

朋霍費爾神學的法學淵源並對卡爾·施米特的隱匿回應

林子淳

墨爾本神學院高級講師

澳洲神學院協會高級研究院士

摘要

晚近學界發現，萊布賀茲跟納粹法學家卡爾·施米特曾過從甚密，這也影響到朋霍費爾的著作。他的一些核心神學理念包括替代性行動與法學觀點有所聯繫，甚至可能有意地回應施米特思想。本文探究這種人際聯繫如何影響朋霍費爾，並重釋他在《倫理學》中的相關神學概念，由此可能發掘到一些對其思想研究之既有問題的新亮光。

關鍵詞：朋霍費爾 施米特 萊布賀茲 例外狀態
替代性行動

一、引言：朋霍費爾跟法學和卡爾·施米特何干？

本文的論旨很直接清晰，如題目所示是要論證朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer，又譯潘霍華）神學思想是受到魏瑪共和時期的政法處境影響，尤其在私人法中幾個重要詞彙與他的核心概念有緊密關聯，而從這裏我們更可找到他有意識地與卡爾·施米特（Carl Schmitt）思想展開對話的根據。學界過去一直忽略這種關聯性，可是最近的一些研究卻發掘出其家庭成員與法學界以至施米特的關係，本文從這角度來看是對晚近文獻的一個綜合性回顧。然而我們也希望在這基礎上，重新理解朋霍費爾思想尤其《倫理學》（*Ethik*）中的幾個關鍵詞彙，¹並由此嘗試回應困擾着學界的一些重要疑難。

二、通過萊布賀茲來理解朋霍費爾與施米特的思想關係

施米特和朋霍費爾雖然在年歲上相差了十多二十載，可說是分屬兩代人，但他們都是活躍於同一時代的德國學者，更於一九二九年同時出現於巴塞隆拿——四十一歲的施米特在那裏作了「中立化與非政治化的時代」（The Age of Neutralizations and Depoliticization）的講座（後來更收入了一九三二年版的《政治的神學》[*Politische Theologie*]），²而二十三歲的朋霍費爾則於當地牧養德裔僑民，也撰寫了〈基督教倫理學的基本問題〉（The Basic Questions of a Christian Ethics）。³可是，他們即使有這種時空上的交錯，並沒有任何資料顯示他們在當地有過交流或認識，尤其他們本分屬

1. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Dietrich Bonhoeffer Works vol. 6 (trans. Reinhard Krauss et al.; Minneapolis: Fortress, 2005)；本文使用的是朋霍費爾全集的英文批判版，下面除首次引用外，將沿用學界慣用注釋方式 DBWE 並加上卷數和頁數來標示。

2. 此文沒有出現在後來的版本中，英文版現載於“The Age of Neutralizations and Depoliticization”, *Telos* 96 (June 1993), pp. 130-142。

3. Dietrich Bonhoeffer, “The Basic Questions of a Christian Ethics”, DBWE 10:359-378.

法學和神學的不同學術領域，即使朋霍費爾後來也成為柏林大學的教授。

事實上，至今為止學術界即使對他們兩人的思想比較仍然十分稀少，不過布朗（Petra Brown）的研究卻提供了一個重要的起始點供後來者參考，尤其她指出了二人思想中最可比對的觀念是「例外」（exception; *der Ausnahmestand/extraordinary; das Außerordentliche*），並關聯至基督論和倫理學方面的討論。⁴筆者過往也曾關注到這觀念，並將其置於施米特研究的熱潮中，尤其關注在中國大陸處境中和朋霍費爾思想比較的意義。⁵然而，這些研究仍然只限於把兩人的思想作引伸性討論，即使找到二人概念的相似性以至相關性，他們是否真有意識地作出交流和回應卻是難以判斷的事情。

拉德娜（Karola Radler）在這片頗空洞的園地上添上了重要的一筆，其研究把焦點指向被學界久違了的萊布賀茲（Gerhard Leibholz, 1901-1982），他是活躍於同期的猶太裔憲法律師和理論學者。⁶他以研究意大利的法西斯國家體系著稱，在其一九二八年於柏林大學的教授就職講座中更援引了施米特的觀點，包括劃分敵友以及針對自由主義議會

-
4. Petra Brown, "Bonhoeffer, Schmitt, and the State of Exception", *Pacifica* 26:3 (2013), pp. 246-264; 明顯地 exception (*der Ausnahmestand*) 和 extraordinary (*das Außerordentliche*) 乃兩個不同的詞彙，但兩者載有重疊和十分相似的語意。
 5. 林子淳，〈在當代中國語境中反思施米特與朋霍費爾的意義〉，載《道風：基督教文化評論》46（2017），頁 339-374；作者及後更把一些相關討論延展至二〇一九年香港的處境：Jason Lam, "Christonomy in a World Come of Age: The Vision and Actualization of Bonhoeffer's Christian Ethics", *Phronema* 35:2 (2020), pp. 61-83; Jason Lam, "Reading Bonhoeffer amid the Hong Kong Protests", *Studies in World Christianity* 27:2 (2021), pp. 170-193。
 6. Karola Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence on Bonhoeffer's 1932-33 Entry into Public Theology", *Stellenbosch Theological Journal* 4:2 (2018), pp. 683-702; "'Decision' in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt: A Comparative Study" (Ph.D. dissertation, Faculty of Theology, Stellenbosch University, 2019); 當中頁 83 和 197 的注腳指向了一部三十年前的專著 Christoph Strohm, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus: der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand* (München: Chr. Kaiser, 1989)。

制度的問題等。⁷萊布賀茲雖跟施米特也有年歲上的差別，但既在同一領域中作研究，對一些議題也分享了相似的看法，更因皆生活在柏林，故於一九二六至一九二九年間常有會面，在公在私皆可說是好友。此關係一直維持至一九三三年四月，當施米特和海德格爾等一眾學者與納粹新政權確立聯繫以後才出現變化，在今天回頭看來這固然是意料之內。⁸

施米特在法學上跟同領域學者有深入交往固然並無特別，但這跟朋霍費爾有甚麼關係？不獨是漢語世界，整個神學圈子常常忽略的是，萊布賀茲的妻子就是朋霍費爾的孿生妹妹莎賓娜（Sabine）。朋霍費爾跟姐夫杜南義（Hans von Dohnanyi）的關係長期備受關注，因後者在司法部門工作，朋霍費爾後來才有機會參與抵抗納粹的運動，兩人並其他家族成員更因而付上生命。⁹但作為妹夫的萊布賀茲與朋霍費爾的關係也非常要好，尤其他們皆在二十世紀二十年代於柏林為自己的學術事業努力，往下我們也會看到他們之間的一些相互影響。只因納粹主政後，猶太人備受壓迫，故萊布賀茲一家於一九三九年九月必須避走倫敦。¹⁰但萊布賀茲在流亡英國以後，除了跟與朋霍費爾關係密切的貝爾主教（George Bell, 1883-1958）保持聯繫以外，¹¹似乎

7. Gerhard Leibholz, *Zu den Problemen des fascistischen Verfassungsrechts: Akademische Antrittsvorlesung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1928)；當中的概括可參 Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", pp. 686-688。

8. 參 Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", p. 685；至於施米特方面的資料，拉德娜的依據是 Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall* (Munich: C. H. Beck, 2009)。

9. 這些家庭關係在傳統的朋霍費爾傳記中也有提及，參溫德著，陳惠雅譯，《力阻狂輪》（成都：四川人民出版社，2006），頁 25、161-173、206。

10. 這一頁的家庭變遷，可參溫德著，陳惠雅譯，《力阻狂輪》，頁 44-45、143-145。

11. Andrew Chandler & Gerhard Ringshausen (eds.), *The George Bell-Gerhard Leibholz Correspondence: In the Long Shadow of the Third Reich, 1938-1958* (London: Bloomsbury, 2019)。

沒有在新環境帶來太大的學術或政治上的影響力，也在戰後返回德國，這或許是他長期備受忽視的一個原因。

在漢語以至英語世界，朋霍費爾與萊布賀茲以至其思想與法學的關係較受冷落，另一個原因是神學與法學似乎是兩個風馬牛不相及的領域，可是這在德語世界卻不盡然。施米特的政治神學固然引起了與凱爾森（Hans Kelsen）和施特勞斯（Leo Strauss）的對話，也是漢語學界近年的關注熱點，但畢竟他們皆是法學家兼屬猶太裔，故相關研究長年囿於法學界和猶太研究的領域，在神學界並未太受關注。在英語世界這關注主要起源於一九九五年邁爾（Heinrich Meier）之《古今之爭中的核心問題》（*Die Lehre Carl Schmitts und das Thema von Leo Strauss*）的英譯本面世，¹²而盛於近年阿甘本（Giorgio Agamben）對施米特的引述，但這些皆已是在大半世紀以後發生的事情。可是，施米特有關例外狀態的論題本涉及不少教義學題材，如神蹟和從無而有的創造等，因此在當時也引起跟新約和早期教會史學者彼得森（Erik Peterson）的論爭。¹³這一切皆聯繫至在魏瑪共和逐步邁向被第三帝國統領的多事之秋期間，朋霍費爾及其家族與法學界的關聯因此更當被受注視。

在上述這段期間，萊布賀茲和朋霍費爾兩位年輕學者同時在柏林努力於自己的學術論文，朋霍費爾晚期思想，尤其《倫理學》中的一個重要詞彙 *Stellvertretung*，通常被翻為代表或替代性行動等，早已見於其博士論文和教授資

12. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue* (trans. J. Harvey Lomax; Chicago: Chicago University Press, 1995); 中譯本：邁爾著，林國基等譯，《古今之爭中的核心問題》（北京：華夏，2005）。

13. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig: Hegner, 1935)。施米特的回應卻遲於數十年後才發表於〈政治神學續篇〉，載《政治的神學》，頁 119-219。這方面的梳理可參 György Geréby, "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt", *New German Critique* 105 (2008), pp. 7-33。

格論文中。¹⁴這在神學裏自然是指向耶穌基督在拯救論上的角色，並被朋霍費爾引伸至教會社群和信徒在世的踐行問題上。對照於其生平後期，這固然關係至他參與行刺希特勒的計劃，當中涉及人在倫理行動中承擔責任的議題。拉德娜研究的特殊貢獻，便是指出這詞彙在當時德國法律中的意涵。倘若朋霍費爾和萊布賀茲關係密切並互有影響，則前者的一些令人困惑以至引起爭議的神學概念，或有可能從法學上找到闡釋的理據，並且反映出他是有意識地要針對當時的國家體制轉變的一些議題，以至針對施米特的政治神學提出其批判性的回應。

三、徘徊於兩次帝國主義間的魏瑪共和體制

今天當讀者回看朋霍費爾參與對抗納粹主義運動及其神學時，很容易從一種偏向自由主義政治的角度來理解其立場。當然，我們不會反對朋霍費爾及其家庭基本上是與開放思維較親和的（猶太裔的萊布賀茲成為姻親對當時的上層社會來說已是不很普遍的事情），但其時德國的魏瑪共和體制是不能和現今的英美等西方自由社會體制相比的，否則便很難理解為何會有那麼多德國人自願投向納粹黨的管治。因此，稍為梳理當時德國的政法體制，並由此理解施米特和萊布賀茲的見解，以致他們引致朋霍費爾的回應和思想變遷，便應成為詮釋其神學的一個重要環節。

魏瑪共和（Weimar Republic）的正式名稱是德意志國（Deutsches Reich），它不單是納粹政權上台前的背景，也是德國歷史上首次脫離君主制後的共和立憲政體。可是，它既為第一次大戰後期，國家投降在即、普魯士皇帝被迫退位而形成的混亂狀況下產生，可以想象其中必然會出現

14. 例如 DBWE 1:120, fn 29。

大量懸而未決的問題。從由上而下的君主制突然變成由下而上的共和國，權力分立和普遍選舉權的確表面上得到確立，可是軍政領導與文官政府的架構混亂，許多資本家對於大量低下階層忽然被賦與跟他們一樣的權力也很有疑慮，這也存在於教會之內。我們會看到屬於上層社會的萊布賀茲和朋霍費爾，早年也並非全然抗拒威權主義，故魏瑪憲法可說是民主制度和威權主義妥協下的結果。

先從宗教上來說，魏瑪憲法宣佈自此再沒有國家教會，德國是一個世俗國家，這對許多信徒來說顯然是個沉重的打擊，意味着過往基督教作為普魯士國家意識形態的一部分不復存在。從法律上來說，教會就如公共法裏的法人組織，跟自然人一樣被賦予法定的權利和義務。它獨立於政府，但也即國家也與它分離，德國不會再對某種宗教認信有特殊袒護，而會採取一視同仁的中立態度。¹⁵從這視角，我們或可理解為何有些德國信徒會戀棧過往的專政制度，渴望基督教享有作為國家知識與靈性遺產的地位並得到保護；但這也會危害教會的自主性，《巴門宣言》(Die Barmer Theologische Erklärung) 正是在這樣的背景下於一九三四年產生的。回到本文的法學關注，熟知朋霍費爾思想的讀者可能已聯想到其早期核心觀念「基督存活如教會社群」(Die Kirche ist Christus als Gemeinde existierend)，也可以從上述的法人視野來理解教會中個體與社群的關係，並從法人代表來闡釋基督在其中的身位以及上面提及之 *Stellvertretung* 概念，猶如早期教父德爾圖良 (Tertullian) 對三位一體觀念的闡釋。然而，在《倫理學》中朋霍費爾要針對的可能是一個較特殊的合約操作過程，稍後我們會再加解釋。

15. 參 Radler, "'Decision' in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt", pp. 45-46 (見 Article 137, Weimar Constitution)。

轉到政治特別是議會層面上，魏瑪憲法賦予了總統具有與議會（Reichstag）等同，甚或更全備的「專政權力」。雖然議會是由民眾選出並具有立法權，但總統卻有權對已審議法案提出全民公投作複核。再者，總統可以解散議會和重選來解決議會對他的不信任動議；倘議會要求全民公投來罷免總統，則它也會因而被解散。¹⁶當然，對本文更關鍵的是例外或緊急狀態的決定，這是施米特和萊布賀茲所關心的議題。按上所說，魏瑪憲法使當時的共和體制看來是徘徊於真正的民主代表制和威權總統制之間，它一方面似乎肯定了法國大革命要求的經濟、教育、宗教等個人自由和權利，然而民眾卻無權向法院申訴，要求審議國家在立法和行政方面是否已貫徹落實這些方面。這種含糊狀態最強烈的肯定，反倒表現在憲法表明總統有權在緊急狀態時懸置所有這些個人自由和權利。這種有缺憾的半議會半威權制度本已難以得到廣泛支持，碰上當時德國的嚴重經濟困境當然更顯無力，這也是導致後來納粹黨能夠解散議會和共和制度而踏上獨裁統治的背景。¹⁷

說到當時的經濟民生問題，相關的法學討論竟跟朋霍費爾的神學思想有最緊密的相關性。跟據邁爾（Gunther Mai）的資料顯示，一九二五年時德國的低下階層佔了 93%，資產階級約 6%，他們許多都受到良好教育而成為專業人士如科學家、醫生、律師、神學家等。餘下的 1% 是上層的管治和貴族階層，他們通常是通過世襲或軍事原因而取得土地和軍政的權力。¹⁸生於一九〇六年的朋霍費爾，其家庭屬於後兩個範疇之間，父親是精神病學教授並醫院院長，母

16. 同上，頁 46-47（見 Article 73, 25, Weimar Constitution）。

17. 同上，頁 48-49（見 Article 48, Weimar Constitution）。

18. Gunther Mai, *Die Weimarer Republik* (C. H. Beck, 2018), pp. 74-76（轉引自 Radler, “Decision’ in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt”, p. 52）。

親具有貴族背景，因此子女們都能接受良好教育，家裏住在大宅並擁有郊外別墅。相對地，大部分民眾在社會上基本上缺乏向上流的機會，部分原因是教育制度被操縱在少數資產階級手中，而二十世紀二十年代的經濟大蕭條以及凡爾賽和約（Treaty of Versailles）對德國造成的經濟壓力固然更是厲害。面對二十世紀轉折期的重大政治和經濟變遷，德國早在一九〇〇年出現了新法典（Civil Code），起草者已着力保障和澄清個人資產的法定權利，以防止來自公共領域對其的干預。原為法律學者的拉德娜，指出在這種德國私人法傳統中早已載有「替代他人的授權行動」（Stellvertretung）、「擔當債務或責任」（Schuldübernahme）、風險或責任（Schuld）之個體「歸與」（Zurechnung）等概念。¹⁹這些固然是朋霍費爾《倫理學》中的關鍵詞彙，更引起長年的討論，只因時代和文化變遷，後代學者不易了解這些概念的由來，卻很可能是朋霍費爾那一代資產階級的常識。

當然，作為神學家的朋霍費爾為何會使用這種法學概念於神學作品中？其家庭中任職於法學與司法部門的成員便成了重要的線索。如上所述，萊布賀茲與朋霍費爾二人既關係密切，又同期掙扎於柏林這帝國首都的學術圈中，面對時代洪濤皆為撰寫教授資格論文而努力。因此，在客觀的家庭關係以外，若能從他們的作品中找到相和應的地方，便是更有力的證據。再者，若萊布賀茲與施米特的關係是肯定的話，則法學的討論除了能豐富我們對朋霍費爾神學的理解外，更反映出他的寫作從一開始便很可能是在回應施米特和當代德國巨變處境中的公共神學。

19. Karola Radler, "The Tension between 'Risk' and 'Guilt' in the Theologian Dietrich Bonhoeffer's Exploration of Responsible Life", *Stellenbosch Theological Journal* 6:4 (2020), p. 114.

四、從文獻重構施米特、萊布賀茲和朋霍費爾的三角關係

上面提及萊布賀茲於一九二八年的教授就職演說，就是其教授資格論文的原始版本。²⁰他仔細分析了一九二四年意大利原始法西斯體系中的政治代表制度，並提供了如何從代表制邁向法西斯體系的藍圖。這幾乎勾劃了日後的納粹政權狀況：把政黨、國家和多元意願統攝入單一的政治單元中，並由一位決斷領袖所帶領。個體自由必須讓位與對全體的服務，精英領導層的選任除了基於無條件的效忠外，是從個體在一種層級制的政治價值來斷定的，所以對年青一代的教育便至為要緊。²¹在萊布賀茲的正文中基本上只援引了施米特，尤其贊同其專政理念必然導致劃分敵友的要求。²²他在結束時甚至頗興奮地認為，法西斯國家能夠對不同代的個體帶來解放，在一個全權國度裏找到生氣和意義。²³這種傾向威權以至極權主義的看法，現在回首看來固然是充滿着一位年青學人的天真與幼稚。可是，當時卻因社會以至國際大勢混亂，連一位猶太裔的專業法學者都可能有此傾向，便難怪有成千上萬的群眾受鼓惑而擁戴納粹政權。

不難看出，此時期的萊布賀茲關心的是一個多元意向的群眾，如何能在公共領域得着統一的共識和代表。如上所及，這在私人法裏也可關聯至 *Stellvertretung* 的議題，並在朋霍費爾的博士和教授資格論文中被提及。然而更令人震驚的是，朋霍費爾同期在巴塞隆拿撰寫的〈基督教倫理

20. Leibholz, *Zu den Problemen des fascistischen Verfassungsrechts*.

21. 同上，頁 18-19、35-40（轉引自 Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", pp. 687-688）。

22. 同上，頁 24（轉引自 Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", p. 688）。

23. 同上，頁 41（轉引自 Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", p. 688）。

學的基本問題》一文中，竟出現類近萊布賀茲的擁護專政表述！拉德娜的比較研究指出，²⁴朋霍費爾在此稿中提出每個民族在其生命、青春和力量中，皆有來自上帝的呼召去創建歷史，進入關乎民族生命的掙扎中；行動的瞬間在乎那些「願意放下他們一己自私意願於那指引世界歷史的神聖旨意者」。²⁵不用多說，一九三二年十一月當魏瑪共和變成第三帝國以後，兩位年青學人皆改變了其過去讓人尷尬的立場。朋霍費爾的〈爾國臨格〉（*Thy Kingdom Come*）作為其一系列文章之首篇，似是故意提及巴塞隆拿文章的結束語。²⁶至於萊布賀茲，他警告新教教會當時的新政治信仰運動乃一危機，因這是一種永恆、屬世、宗教生命的全備全能體制；²⁷並批評要求年青一代要改變態度的主張，因這其中強調了一種基於對一具代表性、領導的，並負責任的個人性「神聖」權威的信仰，為要促成一種願意犧牲一己生命的新人類，²⁸這似乎也在針對朋霍費爾上述文章中的說法。

兩位年青學人在這段期間的作品中互相和應處還有許多，本文不擬重複拉德娜的仔細研究。不過有一點要特別提出的，是他們皆欲針對施米特使國家機制統攝於一位領袖之原則。萊布賀茲認為此舉將令教會喪失其靈性與建制上的獨立性，因為國家並非唯一的「神聖處所」，其應在教會找到彼此的界限，因後者才被命定要宣告上帝啟示之道，故國家應尊重自然而有的秩序，如職業、資產和家庭等。²⁹他更引用朋霍費爾的話說，國家的職責不在於創造新生命，

24. Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", pp. 689-695；本段以下分析是這節的概括。

25. DBWE 10: 373.

26. DBWE 12: 285-297; DBWE 10: 378.

27. Gerhard Leibholz, *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild* (Munich: Duncker & Humblot, 1933), p. 56.

28. 同上，頁 57、66。

29. 同上，頁 74。

乃是維持所給予的生命。³⁰另一邊廂，朋霍費爾也響應萊布賀茲，指出「教會應限制國家，正如國家限制教會」；³¹並認為國家應該使用其權柄來「肯定和維持維護生命的秩序」，和「反對毀滅生命」。³²從種種跡象看來，兩位年青學人在一段蒙昧時期以後，彼此心領神會地反對把教會統攝在國家引領之下的主張，並警覺於國家邁向由一位帶有神魅性質之領袖統領之危機。這段轉折期正是朋霍費爾在柏林大學任職之時，因此其兩部著作《創造與墮落》（*Schöpfung und Fall*）和《基督論講演》（*Christologie*）便不只是學術論著，而是針對時弊的公共神學，尤其其時施米特正指國家與元首（Führer）一樣為中保（Mittler），³³故朋霍費爾極可能是有意識地提出基督才是作為真正的中保和規範者。³⁴如此推想，他在芬根瓦德（Finkenwalde）帶領地下神學院時的代表作《追隨基督》（*Nachfolge*），要求人要毫無保留地效忠這位真實中保時，便是一個大時代裏不論是從神學還是政治處境來看，皆是最自然的思想發展了。

從這角度來看，布朗從《追隨基督》找到與施米特之例外概念有對應點，對朋霍費爾研究者來說顯然是突破性的發現。縱然二人所用的詞彙有所不同（施米特使用的是 *der Ausnahmezustand*，而朋霍費爾則是 *das Außerordentliche*），可是他們皆指向着一種非比尋常的危急狀況，必須有人在其間作出一種凌駕於法律以上的「決斷」（*Entscheidung*）並以行動來回應，試圖修復當前的情況。³⁵筆者在吸納了這

30. 同上，頁 74-75；引自 DBWE 12:273.

31. DBWE 12:294.

32. 同上，頁 293。

33. Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Berlin: Duncker & Humblot, 2015), p. 101.

34. DBWE 12:324.

35. Brown, "Bonhoeffer, Schmitt, and the State of Exception" 和她後來成書的博士論文 *Bonhoeffer: God's Conspirator in a State of Exception* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019) 正

些要點後，在中國施米特熱潮中指出以朋霍費爾來作出對話的重要性。³⁶不過，拉德娜更進一步地以「決斷」來作為其博士論文焦點，比較了二人思想的異同，深入地挖掘了他們之間透過萊布賀茲的對話關係，並且闡釋了從法學角度來解讀朋霍費爾思想的重要性。³⁷可惜的是至今未見她由此回到《倫理學》中相關神學議題的分析，這正是本文最後一部分要展開的工作。

然而，在進一步從法學角度來闡釋幾個朋霍費爾思想中的核心概念前，在這裏我們應先繼續從文獻展示他與施米特的隱匿回應。從以上角度看來，布朗從《追隨基督》的例外狀態來追縱《倫理學》中的發展是相當合理的，拉德娜對萊布賀茲的發現鞏固了這方面的客觀論據。長期以來，學界對於朋霍費爾如何「合理化」其參與反抗納粹政權以至行刺希特勒的行動深感興趣，但也很容易導致一種庸俗的理解，以為他認為只要體會到一種重大危機來臨時，尤其若威脅到處境中的弱勢者，便可以贊同任何違法以至是暴力的行動，甚至有人稱此為「朋霍費爾時刻」（Bonhoeffer moment）。³⁸這方面的仔細討論固然不可能在此以三言兩語來概括，不過從文獻來說，《倫理學》中的〈歷史與善〉（History and Good）便是最為關鍵的篇章，但也帶來許多的議論。

《倫理學》本是由朋霍費爾未出版的手稿編輯而成，如何排序和理解對研究者來說從來都是頭疼的問題。〈歷史

是處理這個對應性的現象，並由此闡釋這對朋霍費爾之《倫理學》帶來的影響。

36. 林子淳，〈在當代中國語境中反思施米特與朋霍費爾的意義〉。

37. Radler, "'Decision' in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt".

38. 當然，這些討論不一定皆是淺薄和片面的，但在美國卻產生了一定的影響；一個簡短但較嚴謹的討論可參 David P. Gushee, "Dietrich Bonhoeffer and the Evangelical Moment in American Public Life", *Studies in Jewish-Christian Relations* 2.1 (2007), pp. 1-5 (<https://ejournals.bc.edu/index.php/scjr/article/view/1414/1304>, accessed 25 Oct 2021)；Lori Brandt Hale & Reggie L. Williams, "Is This a Bonhoeffer Moment? Lessons for American Christians from the Confessing Church in Germany?", *Sojourners* 47.2 (2018), pp. 16-20。

與善〉就更存在兩個版本，究竟該如何理解兩者的關係已是大問題，而且較長的版本特別強調的正是責任／罪疚（Schuld）此論題，替代（Stellvertretung）和擔當（Schuldübernahme）固然是相關的重點了。再者，只有長版本載有引述馬基雅弗利（Machiavelli）論「必需」（necessità）的著名段落：

在歷史生活的進程中，會有這樣的時刻，對一個國家、一個企業、一個家庭、一種科學發現的形式法則的實際遵循，同人的生命基本需求（Lebensnotwendigkeiten）發生衝突。在這種時候，適切的負責任行動就逾越了原則和律法的、正常和正規的範圍，反倒要面對例外狀態中超越律法調節的終極需求。馬基維利〔即：馬基雅弗利〕在他的政治學說中為此創造了必需（necessità）這個概念。³⁹

朋霍費爾既採用了與施米特不同的詞彙，在這裏固然沒有從法學上來定義例外狀態，不過卻明確地標明這裏是關乎「治國術」（Staatskunst）的討論。

我們在此不可能詳述學界長期以來的相關討論，但按以上有關朋霍費爾與萊布賀茲和施米特的聯繫看來，普夫（Matthew Puffer）把〈歷史與善〉看為朋霍費爾的一個暫時性思想實驗便有點言過其詞了。⁴⁰當然，我們不能否定他從仔細文本閱讀的一些分析，尤其找出朋霍費爾在文稿中幾種不同並有矛盾、關於「說謊」的倫理學討論，是值得跟進的見解。普夫甚至指出，由於朋霍費爾在一九四二年五

39. DBWE 6:272-273；上引中譯文經筆者修訂，引自朋霍費爾著，胡其鼎譯，《倫理學》（第二版；香港：道風書社，2010），頁 205。

40. Matthew Puffer, "Three Rival Versions of Moral Reasoning: Interpreting Bonhoeffer's Ethics of Lying, Guilt, and Responsibility", *Harvard Theological Review* 112.2 (2019), pp. 160-183.

月到過瑞士，讀過當時仍未出版的《教會教義學》（*Church Dogmatics*）II/2 中有關揀選論的部分，⁴¹因此這以後的《倫理學》第四期寫作，尤其是〈上帝的愛和世界的瓦解〉（*God's Love and the Disintegration of the World*），其筆觸、用語和論據跟第三期的〈歷史與善〉有明顯分別，甚至幾近把巴特（Karl Barth）的釋經照搬過來。⁴²可是，我們也不難舉出幾個反對把〈歷史與善〉看為過度性思想的理由：一、朋霍費爾在一九四三年被捕以後仍然繼續《倫理學》的寫作，〈歷史與善〉尤其長版本中最具爭議性的兩節（「負責任生命的結構」和「責任所在」）仍被收納其內。⁴³二、若朋霍費爾一直透過與萊布賀茲的交往與施米特有思想交鋒，則在這裏出現有關例外狀態的討論便不太可能是突如其來之舉，而是有其延續性的，布朗和拉德娜的研究提供了佐證。三、正因這種長期關係，讓我們留意到〈上帝的愛和世界的瓦解〉中雖然出現了「超善惡」的倫理觀點，可是這對朋霍費爾並非全新的概念，因早在一九二九年巴塞隆拿時期的〈基督教倫理學的基本問題〉已經出現了，並接連至愛仇敵的討論，跟他後來的思想發展相一致。⁴⁴從此角度，〈上帝的愛和世界的瓦解〉中唯一所缺乏或說轉變了的，正如普夫所說，是從稱義轉向揀選論的用詞與角度，這的確是相當重要的發現。當然，若要說客觀上有甚麼突發性進展的話，除了是朋霍費爾閱讀了巴特的文稿外，很可能是反抗運動出現了刺殺希特勒的機會（翌年事敗各人陸續被捕）。按照

41. 普夫是根據 Larry L. Rasmussen, "A Question of Method", in William J. Peck (ed.), *New Studies in Bonhoeffer's Ethics* (Lewiston: Edwin Mellen, 1987), pp. 103-138 中的討論，並重啟了四十多年前的問題。

42. Matthew Puffer, "Election in Bonhoeffer's *Ethics*: Discerning a Late Revision", *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012), pp. 258-261, 267.

43. DBWE 6:447.

44. DBWE 10:363-364.

現時對《倫理學》寫作分期的一般理解，〈歷史與善〉兩個版本皆屬一九四二年的第三期。為甚麼朋霍費爾要在這段時間內重寫同一篇章？（兩稿共約九十頁，幾近批判版正文的四分之一）可能這刺殺機會出現後，作為牧師和神學家的朋霍費爾必須面對其內心掙扎，以及向周圍的人掩藏真相以至說謊的情況，而這也符合傳統上對《倫理學》不同篇章的一些分析。如此一來，在例外狀態下的自由責任，⁴⁵自然是其中一個最關鍵且引人入勝的議題了。

筆者以往曾指出，即使暴力對朋霍費爾來說只是作為危害弱勢者「必需」時的最後手段，然而一種可以繞過法律以至一般倫理原則的進路卻是誘人的。施米特正是以相似方法來合理化納粹黨動用武力來殘害異己，並且是從一位專業憲法學者的角度來處理的，這也是布朗開啟二人的比較研究值得關注之處。⁴⁶然而恰恰是因着這種比較，朋霍費爾追隨基督的進路便從神學上突顯出其關鍵差異，他在〈歷史與善〉I 中說：

和應基督的行動並不會創生一些倫理原則，而只在耶穌基督的身位中。因為所有真實的都在基督裏得總結，從定義上他是任何和所有與真實和應的行動之源始。⁴⁷

不論是施米特或朋霍費爾，這種最後手段必須建基於一位能啟動例外狀態的絕對主權者，然而對朋霍費爾來說這應是一種「為彼此在」（Füreinander Sein）而非僅僅「與彼此在」（Miteinander Sein）的「為我結構」（pro-me-Struktur）。⁴⁸

45. DBWE 6:274；另參 Brown, "Bonhoeffer, Schmitt, and the State of Exception", pp. 251-252.

46. 林子淳，〈在當代中國語境中反思施米特與朋霍費爾的意義〉，頁 352-353。

47. DBWE 6:231.

48. DBWE 1:178；參林子淳，〈在當代中國語境中反思施米特與朋霍費爾的意義〉，頁 365。

至於施米特卻明白地知悉，其追隨的是一位霍布斯式的人造神，⁴⁹用以壓倒異議者的聲音，故此「現代國家學說的一切重要概念都是世俗化了的神學概念」，⁵⁰這也是上面提及引起彼得森不滿之處，因為這已經偏離了大公傳統的三位一體上帝觀。

雖然當下的嚴謹學者都明白，朋霍費爾並非曾經一時之美式世俗神學所理解的那樣，可是從以上角度看來，他從早期的教會論式社群研究，到後來的倫理學掙扎以至最後關於此世性（Weltlichkeit）的論述，⁵¹便皆與施米特的著作和所引起的一連串政治變遷有關聯，甚或是有意識的「神學」回應。其中一個重要轉折點，正是他在柏林尤其與妹夫萊布賀茲共同努力於學術事業的時期，而他在柏林大學任職教授期間的兩部重要作品皆與耶穌基督的身位與工作有關，除了教義學的興趣外，便如上所述與當時的政治處境有關了。不過，我們也可以推想，這時期的朋霍費爾對施米特以至納粹政權的不滿，雖顯然是跟猶太人問題有關，⁵²但卻很可能是基於神學過於政治的理念（雖然兩者難以截然二分），而我們更不應把他過分塑造成一位支持現代民主理念的鬥士，不過這或許對漢語語境中尤其傳統上較政治冷感的教會界更饒有意味。

49. 施米特著，應星、朱雁冰譯，《霍布斯國家學說中的利維坦》（上海：華東師範大學出版社，2008）。

50. 施米特著，劉宗坤、吳增定等譯，《政治的神學》（上海：上海人民出版社，2015），頁 49。

51. Weltlichkeit 不應譯為「世俗性」(secularity)，而應更直接地解為「此世性」(worldliness)，這已是英語學界的共識。概因朋霍費爾從未想要建構一種「世俗神學」，這甚或會是《誤用其《追隨基督》中之「廉價恩典」而成的結果。參 Ann L. Nickson, *Bonhoeffer on Freedom: Courageously Grasping Reality* (Aldershot: Ashgate, 2002), pp. 152-156。

52. 這方面最直接的關注固然是其“The Church and the Jewish Question”, DBWE 12:361-370；相關的分析可參 John Moses, “Dietrich Bonhoeffer’s Stand on the Jewish Question during the Third Reich”, *The Bonhoeffer Legacy: An International Journal* 6:1 (2018), pp. 35-48。

五、關鍵詞彙與問題的法學解讀

倘若以上的理解是正確的話，我們來到這裏應試從法學角度闡釋朋霍費爾神學中的一些關鍵詞彙，看看能否回應學界長久以來對他思想中的一些重要提問，並接連至當時的社會狀況來理解，這應該是學界當前要作的功夫。

首先，我們一直提及的概念 *Stellvertretung*，拉德娜從當時的私人法裏提出其很穩當的理解，它本是要處理「承擔債務」（*Schuldübernahme*）在法律上債權人和負債者的安排的，而這更必須是「按照實在」（*wirklichkeitsgemäß*）來說存在這種關係，即雙方是真實存在的個體。一旦有第三方介入這合約關係來「承擔債務」，則他便完全取代了原來的負債者，把他從合約中釋放出來，並由新負債者承擔所有的權利和責任（*Schuld*）。可是，這程序必須得到債權人的認可，因為他要面對新負債者可能破產的風險。至於「歸與」（*Zurechnung*）概念，則是關乎若有違約或侵權行為出現並導致一些後果的話，責任誰屬的指向判斷。⁵³

從以上的闡釋出發，我們不難理解為何朋霍費爾在《倫理學》中，在「歷史與善」以前必先要處理基督與實在的問題，⁵⁴因為倘若上帝與人之間沒有活在同一個實在關係裏（如他在書中常斥之為以「偽路德主義」來誤解兩個國度觀），⁵⁵則基督的替代性介入（*Stellvertretung*）便無從談起。以拉丁基督教主流的替代式救贖觀來看，十字架事件顯然是一種「承擔債務」（*Schuldübernahme*）行動，上帝和人類作為債權人和負債者的關係沒有改變，只是基督作為中保擔當了人類原來要負上的責任（*Schuld*），將人從罪債中

53. Radler, "The Tension between 'Risk' and 'Guilt' in the Theologian Dietrich Bonhoeffer's Exploration of Responsible Life", pp. 125-127.

54. 不論是以往貝特格（Eberhard Bethge）編輯的版本或現時通用的批判版皆是這樣安排。

55. DBWE 6:56-60, 417-418.

撤去。但也只有從法律的角度，我們才比較明白為何在「負責任的生命結構」一節的開端，朋霍費爾會提出父子關係作說明例子，因為這種家長或監護人為其對象負責任的做法正是當時法典所載並被認可的。⁵⁶上帝明悉這種債務「歸與」可能產生的風險，但人憑藉信心仰望上帝最終會稱義／肯定基督這種負責任的行動。⁵⁷

這個概念應用在基督的十字架替代行動上大概不會產生太大的理解困難，最大的問題顯然是基督的跟隨者如何作出相似的「承擔債務」行動。施利莎（Christine Schließer）的仔細分析便指出，按照同一個拉丁傳統，基督的無罪與人類有原罪的差別，使人類的行動難以產生跟基督一樣的救贖果效。再者，在現實中擔罪的行動也有主動與被動之分，基督雖然是主動進入人群中，但其擔罪即或在朋霍費爾的描述中也應屬被動的，這些分別便可能危及他欲把討論全放於基督論的基礎上。⁵⁸上文提及普夫也是在這關節位上，請讀者考慮把〈歷史與善〉，尤其長版本中的替代和擔當概念，視為一個暫時性的思想實驗，言下之意即這篇章是難以通過嚴謹推敲的，因為這總會導致上帝的律例與其旨意相違的困境。⁵⁹不過，以上的考量都是基於傳統的教義和倫理學理解，倘若透過法學的視角我們或可能找到一個可行的拆解方案。

在論及父子關係的「承擔債務」行動以後，朋霍費爾很重要處理的是在歷史中人類的行為如何可能是「針對現

56. DBWE 6:257-258；參 Radler, "The Tension between 'Risk' and 'Guilt' in the Theologian Dietrich Bonhoeffer's Exploration of Responsible Life", p. 129。

57. Radler, "The Tension between 'Risk' and 'Guilt' in the Theologian Dietrich Bonhoeffer's Exploration of Responsible Life", p. 128.

58. Christine Schließer, *Everyone who Acts Responsibly becomes Guilty: The Concept of Accepting Guilt in Dietrich Bonhoeffer: Reconstruction and Critical Assessment* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006), pp. 170-171, 189-191.

59. Puffer, "Three Rival Versions of Moral Reasoning", pp. 170-177.

成事實而適切」(Sachgemäßheit)的作為，⁶⁰並在此以先用希臘悲劇為例子，說明故事中的主角如克瑞翁和安提戈涅、伊阿宋和美狄亞、阿伽門農和克呂泰涅斯特拉等，在具體處境下皆難以脫離不同永恆律則無法調和的困難。⁶¹這固然是最終導致朋霍費爾要談及生命的「必需」也遭威脅時的無奈處境，更引起當下許多關於「朋霍費爾時刻」的議論。可是，順着以上的法學詮釋，朋霍費爾在這裏要討論的很可能是「承擔債務」中的風險評估問題，尤其當追隨基督者在具體情況中可能遇上的困境。從這視角來切入，朋霍費爾根本不以為人能替代基督在拯救上的角色，更無意要作出一種抽離的教義學討論，而是要指出在這個合約履行過程中，倘若遇上違規或侵權行動時的風險評估。因此，普夫發現無論如何推算，朋霍費爾都不能在說謊一事上為上帝的使命與旨意間的張力作合理的辯解，因為他正是想指出在具體歷史中會出現這種律則無法調和的狀況（但我們將指出從另一角度來看卻非如此）。如此一來，餘下的問題便是在這種光景下追隨基督者當如何作出反應，以使原來的合約能夠儘快恢復正常執行。

從這個角度來理解，朋霍費爾在討論「基督、實在與善」的最後談及四項委託(Mandate)便是合情合理的，因為這些可說是在神人雙方在履行合約時，歷史實在中的範疇。⁶²例外或緊急狀態的出現在這裏便非常有意思（也是在長版本「歷史與善」中提出的原因），意即原來的合約在具體情況下已無法完全按照律例踐行，「必需」的條件如四項

60. DBWE 6:270；不論是原著編者或拉德娜皆指出這是一個難以翻譯的詞彙，參 Radler, "The Tension between 'Risk' and 'Guilt' in the Theologian Dietrich Bonhoeffer's Exploration of Responsible Life", p. 131。

61. DBWE 6:264-265.

62. 林子淳就着四項委託在破壞與恢復問題曾作出了一個闡釋，參 Lam, "Christonomy in a World Come of Age", pp. 73-78。

委託也遭破壞，追隨基督者的行動便必須仿效這位「承擔債務」者並從現況評估風險。因此，在這光景中便有可能出現有違正常狀態法則下的行動，但這也並非是毫無準繩的，目的應該是要儘快修復好當前的例外狀態。從履行合約的角度，倘若負責人只顧謹守一般法則而導致債權者產生更大的損失是不合理的。故此在例外狀態下，「承擔債務」者有可能要採取具風險的行動，而非一味地讓自己顯為清白，因為這可能徒添更大的「責任／罪疚」（Schuld）。⁶³不過，即使負責人自己已作出了風險評估，最終他是否能「辯白／稱義」也僅在乎那位有權宣佈例外狀態的主權者。

從這視角布朗提出應把朋霍費爾和施米特的例外概念作出比較便更有意思，而拉德娜則深入挖掘了歷史和法學方面的根據，因此明確了朋霍費爾當時的神學意圖，這更顯明其著作應當是針對性地對時代處境和施米特作出了回應。施米特之《獨裁者》（*Die Diktatur*）譯者賀茲爾（Michael Hoelzl），也曾詫異於施米特未有在偏離法律行動上從天主教觀點多作解釋，⁶⁴因為聖多默（Thomas Aquinas）正是沿着亞里士多德對 *επιείκεια*（偏離法律的美德）的概念來闡釋 *aequitas*（公正）這種美德。針對二十世紀二十年代的處境，主權者面對的問題是必須在短時間內解決政治上的危急狀況，作出偏離法律的行動是因法律本身的不完善，故此作出偏離就是要糾正其不足之處，以致能更符合立法者的原來意思。⁶⁵當然，在現實中最關鍵的道德疑難，便是究竟這偏離行動是出於政治上的需要，抑或真是一種能辯白的美

63. 在這裏應指出「責任／罪疚」（Schuld）和罪（Sünde）是兩個相關但不同的概念，但在不少中外討論中卻把兩者混同，本文因篇幅關係無法在此再多作闡釋。

64. Michael Hoelzl, "Ethics of Decisionism: Carl Schmitt's Theological Blind Spot", *Journal for Cultural Research* 20.3 (2016), p. 235.

65. 同上，頁 236、239-240。

德。賀茲爾指出，施米特在這裏似乎以為神學的理念不應該與現代國家理論混淆，⁶⁶不過卻又發展出自己的一套政治神學。

如此一來，《倫理學》手稿來到這裏便猶如朋霍費爾對施米特的終極回應，卻是從神學來答覆政治處境中的兩難問題：當人面對連基本「必需」都被剝奪的例外狀態時，實在中的那位主權者看甚麼是能辯白的？打壓猶太人在當時是合法的，但謀殺獨裁者卻是法律所不容的，在具體狀況中作出風險評估過後，哪一種是能更有效地恢復正常合約狀況的行動？因此，對朋霍費爾來說，終極的問題仍是神學性的：「今天，對我們來說，基督究竟是誰？」⁶⁷而作為其在現實中的追隨者，《倫理學》將此提問轉化成「我們中間的基督此時此地如何獲得形象？換言之，我們如何被塑造造成與基督的形象相同？」⁶⁸

當然，對傳統教義學和倫理學者，以至朋霍費爾研究者來說，這種詮釋似有繞過神學尤其本體論上有關個體與群體之罪與責任的關注，這也是由早期評論者如雲格爾（Eberhard Jüngel）⁶⁹和拉斯穆參（Larry L. Rasmussen），到近年施莉莎和普夫等的焦點所在。筆者以為，以上的法學詮釋的確不能完全滿足神學本體論上的關注，尤其普夫針對的上帝的律例與旨意矛盾的困境，可是反倒為其發現補上了重要的注釋。比對一九二九年的〈基督教倫理學的基本問題〉，不難發現朋霍費爾早已察覺這種兩難困境；⁷⁰

66. 同上，頁 242。

67. DBWE 8:279.

68. DBWE 6:100；中譯參朋霍費爾著，胡其鼎譯，《倫理學》，頁 73。

69. Eberhard Jüngel, "The Mystery of Substitution: A Dogmatic Conversation with Heinrich Vogel", in John B. Webster (ed.), *Theological Essays II* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), pp. 155；參 Puffer, "Three Rival Versions", pp. 177-178。

70. DBWE 10:368-372.

可是有趣的是，尼采式的「超善惡」觀點也在其中找到，⁷¹並非他讀了《教會教義學》II/2 後才出現的。既然兩種倫理立場都已存在，朋霍費爾所欠缺的，正是普夫所指出，從稱義論轉變成揀選論的角度和語言，這也是《倫理學》第三、四期寫作的最大分野，巴特為他提供了這塊跳板。簡單來說，上帝的律例與旨意之間的矛盾是從具體歷史處境，從目的論 (teleological) 角度察看到的，故必須有待主權者／債權人最後的稱義／辯白。如此，在「罪、稱義、更新」以後，討論「終極者和僅次於終極者」是有必要的，以滿足稱義論的進路。可是，若轉從預定論角度考慮，這種膠着或說懸置中的兩難狀況已在基督的永恆揀選裏克服了，因此門徒根本無需計算，只要遵從上帝的旨意行事。難怪擔當 *Schuldübernahme* 這個在第三期帶來高潮與爭議的概念，轉到第四期一下子卻消失了，因為責任／罪疚 (Schuld) 早就被消解；換來的是許多跟揀選相關的語式如 *Wahl*、*wählen*、*Erwählung* 等，普夫的獨到觀察絲毫不虛。⁷²無怪乎不論是貝特格 (Eberhard Bethge) 或《倫理學》批判版的編者，皆認為朋霍費爾有意將〈上帝的愛和世界的瓦解〉作為導言，這裏有深邃和值得繼續挖掘的神學視角轉變；可是，朋霍費爾最終欲如何安排兩條進路 and 不同篇章，在次終極裏只能是個謎。⁷³

如此，整個困擾了學界數十年的問題便解決了嗎？當然沒有這麼簡單，始終這種視角的變化，如何可在仔細的神學討論上作出過度，以至接連朋霍費爾由早期作品開展

71. DBWE 10:362-363.

72. Puffer, "Election in Bonhoeffer's *Ethics*", pp. 257-267; Puffer, "Three Rival Versions of Moral Reasoning", pp. 170-173.

73. 要補充的是普夫更指出在獄中撰寫的〈為何說真話？〉(What does it mean to tell the truth?) 展示了第三條倫理學進路 (Puffer, "Three Rival Versions of Moral Reasoning", pp. 173-176)，但本文已無暇再展開分析。

的論述，還是要作出慎密詮釋的，也非本文能夠承擔的巨大課題。這或許本是〈歷史與善〉最後留白着的「愛與責任」一節想要作出的，⁷⁴可惜的是朋霍費爾已欠缺時間去完成。他從巴特的揀選論抓到靈光以後，只能迅速先完成（時序上）往下的一章（甚至未能確定是如何安插在全書中），到被補以至處決前仍未能補上這片空白。然而，比對他從一九二九年巴塞隆拿時期的親專政傾向，到最後對施米特的隱匿回應，我們發現朋霍費爾毫不猶豫地去打倒昨日的我，這正是一種「超善惡」式決斷的反映。其中關鍵的一點就是良心，朋霍費爾指出良心只有一個而不是多個，它要回應的是上帝在具體情況中的呼喚——是從上而下的，沒有逆向的道路（這也可看到巴特的身影）；但也非要謹守真空中的不變律例，而是要如基督一樣擔起愛鄰舍的責任。⁷⁵在這方面朋霍費爾從來沒有改變過，其起源也很可能是跟萊布賀茲的思想交流所觸發的，⁷⁶反映出這種神學—法學互動在朋霍費爾思想中一直留有的重要痕跡。

作者電郵地址：jlam@mst.edu.au

74. DBWE 6:298.

75. DBWE 10:374-378; DBWE 6:276-280.

76. 參 Radler, "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence", p. 689；朋霍費爾正是在這時期開始跟導師澤貝格（Reinhold Seeberg）提及對意識和良心的興趣。

中文書目

- 林子淳。〈在當代中國語境中反思施米特與朋霍費爾的意義〉。
載《道風：基督教文化評論》46 (2017)。頁 339-374。[LAM,
Jason T. S. “Engaging Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt in
the Contemporary Chinese Context”. *Logos & Pneuma: Chinese
Journal of Theology*, 46 (2017). pp. 339-374.]
- 朋霍費爾。《倫理學》。胡其鼎譯。第二版。香港：道風書社，
2010。[Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*. Translated by HU Qiding.
Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2010.]
- 施米特。《霍布斯國家學說中的利維坦》。應星、朱雁冰譯。上
海：華東師範大學出版社，2008。[Schmitt, Carl. *Der Leviathan
in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Translated by YING Xing
& ZHU Yanbing. Shanghai: East China Normal University Press,
2008.]
- 。《政治的神學》。劉宗坤、吳增定等譯。上海：上海人民出
版社，2015。[Schmitt, Carl. *Politische theologie*. Translated by
LIU Zongkun & WU Zengding et al. Shanghai: Shanghai
People’s Press, 2015.]
- 溫德。《力阻狂輪》。陳惠雅譯。成都：四川人民出版社，2006。
[Renate Wind. *Dietrich Bonhoeffer: A Spoke in the Wheel*.
Translated by CHEN Huiya. Chengdu: Sichuan People’s Press,
2006.]
- 邁爾。《古今之爭中的核心問題》。林國基等譯。北京：華夏，
2005。[Heinrich Meier. *Die Lehre Carl Schmitts und das Thema
von Leo Strauss*. Translated by LIN Guoji et al. Beijing: Huaxia
Publishing House, 2005.]

外文書目

- Bonhoeffer, Dietrich. *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 6: Ethics*. Translated by Reinhard Krauss et al. Minneapolis: Fortress, 2005.
- _____. “The Basic Questions of a Christian Ethics”. *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 10: Barcelona, Berlin, New York: 1928-1931*. Minneapolis: Fortress, 2008. pp. 359-378.
- _____. “The Church and the Jewish Question”. In *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 12: Berlin: 1932-1933*. Minneapolis: Fortress, 2009. pp. 361-370.
- Brown, Petra. “Bonhoeffer, Schmitt, and the State of Exception”. *Pacifica*, 26.3 (2013). pp. 246-264.
- _____. *Bonhoeffer: God’s Conspirator in a State of Exception*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Chandler, Andrew, & Gerhard Ringshausen, eds. *The George Bell-Gerhard Leibholz Correspondence: In the Long Shadow of the Third Reich, 1938-1958*. London: Bloomsbury, 2019.
- Geréby, György. “Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”. *New German Critique* 105 (2008). pp. 7-33.
- Gushee, David P. “Dietrich Bonhoeffer and the Evangelical Moment in American Public Life”. *Studies in Jewish-Christian Relations* 2:1 (2007). pp. 1-5. <https://ejournals.bc.edu/index.php/scjr/article/view/1414/1304>. Accessed 25 Oct 2021.
- Hale, Lori Brandt, & Reggie L. Williams. “Is This a Bonhoeffer Moment? Lessons for American Christians from the Confessing Church in Germany?”. *Sojourners* 47.2 (2018). pp. 16-20.
- Hoelzl, Michael. “Ethics of Decisionism: Carl Schmitt’s Theological Blind Spot”. *Journal for Cultural Research* 20.3 (2016). pp. 235-246.
- Jüngel, Eberhard. “The Mystery of Substitution: A Dogmatic

- Conversation with Heinrich Vogel”. In *Theological Essays II*. Edited by John B. Webster. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- LAM, Jason. “Christonomy in a World Come of Age: The Vision and Actualization of Christian Ethics”. *Phronema* 35.2 (2020). pp. 61-83.
- _____. “Reading Bonhoeffer amid the Hong Kong Protests”. *Studies in World Christianity* 27.2 (2021). pp. 170-193.
- Leibholz, Gerhard. *Zu den Problemen des fascistischen Verfassungsrechts: Akademische Antrittsvorlesung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1928.
- _____. *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild*. Munich: Duncker & Humblot, 1933.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. Translated by J. Harvey Lomax. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*. Munich: C. H. Beck, 2009.
- Moses, John. “Dietrich Bonhoeffer’s Stand on the Jewish Question during the Third Reich”. *The Bonhoeffer Legacy: An International Journal* 6.1 (2018). pp. 35-48.
- Nickson, Ann L. *Bonhoeffer on Freedom: Courageously Grasping Reality*. Aldershot: Ashgate, 2002.
- Peterson, Erik. *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner, 1935.
- Puffer, Matthew. “Three Rival Versions of Moral Reasoning: Interpreting Bonhoeffer’s Ethics of Lying, Guilt, and Responsibility”. *Harvard Theological Review* 112.2 (2019). pp. 160-183.
- _____. “Election in Bonhoeffer’s *Ethics*: Discerning a Late Revision”. *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012). pp. 255-276.

- Radler, Karola. "The Leibholz-Schmitt Connection's Formative Influence on Bonhoeffer's 1932-33 Entry into Public Theology". *Stellenbosch Theological Journal* 4.2 (2018). pp. 683-702.
- _____. "'Decision' in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt: A Comparative Study". Ph.D. dissertation, Faculty of Theology, Stellenbosch University, 2019.
- _____. "The Tension between 'Risk' and 'Guilt' in the Theologian Dietrich Bonhoeffer's Exploration of Responsible Life". *Stellenbosch Theological Journal* 6.4 (2020). pp. 113-138.
- Rasmussen, Larry L. "A Question of Method". In *New Studies in Bonhoeffer's Ethics*. Edited by William J. Peck. Lewiston: Edwin Mellen, 1987. pp. 103-138.
- Schließer, Christine. *Everyone who Acts Responsibly becomes Guilty: The Concept of Accepting Guilt in Dietrich Bonhoeffer: Reconstruction and Critical Assessment*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006.
- Schmitt, Carl. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.
- _____. "The Age of Neutralizations and Depoliticization". *Telos* 96 (June 1993). pp. 130-142.

The Influence of Jurisprudence on Dietrich Bonhoeffer's Theology and His Hidden Response to Carl Schmitt

Jason T. S. LAM

Senior Lecturer

Melbourne School of Theology

Senior Research Fellow

Australian College of Theology

Abstract

Recent studies have found that Gerhard Leibholz had developed a close relationship with the Nazi jurist Carl Schmitt. Moreover, Carl Schmitt's influences on Bonhoeffer's work have also been detected. Bonhoeffer's theological thinking, including the core concept *Stellvertretung*, among others, which were related to the jurisprudential point of view. He might even have intended to develop a response to Schmitt. This article explores how this interpersonal relationship may have impacted Bonhoeffer, as well as how it reinterprets the related theological concepts from his *Ethics*. This approach could shed new light on some existing questions.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer; Carl Schmitt;
Gerhard Leibholz; The State of Exception;
Stellvertretung