

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

評巴特《羅馬書釋義》第二版最新校勘本 [Review on the Zürich 2010 Edition of Karl Barth' s Der Römerbrief (Zweite Fassung) (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	HONG, Liang
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-19 00:46:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164519

評巴特《羅馬書釋義》第二版最新校勘本

洪亮

德國圖賓根大學碩士生

二〇一〇年十二月，瑞士蘇黎世神學出版社（Theologischer Verlag Zürich）推出了巴特（Karl Barth）*《羅馬書釋義》（*Der Römerbrief*, 1922）第二版的最新校勘本，¹作為巴特全集（Karl Barth-Gesamtausgabe）編纂專案²四十年來連續出版的第四十七部著作，該書的出版是

* 本文均以「巴特」指稱卡爾·巴特（Karl Barth），而其胞弟則以全名海因里希·巴特（Heinrich Barth）表示。——編注

1. Karl Barth, 《羅馬書釋義》（*Der Römerbrief* [Zweite Fassung, 1922]; hrsg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja; Zürich: Theologischer Verlag, 2010）。以下簡稱《羅馬書釋義》（2010）。
2. 巴特全集（Karl Barth-Gesamtausgabe）的編纂始於一九七一年，負責人為原巴特檔案館主任施特韋桑德（Hinrich Stoevesandt），自一九九九年起更替為現任巴特檔案館主任德勒韋斯（Hans Anton Drewes）。該全集包括佈道文、學術著作、演講與小文本、談話、書信、生平輯錄共六部分，但不收《教會教義學》。承擔此大型學術專案的蘇黎世神學出版社目前已出齊四十七卷（含一卷巴特著作編年目錄、一卷巴特研究文獻目錄及一卷配套索引），在過去的三年中，該出版社陸續推出《巴特與馮季希葆木通信集（第一卷：1925-1935）》（2008）（*Karl Barth-Charlotte von Kirschbaum Briefwechsel*, Bd.1: 1925-1935）、《以弗所書與雅各書釋義（1919-1929）》（2009）（*Erklärungen des Epheser- und des Jakobusbriefes*, 1919-1929）和目前的這個《羅馬書釋義》第二版最新校勘本，但距離編纂計劃的完工尚遙遙無期。巴特的大量重要文本尚未被校勘並編入該全集，例如他的釋經學著作《死人復活》（*Auferstehung der Toten*. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor 15）、史學著作《十九世紀新教神學：史前史與歷史》（*Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*）以及曾發表在《時代之間》（*Zwischen den Zeiten*）和《今日之神學生存》（*Theologische Existenz Heute*）這兩個雜誌上的大量文稿（〈福音與律法〉[*Evangelium und Gesetz*]、〈稱義與法〉[*Rechtfertigung und Recht*]、〈基督徒團契與公民共同體〉[*Christengemeinde und Bürgergemeinde*]這三篇涉及政治問題的文稿被蘇黎世神學出版社收入另一個單行本，不屬於巴特全集編纂專案）等等。

對此專案階段性工作的一個重要總結。³

此次校勘的底本仍是《羅馬書釋義》（1922）的第二次印行本，即通常所謂的第三版（1923），這個版本對一九二一年十二月首次印行的《羅馬書釋義》（1922）第二版作了一些修訂，⁴同時也產生了一些新的印刷錯誤，目前通行的第十五版（1989，校勘負責人為施特韋桑德[*Hinrich Stoevesandt*]）對此已做過校正，但此次校勘團隊在某些字句問題上仍舊參考了巴特的手稿⁵和《羅馬書釋義》

（1922）第二版首次印行本。⁶與第十五版相比，新校勘本的亮點有三處：一、校勘團隊的兩位中青年巴特專家范德科伊（*Cornelis van der Kooi*）⁷與托爾斯塔亞（*Katja*

3. 二〇一一年五月六日，巴塞爾大學神學系、巴特基金會和巴特檔案館聯合舉辦了一次大型學術會議（主題：作為整全藝術品的《羅馬書釋義》），慶祝新校勘本的問世，同時紀念巴特一百二十五周年誕辰。相關鏈結如下：http://www.karlbarth.unibas.ch/fileadmin/downloads/Flyer_Roemerbrief_Symposium_2011.pdf（瀏覽於 2011 年 11 月 25 日）

4. 修訂主要包含三個方面：一、巴特依照克里斯特（*Lukas Christ*）的建議做了字句潤色和增補；二、出版社訂正了頁碼錯誤；三、默茨（*Georg Merz*）補充了經文出處一覽表和索引。參施特韋桑德在一九八七年為第十五版撰寫的說明，*Karl Barth*，《羅馬書釋義》（*Der Römerbrief* [Zweite Fassung, 1922]; Zürich: Theologischer Verlag, 2005），頁 V。

5. 這裏的手稿指巴特的謄清稿（*Reinschrift*），即《羅馬書釋義》（1922）第二版的付印底稿（*Druckmanuskript*）。

6. 《羅馬書釋義》（2010），頁 XLII。

7. 范德科伊一九八五年畢業於阿姆斯特丹自由大學（*Vrije Universiteit Amsterdam*），博士論文主題為巴特一九〇九至一九二七年的思想發展：*Cornelis van der Kooi*，《青年巴特的思想道路》（*De denkweg van de jonge Karl Barth*; Amsterdam: VU uitgeverij, 1985），德文本為《開端的神學：青年巴特的思想道路》（*Anfängliche Theologie: Der Denkweg der jungen Karl Barth* (1909-1927); München: Ch. Kaiser, 1987）。自一九八五年博士畢業起范德科伊就進入《辨證神學雜誌》（*Zeitschrift für dialektische Theologie*）的編輯團隊（該雜誌於一九八五年由數位荷蘭學者發起，其目標不僅是介紹並推動荷蘭學界對巴特「辨證神學」的接受，更是在廣義上「推動對辨證神學的歷史性與系統性研究」。荷蘭學界的巴特研究素有傳統，例如克雷默（*H. Kraemer*）、米什科特（*K. H. Miskotte*）、努德曼（*O. Noordman*）等學者一直對巴特神學情有獨鍾。荷蘭的巴特專家在德國學術圈知名較早者當屬阿姆斯特丹自由大學的貝爾考韋爾（*G. C. Berkouwer*）教授，他寫於一九五四年的《巴特神學中恩典的凱旋》（*De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*）一書於一九五七年被譯為德文，影響較大，參 *G. C. Berkouwer*，《巴特神學中恩典的凱旋》（*Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*; übers. von T. Preis; Neukirchen, Kreis Moers: Verlag der

Tolstaja)⁸合寫了一個介紹《羅馬書釋義》(1922)第二版文本背景的前言；二、第十五版的經文一覽表和索引得到大幅度擴充；⁹三、增添了一個經過分類的文本注腳區(Fußnotenapparat)，除巴特自己的二十四個注腳之外，此次校勘又擴充了文本考證(Textkritik)、¹⁰巴特引證或影射之文本出處(包括校勘團隊的相關評注)這兩類注腳，¹¹以上三點使該校勘本在體例上與一九八五年問世的《羅馬書釋義》(1919)第一版校勘本¹²(團隊負責人為施密特[Hermann Schmidt])得到統一，本文將結合范德科伊和托爾斯塔亞撰寫的前言¹³對該校勘本的最大亮點，即文本注腳區略作一介紹性評論。

Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957)，現任職於阿姆斯特丹大學(Universiteit Amsterdam)神學系，近著涉及加爾文和巴特對如何認識上帝的不同理解，參Cornelis van der Kooi，《猶在鏡中：加爾文與巴特論認識神》(*As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God*; trans. Donald Mader; Leiden/Boston: Brill, 2005)。對荷蘭學界巴特研究史的簡介，參見Susanna Hennecke，〈論巴特在荷蘭的接受〉(*Zur Barthrezeption in der Niederlanden*)，載Martin Leiner & Michael Trowitzsch編，《作為歐洲事件的巴特神學》(*Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008)。

8. 托爾斯塔亞現為阿姆斯特丹自由大學(Vrije Universiteit Amsterdam)神學系助理教授，二〇〇六年以一篇從巴赫金(Mikhail Mikhailovich Bakhtin)「複調理論」(Polyphonie)角度闡述陀思妥耶夫斯基(F. M. Dostoyevsky)與早期辨證神學關係的論文獲哲學博士學位，參Katja Tolstaja，《萬花筒：陀思妥耶夫斯基與早期辨證神學》(*Caleidoscoop. F.M. Dostojevski en de vroege dialectische theologie*; Gorinchem: Narratio, 2006 [1st edition]; 2009 [2nd edition])。該論文現已有英譯本：Katja Tolstaja, *Kaleidoscope. F.M. Dostoyevsky and the Early Dialectical Theology* (trans. Anthony Runia; Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications imprint, 2010)，另參其個人網頁(<http://tolstaja.com/>)，瀏覽於2011年11月25日)。
9. 第十五版的經文出處一覽表和索引共有十頁，而新校勘本在此處的篇幅則多達六十八頁，其中索引部分一改舊版人名概念不分的做法，對人名索引和概念索引進行了分類。
10. 德勒韋斯為新校勘本的文本考證單獨寫了一個前言，因此本文對文本注腳區的該部分不再贅言，參《羅馬書釋義》(2010)，頁XXXIX-XLIV。
11. 《羅馬書釋義》(2010)，頁XXXVI。這三類注腳在文本注腳區分別以*號、拉丁字母和阿拉伯數字得到標注並區分開來。
12. Karl Barth，《羅馬書釋義》(*Der Römerbrief* [Erste Fassung, 1919]; Zürich: Theologischer Verlag, 1985)以下簡稱《羅馬書釋義》(1919)。
13. 新校勘本前言從內容上依次可分為三個部分：一、《羅馬書釋義》(1919)第一版問世所引發的爭議及巴特的部分回應；二、巴特在《羅馬書釋義》(1922)第二版中的引證方式及影射文本；三、圖爾奈森(Eduard Thurneysen)在《羅馬書釋義》

在〈詮釋學與歷史主義〉一文中，伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）曾把《羅馬書釋義》（1919）第一版對自由派神學的批判稱為「一種詮釋學宣言」，¹⁴他認為巴特以此不僅拒絕了歷史考證方法（Historisch-Kritische Methode），同時也把醞釀於第一次世界大戰前後新的教義學需求帶入了歷史神學。¹⁵如果說新校勘本同樣注意到《羅馬書釋義》第一版（1919）及第二版（1922）具備詮釋學維度，那麼此一關注則首先體現於范德科伊和托爾斯塔亞對巴特「作者」（Autor）身份的強調：巴特是那位「撰寫」了《羅馬書釋義》（1922）第二版的神學家。寫作是賦予材料以形式的詮釋過程，此一過程的落實當以（中譯本譯文）巴特所言「舊時智慧與今時智慧之間不斷進行的日益真誠、日益緊迫的對話」¹⁶為前提，新校勘本特別強調：「巴特是一個善於在和他人的對話中發展自己的思想家。」¹⁷他的這種對話能力導致《羅馬書釋義》（1922）第二版本內部遍佈各類（大型或微型）對話結構，並且大多數對話並非與同道（如圖爾奈森[Eduard Thurneysen]）的磋商交流，而是與各色論敵的激烈交鋒，這也是巴特「對話能力」發揮得最為淋漓盡致之處。「巴塞爾人生來就好爭辯」，雲格爾（Eberhard Jüngel）曾以此評價過其師巴特。¹⁸

（1922）第二版中的思想位置。以下對該校勘本注腳區的評述將大致按此順序展開。

14. Hans-Georg Gadamer, 〈詮釋學與歷史主義〉（Hermeneutik und Historismus），載《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 4 Aufl.; Tübingen, 1975），頁 481。
15. 同上。
16. 巴特著，魏育青譯，《羅馬書釋義》（上海：華東師範大學出版社，2005），頁 214。以下簡稱「中譯本」。《羅馬書釋義》（2010），頁 3。
17. 《羅馬書釋義》（2010），頁 XI。新校勘本的這個觀點與托爾斯塔亞熟知巴赫金的對話理論不無關係。
18. 圖賓根神學家雲格爾對巴特的這個評論出自他在瑞士電視台錄製的一次訪談。二〇〇八年，瑞士電視台「星光時刻」（Sternstunde）欄目為紀念巴特逝世四十周年特邀雲

《羅馬書釋義》（1919）第一版的問世幾乎使巴特成為眾矢之的，「教條主義」、¹⁹「理智主義」、²⁰「輕視理性與學術」、²¹對“πίστις”一詞的隨意翻譯²²等等責難一時間鋪天蓋地。巴特認為自己被誤解並遭到攻擊，他要在《羅馬書釋義》（1922）第二版中澄清誤解並予以還擊，於是米勒（A. D. Müller）、哈納克（Adolf von Harnack）、韋恩萊（Paul Wernle）、于利歇爾（Adolf Jülicher）、施特赫林（Ernst Staehelin）、克勒（Walther Köhler）、維爾納（Martin Werner）、勒琮（Robert Lejeune）以及菲舍爾（Eberhard Vischer）等學者對巴特的批評便相繼被整合進《羅馬書釋義》（1922）第二版，成為其或明或暗的攻擊對象，而且為了達致特定的修辭效果，巴特引證、影射了大量似乎能支持其立場的其他文本，範圍之廣，令人稱奇（巴爾塔薩[Hans Urs von Balthasar]稱《羅馬書釋義》（1922）第二版為「神學表現主義」，²³這與巴特辭藻之斑駁陸離和怒氣之溢於言表不無關係）。以上兩個因素（論爭與修辭）的結合不但使《羅馬書釋義》（1919）第一版就存在的文辭臃腫問題未得到改善，而且在文本理解層面給讀者（包括譯者）造成了不少困難，新校勘本增添文本注腳區，意在從兩個方面疏解文本疑難：首先、為巴特大量來源不明的引證找到出

格爾回憶自己和巴特的師生情誼，相關連結如下：<http://www.videoportal.sf.tv/video?id=ec72561d-2562-4256-a496-f5f625ea2334>（瀏覽於2011年11月25日）

19. 《羅馬書釋義》（2010），頁XIX。
20. 同上，頁XX。
21. 同上，頁XXI。
22. 同上，頁XVI-XVII。巴特把該詞譯為「上帝的信實」（Treue Gottes），並在第二版前言中對大量批評意見作了明確回應。參中譯本，頁15-16。《羅馬書釋義》（2010），頁22-23。
23. Hans Urs von Balthasar, 《巴特：對其神學的描述與解釋》（*Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*; 4 Aufl.; Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976），頁70。

處；其次、澄清《羅馬書釋義》（1922）第二版的諸多影射，揭示巴特的論戰對象或思想來源。

我們先看第一個方面。拉德（Martin Rade）早在一九一四年就含蓄批評過巴特不太注意學術引證的規範性，²⁴《羅馬書釋義》（1922）第二版在學術引證上可以說也是相當隨意。校勘團隊在《羅馬書釋義》（1922）第二版中一共找出了五種截然不同的引證方式：一、用引號引證或改寫引文，只提人名，不提出處；二、直接移用文段或片語，不加引號，不提出處；三、用引號引用文段，但不提出處；四、在引號中放入關鍵詞或片語，不提出處；五、在引號中放入關鍵詞或片語，指出作者，但在該作者那裏根本找不到巴特提供的關鍵詞或片語。

一、新校勘本前言援引了施密特在《羅馬書釋義》（1919）第一版校勘本中已經指出的問題，即巴特張冠李戴，把從察恩（Theodor Zahn）《保羅致羅馬人書》（*Der Brief des Paulus an die Römer*）中引證的一個文段²⁵歸於楚

24. 巴特於一九一四年把〈對位格性上帝的信仰〉（*Der Glaube an den persönlichen Gott*）一文發表在《神學與教會雜誌》（*Zeitschrift für Theologie und Kirche*）上，拉德在校對巴特的手稿時說：「您有時候會說明您所引證的書籍的版本，這是對的，只有這樣頁碼才能保持一致，不過您不是總能貫徹這個好的原則。」（Christoph Schwöbel編，《巴特－拉德：通信集》[*Karl Barth-Martin Rade, Ein Briefwechsel*; Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981]，頁 87）。另參Karl Barth，〈對位格性上帝的信仰〉（*Der Glaube an den persönlichen Gott* [1913]），載Hans-Anton Drewes & Hinrich Stoevesandt編，《講稿與短篇論文》（*Vorträge und kleinere Arbeiten* [1909-1914]; Zürich: Theologischer Verlag, 1993），頁 494-554。

25. 巴特抄寫在手稿上的引文為：“Denn in allem, worin auch der Fromme nicht einen Beweis der schöpfergüte Gottes, sondern eine Hemmung und Schädigung des von Gott geschaffenen Lebens erkennen kann, in der gesamten Hinfälligkeit und Gebundenheit des kreatürlichen Lebens mit Einfluß des Todesverhängnisses soll er eine Reaktion Gottes gegen die menschliche Sünde ... erkennen.” 他在《羅馬書釋義》第一以及第二版中對句子結構做了調整：“Jede Hemmung und Schädigung des von Gott geschaffenen Lebens, die gesamte Hinfälligkeit und Gebundenheit des kreatürlichen Lebens mit Einfluss des Todesverhängnisses ist eine Reaktion Gottes (Zündel) ...” 中譯本譯文為：「任何一種對上帝所造生命的阻礙和破壞，生物全部的衰弱性、限制性包括死亡的惡運均為上帝作出的反應（楚恩德爾）。」參中譯本，頁 46。

恩德爾（Friedrich Zündel）名下，該錯誤在此後印行的所有新版《羅馬書釋義》中都被沿用下來。²⁶

二、巴特在《羅馬書釋義》（1926）第五版前言末尾移用加爾文的*Moniti discamus*²⁷這一說法，校勘團隊在加爾文的一些釋經學著作（如《約翰福音評注》、《使徒行傳評注》和《撒母耳記（上）評注》等）中確定了這一說法的具體位置。²⁸但巴特卻從未指明該說法來自加爾文。

三、在對《羅馬書》第九章第五節的評論結尾處，巴特用引號引證了一個句子（中譯本為）「你們聽到這個信號了嗎？」²⁹（*Hört ihr das Zeichen?*）³⁰校勘團隊至今無法確定這個引文是否來源於克林格曼（August Klingemann）或勞帕赫（Ernst Raupach）的劇作，抑或只是巴特借助引號對自己措辭的強調。

四、巴特很喜歡用關鍵詞或概念的形式對某種思想傾向作素描，簡練明快且無需指名道姓，但是它卻給讀者（包括譯者）理解文本增加了難度。比如，巴特在對《羅馬書》第一章第二十三至二十四節的評論中提及「人格」（*Persönlichkeit*）一詞，認為它是「必朽壞的人……的樣式」。³¹如果不了解這個概念在歐洲十八、十九世紀所謂

26. 《羅馬書釋義》（1919），頁25，見注15。

27. *Moniti Discamus*的意義很多，中譯本此處的處理方式是不作翻譯。根據*Moniti Discamus*在巴特第五版前言中所處的語境（十六世紀處於險境中的新教教會與二十世紀處於困境中的現代新教教會之間的可比性），似可譯為：「我們被警告要去學習。」校勘本在注腳區提示該表述與加爾文《撒母耳記（上）佈道文》的關聯：“*Nos itaque si sapimus, et nisi volumus in mille difficultate incidere, Deum colere et revereri, nosque illi totos cum candore et simplicitate dedere moniti discamus.*” John Calvin, 《撒母耳記（上）佈道文》（*Homilie in Primum Librum Samuelis*; Calvin Opera 30 [CR58]; Braunschweig 1886），col. 304。參《羅馬書釋義》（2010），頁39。

28. 《羅馬書釋義》（2010），頁XXIII。

29. 中譯本，頁311。

30. 《羅馬書釋義》（2010），頁464。

31. 同上，頁78。

「歷史主義」³²中的地位，以及巴特曾熱切關注此概念，³³那麼巴特這裏對「人格」概念的批判就會顯得相當突兀。在注腳區中，校勘團隊對這類關鍵詞或概念大都給出一定程度的疏解。這裏要提及的是，《羅馬書釋義》（1922）第二版的中譯本在翻譯巴特的此類關鍵詞上就出現了一個錯誤。在該書第七章第一節「宗教的局限」中，巴特指出「宗教人」只是「人之可能性」的一種變體，這種人（中譯本譯文為）「在最好情況下是聖方濟各，在任何情況下都會是宗教裁判所大法官，按意圖也許是布魯姆哈特（Blumhardt），從結果看則也必定是火災（Brand）」。³⁴「宗教裁判所大法官」（Großinquisitor）一詞所指為陀思妥耶夫斯基（F. M. Dostoyevsky）的《卡拉馬佐夫兄弟》（*The Brothers Karamazov*），很清楚，但「火災」一詞卻十分突兀，與上下文難以銜接。從巴特這個排比式的行文結構來看，“Brand”這個詞的位置上應該出現一個典型人物、一部作品或其中的虛構人物，但此處的德文確實是“Brand”，中譯本此處譯為「火災」無可挑剔。然而，此處的“Brand”所指實為易卜生（Henrik Johan Ibsen）劇作《勃蘭特》（*Brand*）中的人物勃蘭特牧師，校勘團隊在注腳區也指出了這一點。本文在此可以提供巴特一九二〇年七月四日寫給圖爾奈森的一段書信作為旁證：「他（指巴特胞弟海因里希·巴特[Heinrich Barth]）認為我們和易卜生的《勃蘭特》差不多，也許我們應該撰文介紹這部劇作，比如在《新事工》（*Neuen Werk*）雜誌上，也許要在一個更大的語境裏來寫，要對陀思妥耶夫斯基、尼采和易

32. Friedrich Meinecke, 《歷史主義的形成》（*Die Entstehung des Historismus*; 2 Aufl.; München: Leibniz, 1946）。

33. Barth, 〈對位格性上帝的信仰〉，頁 494-554。

34. 《羅馬書釋義》（2010），頁 318。中譯本，頁 214。

卜生進行加工，好讓他們能夠相互解釋。我很高興，自己現在才能夠正確地去讀這幾個人（的東西）……。」³⁵

五、這一類引證為數不多，新校勘本前言指出的第一個例子是巴特在《羅馬書釋義》（1922）第二版前言中對施彭格勒（Oswald Spengler）的引證。這段引文（中譯本譯文，有改動）如下：「施彭格勒是否說的不錯，我們正在進入一個『鐵器時代』（eisernes Zeitalter）？在這種情況下，是否連神學和神學家也不會不對此毫無感觸？」³⁶校勘團隊在施彭格勒此一時期的論著中未能找到「鐵器時代」這一表述。³⁷第二個例子是對哈納克的引證，巴特在該書第六章寫道（中譯本譯文）：「人在肯定的『是！』還是否定的『不！』中認識自己的規定性，人作為罪犯還是作為聖者留下自己的履印，人想要和將要在天堂還是在地獄裏發現自己的命運，還有『善者更善，惡者更惡』

（Guten immer besser, die Schlechten immer schlecht werden）（哈納克）的局面——這一切難道不是純屬偶然，難道不是任意嗎？」³⁸「善者更善，惡者更惡」該表述在哈納克的論著中也無法找到。³⁹

第二個方面涉及巴特不提人名和出處的影射，這是新校勘本最富特色之處，限於篇幅，在此只能略舉三處作為示例。我們首先來看巴特在《羅馬書釋義》（1922）第二

35. Eduard Thurneysen編，《巴特與圖爾奈森通信集（第一卷：1913-1921）》（*Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Bd.1 [1913-1921]; Zürich: Theologischer Verlag, 1973），頁404。

36. 中譯本，頁15。參《羅馬書釋義》（2010），頁21。

37. 《羅馬書釋義》（2010），頁XXVI。

38. 中譯本，頁208。參《羅馬書釋義》（2010），頁21.312。

39. 校勘團隊推測，巴特或許是用自己的語言對哈納克的一個演講「歷史（學）在確定的認識方面能為解釋世界歷史提供些甚麼？」（*Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehen zu bieten?*）所做的總結，參Adolf von Harnack,《探索與經驗：講章與論文》（*Erforschtes und Erlebtes, Reden und Aufsätze*, Neue Folge, Bd.4; Gießen: Töpelmann, 1923），頁171-195。

版前言中對伯爾尼新約教授維爾納的影射（中譯本譯文）：「我將實義的內在辯證法以及在原文詞句裏認識這種辯證法稱為對理解和闡釋起決定作用的因素。但這是指甚麼？有人告訴我（一位瑞士評論家說的尤其露骨），這當然只可能是指我的『體系』。人們在評判我的全部嘗試時，的確會自然而然地懷疑我與其說是在詮釋原文，毋寧說是在添油加醋。」⁴⁰這裏的「一位瑞士評論家」指的就是維爾納，他在一九二一年的一篇文章中批評了巴特的《羅馬書釋義》（1919）第一版，因為巴特雖在這本書裏說出了一些關於保羅的正確見解，但又在其中摻雜了不少「巴特式的歷史哲學」。⁴¹他譏諷道：「我們將會看到一種新的系統神學流行起來，這種神學又倒退到老亞歷山大學派的路子上去了。」⁴²巴特對此毫不退讓（中譯本譯文，有改動）：「保羅對上帝有所知，我們一般無所知，但我們也是能夠有所知的。我知道保羅對此有所知，這就是我的『體系』，我的『教義學假設』，我的『亞歷山大主義』……。」⁴³巴特這裏使用「體系」一詞原是對維爾納的諷刺性模擬，然而恰好是這個圍繞着「體系」問題的爭辯引出了巴特對「辯證神學」的著名定義（中譯本譯文）：「如果說我有某種『體系』，那麼這體系就是承認基爾克果提到的時間與永恆之間『無限的本質區別』，堅持考察這種區別的負面意義和正面意義。『上帝在天上，而你是在地上』。如此的上帝和如此的人的關係，如此的

40. 中譯本，頁12。參《羅馬書釋義》（2010），頁16。

41. Martin Werner, 〈重提《歷史批判神學的終結》：反批判〉（Nochmals <<das Ende der historisch-kritischen Theologie>>: Antikritik），載《改革宗瑞士教會報》（Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Jg. 36 [1921]），頁146-148、149-151。另參《羅馬書釋義》（2010），頁XXVII。

42. Werner, 〈重提《歷史批判神學的終結》：反批判〉，頁150。

43. 中譯本，頁13。參《羅馬書釋義》（2010），頁18。

人和如此的上帝的關係，對我來說，這就是《聖經》之題與哲學之和兩者合二為一。」⁴⁴新校勘本對巴特與維爾納論爭關係的疏解為這一經典定義確定了其具體的歷史生成語境。

第二個例子涉及巴特「上帝作為徹底的他者」（Gott, der ganz anders ist）這個思想的可能來源。在《羅馬書釋義》（1922）第二版開篇處巴特便提到（中譯本譯文），「在此必須注意：傳佈的是上帝的真理！這就是說：不是宗教的信息，不是關於人的神性或神化的消息和指令，而是上帝之音——上帝與凡人迥然不同，上帝的一切凡人永遠無法知曉和佔有，但正因為此，上帝給人們帶來福祉。」⁴⁵「上帝與凡人迥然不同」，巴特的這個思想來自何處？新校勘本強調了宗教現象學家奧托（Rudolf Otto）

《神聖者》（*Das Heilige*）⁴⁶一書對巴特的影響，而且在文本注腳區添加了巴特寫於一九一九年七月三日的書信作為對照和旁證：「這個星期我讀奧托的《論神聖》讀得很愉快，他的東西雖說是定位於心理學的，但卻明顯超出其界限而到達了神秘且令人畏懼（Numinosum）之處，這是用理性的方式所無法解決的，因為它是全然他者（Ganz Andre），是上帝中的神性。」⁴⁷《羅馬書釋義》（1922）第二版的確強調了人神差異，但這個思想的來源相當複雜，奧托作為來源之一，其特別之處在於為巴特提供了一個直接可用的詞彙域：徹底的他者（totaliter aliter）。⁴⁸

44. 中譯本，頁 12-13。參《羅馬書釋義》（2010），頁 16-17。

45. 中譯本，頁 32。參《羅馬書釋義》（2010），頁 47。

46. Rudolf Otto, 《神聖者：論神性觀念中的非理性因素及其與理性因素的關係》（*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*; 2 Aufl.; Breslau: Trewendt und Granier, 1918）。

47. Thurneysen編，《巴特與圖爾奈森通信集（第一卷：1913-1921）》，頁 330。

48. 同上，頁 150。巴特在寫於一九一九年四月十三日的信裏提到「作為徹底他者的上帝國」（das totaliter aliter des Gottesreiches），這是即將到來的《社會中的基督徒》（Der

最後一個例子與此次校勘團隊負責人之一托爾斯塔亞的博士論文直接相關，即巴特辯證神學對陀思妥耶夫斯基的解釋。由於她的研究依賴圖爾奈森和巴特早年的通信，以及前者寫於一九二一年的《陀思妥耶夫斯基》（*Dostoevsky*）一書，因此圖爾奈森的作用、《羅馬書釋義》（1922）第二版與《陀思妥耶夫斯基》一書之間的平行性在文本注腳區中得到了特別的關注。在《羅馬書釋義》（1922）第二版第二章中，巴特認為陀思妥耶夫斯基代表了一種對於啟示和信仰的特殊認識，他筆下人物的「宗教和體驗」並非自認已「有律法」之人要加以同情的對象，相反，這是對未知上帝的另一種真實認識，唯有上帝能對之進行判斷，而非「有律法」之人，（中譯本譯文）「應該敢於把陀思妥耶夫斯基筆下人物的宗教和經驗推廣到所有其他宗教和經驗上去！」⁴⁹文本注腳區在此處引入圖爾奈森的文本，認為巴特的這種表述方式與《陀思妥耶夫斯基》一書的啟發關係密切。這種「並置」正確與否，可以商榷，但它能夠協助讀者意識到《羅馬書釋義》（1922）第二版背後的複雜文本語境，卻是不爭的事實。

考察《羅馬書釋義》（1922）第二版的形成史離不開對圖爾奈森和巴特思想關係的梳理，這不僅是因為前者向後者介紹了諸如布魯姆哈特、庫特（Hermann Kutter）以及陀思妥耶夫斯基等重要精神資源，⁵⁰更在於圖爾奈森通

Christ in der Gesellschaft) 的核心思想之一。巴特在基爾克果 (Søren Kierkegaard) 那裏也看到了人與神、或者說時間與永恆之間的「差異」，但基爾克果強調的是這個「差異」在人那裏引起的「悖論」(Paradox) 感受，參 Søren Kierkegaard, 《哲學片斷》(*Philosophische Brocken*; übers. von E. Hirsch; Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1952)，頁 34 及以下。在《羅馬書釋義》（1922）第二版中，巴特把這個思想轉化為終末論語境下的倫理學問題，中譯本，頁 440 及以下。參《羅馬書釋義》（2010），頁 657 及以下。

49. 中譯本，頁 67。參《羅馬書釋義》（2010），頁 99。

50. Karl Barth, 〈鮮活的過去〉(Lebendige Vergangenheit)，載 Eduard Thurneysen, 《敬拜神—服侍人：圖爾奈森七十歲生辰紀念論文集》(*Gottesdienst-Menschen dienst, Festschrift für Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag*; Zollikon-Zürich: Evang. Verlag,

過校訂巴特的手稿而直接參與了《羅馬書釋義》（1922）第二版的寫作。⁵¹圖爾奈森對巴特手稿的校訂始於一九二〇年十月二十八日（即巴特開始《羅馬書釋義》〔1922〕第二版寫作的第二天）⁵²，結束於一九二一年九月三十日（即巴特結束寫作之後的第三天）。⁵³在此期間，圖爾奈森與巴特進行了大量通信，其中與《羅馬書釋義》（1922）第二版本直接相關的書信有五十九封，但圖爾奈森只發表了二十六封，剩餘的三十三封書信仍舊存放在巴特檔案館裏。⁵⁴通過這些信件，圖爾奈森向巴特提出了大量修改建議，而它們大都被巴特接受並寫入《羅馬書釋義》（1922）第二版，這一點巴特在第二版前言作過說明（中譯本譯文，有改動）：「圖爾奈森還通讀了手稿，提了鑒定意見，做了大量更深刻、更詳盡、更明確的補充（我在大多數情況下幾乎未加改動採用了這些補充），卻

1958），頁 7-173。另參 Eduard Thurneysen，〈開端〉（Die Anfänge），載《回答：巴特七十歲生辰紀念論文集》（Antwort, Festschrift für Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag; Zollikon-Zürich: Evang. Verlag, 1956），頁 831-864。

51. 巴特與圖爾奈森的通信顯示，他對《羅馬書釋義》（1919）第一版的修訂始於一九二〇年十月二十七日（戈加滕[Friedrich Gogarten]在這一天結束了對巴特的拜訪，巴特認為他的到來激起了自己修改《羅馬書釋義》〔1919〕第一版的念頭），完成於一九二一年九月二十七日，前後歷時共十一個月。（校勘團隊指出，通信中顯示的時間與巴特的個人計劃表有出入，按照後者，巴特的修訂應該始於 1920 年 10 月 25 日，結束於 1921 年 9 月 22 日。）參 Thurneysen 編，《巴特與圖爾奈森通信集（第一卷：1913-1921）》，頁 435-436、520 以及《羅馬書釋義》（2010），頁 XI。
52. 巴特在一九二一年九月二十七日給圖爾奈森寄去了第一分待校訂的手稿，圖爾奈森在二十八日的回信中說：「如果可以的話，那就讓我繼續一步一步地參與進來，希望這個要求不會太過分。」（這段話未收入圖爾奈森和巴特的通信集）參 Thurneysen 編，《巴特與圖爾奈森通信集（第一卷：1913-1921）》，頁 436。《羅馬書釋義》（2010），頁 XXXIV。
53. Thurneysen 編，《巴特與圖爾奈森通信集（第一卷：1913-1921）》，頁 523。
54. 巴特把圖爾奈森的這種做法理解為「謙遜」。早在五十年代，巴特便以〈鮮活的過去〉為題發表了自己和圖爾奈森一九二一至一九二五年的部分書信，除了為慶賀圖爾奈森的七十歲生日，更是想以此回應圖爾奈森以〈開端〉為題整理發表的巴特一九一四至一九二二年的書信。巴特認為，圖爾奈森出於謙遜在〈開端〉一文中只發表了反映巴特思想軌跡的書信，對自己的見解卻隻字不提，彷彿他是啟發者和給予者，而圖爾奈森只是被動的接受者，參 Barth，〈鮮活的過去〉；Thurneysen，〈開端〉與《羅馬書釋義》（2010），頁 XXXV。

無私地甘為幕後英雄。我們的合作是卓有成效的，無論哪一位專家都不可能分清何處是我的思想，何處又是他的思想。」⁵⁵校勘團隊的意圖並非在於「分清」巴特和圖爾奈森各自的思想，而是為了澄清圖爾奈森在《羅馬書釋義》

（1922）第二版本形成史中的位置，「那些被刪去的通信可以更加準確地顯示《羅馬書釋義》中的影射、巴特閱讀過的書籍、涉及文本背景的討論、政治、神學、家庭問題及氛圍。圖爾奈森的文本具有重要的神學史和文本考證意義，因此整理出版他的全部通信仍是一項尚待落實的任務。」⁵⁶

一九八七年，施特韋桑德在為第十五版撰寫的前言中曾提及《羅馬書釋義》（1922）第二版未來的校勘問題，二十三個寒暑之後，這一計劃終成現實。新校勘本儘管有些許不盡如人意之處，⁵⁷但它仍以明晰的歷史意識與文本語境意識延續了《巴特全集》編纂專案的基本精神，也為未來世界範圍內的巴特「辯證神學」研究開拓了一個全新的起點。

關鍵詞：巴特 《羅馬書釋義》（1922）第二版 引證
圖爾奈森

作者電郵地址：Proslogion2010@gmail.com

55. 中譯本，頁16-17。參《羅馬書釋義》（2010），頁24。

56. 《羅馬書釋義》（2010），頁XXXIV。托爾斯塔亞不久前告訴筆者，包含巴特與圖爾奈森全部通信的《書信集》已完成編訂工作，即將出版。

57. 比如，校勘團隊裏像托爾斯塔亞這樣專攻巴特與陀思妥耶夫斯基之關聯的專家不多，因而巴特在「辯證神學」時期接受的其他資源（比如歐文貝克[Franz Overbeck]、尼采、基爾克果、柏拉圖、新康德主義等）在文本注腳區未能得到更加詳盡的處理。

Review on the Zürich 2010 Edition of Karl Barth's *Der Römerbrief* (Zweite Fassung)

HONG Liang

Diplom Student, Tübingen University, Germany

Abstract

On December 2010, Theologischer Verlag Zürich in Switzerland published the latest collative edition of the second edition of Karl Barth's *The Epistle to the Romans*. As the 47th work in the sequel of 40 years compilation of Karl Barth-Gesamtausgabe, the publication of this book amounts to a significant interim summation of the publication project. In this paper I will render an introductory comment on this collative edition.

Keywords: Karl Barth;

the Second Edition of *The Epistle to the Romans*;

Citation; Eduard Thurneysen

