Globethics Repository

靈蝕——聖靈論在巴特神學中的地位 [The Eclipse of the Spirit? The Position of Pneumatology in the Theology of Karl Barth (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	QU, Li
Publisher	Logos & Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 22:35:45
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164432

靈蝕？

——聖靈論在巴特神學中的地位

璩理
香港浸會大學宗教及哲學系講師
倫敦神學院博士

一、引言

巴特（Karl Barth）的聖靈論始終備受爭議，對其主要的指責在於：第一，巴特將聖靈論置於從屬基督論的地位；第二，巴特將聖靈的功用嚴格限制於認識論。其他的次要指責則包括終末論被吸收進救贖論；聖靈工作的時間性被吸收進歷史等等。本文試圖一一回應這些指責，通過了解聖靈在認識論和本體論兩方面的重要功用，以及聖靈在教會和信徒中持續的事工，確立聖靈論在巴特神學系統中的獨立地位。

二、聖靈被聖子遮蔽？

每當談及巴特的聖靈論，似乎總要先作一番辯護。巴特研究者總不免要問這一類的問題：「遺忘了聖靈？」；[1]「你奇怪聖靈去了哪兒？」；[2]「聖靈可以做的，聖子哪一

1. Eberhard Busch，《激情澎湃：巴特神學概論》（*The Great Passion: An Introduction to Karl Barth's Theology*; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2004），頁 219。
2. Robert W. Jenson，〈你奇怪聖靈去了哪兒？〉（You Wonder Where the Spirit Went），載《為教會期刊》（*Pro Ecclesia,* 2.3 [1993]），頁 296。

樣不能做得更好？」[3]如果說聖靈論是神學中的「孤兒教義」，[4]那麼聖靈論也是《教會教義學》（*Church Dogmatics*）中的「孤兒教義」嗎？儘管巴特寫了不止一本以聖靈為題的書，[5]而且至少有兩本巴特研究著作是以他的聖靈論為主題，[6]巴特還是要面對這樣的批評：第一，巴特的聖靈論從屬於基督論；第二，巴特將聖靈的功用嚴格限制於認識論。第一種批評在羅杰斯（Eugene F. Rogers Jr.）的《追蹤聖靈》（*After the Spirit*）一書裏有集中表述：

> 兩個世紀以來三一論的復興似乎可以歸納如下：所有聖靈可以做的，聖子可以做得更好。如果聖靈使人成聖，那也是跟隨在聖子之後才得以表現；如果聖靈賦予人主觀反應的能力，那也是聖子能力的更具體表現；如果聖靈完善了與上帝同在的人生，更合經文的表述卻是羔羊的婚禮；如果聖靈召聚會眾，那會眾當然更該命名為「基督的身體」；如果聖靈頒佈各樣的恩賜，那恩賜也是一致為成為「基督身體」的一員而設的……當基督不在的時候，聖靈安慰基督徒，但是基督從未真的離開。[7]

3. Eugene F. Rogers Jr.，《追蹤聖靈：源自現代西方之外的建構性聖靈論》（*After the Spirit: A Constructive Pneumatology from Resources outside the Modern West*; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2005），頁 19。
4. 這是哈納克（Adolf von Harnack）的斷語，參見 George Hunsinger，〈共同體的中介者：卡爾．巴特的聖靈教義〉（The Mediator of Communion: Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit），載氏著，《顛覆性的恩典：巴特神學研究》（*Disruptive Grace: Studies in Theology of Karl Barth*; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2000），頁 148。
5. 例如 Karl Barth，《聖靈，降臨吧》（*Come Holy Spirit*; trans. Richard Ernst &and Honrighausen; New York: Round Table, 1939）與《聖靈和基督徒生活》（*The Holy Spirit and the Christian Life*; trans. R. Birch Hoyle; Louisville: Westminster/John Knox, 1993）。
6. Philip J. Rosato，《聖靈是主：巴特的聖靈論》（*The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*; Edinburgh: T & T Clark, 1981）與 John Thompson，《巴特神學中的聖靈》（*The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*; Allison Park: Pickwick, 1991）。
7. Rogers，《追蹤聖靈》，頁 33。

雖然羅杰斯的指責說的是「兩個世紀以來三一論的復興」，其實他特別是在讀巴特聖靈論時得出這樣的印象的。他抱怨說，巴特經常在「聖靈」的標題下，幾百頁幾百頁地講耶穌基督，以致他的讀者都不知不覺地將聖靈在閱讀中忘記。羅杰斯對巴特的指責是否公允？

巴特認為，基督的聖工是啟示的客觀事實，聖靈的工作則是啟示的主觀事實。[8]基督的救贖之功是通過聖靈的工作而被及人身，這樣，主觀方面的聖靈與客觀方面的基督是合作無間的。上帝的恩典在基督的客觀啟示中顯明，而人對啟示的主觀回應也必須通過聖靈來完成。在這樣主客並重的事實裏，我們自由地得以成為永生上帝的兒女，從而認識他，敬拜他，愛他。聖靈，作為上帝啟示的主觀事實，把上帝的永恆恩典帶入我們具體的時空中。巴特這樣指出：

> 在受造世界的領域，上帝通過特定的事件顯明受造物的中心、意義與目的，上帝是這樣工作的：客觀地，由上帝的話語發出；[9]主觀地，通過上帝的聖靈而流向世人。……每一次上帝把他的權能向他的選民顯現，並通過選民及於他人時，上帝都是這樣做的：他的話語發出，在聖靈的權能裏被世人接受；他的靈賜下，使得世人領受上帝有權能的話語。[10]

8. 「當我們關注啟示的核心概念的主觀方面時，我們是在談論作為聖靈的上帝的特別事工，在談論聖靈沛降的愛的奇蹟。」見 Barth，《聖靈和基督徒生活》，頁 6。參 Otto Weber，《巴特的〈教會教義學〉》（*Karl Barth's Church Dogmatics*; trans. Arthur C. Cochrane; London: Lutterworth, 1953），頁 50-51。
9. 對巴特而言，上帝的話語向來就是耶穌基督，這二者是完全合一的。
10. Karl Barth，《教會教義學》（*Church Dogmatics*; 13 part volumes; ed. G. W. Bromiley & T. F. Torrance; Edinburgh: T & T Clark, 1956-1975，下簡稱 CD）III/3，頁 142。湯普森（John Thompson）對聖靈的功用總結如下：「在耶穌基督裏，上帝與人是合一的，儘管也有分殊，但是只有通過聖靈，這真理才能被認識。」見 Thompson，《巴特神學中的聖靈》，頁 8。

如果巴特能將這樣一條詮釋路線貫徹到底的話，我們肯定可以擁有一個巴特式的基督化的聖靈論或者聖靈化的基督論。[11]布施（Eberhard Busch）認為巴特在基督教神學中尋求雙核心：話語與聖靈，並且強調「無論是以前者或後者作為（唯一）核心，就會淪為形而上學或神秘主義」。[12]一方面，如果基督在歷史中的具體事工，沒有聖靈在歷代信徒中的靈命更新，那麼耶穌與普通的歷史人物無異，他的工作也隨着他的生命而完結，他對我們來說就是彼時彼地的一個抽象存在，與我們的此時此地很難有甚麼瓜葛；另一方面，如果沒有基督的客觀具體的救贖工作，聖靈的啟示則會人言人殊，所以人人都會難以分辨自己的主觀感受和上帝的客觀啟示，上帝的話語不可避免地會相對化、神秘化。那麼，巴特神學是不是真的可以視為這樣一個雙核心的體系？還是基督論的一元體系？我們看到，儘管巴特神學很難被指責為形而上學或者神秘主義，但是對於整本《教會教義學》而言，湯普森（John Thompson）的如下論斷是公允的：「並非除了基督論以外別無神學，以致所有其他神學內容都被基督論所吸納、設定。巴特的《教會教義學》是極大的相反例證。但是神學和教義學的所有方面都必須能動地與（基督論）這個活的、具體的中心相聯，並為其所決定。」[13]湯普森傾向一元的基督論，對於羅薩托（Philip J. Rosato）的要給予巴特神學一個聖靈一元論的嘗試，湯普森駁斥說：「聖靈論無疑是神學很重要的一個方面，但不是全部。聖靈論融入（integrated into）《教會教

11. 羅薩托曾討論 CD III/3 中〈聖靈基督論的可能〉，參 Rosato，《聖靈是主》，頁 184。
12. Busch，《激情澎湃》，頁 219-20。
13. John Thompson，《巴特神學視野中的基督》（*Christ in Perspective in the Theology of Karl Barth*; Edinburgh: Saint Andrew, 1978），頁 1。

義學》的全部內容，並且也是不可或缺的（integral to），但是卻從來不是其第一要義。」[14]

在巴特神學中，基督論和聖靈論的不平衡是顯而易見的。但是問題在於，是否聖子與聖靈的不平衡導致後者從屬於前者？答案必須是否定的。原因在於，一方面巴特向來強調聖靈與聖子或上帝的話語密不可分：聖靈不可被視為可以離開聖子而獨立存在的另一個中心，因為靈從來都是耶穌基督的靈而且「在聖子的啟示之外，沒有一個特殊的或者第二位的聖靈的啟示」。[15]另一方面，靈又不可與子混淆，而且，聖靈與父、子有本體論上的分別。這是巴特在他的整個神學中所堅持的，如亨勝雅（George Hunsinger）所言：

> 巴特意欲發展出這樣一種關於聖靈救贖之工的教義：既要強調基督中心，又不乏對核心的三一關係的領會。任何從屬論，無論是暗示的還是明示的，都不可容忍。基督的和解事工不但不可貶低，反而要視為「內在地完美」，但是聖靈特殊的救贖之工無論如何也不可被從屬論取消。[16]

三、聖靈的工作僅限於認識論？

聖靈的工作不可離開聖子而獨存，但是又不可被聖子的工作所掩蓋或吸收，這是巴特對從屬論的反對立場。如果巴特能避免這項從屬論的指責，他也能避免上述第二項

14. 同上，頁 8。
15. CD I/1，頁 474。
16. Hunsinger，〈共同體的中介者〉，頁 150。在漢語學界，林子淳博士一方面強調聖靈的位格性是從基督「派生而來」的，一方面也注意到聖靈的位格性得到「巴特較確切的肯定」。參見林子淳，〈論巴特思想中的觀念論痕跡和可能出路〉，載歐力仁、鄧紹光編，《巴特與漢語神學 II——巴特逝世四十周年紀念文集》（香港：道風書社，2008），頁 210。

的指責嗎？就是說，巴特把聖靈的工作僅限於認識論嗎？首先，巴特確實是主要在啟示的教義下發展聖靈論的：

> 這是上帝的事實：他不僅從外面、從上面向人顯現，而且也從裏面、從下面、主觀地與人同在。在此事實中，上帝不只是走向人而已，他還在人裏面與自己相遇。上帝的自由就這樣向人顯明了，而這相遇是上帝的靈，上帝啟示的聖靈帶來的。[17]

但是巴特的神學認識論，從來都不是一種基於人的經驗、邏輯基礎上的主體對客體的認識，而是在信心與順服中與三一上帝的位格相遇，如巴特所言：「對上帝的認識乃是在於藉着聖靈，對於上帝所啟示的話語的成全，也因此是在必要的信心及其順服中實現。」[18]我們與上帝的關係，在上帝的啟示中由聖靈所成就的關係，是一種切身的關係。在這上帝與人的相遇中，上帝將自己給予我們，耶穌基督成為一個完全的人，住在我們中間，以這樣切身的方式成就了對人的救贖。然而沒有聖靈的工作，我們無法認識到基督客觀地成就的救恩。在救恩中相遇的兩個主體——上帝與人，並不是平等的兩個主體，即使在主觀上也並不平等。救恩客觀上是從上帝到人的，而在主觀上，人憑自己也是沒有能力認識到上帝的救恩的。巴特這樣指出：

---

17. CD I/1，頁 451。弗賴耶爾（Thomas Freyer）指責巴特將聖靈的功用僅限於將耶穌基督本體論上的事工在認識論上得以實現，參 Thomas Freyer，《時間——連續與中斷：巴特、潘能博格、拉納研究》（*Zeit – Kontinuität und Unterbrechung: Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner*; Würzburg: Echter, 1993），頁 176-81；Rosato，《聖靈是主》，頁 82；鄭順佳博士也認為「聖靈的工作不外乎促成基督的工作延伸至主體性的層面。」見鄭順佳，〈巴特的聖靈論〉，載歐力仁、鄧紹光編，《巴特與漢語神學 II》，頁 295。
18. CD II/1，頁 3。

> 當人以這樣一種方式屬於耶穌基督：人能自由地認識耶穌的話語也是傳達給他們的，耶穌的事工也是為他們做的，關於（認識）耶穌的信息也是他們的任務；而在人的一方而言，人能自由地為所有其他的人企盼最好——這都是真的，這都作為人的經驗和行動而發生，但不是出於人的能力、決斷或是努力，而是單單出於上帝的自由恩賜，人才得到這一切。 在這給予和恩賜中的上帝，乃是聖靈。[19]

在奧古斯丁[20]（Augustine of Hippo）之後，巴特也將聖靈視為神聖啟示中的永恆禮物。但是巴特同時用人格化的和非人格化的語言來描述聖靈。用人格化的語言，巴特說：「與父、子一起，聖靈是獨一掌權的神聖主體，這主體不在任何其他主體的掌控、監視之下，其存在只能源於其自身」；[21]用非人格化的語言，巴特強調「聖靈是公共的因素，或者更好地說，是團契，是交流的行動」。[22]亨勝雅把聖靈在永恆的三一中的雙重特徵表述如下：「用巴特的方式來說，聖靈『中介』父與子的共同體，接着又可以說聖靈是這共同體的『中介者』，也同樣可以說聖靈就是這『中介』，或者乾脆說聖靈就是這共同體本身。」[23]我們應該注意到，無論是人格化的還是非人格化的描述，聖靈的工作都是本

19. Karl Barth，《教義學綱要》（*Dogmatics in Outline*; trans. G. T. Thomson; London: SCM, 1949），頁 137。
20. 奧古斯丁這樣描述聖靈的角色：「我們不應為聖靈所困惑。儘管聖靈與父、子同樣是永恆的，但是從時間的角度來看，我們只用『捐助』（donation）一類的字眼去理解聖靈。聖靈，明確地說，是永恆的禮物（gift），只是從時間的角度來看，才是捐助。」見 Augustine，《論三一》（*The Trinity*, trans. Edmund Hill; New York: New City Press, 1991），頁 200。奧古斯丁是說，從三一上帝的角度看，聖靈超出了我們理解的有限時空，是上帝賜給人的永恆的祝福；只是從我們有限的時間的角度看，聖靈是為我們而獻出來的，聖靈的工作要在我們的時空中得以實現。
21. CD I/1，頁 469。
22. CD I/1，頁 470。
23. Hunsinger，〈共同體的中介者〉，頁 153。

體論意義上的，也就是說，對巴特而言，聖靈的功用不可能僅限於認識論方面。

其實，巴特本人和幾位傑出的巴特詮釋者，如布施、亨勝雅和羅薩托都看到了聖靈論在本體論上的意義，這是關於人類的已經確立的真理。巴特說：「〔關於聖靈論〕我們擁有的是，一個具備神聖本體一切效力的神聖認識。」[24]這一認識－本體的置換，主要意味着一旦人接受了上帝的啟示，其本體論地位就不可能不改變。第一，聖靈揭示了人的本體地位，雖然人是受造物，但是上帝作為創造者揀選了他們作為自己的同伴。如羅薩托所言：「聖靈是在時間中實現他的永恆救贖和對人的創造性轉向的上帝。在如此的作為中，聖靈揭示自己是超越人類世界的上帝，卻又與人親密地接觸，並賦予人能力認識其在永恆中的呼召：上帝的聖約中自由的，愛的同伴。」[25]

其次，通過聖靈而參與到神聖共同體中，人的本體論地位也發生徹底改變。在永恆的內在三一中，聖靈發起這一神聖共同體；在時空中的經世三一中，聖靈以具體的方式將我們吸納到這共同體中，因此而徹底改變我們的生存狀態。在耶穌基督道成肉身、降世為人的歷史過程中，聖靈在聖子的生命裏面也有特別積極的參與：是在聖靈中，耶穌與普通人同在、互相給與。這樣，人在自己的時空裏通過接受上帝的永恆禮物，重新回到永恆的三一共同體中，就好像浪子回到家裏一樣。神人之間的彼此互與，當然不僅限於認識論的方面，因為我們的生存狀態是被聖靈（與父、子一起）所創造、保守、救贖的，這都是本體論

24. CD IV/3，頁 297。參 Busch，《激情澎湃》，頁 225。
25. Rosato，《聖靈是主》，頁 104。

上的工作。是這同一位聖靈用無聲的歎息在為我們禱告，使得上帝的話語能不斷地更新我們的生命。

總之，儘管在巴特神學裏，基督論和聖靈論的地位並不平衡，但是從屬論與唯認識論的指責都不能成立。所以，用「靈蝕」來描述聖靈論在巴特神學中的地位，是言過其實的表述。

四、一些其他批評

上文的兩種批評是巴特聖靈論最常面對的，然而除此之外，也還有其他一些反對巴特的聲音。馮第（Wolfgang Vondey）除指責巴特的聖靈從屬論之外，還進一步批評巴特導致了兩個「從屬」於聖靈從屬論的從屬論，即終末從屬論和時間性從屬論：

> 時間與永恆的對抗基本上是由上帝在基督裏的工作所決定的，這樣聖靈論被吸收進基督論；此外，聖靈只是引導人回到過去的基督的時間，卻不指向未來的上帝的拯救之功的完滿，這樣終末論被吸收進救贖論；最後，巴特說聖靈在時間中的工作是上帝在歷史中的自我交流，而且受時間支配，這樣時間性被吸收進歷史。換言之，巴特可以說「歷史中的靈」，但是他不知道「歷史的靈」。[26]

這裏的第二項指責，即終末論被吸收進救贖論，乍看似乎能夠成立，因為巴特確實強調聖靈的工作是建立在十

26. Wolfgang Vondey，〈當今天主教與新教神學中的聖靈與時間〉（The Holy Spirit and Time in Contemporary Catholic and Protestant Theology），載《蘇格蘭神學雜誌》（*Scottish Journal of Theology*, 58.4 [2005]），頁 398。參 D. Lyle Dabney，《聖靈的虛己：聖靈工作中創造與救贖的連續性》（*Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geist*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997），頁 32-34。

字架和復活基礎上的：「我們只在耶穌基督的受死和復活之後發現聖靈，而且是以關於被釘和復活的主的知識呈現給我們的。就是說，在此前提下客觀的啟示得以完成、完滿。」[27]但是，巴特總是試圖避免對他思想的片面理解，他的聖靈論裏絕不缺乏終末論的維度。

其實這第二項指責，連同引文中的第三項指責，即時間性被吸收進歷史，如果我們仔細閱讀巴特關於聖靈在中間時代（time between）的事工，就可以看出聖靈絕對不受歷史的支配，相反，聖靈是歷史的主宰；而且聖靈的工作絕不缺乏終末的維度。這裏的「中間」是指在基督復活後的四十天裏面和末日審判時的再來這兩次「顯現」（parousia）之間。這也正是我們和我們的教會當今所處的時間。在聖子的這兩次親臨之間，聖子的肉身並不駐在我們中間，這時與我們同在的，是從聖父、聖子所出的聖靈。巴特如此描述這一中間時代：

> 教會的時代（time of the community）即中間時代，即在耶穌基督的第一次和第二次顯現之間的時代。「顯現」意味着直接可見的臨在和耶穌基督自身在生時的行動。他的第一次直接可見的臨在和行動是復活節後，四十天裏對門徒的顯現，那時為不義之人的緣故，審判者受了審判。他的第二次臨在和行動則是他最後的到來，他會啟示給我們他是活人、死人的審判者。教會時代即存在於他過去作為復活者的到來和這最後的到來之間。這時代因此就是中間時代。這時代是從一個可見的異象到另一個可見的異象；在其間，教會依然

27. CD I/1，頁 451。根頓（Colin Gunton）和羅薩托對巴特也有類似的批評。參 Colin Gunton，《生成與存在》（*Becoming and Being*; Oxford: Oxford University Press, 1978），頁 163；Rosato，《聖靈是主》，頁 135-136。

是他的身體，耶穌依然是教會活的頭，但是耶穌自身則是藉着他的聖靈，不可見地臨在。[28]

中間時代從復活開始，這時代乃是被耶穌基督的復活所開啟。復活的耶穌基督，為世人、為教會開啟了所有的時代，他因復活而超出了自身在時空中的局限，而成為所有時代、所有地方的主。可是對於我們如今的基督徒，如今的教會來說，復活事件畢竟是一個「過去」發生的事件，基督的身體已經不在我們中間，已經是不可見的。在這樣的時代，如果不是聖靈在我們中間，耶穌基督的消隱將是「致命的」。[29]正是聖靈的力量，在主耶穌離開的時間裏，保守他的教會，使教會當下的時間不致與上帝的永恆相隔絕，也因此使我們如今的時間成為真正意義上的時間。在這時代中，聖靈延綿不斷地使信徒和教會歸向上帝，也使上帝轉向信徒與教會，在聖靈裏面持續不斷地和解與更新，使我們的時間成為真實具體的時間，不致成為斷裂的碎片。巴特將這歸於聖靈的事工：「團契成長的全部真理，就在於通過基督，人與上帝得以和解，也因此在主觀方面成為具體。成為具體，是聖靈的禮物，是成聖的真實。」[30]

在聖靈作我們的主的這中間時代，肇始於過去的耶穌基督的復活，同時又將未來的終末盼望帶入我們的當下。這當然也是聖靈對我們的眷顧。聖靈，作為終末維度的存在，意味「在她的啟示中她應許給我們終極的、將來的事物，這是她對我們的拳拳盛意。那是『絕對終極』的事物：

28. CD IV/1，頁 725。參 CD IV/1，頁 327-333。
29. CD IV/1，頁 728。
30. Barth，《聖靈和基督徒生活》，頁 33。

一種作為新起點的未來。」[31]在這中間時代，如果沒有聖靈將終末的盼望傾注給教會和聖徒，我們是沒有未來的。

因此，巴特的聖靈論裏面絕不缺少終末的維度，聖靈的事工既有過去的基礎——耶穌基督的復活，也有未來的指向；聖靈始終是中間時代的主，而不是被這時代所轄制。在這樣的意義上，馬基亞（Frank D. Macchia）反駁馮第對巴特聖靈論的指責：

> 巴特用聖靈論避免基督一元論和人類一元論，因為聖靈的功用是聯結耶穌和話語，聯結耶穌基督和教會。因為聖靈客觀地創造了這些聯結，基督可以避免消融在人的宗教想像之中，教會在聖靈中的經驗也不會崩潰於歷史的耶穌，以致在上帝的救贖計畫中沒有自身獨立的經世行動，或者沒有終末未來的取向。[32]

與通常從主觀角度理解巴特的聖靈論不同，馬基亞強調聖靈的「客觀」維度。他的觀點與上述巴特關於聖靈在本體論方面的意義的論述是相容的。實際上馮第和馬基亞的分歧在於聖靈是在歷史之下還是超越歷史。在此問題上我們必須同意馬基亞，因為聖靈在歷史中的活動絕不意味着聖靈受歷史支配。若按此邏輯，化身為人的聖子豈不更是在人類歷史的掌控之下？如果聖靈對歷史的主宰被否定，三一上帝的永恆對人類時間的「先於」、「超越」、

31. 同上，頁 59。
32. Frank D. Macchia，〈上帝的靈與生命的靈：對巴特聖靈論的一個福音派回應〉（The Spirit of God and the Spirit of Life: An Evangelical Response to Karl Barth's Pneumatology），載 Sung Wook Chung 編，《巴特與福音派神學：交融與分歧》（*Karl Barth and Evangelical Theology: Convergences and Divergences*; Grand Rapids: Baker Academic, 2006），頁 159。

和「後於」這既內在又超驗的關係，就不可能成立。這是馬基亞對巴特聖靈論的洞見。

五、結論

綜上所述，在巴特的神學系統裏，雖然基督論和聖靈論的地位並不平衡，但是聖靈有自己獨立、具體的位格，聖靈論也有獨立的地位。雖然聖靈的工作從來不離開聖子，但是這並不意味聖靈從屬與聖子，聖靈論也並不可以消解於基督論之中。其實換一個角度我們同樣可以說：聖子的工作也從來離不開聖靈。聖靈代表三一上帝啟示的主觀方面，也就是將聖子客觀成就的救贖在主觀中賜予我們，但是上帝的啟示本來就是位格的啟示，我們對上帝的認識本就是位格的相遇，聖靈的工作本就有本體論上的意義。更進一步講，我們在主觀上對上帝救贖的認識，也必然會進而改變我們本體論的地位，對上帝救贖計畫的了解會更加徹底地改變我們的生命狀態。

道成肉身的聖子，只能在有限的時空裏面與我們相遇，成就對我們的救贖。在聖子兩次「顯現」之間的時代裏，聖子並不直接與我們同在，這時聖靈的獨立地位則更為顯著：在耶穌基督復活升天之後，在他末日審判之前，是聖靈作為教會和信徒的保惠師，作為三一上帝與人的中介，保守上帝的眾聖徒與永生上帝相聯，並將終末的盼望帶入教會和聖徒具體的當下。

關鍵詞：巴特　聖靈論　次位論

作者電郵地址：curiequ@yahoo.com.cn

The Eclipse of the Spirit? The Position of Pneumatology in the Theology of Karl Barth

QU Li
Ph.D., London School of Theology
Lecturer, Department of Religion and Philosophy
Hong Kong Baptist University

Abstract

The first task to undertake when studying Karl Barth's Pneumatology should only be apologetics. Two interwoven critiques of Barth need to be considered: first, that Barth's Pneumatology subsides into Christology; second, that Barth confines the function of the Holy Spirit strictly to the noetic. In response to the first charge, the author argues that although there is an imbalance between Christology and Pneumatology in Barth, a close study of Barth's teaching on the relation between the Son and the Spirit shows that he denies any kind of subordinationism. Concerning the second charge, the author emphasizes that Barth employs both agential and non-agential language to describe the role of the Holy Spirit. Further, by participation of the divine communion through the Holy Spirit, the ontic situation of human being has been eventually

changed. Therefore, we cannot neglect ontic consequences caused by the Holy Spirit.

In relation to these two major critiques, there are also two further charges on Barth's Pneumatology: Eschatology is subsumed under Soteriology; temporality is subsumed under history. In the third part of the article the author examimes the arguments for and against these two charges briefly and draw the conclusion that they cannot be held as viable.

Keywords: Karl Barth; Pneumatology; Subordinationism