，圖例” ”），相對不足等量詮釋啟示意味在基督裡的上帝本是神人辯證性的存在身位之意（虛線，圖例” ”）。據此，潘霍華是

⁷⁸ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.26.

⁷⁹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.26.

⁸⁰ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.26.

以「行動體驗」的啟示臨在層面之姿（符桿下指），強調那位走入世界、經受苦難並以軟弱勝過世界的十架基督（低音 C，圖例”  ”），達致闡明「基督是臨在於世界中心的為我者」（Christ is the *pro me* presented in the center of world）之神人關連結合的目的。

三、小結：巴、潘啟示觀之整合性神學意義

綜合上述巴特與潘霍華啟示觀向度上的「同」與「異」之對觀，我們清楚看見兩人面對共同的啟示探討對象——耶穌基督時，各自表述發展「神性上帝」與「十架基督」兩種不同的啟示概念。然而，正因為巴、潘兩人對啟示各執一詞，在對觀之際，亦顯露出兩人在不同角度上的不足，似乎必然地出現了一個彼此互補整合的可能性。我們可以從觀察巴、潘兩人不同的整體神學呈現的特質或缺陷對比，認知到兩人整合性啟示觀的必須性與內涵性。

根據上文各章節對巴特啟示概念的挖掘整理，我們認同學界所稱，巴特整體的神學可以統括為兩個字：「恩典」（*grace*）與「感恩」（*gratitude*）。⁸¹對巴特來說，上帝從祂自身單方建立了對人、自然與此世的連結，無論是揀選與拯救的事工，抑或是復活帶來新人性之功這件事上，人完全沾不上一丁點功勞，唯有「上帝言說」（*Deus dixit*）決定了一切。在基督裡，上帝已然且全然地言說與行動成就了。⁸²換言之，耶穌基督恰恰是上帝啟示人的「恩典」，人唯有以「感恩」回應之。據此，主論「上帝恩典」的巴特神學，便意味其專注於「如何」（*how*）的討論，亦即著重在解釋永恆的上帝如何藉著基督成了肉身之恩典，⁸³展示上帝如何在基督裡「轉向人」（*turned-toward-man*），並成為一個恩典之禮賞賜給我們等恩典性意義。⁸⁴巴特以「如何」入手談論這位恩典的上帝親自在基督裡對人言說祂無限的存在身位，使我們認知到祂是截然異於人的「上帝」，相對而言我們不過是「人」，必須「人」而非「神」來看

⁸¹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.20.

⁸² John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.19~21.

⁸³ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.141~2.

⁸⁴ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, p.125.

待我們自己在此世的具體生命，並體見祂在基督身上啟示新人性的主權、統治、榮耀與自由。⁸⁵然而，一旦與潘霍華對觀，巴特「如何式」的恩典性與感恩性啟示思維便暴露出某些窘困之境。最直接的問題，就是潘霍華一再所指，巴特塑造了一個將上帝推出並遠離世界的印象——⁸⁶高高在上的「恩典上帝」總是遠離「卑微之人」。其次，「如何式」啟示思維似乎不可避免地落入「以有限之人思想無限上帝」的困境。因為除了上帝自己，在這世界上沒有人能完整詮釋祂本質上的如何性，巴特也不例外。⁸⁷再者，巴特「如何式」啟示思維明顯偏重教義思想層面的詮釋，如同「啟示實證論」批判所指，缺乏積極探索在世界中隱藏的基督其所有今在臨現於世界的樣式，⁸⁸以致容易流於一套空泛噫想或是一種不過是換個新語言的傳統啟示神學，其內涵與路線走向最終恐將加劇現代性自律的「實證主義」，⁸⁹而啟示自身也僵化為某種「信仰條規」，更可能造就一批走不進具體世界之離世、徒名與形式性的基督徒（另參本章第三節）。

相對而論，潘霍華的基本神學特質，在於以「社群性」的角度思考教義神學，關注「關係性」（relationality）與「責任性」（responsibility）的意義。⁹⁰他對基督徒生命的核心理解，乃是強調成為一個與他者同在、為他者且為了他者緣故而行動的「人」。⁹¹這意味著潘霍華的神學必須以一種倫理性的角度來考量，因為他的神學正是根基於對耶穌基督的認識上——這位道成了肉身的上

⁸⁵ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.141~2.

⁸⁶ 例如巴特對時間與永恆之絕對分別的基本置定，便帶有「柏拉圖式」二元思維的味道。詳見：John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.122.

⁸⁷ 巴特的三一論教義似乎就是個活生生的例子。當今學界普遍認為，巴特「內在一三一論」解決了神性統一的問題，卻較難釐清三個位格之間的團契關係，容易造成「神格唯一論」之誤。這個問題在二次大戰之後，成為政治神學家如莫特曼或歷史神學家潘能伯格等人攻擊的箭靶。前者批判巴特將人的主體轉移到上帝的主體性上，進而企圖透過經世、社會的「外在一三一論」以修正絕對主體、集權一神的三一概念，後者則將巴特描繪成「神格唯一論」外加「樣態論」，沒有解決三個位格相互寓居又相互區分的難題。不過話雖如此，我們也不可完全抹煞巴特三一教義論的貢獻，它確實為啟示建構了一個堅實的內在根基。關於巴特三一論的評價，可參：張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 212~4。

⁸⁸ Heinrich Otto, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, p.142.

⁸⁹ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 200。

⁹⁰ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.21.

⁹¹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.21.

帝之子，不但承載罪身之人的肉體，也擔負此一肉身走上十字架受難以救贖全體人類。⁹²因此，面對上帝成為人的耶穌基督及其十架生命，人唯有以倫理行動順服呼召並跟隨做門徒，體現基督啟示的實體形式。同時，基於這位在基督裡的上帝本是為了我們且與我們一同受苦的上帝，藉由耶穌基督所啟示的種種，上帝促使了我們這個世界呈現一個，透過十字架的軟弱，朝向勇於承擔責任之及齡成年的姿態。⁹³因此，強調「關係」與「責任」之啟示體現於世界之實作的潘霍華，顯示其從巴特對「如何」的思考轉向「為我」（*pro me*）關係實存之「誰是」（*who is*）的問題，關注上帝在基督裡的啟示實體內容，⁹⁴展現上帝就是在基督裡「成為人」（*to be a man*）的那一位。顯然，潘霍華「誰是式」的思考，把巴特抽象的如何之「思」，轉而詢問基督是今在臨現而能具體經驗為我生命的「誰」，⁹⁵讓我們從耶穌基督之群體臨現的教會，真切體驗上帝在基督裡成為人之十架生命的行動性，及其為了人捨出己身之愛的關係性意義。

只不過，潘霍華「誰是式」的啟示思考，倘若與巴特對觀，也非一無破綻。最主要的困難之一，就是在缺乏「神性超越」等概念理解的因素下，容易造成上帝唯獨在基督裡的啟示與凡俗世界的人類經驗糾纏混淆的危機，亦即形成「神人混淆」的狀況，進而衍生「神死」⁹⁶、「無神」乃至以人取代上帝的「人神」之境。因此，儘管那位「誰是」的基督，理論上可以透過信仰群體的教會今在臨現於各種世界處境之中，倘若無以從超越視角確切理解在基督裡的上帝身位，便將存在一個無限提問「到底誰是」的局面，甚至向基督教之外的諸宗

⁹² John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.21~2.

⁹³ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', pp.21~3.

⁹⁴ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.141~2. 必須澄清的是，對潘霍華來說，「誰是式」不在於凸顯「誰」之「名」，而是強調該位誰的存有之「是」。

⁹⁵ WCU, p.14.

⁹⁶ 「神死運動」即一九六〇年代由漢彌頓（William Hamilton）與歐提哲（Thomas J. J. Altizer）主導之反神信仰、徹底入世的主張，進而影響且引發如羅賓森（John A. T. Robinson）與寇克斯（Harvey Cox）等人提出「入世基督教」思維與反省的風潮。詳見：葛倫斯（S. J. Grenz）、奧爾森（E. R. Olson）合著，《20世紀神學評論》（*20th Century Theology: God and World in a Transitional Age*），劉良淑、任孝琦譯，二版（台北：校園，2000），頁186~202。

教延伸探求盲目的可能性。⁹⁷此外，原本應當彰顯基督十架生命樣式的教會，就「麥稗混雜」⁹⁸的教會現實而言，恐怕不過是一種「理想」，甚至是淪為某種無法實現的「概念」，反倒違背了潘霍華自己原本力求基督生命具現性的初衷，更遑論參與十架行動的可能性。甚者，潘霍華以教會實存定義啟示實存，相較於巴特以啟示實存做為教會實存的前提，在現實上也恐有倒置啟示與教會的關係，同樣可能引發人逾越上帝之分，濫用上帝之名傷害上帝信仰的結果。

由此觀之，綜合上述對巴、潘批判性之對觀，我們認為，不僅呈現了某種教義神學發展史上所謂「超越」與「臨在」之間的「鐘擺效應」，⁹⁹就神學擺盪的平衡點而言，更意味巴、潘兩人站在耶穌基督的共同啟示基礎上，互相補充整合之必須性和可能性。是以，巴特與潘霍華兩人，彷彿是在啟示神學中同工的保羅與亞波羅（林前 3：5~9）之工作小組，凸顯了在十架基督生命裡、超越人卻為了人而成為人的上帝。在此啟示神學工作小組中，巴特「如何式」的啟示思維，從「上帝之道」看辯證的世界，重建了遭到自由神學破壞之神人分際應有的「原則」。潘霍華「誰是式」的啟示思考，則以關連具體的此世出發回證了十架基督，重申發揚上帝隱藏在基督苦難生命裡對世界不斷施行拯救的「事實」。巴特見證上帝「如何行動」，潘霍華說明上帝就是「行動的那位」。前者提供信仰者該「如何思想」，後者強調信仰者應「體驗什麼」。巴特確立了基督教啟示信仰的「起點」，宣告對上帝啟示「行動開啟」的關注，潘霍華承繼巴特的起點，實質進入啟示信仰的「過程」，強化了對基督啟示「行動結果」的認識。據此，「如何式」的巴特與「誰是式」的潘霍華確實需要彼此補

⁹⁷ 本文在此無意挑起上帝終極拯救之「排他性」、「包容性」與「多元性」等「唯一啟示」或「萬教歸宗」的討論，主要是表達一種對基督啟示認識的模糊定義或定義無限的浮濫狀況。

⁹⁸ 源出太 13：24~30 記載耶穌宣講之「稗子的比喻」。後人便以「稗子與麥子混同」的概念，比喻世間教會的實況。初代教父奧古斯丁更引伸此喻，在其《上帝之城》一書論說世俗之城與上帝之城的兩城子民混雜生活，直到終末基督再臨時才會兩相區分的觀點。詳見：奧古斯丁（St. Augustine of Hippo）著，《上帝之城（下冊）》（*De Civitate Dei*），王曉朝譯（香港：漢語基督教文化研究所，2004），卷十八，章 54，頁 93。

⁹⁹ 所謂的「鐘擺效應」是指神學運動與發展進程中，當上帝真理的某個面向遭受忽略或遺忘時，神學家便以「誇大」的形式將被忽略的部分凸顯出來，以引起人們的重視，因此神學走向便如同鐘擺一般，輪流在極端的兩頭擺盪。詳見：基督教文化評論委員會編，《基督教文化評論》，第四輯（貴陽：貴州人民，1994），頁 18。

充與平衡。回顧「無限」與「有限」之間的關係思考，從巴特「存在身位」看，有限「原則上」當然不能容納無限，這是「理論性」與「應然性」層次的視野。然而，若以潘霍華「行動存有」觀之，我們更看見「事實上」無限竟願意主動且先行地接納了有限，捨出其無限之己身，自我圍限地與有限綁縛在一起，成就了有限容納無限的真實事件，顯然把問題的思考導向「現實性」與「實然性」層次的洞見。巴特置定了論說上帝啟示中神人位格的秩序規則，潘霍華則揭櫫體驗基督啟示裡神人互動的意願轉折。據此，巴特需要潘霍華，否則「神人辯證」的啟示概念將不過是一套冰冷的遊戲規則，看不到遊戲者實際參與其間。啟示若只講巴特單方，僅僅一味傾慕神聖上帝的全能光環，恐怕見證上帝啟示自身的聖經，將成為上帝自言自語、有沒有人到場都無所謂的噫語，抑或變質為不食人間煙火、無視俗世之人時刻面對與經受苦難的信仰高調。同樣，潘霍華也需要巴特，他需要一再重申「上帝就是上帝」，以確保神人之間的關連真正在「神」與「人」的身分秩序中進行，完全摒除「想像上帝一樣」¹⁰⁰之人為僭越的可能性，告白以生命體驗的對象唯獨是在基督裡的上帝。否則，當啟示只單論潘霍華，僅是一味強調經世性的凡俗舉措，恐怕基督徒及其信仰都將喪失自我認知，成為一個走進世界卻不識上帝的「泛宗教徒」或「世界徒」。

總結巴特與潘霍華啟示神學對觀的整合性意義，我們不妨以舊約聖經《約伯記》人物為喻。主講超越上帝的巴特，猶如引介上帝出場的以利戶，¹⁰¹姑不論這位看似自以為是的青年如何扮演可議的角色，¹⁰²但他確實大聲宣告了神聖上帝不可測度的全能公義與人對祂的敬畏（伯 37：23~24）。強調擁抱此世苦難的潘霍華，如同經受生命變異苦杯的約伯。他雖不若約伯以抗議姿態面對上帝，但確實透過苦難親見上帝。在以利戶的講論與約伯的體驗之間，上帝出現

¹⁰⁰ 創世記第三章中記載夏娃與亞當啃食「分別善惡果」的動機，象徵了全人類罪性中不顧自身受造的限制，企圖僭越成為創造者上帝的野心，亦即「想像上帝一樣」之謂。

¹⁰¹ 以利戶在伯 32~37 章中以超越上帝主題向約伯開砲，隨後 38 章上帝便親自登場與約伯面對面。

¹⁰² 聖經學者對以利戶在《約伯記》中的角色複雜性看法不一，頗具爭議。例如芙德（Ellen van Wolde）指出，以利戶出場的談話帶有諷刺性、法庭性與先知性的特質。詳見：Ellen van Wolde, Mr. and Mrs. Job, trans. by John Bowden (London: SCM, 1997), pp.100~6.

了。走出舊約《約伯記》迎向新約福音書，這位在無比旋風中對人說話的超越者，竟為了人臨在此世，親自成為十架生命苦難的承擔者。是以，巴特與潘霍華啟示觀完整詮釋了這個見證。¹⁰³藉由兩人「超越辯證」與「臨在關連」的互補，整合出「神性上帝在十架基督裡實存於世界中心」樂曲，完整展示耶穌基督「超越真神—臨在真人」之上帝亙古彌新的啟示真諦（參見 圖例三）。

¹⁰³ 本文 圖例三 分別以「實線」以及「符桿上、下指」的連結並存等圖例表示之。

圖例一

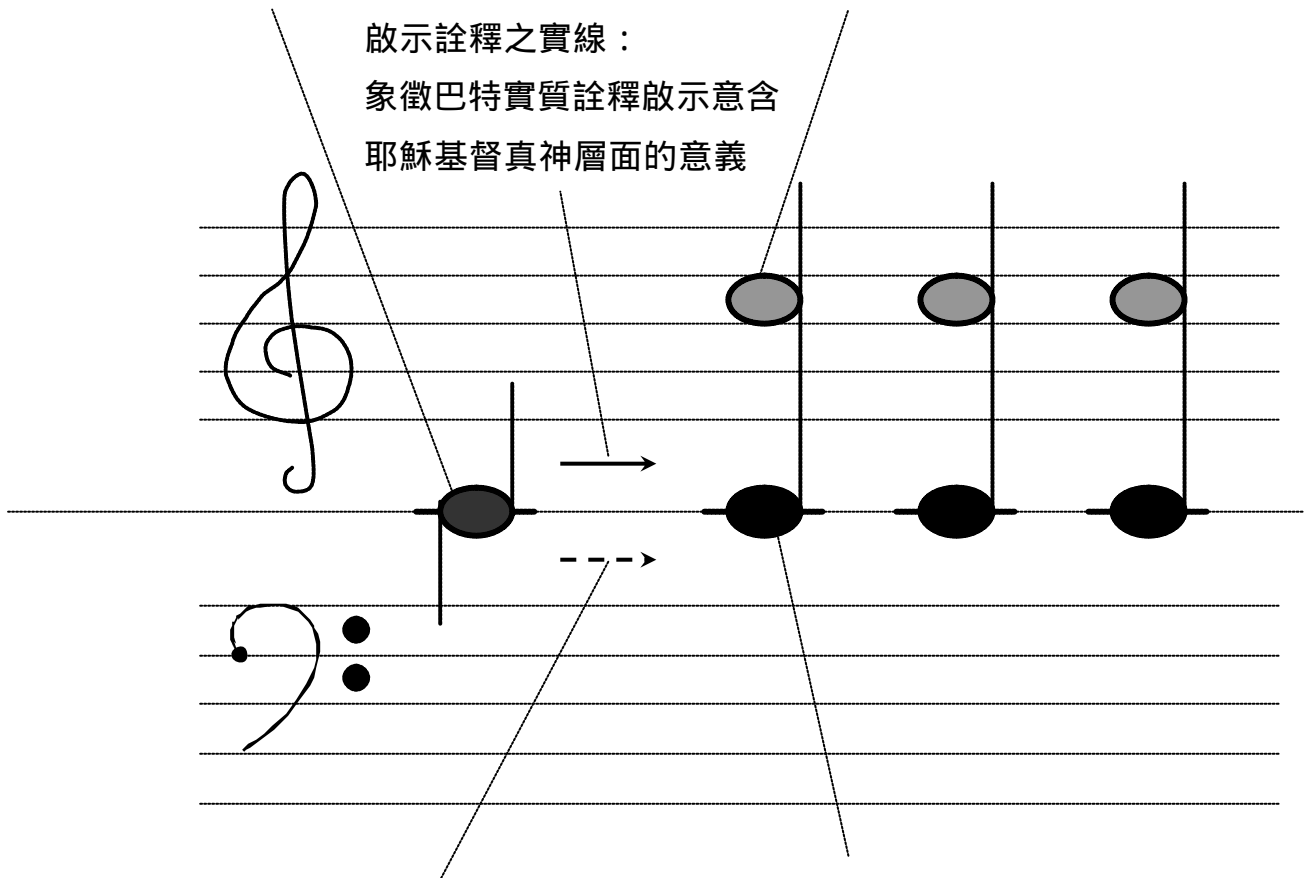
巴特之「無限對有限超越辯證」啟示觀曲調圖像


中央 C：



象徵「天上真神」與「世間真人」並存彰顯的耶穌基督之啟示客體

高音 C：

象徵強調死裡復活基督所彰顯永恆全能勝利之神，宣告「三一上帝對世界而言是主」之神人對應位置的目的



 = 符桿上指，象徵「仰望告白」

 = 象徵「超越榮耀之天」；  = 象徵「臨在苦難人間」

圖例二

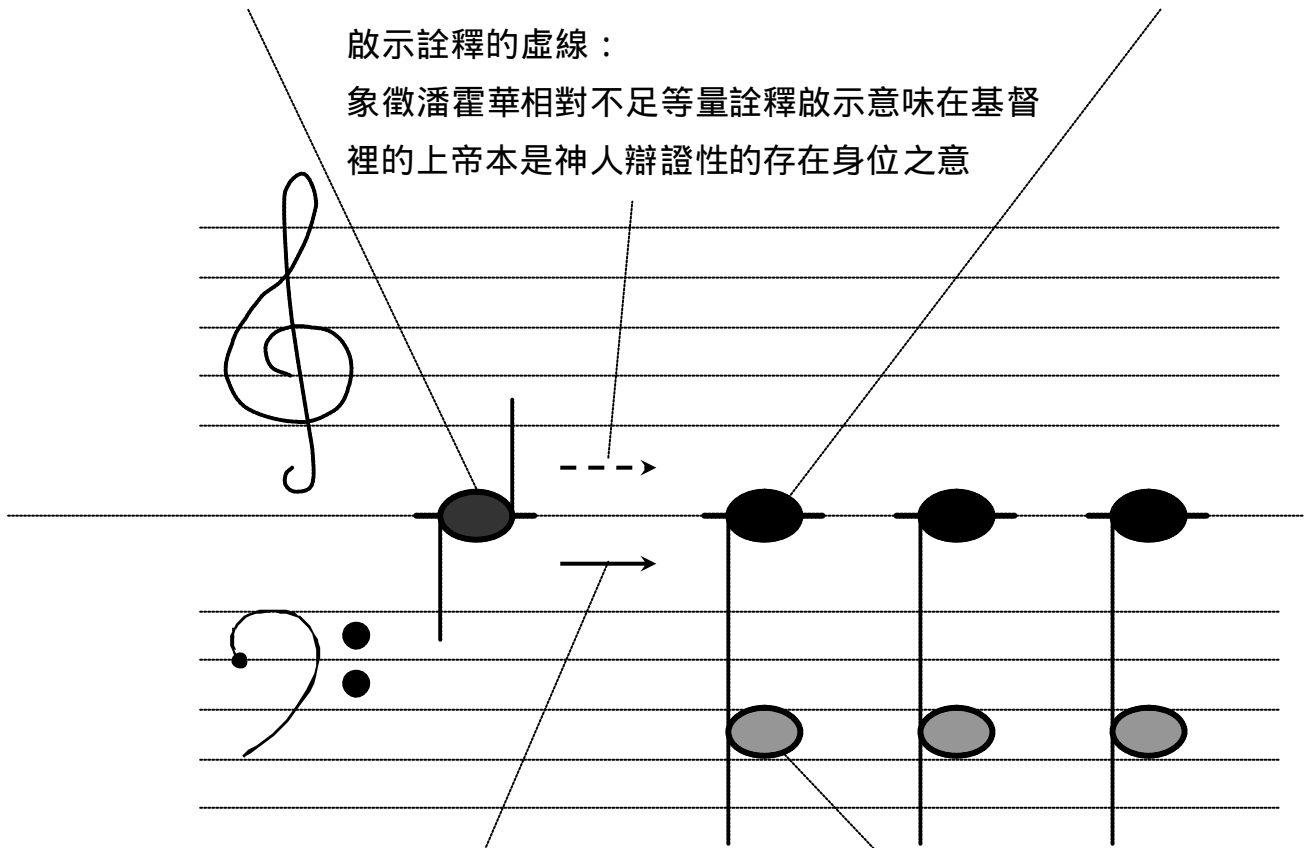
潘霍華之「無限對有限臨在關連」啟示觀曲調圖像

中央 C：

象徵「天上真神」與「世
間真人」並存彰顯的耶穌
基督之啟示客體

潘霍華啟示觀式的中央 C：

凸顯上帝在基督裡以自我綁縛之自由臨在
此世而背負十架生命之「真實之人」的一
面，相對則虛化了上帝異於人的神性身位






啟示詮釋之實線：

象徵潘霍華實質詮釋啟示意含耶穌
基督為我者之關係性生命結構之意

低音 C：

強調走入世界、經受苦難並以軟
弱勝過世界的十架基督，闡明「
基督是臨在於世界中心的為我
者」之神人關連結合的目的

 = 符桿下指，象徵「行動經受」

 = 象徵「超越榮耀之天」； = 象徵「臨在苦難人間」

圖例三

巴特與潘霍華之「神性上帝在十架基督裡實存於世界中心」 整合性啟示觀神學意含曲調圖像

中央 C：

象徵「天上真神」與「世間真人」並存彰顯的耶穌基督之啟示客體

巴、潘互補式高音 C：

在宣告超越上帝對世界是主的同時，更加強調基督是臨在世界中心的為我者

完體展示【耶穌基督：超越真神 臨在真人】

啟示「超越面」詮釋之實線

啟示「臨在面」詮釋之實線

巴、潘分工完整詮釋啟示真神與真人合一實體的耶穌基督之中央 C

巴、潘互補式低音 C：

在強調基督是臨在世界中心的為我者同時，更加宣告超越上帝對世界是主

= 符桿上、下指連結並存，象徵「仰望告白」和「行動經受」互補兼具
 = 象徵「超越榮耀之天」； = 象徵「臨在苦難人間」

第二節、「宗教觀」面向

「啟示實證論」批判顯示了巴特與潘霍華兩人啟示概念的交鋒。不過，誠如本文第一章所述，潘霍華的批判乃是出現在「非宗教」的思考脈絡裡，扮演了引發啟示觀提問的前設，同時又根據啟示觀而發展建構的宗教論述等雙重角色。就某種角度而言，我們認為，在「啟示實證論」批判中，啟示觀與宗教觀之間乃是緊密相扣的，前者可謂後者的思想實抵，後者則是前者的思想推展或發揚。因此，繼啟示觀向度的對觀分析之後，我們嘗試從巴特與潘霍華兩人宗教概念的挖掘對比，一方面更加澄清強化巴、潘啟示觀的特質，另一方面也藉以認識兩人如何從啟示理解與組織其宗教主張。下文我們便分別探索陳述巴特和潘霍華兩人宗教觀的核心觀點。在「綜合對觀」的部分，同樣採取「相異對比」與「相近關連」兩個視角，不過與上一節做法不同的是，本節是從對觀之「異」說到「同」，在異、同之間亦找尋可能的整合性神學意義，而討論過程中也將搭配賦格概念之樂譜式圖例說明之。

壹、「辯證 / 真宗教」 vs. 「非 / 無宗教」

一、巴特：啟示對宗教既「破」且「立」之「辯證性」宗教思考

我們先從巴特「宗教觀」的探討開始，主要在於「啟示」與「宗教」之間的關係。對巴特來說，討論「宗教」，必然討論「啟示」，因為「宗教」的概念，恰恰源自於對「啟示」的理解。當高舉上帝啟示的巴特，大力反對自由神學建構「從人而神」的「宗教主義」（religionism），他對自由神學以「人為宗教」解讀上帝的啟示的做法，便同樣給予批判。¹⁰⁴大致說來，巴特對宗教提

¹⁰⁴ Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction* (London: Gerald Duckworth, 1964), p.90.

出猛烈的批判，肇始於《羅馬書釋義》第二版，¹⁰⁵而在其後的《教會教義學》卷一、第二部，則有全面性的撻伐和檢討。¹⁰⁶回顧《羅馬書釋義》第二版的核心論點，巴特認為，「宗教」意味著「不信」（unbelief），¹⁰⁷，它乃是從人出發的「自義」，即「法利賽人之義」，它不過是「偶像崇拜」。唯有「啟示」才是從上帝出發而對人的「稱義」，亦即「上帝之義」。上帝之義，就是審判人自義，上帝的啟示就是對「從人而神」的宗教說「否」。¹⁰⁸因此，相對於「由上而下」的上帝啟示，「由下而上」的人為宗教無疑必須徹底清除，好使其有任何染指上帝啟示之信仰的可能性。

然而，我們必須進一步確認的是，巴特對宗教的批判，並非意味著他同潘霍華一樣主張「非宗教」的宗教概念。事實上，巴特的宗教觀，與其說是「非宗教」（non-religion）或「無宗教」（religionlessness），不如稱之為「辯證宗教」（dialectical religion），甚至是「真宗教」（true religion）來得精確。從「辯證性」視野而論，巴特是以上帝的啟示對宗教之「是」與「否」的辯證性來辨別真、假宗教，進而呈現了一幅啟示與宗教之間的「垂直辯證關係」。¹⁰⁹巴特指出，「啟示」對「宗教」乃是一種“*Aufhebung*”，意味著同時兼具「廢止」（abolition）與「提升」（exaltation）的雙重意義。¹¹⁰這也就是說，上帝的啟示一方面「廢止」了人為自義與自我成聖的宗教，就是對從人而神、從宗教到啟示進路所偽造的「宗教的啟示」（revelation of religion）予以說「否」（No），亦是上帝對人在其對於上帝在基督裡啟示的不信並憑藉基督之外的

¹⁰⁵ 如同學者史塔克洛夫（C. F. Starkloff）和格林（G. Green）等人的觀察，我們若比較第一版與第二版的《羅馬書釋義》之標題，便會發現，後者比前者更重視「宗教」的問題。例如在第一版討論羅 7：1-6、7-13、14-25 等處經文，其標題依序為「新存有」、「律法與浪漫主義」以及「律法和敬虔主義」。但對照第二版，則標題改為「宗教的限制」、「宗教的意義」和「宗教的實存」。詳見：賴品超，巴特論宗教：一個漢語處境的反省，該文收於：鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》，頁 193，註 8、9。

¹⁰⁶ Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, p.87.

¹⁰⁷ Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, p.87.

¹⁰⁸ *Romans*, pp.42~114.

¹⁰⁹ 鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》，頁 194。

¹¹⁰ *CD*, I/2, pp.280ff.或參見：Geoffrey W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1979), pp.29~31.抑或 John Webster, *Barth*, p.64.以及 Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, pp.87~88.

人之名而構築的「偽宗教」之否定和審判。另一方面而言，上帝的啟示在篩除、煉淨所有人為因素的同時，卻也對從神而人、從啟示到宗教之進路所建構的「啟示的宗教」(religion of revelation)說「是」(Yes)，它「提升」了原本處於人之範疇而進入啟示範疇的宗教真實位置，展現一個完全根基於上帝啟示自身而建立的「真宗教」，¹¹¹就是一種在基督裡「恩典的創造」(creature of grace)。¹¹²因此，巴特「辯證／真宗教觀」，充分表露了他企圖透過否定人為自義的宗教，凸顯上帝在基督裡啟示的神聖恩典事件和行動，以及人應對其認信與順服之真實宗教的本質。¹¹³簡言之，巴特企圖建構一個來自上帝神聖啟示而非人之宗教的神學。¹¹⁴他堅拒人為宗教取代或操控上帝啟示的宗教觀，藉由宣稱上帝啟示在宗教中的優先性、批判性、辯證性與揚棄性和重建性，建立一個奠在基督啟示之自由恩典而真實具有基督宗教實存內涵的真宗教。¹¹⁵

由此可知，儘管巴特對宗教的批判確實顯而易見，但此一「辯證性」的宗教思維，就其本質內涵而言，無論是否先鋒地帶有強烈批判性格之「後現代性」的思考，¹¹⁶抑或它是否承繼了費爾巴哈(L. Feuerbach)、尼采(F. Nietzsche)與歐福貝克(F. Overbeck)¹¹⁷等人，主張揚棄擺脫那被視為箝制囚梏了理性與信仰之宗教自身及其龐大權力壓迫體制的「啟蒙傳統」，¹¹⁸當我們從「啟示」對「宗教」之“*Aufhebung*”的「破」與「立」之反向卻同一並行的雙重意義來

¹¹¹ CD, I/2, pp.280~375.

¹¹² CD, I/2, p.326.

¹¹³ Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, pp.89~90.

¹¹⁴ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.19.

¹¹⁵ CD, I/2, pp.338ff.

¹¹⁶ 例如主張巴特是第一位也是至今僅有的一位「後現代」(post-modern)神學家的信義宗神學家傑森(Robert W. Jenson)就曾指出，巴特的思想是「激進的現代」(drastically modern)，他繼承了啟蒙的「批判」傳統而對「現代性」大肆批判。

¹¹⁷ 十九世紀新教神學家歐福貝克(1873~1905)是影響巴特思想的重要人物之一。例如，巴特十分激賞歐福貝克主張將「基督宗教」與「基督福音」兩者切開，進而強調基督教就是「基督的基督教」(*Christentum Christi*)。在此，巴特稱讚歐福貝克是基督教與文化之間分野的保衛者。此外，在《羅馬書釋義》第二版序言中，巴特曾提及寫作該書的四個原因之一，就是受到歐福貝克的思想影響並嘗試發揚其思想的緣故。詳見：張旭，《卡爾·巴特神學研究》(上海：上海人民，2005)，頁115~25。

¹¹⁸ 關於巴特與啟蒙傳統之關係的討論，可參：David F. Ford, ed. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2nd (Cambridge: Basil Blackwell, 1997), pp.25~35.

解讀，就能確切掌握巴特根據自身啟示概念而發展出獨特的「辯證式」宗教觀。因此，小結而論，巴特的宗教之「非」，是不能片面以「非宗教」或「無宗教」定義，說到底，它不過是一個起點、方向、手段與過程，其最終目的在於尋索、追求、獨尊、恢復一個以聖經見證上帝在基督裡的啟示為信仰根基、主題、內容與判準之「基督的」宗教，亦即一個「讓上帝成為上帝」的「真宗教」。

二、潘霍華：從「有」到「無」之「非宗教闡釋」基督教思考

倘若巴特批判性的「非宗教」，不過是其「辯證宗教」的單方面意義，那麼，對潘霍華來說，「非宗教」或「無宗教」又意味著什麼樣的宗教概念？我們必須從潘霍華的「及齡世界」（world come of age）理解談起，尤其是「上帝」與「世界」之間的關係，誠如本文第一章的分析，潘氏「非宗教闡釋」的宗教觀，正是為了基督教面對「及齡世界」的困境時提出的解決之道。由此，我們便發現，在宗教思考的起點和方向上，一開始潘霍華與巴特就已經分道揚鑣。對巴特來說，所謂的「世界」，不過是一個自由神學以「人」為主體的「世界觀」（*Weltanschauung*）¹¹⁹貽害下，必須重新傾聽神言以歸回聖經見證上帝在基督裡言說拯救啟示，並藉以等待新生命之受造世界。神學的要務在於專注於耶穌基督上帝之道的啟示上。基督是新人性的「帶神者」（God-bearer），祂標示了一個舊有之物的轉化與變換。因此，對關於舊有之物的探討，包括世界的及齡與否，巴特不僅是徹底地不感興趣，¹²⁰就算要對這個世界有所的認識，也必須透過耶穌基督此一上帝的「拯救聖約」，才能獲得對受造於上帝世界有真實的理解。¹²¹由此而論宗教的思考方向，巴特顯然是從高舉上帝在基督

¹¹⁹ J. D. Godsey, ed, *Karl Barth's Table Talk* (Edinburgh: Oliver and Boy, 1963), p.83.

¹²⁰ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.25.

¹²¹ 巴特的創造論在「教義學時期」趨於成熟，且深具異於傳統教義的獨特性。從在基督裡的「拯救聖約」看上帝創造的進路。在《教會教義學》卷三中，巴特透過「創造是聖約的外在形式，聖約是創造的內在基礎」（*CD*, III/1, pp.94ff）此一命題，連結「創造」與「聖約」（covenant）的關係，闡明耶穌基督正是聖約與創造的根基和終極目標（*CD*, III/1, p.51），進而突破傳統「創造—拯救」的思考方式，以基督象徵之恩典聖約的拯救史回身思考創造，從上帝的揀選與復和的信仰視角來看創造，進而獲得對世界真正認識的「創造觀」，而非無神的「宇宙論」（cosmos）。詳見：*CD*, III/1 或參：Godsey ed, *Karl Barth's Table Talk* (Edinburgh: Oliver and Boy, 1963), pp.7~8.

裡啟示的「本質」出發，進而對宗教乃至宗教所處的世界之「現象」提出批判。然而，潘霍華相反。在他看來，耶穌基督是道成肉身、釘死十架與復活而體現世界的聖愛者、審判者和更新者，祂帶領跟隨者走入了這個世界的中心。¹²²因此，潘霍華從檢視現代世界的及齡實況開始，探討在此處境中，基督教如何以「非宗教闡釋」（non-religion interpretation）的概念理解，透過「無宗教的基督教」（religionless Christianity）的實踐形式，達到「寰宇性基督教」（worldly-universal Christianity）的結果，以完成耶穌基督著實成為「世界之主」（the Lord of world）的目的。¹²³

以這個角度做為理解潘氏宗教觀的前提，現代世界的及齡確實十分重要。潘霍華指出，正是世界的及齡，迫使「宗教性」的基督教必須重新審視上帝與世界的關係，以站在「非／無宗教」的初步預備階段之肯定的位置上，邁步走向一個「無宗教」的時代，以尋求在及齡世界中合宜的姿態。¹²⁴這些都可說是潘霍華死前的核心關懷。¹²⁵他指出，在此及齡的世界裡，上帝已然成為一個失效的「作用性假設」（working hypothesis）以及「填補空缺」（stop-gap）的縫隙之神。¹²⁶然而，當「宗教性」的上帝在及齡世界中「缺席」（absence），相對便意味著「非宗教性」的上帝「臨現」（presence）了。¹²⁷潘霍華認為，一旦我們正視並勇敢面對這個彷彿上帝缺席之實況的及齡世界，不以「宗教性」的上帝為上帝，而是透過「非宗教性」的耶穌基督，尤其是其藉以今在臨現的

¹²² John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.25.

¹²³ 根據費爾的分析，「非宗教闡釋」與「無宗教的基督教」與各在德語和英語世界有不同的意義。德語世界透過「非宗教闡釋」思考詮釋概念的宣稱意含，英語世界則偏向以「無宗教的基督教」強調實踐性的問題。不過，對潘霍華來說，他思考的初衷卻都含括了概念與實踐兩個層面，亦即以「非宗教闡釋」的概念詞彙思考「無宗教的基督教」實踐的可能性。相關討論可參：Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.192~202.

¹²⁴ *LPP*, 279~82.或參見本文第一章第一節「A」段部分。

¹²⁵ 根據《獄中書簡》，1944年8月期間，潘霍華擬定了一份包含3大章的著書計畫。他向友人表示，透過這本著作，他企圖徹底清查「宗教性」的基督教之所是，也期待在世界及齡的現實中闡述建構「非宗教性」基督教的本质。詳見：*LPP*, p.380.

¹²⁶ *LPP*, pp.380~1.潘霍華此類的觀察，在《獄中書簡》裡可說比比皆是。例如在1944年7月16日的書信中，他便指出，無論在道德、政治、科學、哲學乃至宗教上，上帝做為一種作用性的假設已然被超越或廢止。詳見：*LPP*, p.360.

¹²⁷ Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.185~91.

十字架生命，就能真實地活在這個世界，也就是真正活在上帝的面前。潘霍華說：

當我們完全真誠地面對這個世界，便會承認我們正生活在一個「即使上帝不存在」（*etsi deus non daretur*）的世界。而這卻恰恰是我們確實所認識的——在上帝面前 我們的「及齡」引領我們正確認知我們就在上帝面前的實況。上帝讓我們認識到，我們必須活像一個沒有祂且能自我管理的人。與我們同在的上帝，就是「離棄」（*forsake*）我們的上帝。這位使我們活在一個沒有上帝作用假設之世界的上帝，正是我們一直站在祂面前的上帝。在上帝面前以及與上帝同在，就是沒有上帝而活。上帝讓祂自己被推出世界之外而上了十字架。他在世界是軟弱無力，而這也是恰恰是上帝與我們同在、幫助我們的道路。馬太 8：17 清楚顯示了基督不是以其全能之功而是以軟弱和受難之效來幫助我們。

在此，正是基督教與所有宗教之間的關鍵差別。人的「宗教性」（*religiosity*）使他在自身的困苦中注目上帝在世上的力量：上帝是「扭轉情勢之神」。聖經卻將上帝的無能為力與受難指引給人；唯有受難的上帝能幫助人。就某種程度而言，我們可以說，上述所指那廢除錯謬上帝觀的及齡世界發展概念，開啟了一個洞見聖經上帝的路徑，這位上帝藉著他的軟弱勝過世界的的能力與空間。這將可能是我們「俗世性詮釋」的起點。¹²⁸

上帝在基督十字架的苦難與軟弱的生命裡所啟示的基督教，就是開啟通往上帝之路的「非宗教性」基督教，也就是真正能在及齡世界中以基督為中心而穩穩站立的基督教，亦即非宗教之「俗世性闡釋」的起點。所謂的「俗世性」，對潘霍華而言，乃是隱含了深度的「此世性」（*this-worldliness*）本質，意即

¹²⁸ LPP, pp.360~1.

如同耶穌基督道成肉身成為一個「真實之人」的存在樣式。潘霍華說：

基督徒不是意味「宗教性的人」(*homo religiosus*)，而單單就是一個「人」，一個如同與施洗約翰一樣是人的耶穌。我不是指已開化的、忙碌的、安逸而淫蕩等膚淺平庸的此世性，而是深度的此世性，即透過訓練與持續不斷認識死亡與復活而形塑其特質的此世性。¹²⁹

「俗世性闡釋」的非宗教基督教概念顯示，基督徒不是「宗教徒」，而是一個如同耶穌一樣具有深層「此世性」的人，是對十字架受難、死亡和復活不斷認知的人。一個擁有「此世性」的基督徒，¹³⁰在潘霍華眼中，無疑是揚棄宗教或神職戲法的「非宗教」之人，¹³¹更是擺脫宗教性企圖所帶來的種種束縛和危險而具備「真信仰」的人。¹³²他說：

一個人擁有真正信仰，不是透過活在神聖的生活，卻是唯有完完全全地生活在這個世界中，才能學習擁有信仰。一個人必須放棄任何塑造自己成為某人某物，無論是聖徒、歸信的罪人或是教士樣版的教會人士、義人或不義者、病態或康健的人。這意味著（人）必須無條件地面對自己生命中的責任、疑難問題、成功與失敗、經受體驗與糾結困惑等。唯有如此，人才能將其自身投入上帝的懷抱，認真地參與不是自己而是上帝在世界中的苦難，亦即與基督在客西馬尼園一同儆醒。我認為，那就是信仰，就是「皈依」(*metanonia*)¹³³，是成為一個人與基督徒的真諦。¹³⁴

¹²⁹ LPP, p.369.

¹³⁰ CoD, "Memoir", pp.18~9.

¹³¹ LPP, p.346.

¹³² 在《獄中書簡》1944年7月21日這封信裡，潘霍華提到一段13年前在美國與一位年輕法國牧師關於「自我生命期許」的談話。他指出，當時那位法國牧師以成為一個聖人為目標，而自己則期許能學習擁有信仰，儘管兩人之間認知有異，卻經過一段時間之後，他才真正意識到兩人的差異僅僅是法國牧師以聖人為目標，而自己卻同樣想透過神聖生活「求得信仰」。在此，潘霍華反省自己過去曾以此類進路寫作《作門徒的代價》(*The Cost of Discipleship*)一書，承認確有其危險之處。詳見：LPP, p.369.

¹³³ 希臘文"metanonia"意指「重新思考」、「改變思想方向」、「更新」、「皈依」等。

在此，潘霍華強調，當一個人真正放棄將自己造就成為聖徒、皈依的罪人或神職人員等宗教性的人，而單單投入上帝的懷抱，和耶穌基督在客西馬尼園一同警醒，這就是「信仰」，就是「悔改」（*metanoia*），就是成為一個人，一個基督徒。¹³⁵此一非宗教性的基督教與基督徒，就是脫掉「割禮性」的宗教外衣，¹³⁶不以宗教性的上帝為信仰，而是以雖看似「無神」卻是真正為了這個世界而存在的非宗教性上帝，就是以「軟弱之人」而非「超越之神」的耶穌基督為皈依的對象，透過實際參與其十字架的生命，分擔了此世的苦難，沒有任何「宗教性」的儀式箝制，只有「非宗教性」的真實生命。在解說自己所寫「基督徒與異教徒」（*Christians and Pagans*）¹³⁷一詩裡，潘霍華指明如何透過「非宗教性」的上帝觀與生命行動，更為實質地接近那位十字架的上帝。他說：

在上帝悲痛之際站在祂的身旁，正是基督徒與異教徒的不同。

如同耶穌在客西馬尼園所問：你們不能同我儆醒片時嗎？那正是翻轉了宗教性的人所期待的。人被召喚來在這即將到來的無神（*godless*）世界中分擔上帝的苦難。

因此，他必須真正生活在無神的世界，而不會企圖以宗教或其他方式掩飾或解釋他的假信不虔。他必須活在「俗世」生命中（如同一個從虛偽的宗教義務與禁制中解放出來的人）。成為一個基督徒不是意味著以一種特殊方式做教徒，不是基於某些特殊或其他方法，把某人自身塑造成某物（罪人、懺悔者與聖人），卻是成為一個人——不是典範的人，而是在基督裡受造的人。

不是宗教行為製造出基督徒，而是在俗世生命中參與上帝的受難。這就是「皈依」的意含：不是首先想到某人自身的需要、疑難、罪愆與恐懼，而是願意讓自身被帶入耶穌基督之道，此即應驗以賽亞書

¹³⁴ *LPP*, p.370.

¹³⁵ *CoD*, "Memoir", p.19.

¹³⁶ *LPP*, pp.279~82.或參見本文第一章第一節「A」段部分。

¹³⁷ *LPP*, pp.348~9.

53 章的彌賽亞 (messianic) 事件 如此被帶入上帝在耶穌基督裡受難的彌賽亞事件，在新約中採取多樣化的形式來展現，例如在門徒的呼召，在耶穌與罪人的餐桌談 存在於此般所有形式裡頭唯一的共有性，就是在基督裡上帝的受難，也正是其「信仰」之所在，在此，不存在任何宗教性的方法。宗教行為總是局部地而信仰卻是全盤地涉入一個人全部的生命。耶穌不是呼召人加入一個新宗教，卻是進入生命。

當我們以一個「非宗教」方式談論上帝，我們便必須以世界不是隱藏卻是揭露其無神性的方式來談論祂，進而觸及意外的亮光。及齡的世界乃是更加無神，而也許正因這個理由使得世界比她在其及齡之前而更接近上帝。¹³⁸

潘霍華宣告，在及齡的世界裡，「宗教性」的基督教或宗教徒，只會造成上帝的縫隙化、邊緣化與無作用化，結果導致了真正的「無神」。唯有「非宗教性」的生命參與，投入並擔負此世必然面對生命中的種種苦難，才能愈加接近上帝，最終看見這位上帝不再是當人江郎才盡時才尋求之生命邊緣、多餘的縫隙上帝，而是那位奠基在上帝啟示的耶穌基督身上，就是在人們健康強壯且位居人們生命中心的上帝。¹³⁹如此，這位上帝就不是在隱藏處與人遭逢，而是在人的剛強中與其相遇。¹⁴⁰至此，潘霍華「非 / 無宗教觀」思考乃昭然若揭。

貳、綜合分析

對於巴特與潘霍華兩人基於啟示概念且與之關連的宗教思考有了初步整理之後，我們便能進行綜合性的對觀評估。儘管從字面上來看，巴、潘兩人採取不同的宗教語彙與思維內容，前者是「辯證 / 真宗教觀」，後者則是「非 / 無宗教




¹³⁸ LPP, pp.361~2.




¹³⁹ LPP, p.312.

¹⁴⁰ LPP, p.346.

觀」，但這並不意味著兩人的宗教觀乃是採取絕對相異的立場。一如前文「啟示觀」面向的分析，在巴、潘神學對觀所產生的差異性之外，儘管兩人不可能完全一致，仍存在某種近似性的特質，綜合「異」與「同」，亦存在整合的可能性。

一、從「相異對比」的視角論

比較巴特與潘霍華在宗教概念上的相異性，由於雙方旗幟分明，似乎是唾手可得的對觀工作。我們只需根據前文在啟示面與宗教面的探討，就能一一逕行比對。首先，打著「辯證／真宗教觀」旗幟的巴特（參見 圖例四，圖例 ””），其「上指性」音符符桿（圖例 ””）象徵對「天上啟示」的強調，¹⁴¹展現巴特基於高舉上帝啟示及其對人為宗教之「破」與「立」的觀點，並形塑了一條對從「否」上行至「是」的宗教思維主軸（圖例 ””），¹⁴²其本質乃蘊含了「朝向上帝，仰望啟示」之「恩典性」進路。它的起點即始於對宗教的「批判」，也就是從人之自義的「宗教的啟示」之「否」出發，它的最終目標在於達致象徵上帝之義的「啟示的宗教」之「是」，彰顯「上（神）啟下（人）應」之「聆聽—順服」並以上帝啟示為根基的「真宗教」。倘若連結上一節巴特三一上帝超越神性的存在身位之啟示概念，我們可以總結巴特宗教觀的神學目的亦是確證「三一上帝對世界而言是主」之謂。

其次，反觀與巴特相異走向的潘霍華，主張「非／無宗教」的他（參見 圖例五，圖例 ””），其「下指性」音符符桿（即圖例 ””）象徵強調「人間生命」的思考，¹⁴³並呈現一條從「是」下行至「否」的宗教思想軸線，（圖例 ””）¹⁴⁴蘊含「走入世界，背負十字架」之「苦難性」進路的本質。它的起點肇始於對千年宗教性基督教做為「非宗教」初步預備階段的肯定之「是」，然而，其最終目標卻是達到對宗教性基督教之「否」的「非／無

¹⁴¹ 本節同樣借用音符符桿的「指向性」之設定，來象徵對「天上啟示」或「人間生命」的強調。在此，「上指性」的巴特，即意味對「天上啟示」的強調。

¹⁴² 本節在此借用音樂「上行」的概念，為的是凸顯從否定「向上」走向肯定的意義。

¹⁴³ 音符符桿設定「下指性」的潘霍華，意味著他對「人間生命」的強調。

¹⁴⁴ 如同描述巴特宗教思維的「上行」概念，潘霍華的「下行」走向用以描繪其從肯定「向下」推展至否定的軸線向度。

宗教」之境，表露一個「跟隨基督」而「參與—分擔」、具有「真實之人」本質的「真生命」。同樣地，連結潘氏啟示核心觀點，其神學目的便是體見基督今在臨現於世界中心之「為我性」的實存，亦即「基督是臨在於世界中心的為我者」。

二、從「相近關連」的視角論

儘管巴特與潘霍華在宗教概念的思想，存在著上述許多差異。然而，歸納「啟示實證論」批判文本內容，以及前文所示巴特與潘霍華宗教觀的種種思想內涵，兩人卻仍具有「同路人」的身影。首先，在潘霍華談論「非宗教」概念時，他的確曾經讚譽巴特是第一位批判宗教的人，也是識破宗教性謬誤，嘗試在掃除宗教的存在之餘，以啟示取而代之的神學家。¹⁴⁵潘霍華認同巴特批判與揚棄「人為宗教」之舉，兩人在這方面的共同性是無庸置疑的。再者，潘霍華毫不客氣對當代基督教會（無論新教或天主教）發動「護教」行動提出猛烈批判，¹⁴⁶這和巴特對基督教之「宗教性作為」的主張似乎也不謀而合，因為一生高舉上帝啟示的巴特，無論學界對其神學的定位未有合理定論，¹⁴⁷但對於基督教的「護教性」作為，巴特卻也同樣抱持一概否定的態度。事實上，巴特確實曾經表明，基督教及其神學沒有「護教」的問題，只有「宣講福音」的問題。

¹⁴⁸任何稱之為「教義學」（apologetics）都是無謂的，¹⁴⁹甚至是一種多餘之舉，

¹⁴⁵ LPP, pp.285~7, 325~9.或參見本文第一章第一節「B」、「C」段部分。

¹⁴⁶ LPP, 325~9.或參見本文第一章第一節「C」段部分。

¹⁴⁷ 巴特一向被稱為「宣道」或「恩典凱旋」的神學家。可參：Gerrit Cornelis Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1956).簡言之，基本上，由於對上帝拯救與揀選的恩典及其真理抱持「自證自明」的確信，並冀望科學處境下的神學能在純粹智性運作過程裡，依然忠於上帝啟示自身的規範，巴特從不主張、甚至反對基督教護教的荒謬做法。在他眼中，基督的福音因憑上帝啟示與聖靈動工而在理解和解釋上自給自足。因此，基督教神學沒有「護教」的問題，只有「宣講」上帝話語與否的問題。對此，巴特曾說，一個所謂「適當」的教義學乃無關護教性，因為最佳的護教學充其量不過是「可能的」教義學罷了。詳見：CD, IV/3, pp.849~82.或參見：Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, pp.45~7.不過，附帶說明的是，巴特似乎並未同意鮑可維（G. C. Berkouwer）上述「恩典凱旋」的論點，因為他曾在《教會教義學》卷四中提出辯駁，有待學界更深入的討論和澄清。

¹⁴⁸ CD, IV/3, p.849.

¹⁴⁹ Hartwell, H. *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, p.45.

¹⁵⁰因為就算是最佳的護教學，充其量也不過是「可能的」教義學。¹⁵¹巴、潘兩人對基督教護教之舉的批判顯然相去不遠。

據此，我們認為，本質地說，巴、潘兩人雖然基於不同的啟示觀點因而也抱持著相異的宗教理念，但在批判「人為宗教性」的層面上，可謂有志一同。巴特是潘霍華眼中少數洞悉「非宗教」之基督教問題的人，是他道路上的同志與戰友，儘管因帶有「啟示實證論」的特質，不足以完全滿足及齡世界之「非宗教」的需要，卻仍是朝「非宗教闡釋」的方向開放，開始以「非宗教」思維來反思建構基督教內涵（巴特將教會理解為「聖經性」而非「宗教性」的教會便是一例）。¹⁵²因此，倘若我們嘗試將巴、潘兩人的宗教認知加以關連，巴特《羅馬書釋義》第二版開啟對宗教的批判，似乎就預告了潘霍華《獄中書簡》「非宗教闡釋」的主題概念，前者代表了一個嶄新基督教思想與生命運動的開始，後者則證實並轉換了這個運動的結果。¹⁵³再者，儘管巴特宣告宗教的「死亡」（death）有別於潘霍華強調宗教的「無效」（dead），但兩人卻都主張人類有形宗教之死，以使其轉化為完全來自上帝在基督裡啟示的真實信仰，兩人皆共同服膺在新約福音書的教導之下，也都同聲高喊十七世紀法國思想家帕斯卡（B. Pascal）所指：哲學家抽象的上帝，不會是亞伯拉罕、以掃和雅各的上帝。這樣的上帝必須完全死去，好為聖經宣稱的基督這位信仰真實且活生生的上帝開路。¹⁵⁴一言蔽之，無論巴特與潘霍華對宗教的看法如何相左，兩人批判宗教不但各自表述（辯證宗教 vs. 非宗教）也各有其目的（真啟示 vs. 真生命），但在「宗教之否」這點上，亦即以「宗教之否」抑或「批判宗教」形塑基督信


¹⁵⁰ Hartwell, H. *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, p.45.

¹⁵¹ *CD*, IV/3, p.882.

¹⁵² Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Vol.XXV, No.3, July (Richmond: Union Theological Seminary in Virginia, 1971), pp.286~7.

¹⁵³ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.122.

¹⁵⁴ 根據學者歐腓爾（J. W. Woelfel）的觀察，巴特與潘霍華兩人都拒絕將人類生命範疇二分為「宗教」與「俗世」、「靈性」與「自然」等二元論的思考。巴特是基於聖經全人主張的人論概念，潘霍華則是以「非宗教的基督教」方案展現。對他們而言，按照福音書的教導，唯一一件事是絕對二分的，就是上帝與人的本質。詳見：John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.124.

仰的基本模式，卻是著實地相互交集（參見 圖例六 ，圖例 ”  ”）。

三、小結：巴、潘宗教觀之整合性神學意義

綜合上述關於巴特與潘霍華宗教觀之「異」與「同」的比較，姑且不論巴、潘兩人的宗教思維對錯與否，¹⁵⁵我們能否在「辯證宗教」與「非宗教」之間，找到一個整合的可能性？基本上，站在巴特與潘霍華一致批判宗教，以達致根植基督啟示的真實信仰目標的基礎上，雙方同中有異、異中見同，且又在「宗教之否」中有所交集，一旦我們將兩者交相對觀，似乎便營造了一個雙方相輔互補的整合性空間。回溯「啟示實證論」批判顯示，對於主張基督教必須徹底「非宗教化」的潘霍華來說，「辯證宗教」的巴特在批判宗教的起點上雖有功績，¹⁵⁶卻僅僅是方向正確、成果不足，在這條「非宗教基督教」的道路上走得不夠遠，反倒沾染了「新保守主義」的色彩。¹⁵⁷甚至，從聖經詮釋的角度論，潘霍華批判巴特「全有全無」的聖經詮釋法，¹⁵⁸顯示他的神學如同一間「半途上的屋子」（half-way house），暴露了巴特只認知到「宗教」的問題，卻沒有理解在現代世界中神學重建的根本問題，在現代世界中重新為宗教清了個位子出來。¹⁵⁹然而，潘霍華此一批判，卻在在反映了他自己就是跟隨巴特批判宗教腳步，而產生「青出於藍而更勝藍」的宗教反思。¹⁶⁰誠如上文「啟示觀」面向的分析，潘霍華神學中富含臨在性、實存性與歷史性的特質，並非單單本質性地與巴特截然迥異，卻是一種必須搭配巴特超越性、自證性與永恆性的主張方能趨於完全，甚至有站在後者肩膀上續行推展的意味。只不過，當潘霍華跟

¹⁵⁵ 關於對巴特批判宗教而建立真宗教的思考之評估，可參：鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁200~8。至於對潘霍華「非宗教闡釋」與「及齡世界」的預言實現與否的評估，則可參：Eberhard Bethge, 'Religionless Christianity—a mistake?', *Sciences Religieuses / Studies in Religion*, Vol.12, No.1 (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1983), pp.19~26.

¹⁵⁶ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.122.

¹⁵⁷ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.24.

¹⁵⁸ 參見本文第一章第一節（B-2）或第二節分析說明的部分。

¹⁵⁹ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.129.

¹⁶⁰ 潘霍華批判性的宗教觀乃深受巴特的啟迪與影響。例如在《聖徒相通》裡，當潘霍華論到上帝透過基督建立了實存的教會概念時，就曾提到「不是宗教，而是啟示，不是宗教團體，而是教會」的說法。詳見：CS, p.111.或參見：Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.167~8.

隨巴特批判宗教的腳步，卻發現計畫高舉上帝啟示以建立「真宗教」方案的巴特，無法提供「宗教性無神」的及齡世界具體可行的策略，甚至與其漸行漸遠，¹⁶¹並在教義或倫理層面上，回歸了一條基督教的傳統老路。¹⁶²或許巴特確實洞悉任何宗教形式的不適性和錯謬性，但是單憑對「偽宗教」的清場，使基督教的上帝能重回其神性超越之所是（讓上帝成為上帝），卻仍無法實質拆毀囚禁基督啟示之宗教性圍籬，無以體現那位藉著「十字架」表露「聖道」已然成為「肉身」之為了人給出己身的「非宗教」上帝，達致「讓基督表露基督」的目的。若說「真宗教」引領巴特迎向啟示的信仰恩光，那麼，「非宗教」便驅使潘霍華懷抱十字架苦難的入世生命。

恰恰在此，綜合上述「宗教之否」的交集，我們似乎找到了巴特與潘霍華宗教概念之整合性神學意義的入口。巴特的「宗教之否」無非在於追尋朝覲獨一神性上帝的啟示。因此，若沒有「啟示」，便不會有「信仰」，更不會發展成「生命」。這意味著潘霍華意欲凸顯無宗教基督教形式中非宗教闡釋的「真生命」，必須透過巴特高舉上帝「啟示」之信仰為根基。否則，「生命」將淪為一個無關道成肉身的基督、無視其唯獨昂貴代價之十字架、更遑論跟隨參與之混淆神人本質的「泛宗教苦行主義式」生命。反之，潘霍華的「宗教之否」為的是確證今在臨現於此世中心之基督「為我性」的生命。因此，倘若沒有潘氏強調的「生命」，便不存在實存性的「信仰」，更不可能藉此彰顯上帝的「啟示」。這也說明了巴特企圖恢復源自上帝在基督裡啟示的「真宗教」，最終必須透過潘霍華「非宗教闡釋」的十字架生命實踐之運作，以實質地置入並實存於此世之中。否則，「啟示」將抽空為一套背離世界、無生命性的超現實冥思玄想，甚至質變為狹窄信仰實質生命自身之「神秘主義式」的反現實教義枷鎖。至此，整合地說，我們認為，倘若巴特是清算、拆毀、淨化與重建基督教這千

¹⁶¹ Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.176~7.

¹⁶² John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry*, Vol.7, No.1, Spring (Nashville: United Publishing House, 1987), p.24.

年老店的招牌而重新定位其內涵、特色與本質的人，那麼，潘霍華便是致力擺脫該店有形的侷限，以嘗試活出產品的精神以及具體內涵的人。巴、潘的「辯證宗教」與「非宗教」、「真宗教（啟示）」與「真生命」，都在彰顯道成肉身的上帝之人子耶穌基督裡「同看並存」。換言之，就當代及齡世界之基督教「為其所是與所在」（to be and being）的角度說，巴、潘的宗教思考之間不是孰輕孰重、孰優孰劣的問題，而是缺一不可。是以，當我們透過「樂譜式」圖例詳加詮釋（參見 圖例六），從「起點」出發，音符符桿「上指」的巴特與符桿「下指」的潘霍華，¹⁶³在「宗教之否」的交集之後，雙雙切換了各自符桿的指向（即圖例從 ” | ” 切換至 ” || ”），意味著巴、潘之間必須相互補足、平衡的整合性意義。¹⁶⁴整體而言，唯有巴、潘兩人各自但同步發聲，才能完整合奏「上帝在基督裡成為世界中心的為我之主」信仰曲調，擺脫基督教人為虛偽的宗教外衣，整體性地詮釋了當代及齡世界基督教根基於「啟示」的「信仰」及其實踐體現的「生命」。

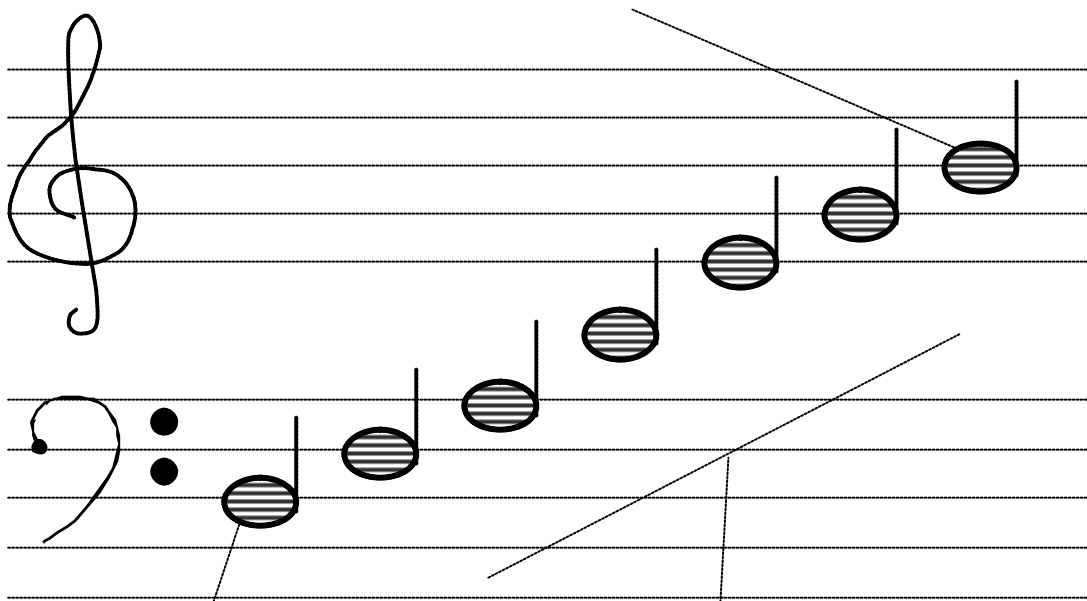
¹⁶³ 綜合參見 圖例四 與 圖例五 的音符符桿指向圖示。

¹⁶⁴ 經過「宗教之否」的交集之後，「上指性」的巴特必須轉換為「下指性」，意即在強調「仰望」神性上帝聖言啟示的「真宗教」過程中，必須透過強調道成肉身走入俗世人間的耶穌基督之「真生命」以做為互補平衡。同理，「下指性」的潘霍華，在交集之後，亦必須轉為「上指性」。

圖例四
 巴特之「辯證 / 真宗教觀」曲調圖像

目的地：


對「啟示的宗教」之「是」，彰顯「上啟下應」之
 「聆聽—順服」並以上帝啟示為根基的「真宗教」
 ，確證「三一上帝對世界而言是主」的神學目的





起點：

於對人為宗教的「批判」，
 亦即對「宗教的啟示」之「否」

從「否」(破)上行至「是」(立)
 的宗教思維主軸，意含「朝向上帝
 ，仰望啟示」之「恩典性」進路

 = 符桿上指，象徵對「天上啟示」的強調

 = 象徵「超越之天」； = 象徵「臨在人間」

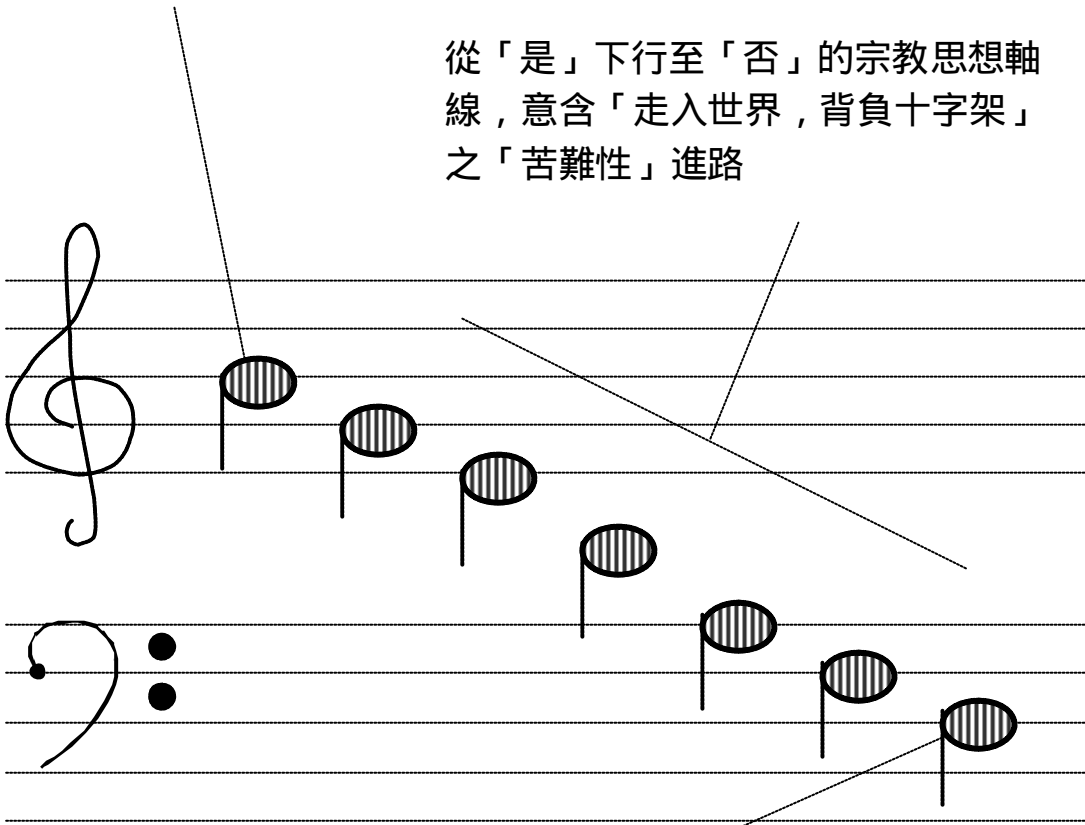
圖例五

潘霍華之「非 / 無宗教觀」曲調圖像

起點：

對千年宗教性基督教做為「非宗教」
的初步預備階段之「是」



從「是」下行至「否」的宗教思想軸
線，意含「走入世界，背負十字架」
之「苦難性」進路



目的地：

對宗教性基督教之「否」的「非 / 無宗教」之境，表露「跟隨基督」而「參與一分擔」、具有「真實之人」本質的「真生命」，體見「基督是臨在於世界中心的為我者」

 = 符桿下指，意味對「人間生命」的強調

 = 象徵「超越之天」； = 象徵「臨在人間」

圖例六

巴特與潘霍華之「上帝在基督裡成為世界中心的為我之主」 整合性宗教觀神學意含曲調圖像

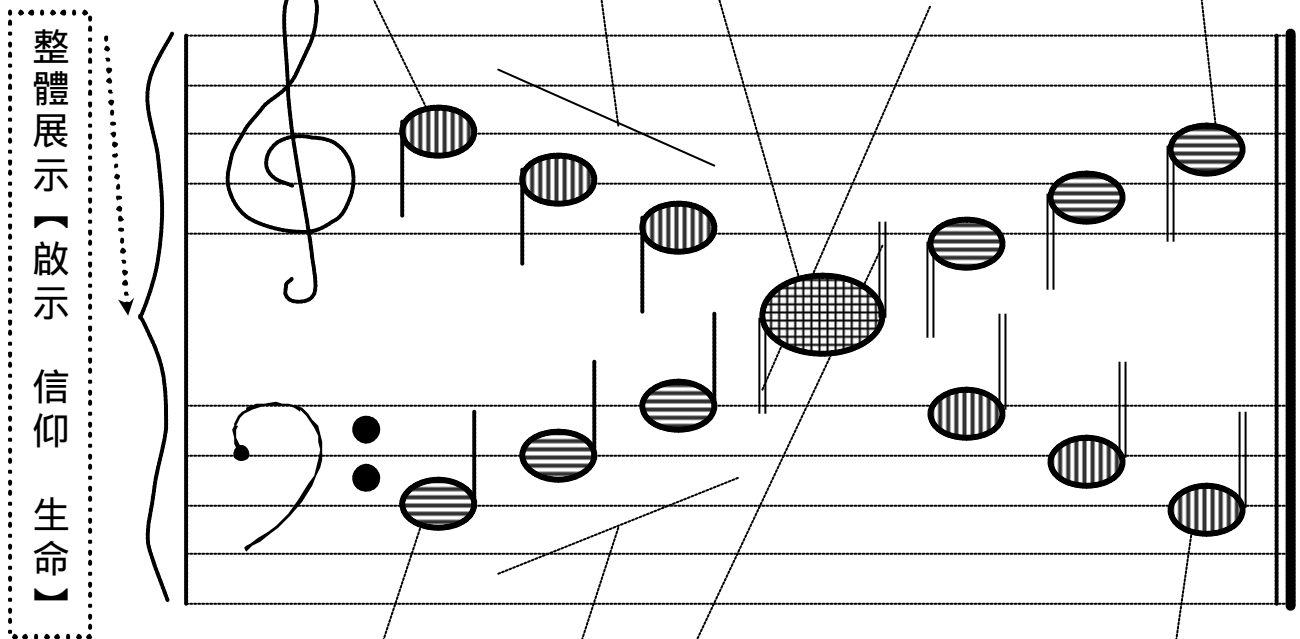
巴、潘「宗教之否」 / 「批判宗教」之信仰模式交集

潘霍華從「是」下行至
「否」的宗教思想軸線

巴特「辯證 / 真宗教觀」終點：
啟示的宗教之「是」

潘霍華「非 / 無宗教觀」起
點：宗教性基督教之「是」

巴特符桿下指切換象徵之
整合性意含：建立透過基
督為我今在之十字架生命
而表露的啟示信仰實存



巴特「辯證 / 真宗教觀」
起點：人為宗教之「否」

潘氏符桿上指切換象徵之整合性
意含：建立根基於高舉上帝言說
啟示的基督十字架生命本質

巴特從「否」上行至「是」
的宗教思想軸線

潘霍華「非 / 無宗教觀」終點：
非 / 無宗教之「是」

= 意味符桿的原指向；
 = 意味符桿切換後的指向
♩ = 象徵「超越之天」；
 ♮ = 象徵「臨在人間」

第三節、「基督徒群體倫理實踐觀」向度

除了在啟示觀與宗教觀等兩大神學向度對觀上，巴特與潘霍華之間呈現「神人辯證 vs. 神人關連」以及「辯證宗教 vs. 非宗教」之意義，根據潘霍華在「啟示實證論」批判中指明兩點錯誤：一是巴特對聖經詮釋，二是做為巴特跟隨者的「認信教會」之偏差的自我認知與實踐行動，¹⁶⁵顯示巴、潘兩人尚有關於做為「基督徒群體」(Christian community)之教會方面的思想交集，亦即「基督徒群體倫理實踐觀」(以下簡稱「實踐觀」)向度的對觀。事實上，此一「實踐觀」的對觀，意味著巴特或潘霍華兩人啟示觀與宗教觀對觀戰場之實作化與應用化的延伸，在論述上必須一貫觀之。上述「啟示實證論」批判挑明的兩點錯誤，意味著巴、潘「實踐觀」的對觀不單是神學概念的比較，而應從實踐層面的狀況著手，尤其關乎「教會與啟示的關係」之三項連鎖性視角：1) 教會的自我認知及其看待啟示的態度；2) 教會根據自我認知及其對啟示的態度而對啟示做出詮釋；3) 教會基於其所詮釋的啟示進而採取的倫理實踐與行動。下文便以此連鎖性視角，分述巴、潘之間「內省更新 vs. 責任投入」實踐觀的對觀風貌，「綜合對觀」的部分亦將透過「樂譜式」圖例搭配說明。

壹、「內省更新」vs.「責任投入」

一、巴特：「內省更新」之基督徒群體倫理實踐觀

倘若「啟示實證論」對巴特實踐觀方面的批判合理且成立，除了啟示概念方面的影響，是否也涉及了巴特「教會論」或「倫理觀」等思想？綜觀巴特教會論概念，可說遍佈於《教會教義學》卷一 卷四，從卷一「論上帝之道做為

¹⁶⁵ 關於潘霍華對認信教會的自我認知批判，可參見：John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.177~9.

教義學尺度」談上帝之道與教會的關係（*CD, I/1, §*）以及「論聖經」探討教會的權威、自由等類含（*CD, I/2, §9~24*），歷經卷二「上帝恩典的揀選」論述教會共同體的揀選（*CD, II/2, §4*）、卷三「創造主及其受造物」談教會是上帝的恩典事件（*CD, III/3, §9~24*），直到卷四「和解論」建構基督論式的教會論，強調基督是教會唯一的頭，教會因聖靈呼召、聚集與更新（*CD, IV/2, §7*）。倫理學方面，主要分佈在《教會教義學》卷二、第二部、第八章「論上帝的誡命」（§6~39）。基於篇幅限制與探討焦點，我們無法一一陳述。單就「啟示實證論」批判的問題點而言，我們唯需釐清的是巴特對教會之基督徒群體的信仰認知與倫理實踐之基本主張。「教會論」的部分，無論教會的存在本質為何（如上帝在基督裡恩典揀選、聖靈共同體等），對巴特來說，基本上，教會乃必然地與「上帝之道」的啟示關係密切。「上帝之道」是基督的教會存在的根據、尺度與判準，而見證上帝之道的「聖經」，不僅意味著上帝對教會說話，也是教會的權威與自由來源。教會的使命是上帝啟示之「宣道」，教會更必須一再聆聽、順服、宣講、教導與傳揚上帝之道，唯有如此，教會才是教會。¹⁶⁶再者，關於「倫理學」的部分，巴特基本的倫理思考方向與特質乃是強調上帝之道做為倫理學的探討起點，對他來說，不存在任何純粹倫理學或人學倫理學，只有將一般倫理問題轉化為奠基於上帝在基督裡自我啟示，進而做出順服「上帝誡命」（The Commandment of God）的神學思考與行動之「神學倫理學」（theological ethics）。¹⁶⁷在此，「上帝誡命」儼然是倫理學的核心，它將律法解釋成為福音的形式，是對道成肉身之耶穌基督的認識，是倫理學的任務、要求、決斷與審判；其首要功能便是見證上帝在基督裡的恩典，繼而則為使人對其認識與順服，讓人理解到它恰恰關連了人全權與良善之行動的特質和決斷，使人站在此一基礎上，面對上帝審判與恩典稱義，進而獲得從上帝而

¹⁶⁶ *CD, II/1, §9~24*.或參見：Geoffrey W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth*, pp.34~53.

¹⁶⁷ 鄭順佳，〈唐君毅與巴特——一個倫理學的比較〉（香港：三聯書局，2002），頁103~119。

來的永恆統治和生命。¹⁶⁸

綜合上述巴特教會論與倫理觀的核心概念，我們可以初步歸納出一條「啟示誠命—聆聽—順服—宣講—遵守」之基督徒群體信仰認知和倫理實踐的思想基軸。根據「啟示實證論」批判的內容而言，這條基軸的「思想」本身似乎並非是潘霍華指責的對象。¹⁶⁹甚至，潘霍華肯定巴特的倫理思考，誇讚它具有與教義學同等重要的價值。¹⁷⁰由此可知，問題的癥結極可能是這條信仰認知與倫理實踐基軸，在付諸實際行動的過程中，一方面實踐者本身因認知與操作錯誤而產生了偏失，¹⁷¹另一方面也意味著這基軸本身隱含某種錯誤導向的「誘因」。在此，潘霍華批判最力的「認信教會」成為我們最好的觀察的對象。也許我們無法一一列舉「認信教會」成員錯誤的實踐作為，¹⁷²不過，以巴特為主起草且領導「認信教會」於1934年5月31日發表、堪稱「廿世紀基督教會之信經」的「巴門宣言」（Barmen Declaration），¹⁷³可說是巴特信仰倫理實踐基軸實作的一個「示範」。¹⁷⁴綜觀「巴門宣言」全文含括六大點，每點皆以聖經經文起首，除了表示該宣言乃是根據聖經發言，更凸顯「唯獨基督」、「唯獨聖經」之改教原則，以對抗當時希特勒政府操控下的德國福音教會。¹⁷⁵擷取各點要義內容：1) 聖經見證的耶穌基督，是我們無論生死都必須聆聽、信仰與順服之唯一的上帝之道；2) 拒絕主張存在耶穌基督掌管之外、無須基督稱義與成聖

¹⁶⁸ CD, II/2, §6~39.或參見：Geoffrey W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth*, pp.99~106.

¹⁶⁹ 在「啟示實證論」批判中，潘霍華主要批評的對象是「認信教會」的信仰實踐作為，尤其是教會成員（如舒茲等人）背離巴特實證論，成為危險極端的保守復歸論者之類的問題。參見本文第一章第一節（C-5）。

¹⁷⁰ 參見本文第一章第一節（C-4）。

¹⁷¹ 參見本文第一章第一節（C-5）。

¹⁷² 關於「認信教會」成員如何因誤解巴特「啟示實證論」而造成倫理實踐上的錯誤，可參本文第一章第二節，或詳見：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. by Barbara and Martin Rumscheidt (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002), pp.77~82.

¹⁷³ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》（上海：上海人民，2005），頁289~92。關於「巴門宣言」起草的來龍去脈與發表全文，可參：Clifford Green ed., *Karl Barth: Theologian of Freedom* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp.148~51.

¹⁷⁴ 嚴格說來，巴特從其教會論與倫理觀中發展此一信仰認知與倫理實踐的思想基軸，就相關作品的寫作時間點來說（如《教會教義學》卷一—卷四），絕大部分都在「巴門宣言」發表之後，約在1937年到1955年之間，不過，由於「巴門宣言」確實含括了此一思想基軸的基本要素，因此我們將其視為一個示範。

¹⁷⁵ Clifford Green ed., *Karl Barth: Theologian of Freedom*, p.148.

的生活領域和可能性之假教義；3) 基督教會是聖徒的共同體，耶穌基督透過聖靈成為在聖言與聖事中的行動之主，教會以其信仰的順服見證教會僅僅屬於耶穌基督，並在其指引下生存；4) 教會中的職位只為「服事」而存在，拒絕教會放棄此一服事而將自身交給被賦予統治權威的元首之假教義；5) 拒絕主張國家基於特殊的託付而成就教會事業，以及相對教會亦超出奇特殊託付而承擔國家需要，甚至成為國家任務的一個器官；6) 教會的使命託付在於代替基督，以服事基督自身之道與作為，透過宣道與聖事，向萬民宣告上帝自由的福音與恩典。¹⁷⁶綜合「巴門宣言」各點精義，除了時空背景的訴求之外（如對抗官方德意志基督徒教會與希特勒政權），我們可以發現，「認信教會」對自身做為基督徒群體存有的認知，乃是建立在言聽計從於耶穌基督之上帝言說啟示的根基上。教會視基督為唯一元首，強調對其全然地信仰、聆聽與順服，透過「服事」之姿，向世人見證、宣講基督福音之信仰性的特殊使命。「巴門宣言」描繪了「教會就是教會」的基本框架，堅持有別於國家或常民機制之特殊性的自我理解，一言蔽之，即是一個教會內在身位性的定義，彷彿與巴特「神人辯證」啟示觀告白神性上帝存有身位相互呼應。也許「教會」與「國家」之間，涉及了諸如「基督徒群體與市民群體」（Christian Community and Civil Community）之類的神學課題，有待相關研究進一步澄清。¹⁷⁷然而，就教會倫理實踐層面來說，事實上，「巴門宣言」中展示教會的自我定義，並非單純只是「認信教會」實踐性的產物，更凸顯了隱含在「啟示誠命—聆聽—順服—宣講—遵守」之信仰倫理實踐基軸中，巴特對教會意義的理解偏好。對巴特來說，教會必須「維持身為教會」（remain the church）的本分，亦即必須維持在「基督王國」（Kingdom of Christ）的「內在圈圍框架」（inner circle）之中，並從事「市民群體」無法從事的信仰之事。¹⁷⁸雖然巴特確實主張教會追求的目標，

¹⁷⁶ Clifford Green ed., *Karl Barth: Theologian of Freedom*, pp.149~51.

¹⁷⁷ 巴特晚年曾針對「基督徒群體與市民群體」的主題提出他的看法，例如1954年出版《反抗潮流》（Against the Stream）一文便是一例。詳見：Clifford Green ed., *Karl Barth: Theologian of Freedom*, pp.265~96.

¹⁷⁸ Clifford Green ed., *Karl Barth: Theologian of Freedom*, pp.272~3.

乃是教會自身在信、望、愛的生命或崇拜與團契生活裡，能夠成為基督的身體，就是向世界且為了世界見證那位具有生命與影響性的基督，¹⁷⁹他也從未片面主張教會單單是為了自身而存在，也同樣強調教會為了世界而存在的意義。¹⁸⁰但是，對巴特而言，教會仍僅僅是因上帝的話語而在世界中並為了世界而存在。¹⁸¹換言之，無論教會何以「世俗性」的形式存在於世界，她自始至終都必須是耶穌基督藉著聖靈而建構的「聖徒共同體」，是一個不斷對其自身從事改革的信仰有機體，是肩負蒙受揀選與委託而對世界見證耶穌基督、宣講上帝與世界和解福音之使命的基督徒群體。¹⁸²巴特的教會倫理實踐觀，意含了教會必須以認識自己身為信仰角色之「教會性」之身分所是為優先的思考誘因，正如巴特啟示觀以認識上帝神性超越存有身位之所是為優先一樣。教會的「教會性」自我身分認知，猶如強調「革命」必先「革心」之意，可謂是「內指性」(inner-toward) 且是「由內而外」進路的實踐觀，也就是說，教會必須先知道「我是誰」，而後再談「我能做什麼」。據此，我們認為，巴特的實踐觀可稱之為「內省更新」的實踐觀，謹守與啟示觀相同的「本體性」進路來闡述教會的存在本質。綜此而論，教會的信仰實踐工作，就啟示的詮釋而言，根據巴特啟示觀中上帝巨大的神性身影，「從上而下」的啟示意味著三一上帝的「奧秘」(mystery)，那麼，福音真道的工作重點，就不在於分析詮釋或澄清理解，而是仰望順服與確信宣講。因為教會「內省更新」之內指性實踐行動，講求的是基督徒個人及其群體對罪性自身與神性上帝之間的反省與認識，以尋求信仰之個人或群體自身內在舊有生命，能夠在基督復活新人性裡獲得重生與更新。

回頭檢視「巴門宣言」呈現認信教會的信仰實踐示範，顯而易見的是，它並沒有為教會提出所謂的行動「原則」，而是提供教會在某種特殊處境中的「順服」方案，提醒教會必須持守其回應上帝呼召的身分本質，當教會有成為世界

¹⁷⁹ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', p.296.

¹⁸⁰ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 296。

¹⁸¹ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', p.296.

¹⁸² 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁 292~6。

俘虜(意即當時的德國國家社會主義威脅)的危險時,其首要行動便是為了「自身」而非「世界」而戰。¹⁸³換言之,以巴特「內省更新」之實踐觀視野觀之,巴特主導的「認信教會」不以從事「教會之外」之事為首務。正如潘霍華「啟示實證論」批判所稱,巴特的教義學與倫理學缺乏給出具體的行動指導,復歸為宗教性的基督教會性思維,沒有給予非宗教工作者任何決定性的策略,助長保守宗教復歸論者的氣焰,¹⁸⁴結果導致教會退縮到以教義當作安身立命的武器背後,築起高牆而隔絕了教會自己與世界。¹⁸⁵甚至,高舉偉大基督教神學概念而非採取走進世界之實質行動的教會,終究極可能變質為「保守主義」甚至「神蹟主義」的復興。¹⁸⁶總之,客觀而論,潘霍華的批判不能單單歸咎於「認信教會」之類的巴特追隨者誤解性的實踐作為。若排除實踐過程中因實踐者個人主觀喜好而扭曲變質的狀況,當人們單方偏執於巴特傾向教會內指性自我身位理解之「內省更新」實踐觀特質,甚至加以極端化處理,造成間離「教會」與「世界」的結果,恐怕不難預見。

二、潘霍華：「責任投入」之實踐觀

基於自身主張關係性、倫理性、現實性、實存性與基督十架生命參與性的啟示觀特質,做為巴特與認信教會批判者的潘霍華,其基督徒群體倫理實踐觀有別於巴特「內省更新」而傾向內指性之教會實踐觀的可能性實為可期。考察潘霍華的實踐觀的基本思想,其畢生代表作《倫理學》是我們主要挖掘的重要文獻。從基本思想方向上看,如同巴特,潘霍華跟隨改革宗傳統,將「教義學」與「倫理學」視為一個統一的整體。¹⁸⁷他以「基督論」的角度看「倫理學」,強調基督教的倫理學起點,不是倫理學自身、世界或任何規範價值的實體,而

¹⁸³ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Vol.XXV, No.3, July (Richmond: Union Theological Seminary in Virginia, 1971), p.293.

¹⁸⁴ 詳見本文第一章第一節(C-4)、(A-2)與(C-5)。

¹⁸⁵ Robert T. Osborn, 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth', p.293.

¹⁸⁶ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.76-82.

¹⁸⁷ Jürgen Moltmann & Jürgen Weissbach, *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*, trans. by Reginald H. Fuller & Ilse Fuller (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), p.97.

是上帝在基督裡啟示的實體。¹⁸⁸這意味著對潘霍華而言，基督之啟示、教會與倫理概念不僅是一條鞭之思想性和實踐性的整體，倫理學自身也非首要關乎世界實體之善、惡的問題，而是專注於耶穌基督於教會群體存有中今在臨現的十字架生命實存。這與巴特似乎相去不遠，甚至以倫理學探討對象來說，潘霍華也主張做為基督教倫理論述之唯一正當性確證的「上帝誡命」(The Commandment of God)。¹⁸⁹不過，與巴特不同的是，潘霍華以上帝旨意形式呈現的「上帝誡命」，卻不僅僅意味上帝對人言說的「話語」(speech)，它更是上帝在基督裡已然公開而在教會、家庭、工作與政府裡臨在我們中間的誡命。¹⁹⁰具體的上帝誡命意指源自耶穌基督啟示實體之「神聖委託」(Divine Mandates)，也就是「教會」、「婚姻家庭」、「文化」和「政府」等四項委託。¹⁹¹潘霍華認為，倫理學的目標，就是人必須理解、實踐這四項委託，並藉以投入且達到人與上帝復和連結的實體。¹⁹²至於倫理學所關注的命題、同時也是潘氏啟示概念的強調點之一，乃是生命的「同形塑造」(conformation)，透過和道成肉身耶穌基督的十字架之死與復活新人性同形塑造，一個人被轉化塑造成為一個同有上帝按照基督樣式與形體所塑造的「真實之人」。¹⁹³

在此，回到「基督徒群體倫理實踐觀」的角度觀之，從「四項委託」之實踐的倫理學目標與「同形塑造」的倫理學命題，我們可歸納出兩個上述潘氏倫理學思想的核心觀點：一是「責任委託」，二是「投入塑造」，兩者共同構成了潘氏倫理實踐觀的思想主軸。當我們深入挖掘箇中意含，就「責任委託」來看，事實上正呼應了潘氏關係連結性的啟示概念。潘霍華指出，「責任」意味人對上帝在基督裡的啟示與呼召做出全人生命的「回應」，是為了基督的緣故

¹⁸⁸ *E*, pp.56~7.

¹⁸⁹ *E*, p.244.

¹⁹⁰ *E*, p.245.

¹⁹¹ *E*, p.252.關於潘霍華「委託」的概念，可參見：*E*, pp.254~8.此外，關於四項委託之各項委託的具體內容，可參見：*E*, pp.73~8.

¹⁹² *E*, pp.255~8.

¹⁹³ *E*, pp.17~23.或 *MC*, pp.56~9.另可參見本文第三章第二節。

而投入了與他者關連的生命整體。¹⁹⁴責任的具體形式意指「負責任的行動」，也就是從事符合「基督實存」（the Reality of Christ）的行動。¹⁹⁵在這與基督實存一致的責任性行動中，存在著一個所謂「代理」（deputyship）的意義。潘霍華認為，「代理」是一種具體的愛，是如同基督為他者而全然犧牲獻上己身。¹⁹⁶耶穌基督的生命實存就是一種「代理的生命」，祂代表了全人類而為我們承擔苦難，甚至不惜為了人擔當罪過（acceptance of guilt），使人的罪責成了祂的罪責，甘願將他人的罪過加諸在自己身上。¹⁹⁷因此，就「責任」的實際面來說，學習與基督實存一致的人，亦即一個基督徒的生命，¹⁹⁸擔負了「平時的責任」——即工作、婚姻、政府與教會等四項委託，¹⁹⁹也應承擔「特殊處境的責任」——意指當一個人處於特殊環境中必須承擔與四項委託有所衝突的責任，甚至為了他者的責任擔罪，展現符合基督實存之責任性的行動。²⁰⁰凡此種種，對潘霍華而言，就是構成了基督徒「負責任」（responsibility）的生命結構，它具備了兩個層面的意義：一是與人綁縛連結以及與上帝綁縛連結的生命，二是站在與人和上帝綁縛連結的生命基礎上的「生命自由」——不是一種超然自我或概念化的自由，而是在責任關係與行動中順服的自由。²⁰¹再者，以「投入塑造」論，同樣表明潘氏啟示概念中生命行動性的意義。所謂的「塑造」，對潘霍華而言，不是單單將基督的教訓或原則逕行運用於世界，並按照此一原則塑造世界；反之，「塑造」意味人藉著被吸引投入（being drawn in）了耶穌基督形象中，塑造成為一個真實之人。²⁰²在此，投入塑造為真實之人，意味著人被塑造成與「被釘十字架」與「復活」的基督相同形象的人；前者是人實際承受加諸於自身的苦難，後者則指人在上帝面前成為為基督而活、因他人的緣

¹⁹⁴ E, pp.192~4.

¹⁹⁵ E, pp.199~200.

¹⁹⁶ E, pp.194~7.

¹⁹⁷ E, pp.209~10.

¹⁹⁸ E, p.73.

¹⁹⁹ E, pp.194~5.

²⁰⁰ E, pp.209~10.

²⁰¹ E, pp.194~216, 216~222.

²⁰² E, p.18.

故（不是為自己）彰顯基督的一個新人。²⁰³如此投入塑造而在基督裡被上帝重新創造為「人」的過程與結果，不是關乎種族、個人、社會、宗教等層面，而是關乎人類的「生命」。²⁰⁴換言之，投入基督實體而被塑造成為具有基督形象的真實之人，乃意味著是一種「生命」的展現。另一方面，從塑造的「投入」概念來看，儘管是「被吸引投入」，但卻是一種主動面對的生命實況，意味人在基督裡亦主動投入參與了塑造的過程，表露其「行動性」的意義。

根據上述「責任委託」與「投入塑造」等兩個倫理學核心思想，我們可以整合出潘霍華倫理實踐觀的思維主軸，即「責任投入」：在委託中看見責任，在塑造裡積極投入；憑藉責任行使委託，藉由投入完成塑造。在此，「責任」與「投入」兩者乃緊密交織，意味著一個人基於負責任的生命結構，主動投入了上帝神聖委託的工作，藉此行動過程而逐步塑造成為具有基督形象的真實之人的生命。由此觀之，我們認為，潘霍華「責任投入」的倫理實踐觀恰恰是潘氏啟示觀的發揚與實踐，在在闡釋了基督徒如何以其與人和上帝綁縛連結的負責任之生命結構，跟隨投入基督十架的生命實存，背起自身與基督同形塑造的十字架，實質走進這個世界，面對含括生活全方位且無分「屬世」或「屬靈」的四項「上帝委託」，²⁰⁵甚至為了基督與他人的緣故，以其在責任關係中行動的生命自由，甘願擔負「特殊情境的委託」，經受世此諸般苦難，進而與十架基督相遇，體見上帝在基督裡為了人捨出己身之愛，達致在基督裡與上帝復和且與他者連結的信仰終極目標。更重要的是，潘霍華談的倫理實踐不單指個人，更是基督教群體的教會。以責任關係性思考投入塑造成為基督形象顯然不是個人性的問題，乃是具有群體性意義。對潘霍華來說，耶穌基督正是在祂的教會中獲得並確證了自身的形象；教會不是崇拜基督的宗教團體，而是在眾人中間塑造成為形象的基督。²⁰⁶

²⁰³ E, pp.19~20.

²⁰⁴ E, p.20.

²⁰⁵ E, p.73.

²⁰⁶ E, pp.20~1.

據此，倘若對觀巴特「內省更新」的實踐觀，相對之下，潘霍華的「責任投入」實踐觀，顯然展現的是具備「外指性」（outer-toward）特質之「外以顯內」進路的實踐觀；不是從教會自我定位與身分認知出發思考倫理實踐，而是以教會對世界責任投入的塑造行動來理解自身走進世界並與其連結的實存，亦即教會的「世界性」自我身分認知。換言之，對於啟示觀與教會觀乃是一體兩面的潘霍華而言，²⁰⁷如同其啟示觀從行動存有認識耶穌基督實存的強調，教會必須從「我做了什麼」來認識或定位「我是誰」，因為基於上帝在基督裡為了人捨出己身的關係性實質行動，教會的「我是誰」不能從抽象概念來理解，而必須在教會對世界的生命投入之實作中尋見。因此，儘管我們無法多加描繪潘霍華對教會之形態的看法，²⁰⁸但卻仍可以理解的是，潘霍華的實踐觀同樣走的是他啟示觀「認識論」進路的路線，以行動關係性的「責任投入」認識教會的實存本質。由此，我們便能理解，當巴特與潘霍華在實踐觀上對遇，「啟示實證論」對教會實踐作為的批判似乎無可避免。的確，從潘霍華實踐觀角度思考，巴特主張教會是上帝之道言說、信仰、順服與遵守之處是不夠的。倘若教會對世界的責任投入都侷限在講述上帝之道的教會圍牆之內，失去對世界的生命行動性，無異架空了基督在教會中道成肉身之完全的連續性和具體性意義。²⁰⁹對潘霍華來說，認信教會錯誤就在於把神學自身對世界的實踐視為次要的問題，而巴特教義神學的建構，正恰巧助長了這樣的思維。²¹⁰「啟示實證論」批判顯示，潘霍華識破了認信教會試圖維護自身利益，總是不斷在教會的信仰背後掘溝自衛的錯誤，結果導致陷入一個因無視人類及齡的現實而只能屈居守勢的窘境之中。²¹¹因此，在潘霍華看來，教會基本的自我認知，不應僅僅

²⁰⁷ 關於潘霍華社群性的教會如何展現上帝在基督裡啟示的客觀來源、實存與意義，抑或教會如何彰顯基督的生命並面對世界等整體教會論的議題，可參見：Dallas, M. Roark, *Dietrich Bonhoeffer* (Waco: Word Books, 1972), pp. 30~122.

²⁰⁸ 就「教會」形態的概念來說，潘霍華主張新約中有兩種不同概念的教會，即：「耶路撒冷式」（Jerusalem version）與「非猶太—保羅式」（Gentile-Pauline view）之教會；前者是羅馬天主教的根基，後者則成為馬丁路德派的基礎。詳見：Dallas, M. Roark, *Dietrich Bonhoeffer*, p.133, n.22.

²⁰⁹ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.160.

²¹⁰ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.22.

²¹¹ *LPP*, p.381~2.

是被動聆聽與順服上帝之道，正如基督是「為他者的人」，基督的教會也必須是「為他者的教會」；²¹²唯有當教會為他者而存在時，教會才是教會。²¹³因此，潘霍華反對靜態閉鎖、自我封聖的教會自我認知。對他來說，基督教和那些將自身禁閉起來並維持在神聖領域之中的虔誠信仰者無關。基督教在此世中有自己位置，就是做為基督身體之「有形可見」的教會。²¹⁴儘管潘霍華也定位教會是「基督的國度」（the Kingdom of Christ），²¹⁵但卻是意指一個跟隨投入基督十架生命而承擔負責任生命結構的門徒群體團體，而非一套教義概念。潘霍華認為，教會自身應體認到神學的「實踐」（praxis）不單是一種「後置於事實」（after-the-fact）的結果，而恰恰是神學理解的核心²¹⁶。對潘霍華來說，所謂正確的行動乃「先置」於正確的教導，信仰不是教義而是關乎生命。²¹⁷既然遭受羞辱且釘死十字架、是神也是人的耶穌基督是教會的中心，教會更必須在人性裡跟隨基督。²¹⁸換言之，基督徒不僅要參與世界的生活，教會更要站在社區的中央²¹⁹。教會不能從俗世中抽離或與世界隔離，她是一個是活生生進入世界卻又單單屬於基督的團契。²²⁰教會必須站在世界中，思考世俗性的情境與種種難題。²²¹一個真正宣講「上帝之道」的教會，無需抽象的論辯，而是具體的模範。²²²在此，若以詮釋見證啟示之聖經的角度論，正如「啟示實證論」批判所指，真正「宣講」上帝之道的教會，不應一味以三一上帝看待啟示的奧秘性，採取將信仰內容視「全」如「一」的巴特「新學院式」（neo-scholastic）信仰詮釋。²²³潘霍華指出，基於上帝在基督裡道成肉身之啟示的最大奧秘，莫

²¹² WCU, p.5.

²¹³ LPP, p.382.

²¹⁴ CoD, "Memoir", pp.18~9.

²¹⁵ CS, p.151.

²¹⁶ WCU, p.6.

²¹⁷ WCU, p.12.

²¹⁸ WCU, p.11.

²¹⁹ LPP, p.93.

²²⁰ Dallas, M. Roark, *Dietrich Bonhoeffer*, p.36.

²²¹ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, p.22.



²²² LPP, pp.382~3.

²²³ John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, pp.128~9.

過於上帝對人的「愛」。²²⁴是以，教會必須提供世界之「非宗教性」的詮釋，就是宣告上帝在基督裡行動之愛的實存。透過對世界責任擔負之愛的具體實踐，教會實質詮釋了啟示之道，展現自身投入基督行動性生命實體的神學理解。

貳、綜合分析

根據上文所述，無須多所著墨，巴特「內省更新」與潘霍華「責任投入」的基督徒群體倫理實踐觀之對觀比較圖像，可謂呼之欲出，巴、潘兩人的「異」與「同」之對比或相似的輪廓也已清晰浮現。從「相似關連」的角度看，無論巴、潘之間差異多大，我們無法否認的是，在建構教會信仰實踐的出發點上，如同前文顯示兩人在啟示觀上的共同點，巴特與潘霍華同樣堅持「唯獨基督」之改教神學啟示原則，穩固站立於此一上帝在耶穌基督道成肉身裡的啟示根基。巴特與潘霍華兩人不但高舉啟示，以耶穌基督做為倫理學探討的主要對象與課題，更雙雙獨尊上帝旨意之誠命在倫理學中的核心位置。然而，恰恰因為如此，基於巴、潘兩人啟示觀的差異，在前者宣告三一上帝存有身位之本體論思考的「神人辯證」啟示觀，以及後者強調耶穌基督十架生命行動存有之認識論思考的「神人關連」啟示觀之際，兩位神學家根據啟示觀而推展建構的實踐觀，便注定走上截然迥異之路。當我們以賦格音樂的「樂譜式」圖例觀察，巴、潘兩人不同的實踐觀圖像便一目了然。

首先，巴特的基督徒群體倫理實踐觀，編織了一段「內省更新」的曲調（參見圖例七），它根基於「無限對有限超越辯證」啟示觀圖像（包含凸顯上帝在基督裡真神身位且相對虛化真人實存的一面之巴特式啟示觀中央 C²²⁴ ” ”，以及宣告「三一上帝對世界是主」之高音 C²²⁵ ” ”，（參照本章第一節圖例一），以「聆聽順服」啟示超越層面之姿（符桿上指），²²⁵透過「內指性」

²²⁴ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, pp.103~4.

²²⁵ 本節借用音符符桿的「指向性」設定，上指者象徵巴特「聆聽順服」的實踐觀特質。

進路，強調基督徒群體對罪性自身與神性上帝之間的自省認識，並尋求一個在基督裡自我內在舊有生命逐步更新上行提升（圖例 “ ↗ ”），²²⁶以達到基督新人性愈發充實的目的（圖例從 “ ○ ” 經 “ ⊙ ” 而逐步邁向 “ ⊕ ”）。

再者，與巴特相反，潘霍華則譜寫了「責任投入」的基督徒群體倫理實踐觀之曲調（參見 圖例八 ），它根基於「無限對有限臨在關連」的啟示觀圖像（包含凸顯上帝在基督十架生命裡真人實存並相對虛化真神身位的一面之潘霍華式啟示觀中央 C “ ● ”，以及強調「基督是臨在世界中心的為我者」之低音 C “ ♯ ”，參照本章第一節 圖例二 ），以「參與投入」啟示臨在層面之姿（符桿下指），²²⁷透過「外指性」進路，強調基督徒群體對世界責任投入的塑造行動，冀求一個在基督實體中逐步下行走進世界更深處（圖例 “ ↘ ”），²²⁸以「負責任的生命結構」之實踐行動，愈發達到與世界和上帝生命具有深度連結的倫理目標（圖例從 “ ♯ ” 經 “ ♮ ” 而邁向 “ ♭ ”）。

根據上述巴、潘兩人倫理實踐觀之對觀圖像，依照本章研究結構慣例，我們似乎已然可以在兩個圖像對映下所呈現的不足或偏失，綜合予以評估並尋求彼此互補與整合之神學意義的可能性。然而，由於本節探討的對象不僅是概念性的思想問題，還涉及實踐層面的行動觀察。換言之，必須釐清究竟是實踐概念出了問題，還是實踐作為本身有了閃失？在此，我們需要深入理解與評價巴特和潘霍華自身實踐作為，才能精確掌握兩人實踐觀的盲點及其需要互補整合之處。首先，我們檢視巴特的神學實踐。客觀而論，一般學界給予巴特神學對政治、社會等世界參與的批判不外有三：1) 由於巴特神學強調上帝的超越性、隱密性以及上帝話語的宣講，不僅對政治等實踐抱持否定態度，也沒有提供參與其中的人們抉擇性的具體指導；2) 巴特拒絕對人類世界進行經驗性的觀察分析；3) 雖然巴特一

²²⁶ 與本章第二節宗教觀的用法相同，以音符「上行」的概念，象徵巴特強調逐步提升更新的動態意義。

²²⁷ 符桿下指者象徵潘霍華「參與投入」的實踐觀特質。

²²⁸ 與巴特相反，潘霍華的音符「下行」象徵愈發走入世界更深處的動態意義。

生確實採取某些政治選擇，但往往是隨心所欲之武斷的做法。²²⁹簡言之，綜合所有對巴特的責難，即是認為其神學囿於超越性和抽象性的範疇，以致拒絕了具體性的世界。²³⁰然而，觀察巴特一生及其神學發展，我們不得不指出，上述說法對巴特恐怕是一種曲解，因為巴特的神學與處境實況乃環環相扣，而非抽離世界地打高空砲。英美巴特學者麥克林（Stuart D. McLean）便指出，巴特建構的所有神學觀點，總是緊密地和當時的文化與政治危機相互關連，他的神學思考更是對文化與政治做出神學信仰與反思的結果，意味著不斷地實踐在對話之中。²³¹在《巴特思想中的人性》一書中麥克林更為巴特提出如此辯解：

巴特在建構了一個根據聖經且正視上帝超越性的神學之際，我們可以清楚看見一方面巴特的神學結構、動態性與推動力乃緊緊與文化、政治和科學相互關連；另一方面巴特神學也同時將神學適切的位置與功能和文化、政治與科學區隔開來。因為對巴特來說，對上帝適切的理解並非是抽象性與隱密性的理解，卻必須連結「實踐」以使上帝在耶穌基督裡的行動與關係的結果能不單單與個人的生命有所關連，更是與個人參與其中並產生影響力的整體文化生命有所關連。²³²

或許麥克林的說法不能含括全部的意見，也不是壓倒性的肯定力道。然而，從事實面來看，巴特自己的神學與政治實踐例證抑或是對批判者的反證，確實不勝枚舉。²³³因此，無論巴特神學如何被譏諷為無關人類文化與社會的生命，當我

²²⁹ 相關討論可參見：George Hunsinger, *Karl Barth and Radical Politics*, ed. and trans. by George Hunsinger (Philadelphia: Westminster, 1976), pp.181~227.

²³⁰ 抱持此類觀點者，如布魯納（Emil Brunner）、尼布爾（Reinhold Niebuhr）、威斯特（Charles West）等人。他們指責巴特的是，在他擔任對抗希特勒陣營的主要領導人時，並未對納粹暴政、蘇聯鎮壓匈牙利革命等政治事件，做出相對強烈的拒斥行動。

²³¹ Stuart D. McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth* (Edinburgh: T&T Clark, 1981), p.62.

²³² Stuart D. McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth*, p.71.

²³³ 例如在 1958 年德國偉業和平大獎本欲頒贈給巴特，卻因為巴特反對西德和瑞士的原子武器和軍事化做為而得罪了西德，以致當時的西德總統豪伊斯出面阻撓，最後獎落雅斯貝爾斯之手。詳見：張旭，《卡爾·巴特神學研究》，附錄一：卡爾·巴特年譜，頁 305。關於對巴特神學實踐與政治參與的研究，可參見：George Hunsinger, *Karl Barth and Radical Politics*. 或 John B. Webster ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp.228~41. 此外，從巴特生平切入探討者，可參：T. H. L. Parker, *Karl Barth* (Grand Rapids:

們觀察巴特一生的世界參與，此類的批判便不攻自破。有此可見，我們可以較為確定地認為，在神學實踐層面上，巴特自己並非如同認信教會同錯一轍，似乎是因為認信教會某些認知錯誤之故，而肇因可能就在於「內省更新」實踐觀自身「內指性」之單向度的思想誘因，導致了實踐過程中思想與行為偏執於諸如教會主義或保守主義等片面性的強調。

其次，我們評估潘霍華。整體而言，潘霍華積極的政治關懷和參與以致殉道收場的一生，無疑就在落實其「責任投入」實踐觀主張。不過，其實踐性確曾經過一些轉換。學界研究發現，早年的潘霍華接受路德宗的傳統觀點，主張在政治與宗教之間具有明確嚴格的區分。²³⁴然而，漸漸地，當潘霍華認識到德國政治全然地腐敗與道德淪喪，錯謬的信仰更可能成為一種可怕驚悚之物，他便修正了這樣的觀點，堅決主張反對不根據上帝律法的政府，不但是基督徒的權利，更是基督徒對上帝的義務。²³⁵觀察此一轉換的過程，除了展現潘霍華從消極轉向積極的神學政治實踐作為，以潘霍華自己所倡言甚至後來親身參與在反納粹的行動來看，當我們藉由他的政治承諾理解其始終堅持基督是歷史與世界中心的基督論時，就會發現潘氏基督論的思想確實支撐了他的政治的行動。²³⁶換言之，潘霍華的思想概念與實踐行動乃是一脈相承。正如潘霍華所言：基督不在他處，正是在他的生命行動也就是俗世裡的實踐即政治參與中臨現；²³⁷成為一個基督徒就意味著人性之公義的祈求與實質的行動。²³⁸

總結而論，巴特與潘霍華兩人在自身實踐作為上，似乎都交出了一份不錯的成績單。然而，回到實踐觀向度之對觀，兩人實踐概念的思想差異依然存在。主因之一也許就在於巴、潘兩人最基本的信仰實踐，亦即身為「基督徒」之不同的氣質。正如學界所稱，巴特是毫不避諱地深具「教會性」的基督徒，他來自教會

Eerdmans, 1970).

²³⁴ *CoD*, "Memoir", p.23.

²³⁵ *CoD*, "Memoir", p.24.

²³⁶ *WCU*, p.2.

²³⁷ *WCU*, p.14.

²³⁸ *WCU*, p.19.

並身在教會之內。反之，身為基督徒，潘霍華卻身具更多「世界性」的味道，他的生命歷程引領他從此世到教會，某種程度來說，又折返回到了世界。²³⁹我們認為，在巴特「教會性」與潘霍華「世界性」基督徒差異的背後，似乎隱含了兩人基於啟示觀而對「終極之事」(the last thing)與「次終極之事」(the things before the last)各予關注的分別。²⁴⁰「教會性」的巴特，帶著濃厚的教會教義學信仰色彩，不但在啟示觀上仰望告白那位三一神性的超越上帝，當思考倫理實踐觀時，亦強調「上帝之道」就是上帝的誠命唯一權威與內涵，顯然偏向注重「終極」之事。相較之下，「世界性」的潘霍華，儘管來自教會，但卻是憑藉此世行動生命所表露的信仰，凸顯參與投入的啟示觀與實踐觀，表達了對邁向「終極(ultimate)之前」且為「終極之事」預備道路，而實際活在此世並為此世之事奮鬥的「次終極」(penultimate)的重視。²⁴¹正如通往「終極」之路不能缺少「次終極」、「次終極」之路不能不以「終極」為標的一般，恰恰就在巴、潘對「終極之事」與「次終極之事」關注的分野上，我們看到了兩人整合的必須性與可能性。強調「內省更新」實踐觀的巴特，他為教會尋找身分定位與自我認知，揭示了基督徒群體必須仰望上帝的信仰終極目標，讓「人」之集合體的教會，除了知道「我是誰」之外，對其自身更「知所限制」，必須透過上帝在基督裡的恩典，尋求內在生命的更新改變。相對地，主張「責任投入」實踐觀的潘霍華，他為教會置定責任性的生命結構，讓教會透過投入世界的塑造行動中，體見實際生活在「次終極」之路上的基督徒群體的生命實存，使代表基督今在臨現實存的教會，除了知道「我能做什麼」，更本質地「知所承擔」，必然體現上帝在基督裡為他者之愛的十字架生命。如同啟示觀的相輔相成，在實踐觀上，巴特與潘霍華同樣必須尋求互補，不僅讓基督徒群體之教會自身的內在生命更新之「名」與外在投入行動之「實」能符合為一，兩者更應「交相互涉」——即巴、潘互相充實，在信仰中有行動，在行動中見信仰，以責任投入確證更新生命，因憑更新生命生發責任投入。確實，

²³⁹ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.13.

²⁴⁰ 關於「終極之事」與「次終極之事」的定義、關係與意含等討論，可參見：E, pp.79~140.

²⁴¹ 張旭，《卡爾 巴特神學研究》，頁200，註1。

巴特不能缺少「行動實體性」的潘霍華，否則，教會將可能成為犯了「唯信主義」（fideism）錯誤的教會，²⁴²無以體現關係性生命的封閉群體。相對地，潘霍華不能缺少「身位確立性」的巴特，否則，教會也將極可能成為陷落「行為主義」（behaviorism）泥淖的教會，甚至喪失自身定位以致在漫無目標的行動中浮沈人間。巴特猶如一棵堅信上帝的果樹，潘霍華則如同信仰實踐的果子，好樹結好果，兩者缺一不可。²⁴³唯有巴、潘兩人互補整合，才能合奏一首「在基督裡信之樹與行之果合一」的信仰實踐曲調（參見 圖例九 ），完整呈現「基督好樹身位與好果實體」此一基督徒群體所表露基督今在臨現於世界中心的實存生命風貌。

²⁴² John W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*, p.129.

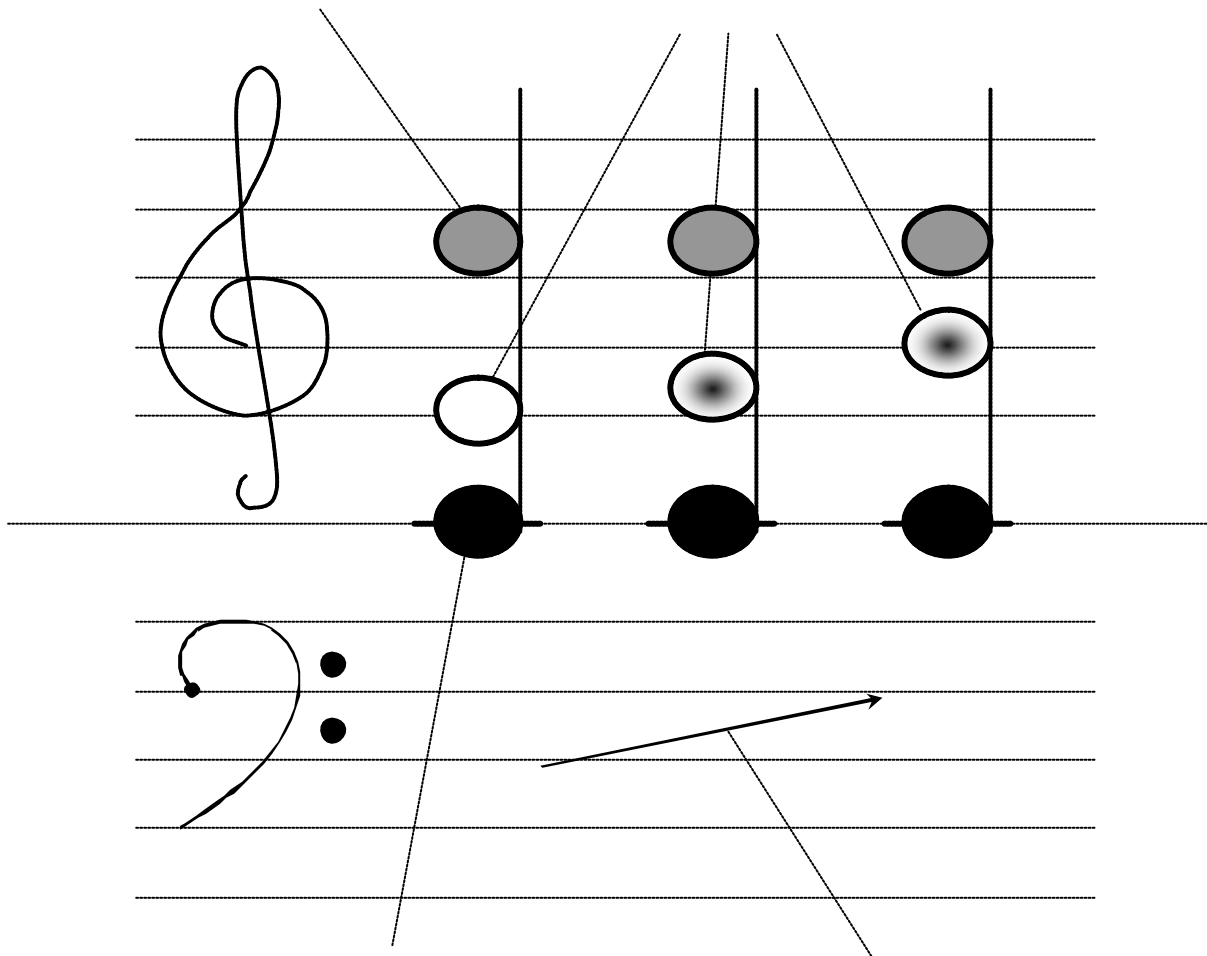
²⁴³ 本文「好樹好果」概念取自改教家馬丁路德在《論善功》作品中的主張。路德認為，信心是果樹，行為是果子，好樹結好果，在上帝面前的內在信心，必定結出在人面前外在的好行為。相關論述詳見：林鴻信，《覺醒中的自由》（台北：禮記，1997），頁 63。或參見原著：路德馬丁著，《路德選集（上冊）》，徐慶譽、湯清合譯，六版（香港：基督教文藝，2001），頁 13~104。

圖例七

巴特之「內省更新」基督徒群體倫理實踐觀曲調圖像

高音 C：
象徵巴特啟示觀中宣
告「三一上帝對世界
是主」的意義



透過「內指性」進路，強調基督徒群體對罪
性自身與神性上帝之間的自省認識，並尋求
一個在基督裡自我內在舊有生命逐步更新提
升，以達到基督新人性愈發充實的目的



巴特啟示觀式的中央 C：
凸顯上帝在基督裡真神身位
且相對虛化真人實存的一面

自我生命提升更新之
上行性的動態意義

 = 符桿上指，象徵「聆聽順服」之強調

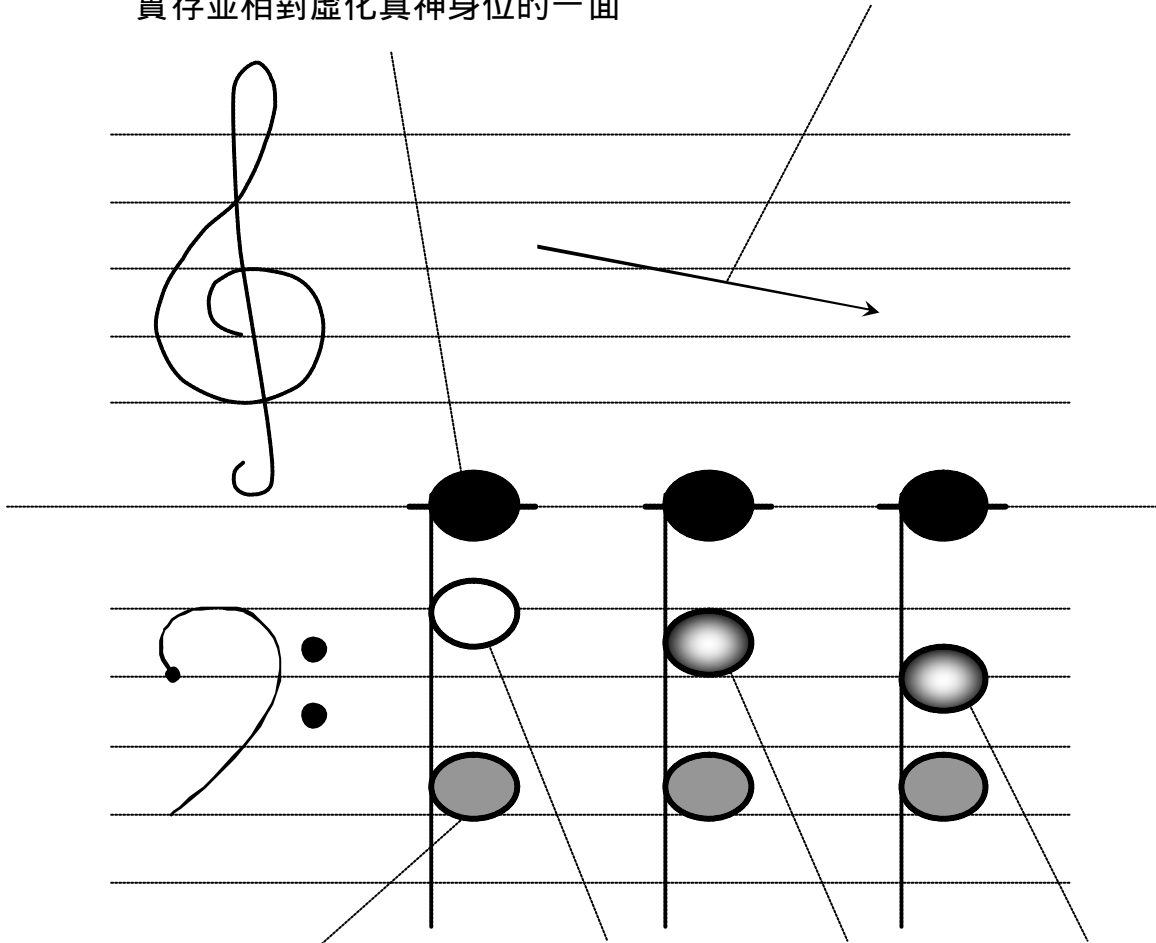
 = 象徵「超越之天」； = 象徵「臨在人間」

圖例八

潘霍華之「責任投入」基督徒群體倫理實踐觀曲調圖像


潘霍華啟示觀式的中央 C：
凸顯上帝在基督十架生命裡真人
實存並相對虛化真神身位的一面



愈發走入世界更深處之
下行性的動態意義



低音 C：
象徵潘霍華啟示觀中
強調「基督是臨在世
界中心的為我者」

透過「外指性」進路，強調基督徒群體對世
界責任投入的塑造行動，冀求一個在基督實
體中逐步走進世界更深處，以「負責任的生
命結構」之實踐行動，愈發達到與世界和上
帝生命具有深度連結的倫理目標

 = 符桿下指，象徵「參與投入」之強調

 = 象徵「超越之天」； = 象徵「臨在人間」

圖例九

巴特與潘霍華之「在基督裡信之樹與行之果合一」 整合性基督徒群體倫理實踐觀神學意含曲調圖像

巴、潘互補式高音 C：
在宣告超越上帝對世界是主的同時，更加強調基督是臨在世界中心的為我者




內在生命更新之「名」與外在投入行動之「實」符合為一

象徵以責任投入確證更新生命之「交相互涉」

完體呈現【基督好樹身位與好果實體】

巴、潘互補式低音 C：
在強調基督是臨在世界中心的為我者同時，更加宣告超越上帝對世界是主

象徵因憑更新生命生發責任投入之「交相互涉」

 = 符桿上、下指並存，象徵「聆聽順服」與「參與投入」互補兼具
 = 象徵「超越之天」； = 象徵「臨在人間」

【結 論】

你們要以基督耶穌的心為心。他原有上帝的形體本質，卻沒有把持不捨自己與上帝所同等的。相反地，他倒空自己，取了奴僕的形體本質。他成為人，以人的形象樣式出現，卑抑了自己，順服至死，且死在十字架上。因此，上帝將他升為至高，賜給他超乎萬名之上的名，以使一切在天上的、地上的和地底下的，一聽見耶穌的名，無不屈膝、無不口稱耶穌基督是主，以榮耀聖父上帝。（腓 2：5~1）⁶⁰⁵

這是初代教會使徒保羅對上帝在基督裡道成肉身啟示與對人施行拯救作為的真摯告白，儼然成為基督教的千古絕唱。在此，「啟示實證論」批判，恰如一面雙面映照的神學之鏡，反射出巴特與潘霍華兩位改教神學巨擘，站在「耶穌基督的心」基礎上，對保羅見證的基督信仰展現不同角度之理解與闡釋的影像。對巴特而言，他直言著那位異於人的超越上帝，如何透過在基督裡成為人。這位倒空自我的上帝，是真正為人的神。祂取了奴僕謙卑順服至死的形象和本質，展現祂自身無可匹敵的聖愛，更彰顯天上人間所有寰宇受造都當屈膝敬拜、仰望尊崇之在基督裡上帝永恆至高的榮耀。相對而言，對潘霍華來說，他卻堅定不移地著眼於上帝藉由基督捨棄超越己身之愛的意念轉折。潘霍華以自身生命實踐，體見這位真正為神的人，是為了人而甘願捨出神性本質，成為不是上帝而是此世之人、不是掌權主子而是卑微奴僕、不是榮華歡欣而是十架苦難的耶穌基督。他超乎萬名之上的名乃是鑲刻在十字架上，他的權柄主性（Lordship）單單體現在己身卑抑倒空的行動中。上帝終極的榮耀儘管充滿高天地極，卻唯獨體現在承載耶穌基督肉身行動與存在的次終極之路上。

⁶⁰⁵ 本文在此呈現的聖經文本，為筆者參酌希臘文以及和合本、現代中文譯本、呂振中譯本、天主教思高譯本與 NRSV 等各家版本並重譯而成。

在上述巴、潘交相詮釋對觀下，我們顯然看見兩種不同的神學趨向。巴特的神學趨向一種「榮耀神學」(*theologia gloriae*)，凸顯上帝在耶穌基督得勝十架上所實現的復活榮耀，確保了在基督裡上帝恩典的行動。相對地，潘霍華的神學卻趨向一種「十架神學」(*theologia crucis*)，表露「源自卑微」(from below)——來自世界邊緣、無能、弱勢與受壓迫——之釘死十架之尊榮、罪惡重擔之純潔，蒙羞之復活的耶穌基督，用以保證上帝在基督裡重價的恩典。⁶⁰⁶整體而論，巴特與潘霍華兩人，猶如反映上帝「恩典榮耀」與「十架受難」的「兩張臉」。⁶⁰⁷在這講述上帝在基督裡榮耀之「是」與十架之「否」的啟示雙面意含背後，我們更發現了巴特與潘霍華用以呈現啟示雙面意含之不同的神學思路。「上帝就是上帝」的巴特，呈現了一條從「否」(神人存有辯證)講到「是」(上帝在基督裡的恩典類比)，再從「是」(異於人的上帝自我揀選之行動而走進人的歷史)重申宣告了「否」(惟憑基督啟示認識上帝，上帝信仰優先於人的理解)的神學思路。強調「基督就是基督」的潘霍華，展現的則是一條從「是」(接納人並成為人的耶穌基督)走入「否」(必然經受苦難的此世)，又藉著「否」(基督責任擔罪的十架生命)體現彰顯了「是」(上帝以軟弱勝過了世界)。

總結而論，根據本文的研究顯示，巴特與潘霍華兩人可謂組成了一個不可或缺任一方的神學「團隊」(team)，⁶⁰⁸更可謂合組共構了一首傳揚頌讚在十架基督裡真愛與榮耀的上帝之賦格樂曲。綜合本文在「啟示觀」、「宗教觀」與「實踐觀」等神學向度的對觀分析，倘若我們可以將巴特神學的特質，稱之為強調上帝「超越辯證性」的神學，而相對潘霍華的神學則能理解為凸顯基督「臨在關連性」的神學，那麼，據此而得出巴潘神學合一命題的初步結論，確實呈現了一個彼此互補的神學團隊：上帝透過基督成為人的啟示行動之「臨在關連性」，必須以上帝神性身位的「超越辯證性」做為內在基礎；

⁶⁰⁶ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry*, Vol.7, No.1, Spring (Nashville: United Publishing House, 1987), pp.9, 26, n.11; p.27.

⁶⁰⁷ 上帝的「兩張臉」一語源自改教家馬丁路德「十架神學」概念，意指上帝寫在創世記裡榮耀、全能、燦爛的一張臉，以及另一張寫在十字架之軟弱、悲苦、含淚的臉。詳見：周學信，《無以名之的雲——歷代人物靈修與默想（卷一）》，楊英慈等譯（台北：長頸鹿文化，1999），頁158~64。

⁶⁰⁸ John D. Godsey, 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference', p.27.

反之，上帝在基督裡道成肉身言說自身本體啟示的「超越辯證性」，也必須以基督十架生命之行動實存的「臨在關連性」做為外在形式。一言蔽之：上帝以其三一啟示對世界的超越，必須是臨在基督行動的超越；上帝透過基督在世界中的臨在，也必然是超越上帝的臨在。

回顧本文從啟示實證論開啟的巴特與潘霍華神學對觀之研究，以學術性的角度來說，成果乃極其有限，充其量本文只能達到初步輪廓，亦存在不少需要更深入的澄清的論點，抑或進一步延伸發展的命題。然而，倘若擺置於台灣本土的處境上觀之，巴潘神學團隊的合一命題儘管並非良藥仙丹，卻可提供些許反思。

就「教會基督信仰」的層面來看，在這個基於拜金主義、功利主義與速食主義當道而造就「成功神學」、「有應公—萬應之神信仰」、「特會神靈加持文化」與「全然靈恩風潮」（完全以聖靈充滿取代基督啟示）等現象叢生的台灣教會處境裡，我們需要巴潘神學團隊，重建完全根基於上帝在基督裡道成肉身十架啟示之信仰核心價值，並據以澄清、認識進而產生內化更新、責任行動的可能性。

就「社會宗教定位」的層面來看，在這個宗教多元化、神靈超自然化與、民間信仰與佛道之成仙成佛主流思考的台灣宗教處境裡，我們需要巴潘神學團隊，尋求一個以三一上帝在基督十架生命行動中體現的信仰特殊性之自我認知、定位、理解與實踐的可能性。

就「國家政治社會」的層面來看，在這個追求國家主權尊嚴、民主政治真諦、社會公義、常民現實生活幸福與自然生態管理的台灣社會處境裡，我們需要巴潘神學團隊，防堵政治的「造神運動」、個人主義的「神蝕」⁶⁰⁹思維、物質主義及其影響造成的政治惡鬥與私慾宰制等惡果，透過思想改造與行動參與，正視台灣既「及齡」卻又「未啟蒙」的矛盾文明實況，致力建造根據上帝在基督裡啟示的國度落實的可能性。

⁶⁰⁹ 「神蝕」一詞源自「日蝕」或「月蝕」的概念，意指在人高漲自我的時代裡，巨大的人掩蓋了上帝，以致上帝身影被吞蝕而無以復見。有關「神蝕」概念之完整論述，可參見：海因利希 奧特（H. Otto）著，《上帝》，朱寶雁、馮亞琳合譯（瀋陽：遼寧教育出版社，1997），頁9~21。

最後，就成為一個「人」的基本存在層面來看，我們亦需要巴潘神學團隊，藉以塑造在基督裡也單單藉著基督而成為一個走進世界卻全屬基督的人，成為一個自知限制、沒有僭越上帝企圖而僅僅帶著上帝「形象」的卑微受造之人，卻同時也是一個唯獨擁有「上帝」形象、身為尊貴的創造者「夥伴」（partner）⁶¹⁰，而被上帝賦予職責，承受並盡忠於上帝交付管理受造世界之託的人。總言之，透過巴潘神學團隊的提醒與激勵，我們得以重新回到信仰的基本面，藉著在基督裡聖靈的恩典光照，尋求成為一個與基督在十字架上同死、同復活的新造之人，一個恰如其分又知所作為，以基督的心為心、行為行而參與耶穌基督十字架生命的跟隨者。

⁶¹⁰ 巴特在《教會教義學》卷三建構「創造論」與「人論」教義中，以「真人」（real man）耶穌基督之「真人性」展現了上帝聖約夥伴的關係出發，探討上帝與人以及人與人之間的夥伴關係。相關論述詳見：*CD*, III/2, pp.203-436.

英文縮寫字

ABBREVIATION

AB	Dietrich Bonhoeffer, <i>Act and Being</i>
CC	Dietrich Bonhoeffer, <i>Christ the Center</i>
CD	Karl Barth, <i>Church Dogmatics</i> (Vol.I~IV)
CoD	Dietrich Bonhoeffer, <i>The Cost of Discipleship</i>
CF	Dietrich Bonhoeffer, <i>Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3</i>
CS	Dietrich Bonhoeffer, <i>The Communion of Saints</i>
E	Dietrich Bonhoeffer, <i>Ethics</i>
FQI	Karl Barth, <i>Anselm: Fides Quaerens Intellectum</i>
GA	Karl Barth, <i>God in Action</i>
GD	Karl Barth, <i>The Göttingen Dogmatic: Introduction in the Christian Religion</i>
HG	Karl Barth, <i>The Humanity of God</i>
LPP	Dietrich Bonhoeffer, <i>Letters and Papers from Prison</i>
MC	Dietrich Bonhoeffer, <i>Mediations on the Cross</i>
Romans	Karl Barth, <i>The Epistle to the Romans</i>
WCU	Dietrich Bonhoeffer, <i>Who is Christ for Us?</i>
WGWM	Karl Barth, <i>The Word of God and the Word of Man</i>

專用語索引

GLOSSARY

兩劃

二元論 (dualism)

人之言 (word of man)

人類中心主義 (anthropocentrism)

入世主義 (secularism)

十架神學 (*theologia crucis*)

三劃

三一性 (Trinity)

上帝之在 (*praesentia Dei*)

上帝之為 (*actio Dei*)

上帝之道 (the Word of God)

上帝言說 (*Deus dixit*)

上帝誡命 (The Commandment of God)

上帝—人性 (God-manhood)

四劃

中保 (mediator)

今在性 (*die Gegenwart*)

世界性 (worldly)

世界觀 (*Weltanschauung*)

及齡世界 (world come of age)

巴門宣言 (Barmen Declaration)

巴特主義者 (Barthianism)

文化新教主義 (culture-Protestantism)

五劃

代理 (deputyship)

六劃

自由神學 (liberal theology)

自足所是 (*das An-sich-Sein* / being for himself)

自我存在 (aseity)

自我啟示 (self-revelation)

自我綁縛 (self-binding)

自我揭露 (self-disclosure)

自我確證 (self-evidence)

自我臨現 (self-presentation)

自然神學 (*theologia naturalis*)

自證為真 (self-authenticating)

成人性 (to be Manhood)

成為人 (to be a man)

成文話語 (The Word of God Written)

存有 (being)

存在身位 (existential identity)

存有類比 (*analogia entis*)

存有本體論 (Ontology)

行動 (act)

行動—存有性 (act-being)

行為主義 (behaviorism)

有限不能承納無限 (*finitum non capax infiniti*)

有限能夠承納無限 (*finitum capax infiniti*)

此世性 (this-worldliness)

次終極 (penultimate)

同形塑造 (conformation)

在一中之三性 (Threeness-in-Oneness)

在三中之一性 (Oneness-in-Threeness)

七劃

完滿性 (fulfillment)

完全之人 (fully man)

完全之神 (fully God)

位格 (person)

位格性群體 (personal communion)

改革宗 (Reformed)

社群神學 (theology of sociality)

作用性假設 (working hypothesis)

八劃

非直觀性 (unintuitabiltiy)

非宗教闡釋 (non-religion interpretation)

宗教性 (religiosity)

宗教主義 (religionism)

宗教的啟示 (revelation of religion)

宗教性的人 (*homo religiosus*)

和解者 (Reconciler)

九劃

信仰條規 (law of faith)

信仰類比 (*analogia fide*)

信仰多重性 (polyphonous)

信仰尋求理解 (*fides quaerens intellectum*)

皈依 (*metanonia*)

為了人 (for man)

為我性 (*pro me*)

俗世性 (worldliness)

負責任 (responsibility)

宣講話語 (the Word of God Preached)

重價恩典 (costly grace)

十劃

神—人 (God-Man)

神性上帝 (God the Godness)

神學倫理學 (theological ethics)

神學現象學 (theological phenomenology)

真宗教 (ture religion)

真實之人 (true Man)

真神與真人 (*vere Deus vere homo* , true God and true man)

悔改 (*metanoia*)

悖論 (paradox)

原歷史 (*urgeschichte*)

恩典類比 (*analogia gratiae*)

時—空連續體 (space-time continuum)

十一劃

啟示 (revelation)

啟示的宗教 (religion of revelation)

啟示時間 (the Time of Revelation)

啟示話語 (the Word of God Revealed)

啟示實證論 (revelation positivism , *offenbarungspositivismus*)

基督教 (Christianity)⁶¹¹

⁶¹¹ 本文統一採用「基督教」一詞，實乃含括天主教會 (Catholic Church) 東正教會 (Orthodox Church) 等非新教教會 (Protestant Church) 的基督宗教支派，特此說明。

基要主義 (fundamentalism)

基督徒群體 (Christian community)

基督共體性存有 (Christ existing as community)

基督教人本主義 (Christian-Humanism)

基督新人性 (Christ the new humanity)

終極 (ultimate)

異於人 (from man)

現實性 (actuality)

救贖者 (redeemer)

唯信主義 (fideism)

教會實證論 (ecclesial positivism)

十二劃

無宗教 / 非宗教 (religionlessness / non-religion)

無宗教的基督教 (religionless Christianity)

創造者 (Creator)

超越主義 (transcendentalism)

絕對主體 (absolute subject)

十三劃

聖道 (Logos)

路德宗 (Lutheran)

復歸論 (restoration)

填補空缺 (stop-gap)

奧秘訓練 (*Arkandiziplin*)

萬應之神 (*deus ex machina*)

道成肉身 (incarnation)

十四劃

賦格曲 (fugue)

認信教會 (Confessing Church)

榮耀神學 (*theologia gloriae*)

十五 廿一劃

實體 (substantiality , entity)

實存性 , 實存體 (reality)

隱藏性 (hiddenness)

辯證法 (dialectic)

證宗教 (dialectical religion)

寰宇性基督教 (worldly-universal Christianity)

【參考文獻】

一、中文書籍

周學信。《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》。台北：中華福音神學院，2006。

張旭。《卡爾 巴特神學研究》。上海：上海人民，2005。

馮力仁。《信仰的類比：巴特神學與詮釋學中的修正與顛覆》。香港：文字事務出版社，2004。

鄭順佳。《唐君毅與巴特——一個倫理學的比較》。香港：三聯書局，2002。

鄧紹光、賴品超編。《巴特與漢語神學》。香港：漢語基督教文化研究所，2000。巴特（K.Barth）著。《羅馬書釋義》。（魏育青譯）。香港：漢語基督教文化研究所，1998。

Barth, K.著。《福音的神學 導論》（Evangelical Theology-An Introduction）。（龔書森譯）。台南：東南亞神學協會，1975。

朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著。《作門徒的代價》（The Cost of Discipleship）。（安希孟譯）。成都：四川人民，2000。

朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著。《第一亞當與第二亞當》（Wer ist und wer war Jesus Christus?）。（王彤、朱雁冰合譯）。香港：漢語基督教文化研究所，2001。

朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）著。《倫理學》（Ethik）。（胡其鼎譯）。香港：漢語基督教文化研究所，2000。

貝利約翰（J.Baillie）著。《人怎樣認識神》（Our Knowledge of God）。（謝秉德譯）。香港：

道聲，1965。

葛倫斯 (S. J.Grenz) 奧爾森 (E. R.Olson) 合著。《20 世紀神學評論》(20th Century Theology : God and World in A Transitional Age) (劉良淑、任孝琦譯) 二版。台北：校園，2000。

漢斯 昆 (Hans Küng) 著。《基督教大思想家》。(包利民譯)。北京：社會科學文獻，2001。

利文斯頓 (J. C.Livingston) 著。《現代基督教思想(下卷)》(Moden Christian Thought : From the Enlightenment to Vatilcan II) (何光滄譯) 二版。成都：四川人民，1999。

二、英文書籍

Barth, K. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. Pittsburgh: SCM Press, 1960.

Barth, K. *Church Dogmatics*. trans. by G T. Thomson. Vol.I~IV. Edinburgh: T&T Clark, 1949~77.

Barth, K. *God in Action*. trans. by E. G Homrighausen. New York: Round Table Press, 1936.

Barth, K. *How I Changed My Mind*. Richmond: John Knox Press, 1966.

Barth, K. *The Epistle to the Romans*. trans. by E. C. Hoskyns. 6th edition. London: Oxford University Press, 1976.

Barth, K. *The Göttingen Dogmatic: Introduction in the Christian Religion*. ed. by H. Reiffen. trans. by G W. Bromiley. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1991.

Barth, K. *The Humanity of God*. Richmond: John Knox, 1960.

Barth, K. *The Word of God and the Word of Man*. Chicago: Pilgrim Press, 1928.

Bethge, E. *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*. New York: Harper & Row, 1970.

Bethge, E. *The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology*. ed. by R. G. Smith. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

Bolich, G. G. *Karl Barth & Evangelicalism*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980.

Bonhoeffer, D. *Act and Being*. trans. by B. Noble. New York: Harper & Brothers, 1961.

Bonhoeffer, D. *Christ the Center*. ed. by E. H. Robertson. San Francisco: Harper and Row, 1978.

Bonhoeffer, D. *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*. trans. by D. Bax. Minneapolis: Fortress, 1997.

- Bonhoeffer, D. *Ethics*. ed. by E. B. Bethge. New York: Macmillan, 1955.
- Bonhoeffer, D. *Letters and Papers from Prison*. ed. by E. Bethge. New York: Macmillan, 1972.
- Bonhoeffer, D. *Mediations on the Cross*. ed. by M. Webber. trans. by D. W. Stott. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Bonhoeffer, D. *The Communion of Saints*. trans. by R. G. Smith. New York: Harper & Row, 1963.
- Bonhoeffer, D. *The Cost of Discipleship*. 6th edition. London: SCM Press, 1959.
- Bonhoeffer, D. *Who is Christ for Us?* trans. by C. L. Nessian. ed. by C. L. Nessian & R. Wind. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Bromiley, G. W. *An Introduction to the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1979.
- Busch, E. *Karl Barth: His life from letters and autobiographical*. London: SCM, 1975.
- Bowden, J. *Karl Barth: Theologian*. London: SCM, 1983.
- Clark, G. H. *Karl Barth's Theological Method*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1963.
- De Gruchy, J. W. ed. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Dudzus O. ed. *Bonhoeffer: for a New Generation*. London: SCM, 1985.
- Feil, E. *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. trans. by Martin Rumscheidt. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Fisher, S. *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Ford, D. F. ed. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the*

- Twentieth Century*. 2nd edition. Cambridge: Basil Blackwell, 1997.
- Godsey, J. D. ed. *Karl Barth's Table Talk*. Edinburgh: Oliver and Boy, 1963.
- Godsey, J. D. *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Philadelphia: Westminster Press, 1952.
- Green, C. J. *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999.
- Green, C. ed. *Karl Barth: Theologian of Freedom*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Hamer, J. *Karl Barth*. tran. by D. M. Maruca. London: Newman Press, 1962.
- Hans Urs von Balthasar. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.
- Hart, T. A. *Regarding Karl Barth: Essays Toward a Reading of His Theology*. Carlisle: Paternoster, 1999.
- Hartwell, H. *The Theology of Karl Barth: An Introduction*. London: Gerald Duckworth, 1964.
- Hunsinger, G. *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*. New York: Oxford University, 1991.
- Hunsinger, G. *Karl Barth and Radical Politics*. ed. & trans. by G. Hunsinger. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Hunsinger, G. *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000.
- Jüngel, E. *Karl Barth: A Theological Legacy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Klassen, A. J. *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1981.
- Lovin, R. W. *Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner, and Bonhoeffer*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Mackintosh, H. S. *Types of Modern Theology*. trans. by G. E. Paul. Philadelphia: Westminster Press, 1986.

Marsh, C. *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*. New York: Oxford University Press, 1994.

McCormack, B. L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis Development 1909-1936*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

McKim, D. K. ed. *How Karl Barth Changed My Mind*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1986.

McLean, S. D. *Humanity in the Thought of Karl Barth*. Edinburgh: T&T Clark, 1981.

Muller, D. L. *Karl Barth*. Waco: Word Books, 1972.

Moltmann, J. & Weissbach, J. *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*. trans. by R. H. Fuller & I. Fuller. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.

Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the reply "No!" by Dr. Karl Barth. trans. by P. Fraenkel. London: The Centenary Press, 1946.

Otto, H. *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*. London: Lutterworth Press, 1971.

Pangritz, A. *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. trans. by Barbara and Martin Rumscheidt. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002.

Parker, T. H. L. *Karl Barth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

Paul L. Lehmann, 'The Concreteness of Theology: Reflection on the Conversation Between Barth and Bonhoeffer'. H. M. Rumscheidt. ed. *Footnotes to A Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972*. Waterloo, Ont.: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1974.

- Prenter, R. '*Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation*'. R. G. Smith ed.
World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer. London: Collins, 1967.
- Roark, D. M. *Dietrich Bonhoeffer*. Waco: Word Books, 1972.
- Robertson, E. H. *Dietrich Bonhoeffer*. Richmond: John Knox, 1969.
- Sykes, S. W. ed. *Karl Barth: Studies of His Theological Method*. Oxford: Clarendon Press,
1979.
- Torrance, T. F. *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931*. Edinburgh:
T&T Clark, 1962.
- Torrance, T. F. *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*. Edinburgh: T&T Clark,
1990.
- Webster J. B. *Barth*. London and New York: Continuum, 2000.
- Webster J. B. ed. *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge: Cambridge
University Press, 2000.
- Webster O. *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introductory Report on I:I to III:4*. trans by A.
C. Cochrane. Philadelphia: The Westminster Press, 1952.
- Woelfel, J. W. *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary*. Nashville: Abingdon
Press, 1970.

三、中、英文期刊

李駿康。 群體與社團：論潘霍華的教會觀 。《道風：基督教文化評論》(主題：激進正統神學)。第廿三期。香港：道風書社 / 漢語基督教文化研究所，2005 年 秋。

鄭順佳。 論巴特神學人論中人與上帝的關係 。《建道學刊》。第 22 期。香港：建道神學院，2004。

鄧紹光。 潘霍華的教會論：對《聖徒群體》的兩點思考 。《山道期刊》。第二期 (總第十四期)。卷七。香港：香港浸信會神學院，2004 年 12 月。

潘能伯格 (W. Pannenberg)。 上帝的主體性與三位一體論——論巴特與黑格爾哲學關係 。《道風漢語神學學刊》。第六期。香港：道風漢語基督教文化研究所，1997 年 春。

Bethge E. 'Religionless Christianity—a mistake?' *Sciences Religieuses / Studies in Religion*. Vol.12, No.1. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1983.

Godsey, J. D. 'Barth and Bonhoeffer: The Basic Difference'. *Quarterly Review: A Scholarly Journal for Reflection on Ministry*. Vol.7, No.1, Spring. Nashville: United Publishing House, 1987.

Godsey, J. D. 'The Architecture of Karl Barth's Church Dogmatics'. *Scottish Journal of Theology*. Vol.IX. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1956, March.

McCormack, B. L. 'Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition'. *The Journal of Religion*. Vol.78, No.1. January. Chicago: University of Chicago, 1998.

Osborn, R. T. 'Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth'. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Vol.XXV, No.3, July. Richmond: Union Theological Seminary in Virginia, 1971.