

集體人格作為人性

——《聖徒相通》中人論的闡釋

The Collective Person as Humanity: On the Anthropology in *Sanctorum Communio*

趙宵瑋

ZHAO Xiaowei

作者簡介

趙宵瑋，西安交通大學人文社會科學學院助理教授。

Introduction to the author

ZHAO Xiaowei, Assistant Professor, School of Humanities and Social Sciences, Xi'an Jiaotong University.

Email: zhaoxiaowei1988@126.com

Abstract

The dissertation *Sanctorum Communio* by Dietrich Bonhoeffer poses a challenge to readers due to its unique social philosophical and sociological methodology. Earlier scholars have tended to interpret this work from the perspectives of ecclesiology or Christology. This paper will explain one aspect of the anthropology in *Sanctorum Communio*, namely the transformation from sinners to righteous people, through Bonhoeffer's definition of the collective-person as humanity. It also aims to reveal the connections between the anthropology, ecclesiology, and Christology within this work. Clifford J. Green has suggested interpreting the anthropology in *Sanctorum Communio* through the main paradigms of "act" and "being" found in Bonhoeffer's second dissertation. Although this paper examines the anthropology in the context of the connection between *Act and Being* and *Sanctorum Communio*, it will give a relatively independent explanation to the Anthropology in *Sanctorum Communio* with the help of the idea of the collective person. After the completion of *Act and Being*, the collective person all but disappeared from Bonhoeffer's writings, a phenomenon that has not been given any attention in scholarship. The concluding section of the paper gives three speculative explanations for this problem.

Keywords: Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, collective person, anthropology

一、集體人格與《聖徒相通》中的人論

“作者不僅精通神學，還熟悉社會學。正如其作品整體和細節的辯證性所展現的那樣，他決定性地擁有很強的系統性才能。”^①朋霍費爾的博士論文導師澤伯格（Reinhold Seeberg）在他的博士論文評估報告中非常敏銳地點出了這篇神學論文中最為獨到的地方，即它涉及了獨特的社會哲學和社會學的方法論。前者指的是研究人的概念中的社群性（Sozialität）問題，抑或者說是研究“社群性起源”的問題（Ursprung der Sozialität）。^②後者則對應了經驗性的社群。^③在該書的前言中，朋霍費爾不同尋常地將社會哲學和社會學視為理解所有基督教教義的根本前提。他認為，“如果我們一直將視線停留在社會學範疇對神學的意義上，那麼所有基督教基本概念的社群性意向就會更加清晰地顯現出來。”^④因此，在朋霍費爾研究的傳統中，《聖徒相通》中的社群性，教會論或者基督論成為了關注的焦點。英語和德語世界的幾代朋霍費爾研究者大多都是從這一角度出發探討這部著作的。比如格林（Clifford J. Green）、費爾（Ernst Feil）、馮·佐斯滕（Joachim von Soosten）和馬弗森（Michael Mawson）等人的研究。^⑤一方面，教會

^① Joachim von Soosten, “Vorwort des Herausgebers,” in Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 2. 以下簡稱DBW 1。

^② DBW 1, 16.

^③ Ibid.

^④ DBW 1, 13.

^⑤ 相關的研究可以參考：Jürgen Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1959), 7-25; Joachim von Soosten, *Die Sozialität der Kirche: Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers Sanctorum Communio* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1992), 13-94; Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, Revised (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 19-66; Günter Thomas, „Die Gegenwart des Unverfügbaren Konturen und Entwicklungen der Denkform ›Person‹ bei Dietrich Bonhoeffer,” *Evangelische Theologie* 60, no.4 (2000): 296-313; Eva Harasta, *Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus: Eine christologische Ekklesiologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011); Michael Mawson, *Christ Existing as Community: Bonhoeffer's Ecclesiology* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

論是該著作主要討論脈絡；另一方面，教會論從表面上來看是與這套方法論最為貼近的教義。另外，在朋霍費爾的神學中，教會論與基督論有某種同構性，即教會就是耶穌基督作為一個獨特位格的存在。這種同構性勾勒了基督論中的社群性維度，也強調了《聖徒相通》中的教會論是基督中心論的。^①這可以看作是這套獨特方法論在朋霍費爾神學中的具體應用。

本文將從該書中相對被“忽視”的議題——人論（Anthropologie）和集體人格（Kollektivperson）——着手，重新審視《聖徒相通》，試圖闡明集體人格是理解該書中人論演變的關鍵。在《聖徒相通》中，集體人格有兩種截然不同的用法：首先，亞當是一種集體人格，它代表着罪的普遍性；^②其次，耶穌基督則是第二種集體人格，一種新的人性從中誕生。^③集體人格這一概念在《聖徒相通》中的意義的演進也將勾勒出該書中的人論。因此，本文中的人論問題主要關注罪人向得救的義人轉化的過程。另外，從集體人格與人論這對概念的互動中我們也能很清晰地看見他的獨特方法論的影響。

在現有的朋霍費爾研究中，對《聖徒相通》中的人論問題的關注是不足的。格林和蒂茨（Christiane Tietz）在他們具有開創性意義的著作中都提及了人論在《行動與存在》（*Akt und Sein*）中的意義。但是，格林認為人論在了《聖徒相通》只是一個“預備”。他將《聖徒相通》中的人論置於《行動與存在》中的人論的陰影之下（下文會詳細解釋）。^④蒂茨在她的博士論文中特意強調了《聖徒相通》和《行動與存在》之間教會論的關聯^⑤，但是，她並沒有提及兩本著作之間

^① Joachim von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 73.

^② DBW 1, 75-76.

^③ DBW 1, 76.

^④ Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, 70-71.

^⑤ Christiane Tietz, *Bonhoeffer's Kritik der verkrümmten Vernunft: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 246-254.

人論問題的關聯。^①另外，2016年，齊默爾曼（Jens Zimmermann）出版的專著《朋霍費爾的基督教人文主義》（*Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*）作為第一部研究他人論的專著大大彌補了對朋霍費爾人論研究的不足。在此之前，歐美學界還沒有一部專著是研究他的人論思想的。

如果說《聖徒相通》中的人論這一話題是被學術界所“忽視”的話，那麼集體人格就是被朋霍費爾本人所“忽視”的。集體人格這個概念在他的著作中只能算得上是曇花一現的存在。在朋霍費爾的博士論文中，這個概念頻繁出現。而在他的教授資格論文《行動與存在》中，它只出現了一次，並與總體人格（Gesamtperson）這一概念混用。^②在他其後的著述中，這一概念幾乎就絕跡了。雖然他在隨後的著作中放棄了集體人格這一概念，但是，它就像“文法”一樣嵌入在了他的思想之中。^③在本文的結尾，筆者將對這一“消失”給出一個猜測性的解釋。

在以往對《聖徒相通》的研究中，集體人格這個概念也是無法回避的，但對它的研究通常多是與基督論和教會論聯繫在一起。比如，托馬斯（Günter Thomas）將位格（Person）看作是朋霍費爾神學

^① 參考同上，第122-129頁。蒂茨在考察《行動與存在》之前朋霍費爾對人的問題的論述時，大量使用了他在巴塞羅那所做的報告“耶穌基督和基督教的本質”（*Jesus Christus und vom Wesen des Christentums*）作為文本依據。她在宗教向啟示的轉變這一框架中，考察了罪人向義人的轉變。

^② Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1988), 108. 以下簡稱DBW 2。

^③ 參考Wayne Whitson Floyd, “Encounter with an Other: Immanuel Kant und G.W.F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer,” in Peter Frick (ed.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 83-120, 113. 佛洛伊德在他的論文曾經將朋霍費爾在他的晚期作品中對黑格爾的接受比作“句子中的語法”。本文在此也借用了這一比喻。另外可以參考Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 170-172. 齊默爾曼在解釋朋霍費爾的《倫理學》時，依然在大量地使用集體人格這一概念，不過，在《倫理學》的原文中並沒有出現這一概念。這也從側面印證了筆者的說法。

中獨特的運思方式。他強調了，朋霍費爾在構建經驗性的教會時，將客觀精神（der objektive Geist）和集體人格視為等價物。^①在《基督作為社群存在：朋霍費爾的教會論》（*Christ Existing as Community: Bonhoeffer's Ecclesiology*）一書中，馬弗森（Michael Mawson）也提到了集體人格這一概念。不過，他強調了集體人格在《聖徒相通》中建構基督論和教會論的作用。耶穌基督代表了集體人格的一種特殊形式，他描繪了“耶穌基督如何通過他在十字架上的做工在教會內建立了一種新的具體的社群性。”^②托馬斯和馬弗森從偏重教會的角度去詮釋集體人格的意義是學界的一種重要的共識。在朋霍費爾的著作中也很容易為這種解釋找到文本依據。朋霍費爾為博士論文口試所提交的論題中，其中有一條就是：“教會只有被當作基督‘作為團契存在’和集體人格才能被理解。”^③

齊默爾曼在他討論朋霍費爾人論著作中，突破了這樣的解釋，多次指出了集體人格與“作為團契存在着的基督”（Christus als Gemeinde existierend）和新人性之間的內在關聯。^④但是，他最終將“基督的肉體——教會”看作是一種新的人性。^⑤這種解釋無疑更好地勾勒了人論與基督論和教會論之間的內在聯繫。鑒於在朋霍費爾的神學中，集體人格與教會有着相同的實質，將教會看作是新的人性也就意味着將集體人格看作是新的人性。不過，這樣的一種對新人性的定義無疑是將集體人格這個概念“邊緣化”了。這也從側面對“集體人格為何在朋霍費爾之後的著作中消失了”這一問題給出了暗示。無論是朋霍費爾還是他思想的詮釋者們可能都注重那些更為重要的概念，它們能完全替代集體人格所蘊含的神學意義。該書中有一點特別

^① Günter Thomas, “Die Gegenwart des Unverfügbaren Konturen und Entwicklungen der Denkform ›Person‹ bei Dietrich Bonhoeffer,” 302-304.

^② Michael Mawson, *Christ Existing as Community: Bonhoeffer's Ecclesiology*, 146-148.

^③ Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918-1927* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 477. 以下簡稱DBW 9。

^④ Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 67.

^⑤ Ibid., 79-82.

值得關注，齊默爾曼在朋霍費爾的思想體系中建構了詮釋學和人論之間的關係。^①朋霍費爾在晚期所提出的“非宗教的基督教解釋”是所有研究者都繞不開的話題。對於人論的研究會給詮釋學提供一個更牢靠的地基，因為，畢竟人是詮釋的主體。但是，齊默爾曼在解釋《聖徒相通》中的人論時並沒有將集體人格這個概念置於特別高的地位。

綜合上述對當前研究狀況的分析，本文將着重通過對集體人格這一概念的分析，來解釋朋霍費爾如何在《聖徒相通》中建構了他的人論。另外，本文還想指出的是，在《聖徒相通》與《行動與存在》的聯繫中才能更好地理解他博士論文中的人論。格林曾經指出了這一點，他給出如下的三條理由：1）“行動”與“存在”的辯證在《聖徒相通》中已經出現，在耶穌基督道成肉身的“行動”中，造就了新的人性（存在）；2）在《聖徒相通》的“行動”與“存在”的辯證中，核心的位格概念的重點落在了行動性上，相較於基督論，這一點在人論中表現得尤為明顯；3）《行動與存在》非常清晰簡潔地通過人論描繪了救贖論（Soteriologie），即人從“活在亞當之中”（Sein in Adam）轉向了“活在基督之中”（Sein in Christus）。^②在《聖徒相通》中，救贖論只是“隱晦”地包含在了由耶穌基督定義的新人性中。首先，筆者當然同意格林將《聖徒相通》和《行動與存在》放在同一脈絡考察的主張。其次，筆者認為，格林並沒有使用一個極為清晰和獨立的框架去解釋《聖徒相通》的人論，而是從《行動與存在》中非常重要的概念（“行動”與“存在”）出發來解釋《聖徒相通》中的人論的。也就是說，《聖徒相通》是處於一個從屬地位的。本文想從集體人格在《聖徒相通》中的演進出發，賦予該書中的人論一個相對獨立的地位。我們可以看到人論在這部著作中一個清晰的形成和發展脈絡。最後，在本文的結語部分，筆者還將對集體人格為何從朋

^① 參考Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 148-182, 236-290。

^② Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, 70-71.

霍費爾後來的著作中消失了這一問題給予猜測性的解釋。

二、《行動與存在》中的人論

引言的最後部分已經強調，朋霍費爾博士論文中的人論只有在《聖徒相通》和《行動與存在》的內在關聯中才能更好地被理解。按照格林的意見，《行動與存在》將《聖徒相通》中還在醞釀的人論以更為成熟的方式表達了出來。因此，在進入對《聖徒相通》中的人論研究之前，本節將首先簡要討論一下《行動與存在》中的人論。雖然，歐美學界對《行動與存在》的主要議題究竟是甚麼這一問題一直爭論不休^①，但是，英語和德語世界的兩位為朋霍費爾研究作出過開創性貢獻的學者格林和蒂茨都將人論視為該著作的核心議題。格林對此的看法上文已經提到過了。

另一位重要的德國學者蒂茨也將人論問題視作《行動與存在》中最為重要的議題。她認為，朋霍費爾對行動與存在之間辯證關係的討論，最終是要追問啟示和人的本質。^②從她博士論文的結構中，我們能很容易地能看到人論問題在整部書中的分量。該書B部分的標題是“人從自身來理解自我的嘗試”，C部分的標題是“人從自身來理解自我的嘗試的失敗”，D部分的標題是“啟示——人在實在之中”。F和G部分的標題也是與人的問題相關。^③朋霍費爾在柏林大學的就職演講“當代哲學和神學中的人學問題”（Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie）的開頭直接了當地提出，人的存在“有兩種不同的可能性：人從自己的事功或者從界

^① 參考同上，第68-69頁。格林詳細梳理總結了歐美學界對《行動與存在》主旨議題的各種爭論。

^② 參考Christiane Tietz, *Bonhoeffers Kritik der verkümmerten Vernunft: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, 16。

^③ 參考同上，VII-XI。

限出發來理解自身。”^①蒂茨博士論文的B和C部分對應了“人從自己的事功出發來理解自我”，D部分則對應了“人從界限出發來理解自身”。由此，我們不難看出蒂茨將《當代哲學和神學中的人學問題》看作是對《行動與存在》的一種注解。^②由這一選擇出發能幫助我們更簡明地理解《行動與存在》中的人論。在該書的最後部分，朋霍費爾主要討論了人存在的兩種方式，即“活在亞當之中”（Sein in Adam）和“活在基督之中”（Sein in Christus）。這兩種存在方式恰恰對應就職演講中兩種對人的理解方式。

朋霍費爾受到路德的影響^③，明確地將“人從自身來理解自我”定義為“活在亞當之中”：“由於從自我出發來理解自我的嘗試仍使人在罪中，因此將人在亞當中的存在定義為罪人-存在（Sünder-Sein），在形式上和本體論上都是正確和充分的。”^④他將“人從自我出發來追尋自我”定義為罪應該從如下兩方面理解：一方面，朋霍費爾將這一行動看作是人的自我稱義，在他看來，人在亞當之中的良知和懺悔是人自我稱義的最後一搏。^⑤人的自我稱義的行動並不能讓人把我到人在真理（基督）中的存在。另一方面，我們也必須從朋霍費爾獨特的方法倫角度來理解這一定義，即罪是人的一種非社群性狀態。人失去了與上帝的連接，也失去了與他人的連接，處於自我封閉之中。朋霍費爾反覆使用了孤獨（Alleinsein）一詞描述了人的罪。^⑥

與之相對，“人從界限（基督）出發來理解自我”就是“活在基督之中”。朋霍費爾對人的這兩種生存方式的區分對應着不同的行

^① Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1992), 358. 以下簡稱DBW 10.

^② 參考Christiane Tietz, *Bonhoeffer's Kritik der verkrümmten Vernunft*, 22. 另外參考，Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, 72. 格林也認為，《行動與存在》的結構是對他的就職演講和1932-1933學期的《神學人類學》研討課的重複。

^③ DBW 2, 138.

^④ DBW 2, 142.

^⑤ DBW 2, 146-148.

^⑥ DBW 2, 136-148.

動與存在的關係。“活在亞當之中”對應的是人的反思性的行動，該行動最終指向的是人自身；^①“活在基督之中”對應的是人的信仰行動，該行動指向上帝。^②上帝自身在“我”之中的行動與存在的統一真正促成了從“活在亞當之中”向“活在基督之中”的轉變，即罪人的得救。在《行動與存在》中，朋霍費爾特別強調了上帝的存在不是一個固定的存在者，他的存在必須要在道成肉身的啟示行動中才得以把握。不過，上帝存在與行動的統一還必須從另外的一個角度來理解：上帝通過聖靈活在了每個人的靈中，他是人的認信活動的“主體”，也就是說，上帝既是認信活動的主體，也是認信活動的客體：“人類的知識就是無知。只有這樣……上帝才始終是主體，即上帝只存在於由上帝推動的、生存性的信仰行動中，而從不存在於對上帝的反思中。”^③對於罪人（“活在亞當之中”）來說，上帝永遠是他反思活動的客體。與此相反，“活在基督之中”意味着活在信仰中，也就是活在聖靈之中。在此，上帝才是“活在基督之中”的真正主體。

無論是在“活在亞當之中”還是在“活在基督之中”，朋霍費爾都使用了“行動”與“存在”這一框架。前者突出了，人“強力”的認知活動使他活“在”罪中；後者強調了，人在虛己的信仰行動中，活在了基督中。最後，在《行動與存在》中，當朋霍費爾建構他的人論時，我們可以看到他也清晰的使用了獨特的社會學和社會哲學的方法論。因為，孤獨，自我封閉與“活在亞當之中”的罪人是非社群性的存在；由於“上帝與人的共在”是“活在基督之中”本質性存在結構，所以，義人是社群性的存在。罪人的悔改，就是從非社群性的孤獨狀態重新回到與上帝和他人的共同體中去。

^① DBW 2, 141.

^② DBW 2, 159.

^③ DBW 2, 121.

三、集體人格在《聖徒相通》中作為罪人的本質

社群性結構的轉變是理解《行動與存在》中的人論的關鍵要素。但是，這一思想早在他的博士論文中就出現了，而且我們也可以從中看到一個十分清晰的脈絡。不過，我們必須要注意的是，在《聖徒相通》與《行動與存在》中，他對這一問題的敘述方式的不同。在後者中，他用更為直接了當的方式解釋了人論；而在前者中，人論及其社群性的闡釋是嵌套在他對共同體演進的闡釋中的。朋霍費爾將人類的歷史描繪成了三種不同形態社群相互轉變的歷史。這三種社群形態分別是：1) 上帝與人原初未被破壞的共同體 (*ungebrochene Gemeinschaft*)；2) 被破壞了的共同體；^① 3) 共同體的重建 (耶穌基督的教會)。這三種不同的社群形態分別對應了人類的原初狀態、人的墮落以及上帝與人的和解。^② 人在社會哲學上的生存樣態是從社群性的→非社群性的→社群性的。本節將首先探討原初共同體的破壞以及罪人的問題。

無論是在《創世與墮落》(*Schöpfung und Fall*) 還是在《倫理學》(*Ethik*) 中，對知善惡和食禁果的解釋都是朋霍費爾罪論中最

① Christiane Tietz, "Friedrich Schleiermacher und Dietrich Bonhoeffer," in Peter Frick (ed.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 121-144, 122. 蒂茨指出，朋霍費爾認為施萊爾馬赫是第一個發現社群性關係與原初狀態關係的神學家。

② 可參考DBW 1, 36。然而，朋霍費爾也強調，不能將未被破壞的原初共同體與耶穌基督的教會混為一談。雖然從空間的角度上來講，在這兩個共同體中，人都處於與上帝的共同體之中，但是這兩種共同體的本質差別需要從時間性的角度來理解。原初的共同體指向了罪和將來對罪的克服。莫爾特曼 (Jürgen Moltmann) 特別強調了，在此孕育了朋霍費爾神學中的末世論維度：原初的共同體 "和末世論同屬於總體的教義學邏輯之中" (Jürgen Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, 18)。另外可參考：DBW 9, 336。朋霍費爾在1926年曾經作過一個題為 "教會和末世論" 的討論課報告。在這個報告中，他指出了教會與上帝國之間的關係，上帝國是教會在末世的完成形態。

為重要的組成部分。^①不過，在《聖徒相通》中，他似乎淡化了對這兩個問題的解讀，而直接了當地從社會哲學和社會學方法論的角度闡釋了罪的問題。朋霍費爾將人的罪等同於自我中心（Selbstsucht）。^②它的社會哲學的後果是人失去了他的社群性，變成了原子化的存在；它的社會學的後果是人從與“直接的上帝共同體”（unmittelbare Gottesgemeinschaft）和“他人的共同體”（Menschengemeinschaft）中脫離開來。^③也就是說，由於人的犯罪，“倫理意義上的原子主義（der ethische Atomismus）進入了歷史”^④。

不過，朋霍費爾的這一定義立刻會引出一個問題，即倫理上的原子主義如何與罪的普遍性相調和。也就是說，他必須回答這一問題的變體：亞當作為一個個體犯罪，個體的墮落為何成為了全體人類的墮落，或者說形成了一種普遍的亞當的人性（Adams-Menschheit）。^⑤朋霍費爾認為，“個體的罪和普遍的罪應該一起加以考慮。也就是說，個體罪行必須和人性的罪結合起來。”^⑥正是在闡釋亞當的墮落如何成為一種普遍的人性時，他引入了集體人格這一概念。朋霍費爾拒絕了從生物物種論的角度來理解人類普遍的罪性。他認為，上帝的呼召和揀選都是對一個特定的共同體而言的。以色列人是以一個共同體而非個體的身份受上帝的呼召的，因此，只有在一個經驗性的共同體中，人們才能“聽到”這一呼召。雖然這個共同體可以小到友誼、夫妻和家庭，但是每個個體都是通過一個共同體被神所揀選的，這是上帝的意志（Willen Gottes）。因此，“上帝的呼召並不對個體有效，而只對集體人格有效。民族（Volk）只能作為上帝的子民才能懺悔。也不是單單

^① Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1989). 以下簡稱DBW 3。

^② DBW 1, 69.

^③ Ibid.

^④ DBW 1, 70.

^⑤ DBW 1, 69.

^⑥ DBW 1, 71.

的個體而是整個民族都犯了罪”^①。這裏的民族被朋霍費爾看作是集體人格。也就是說，上帝並不從個體角度，而總是從民族和集體人格的角度來看待人。所以，在上帝眼中，不是亞當一個人犯了罪，而是整個民族都犯了罪。當上帝喚醒罪人的良知時，他也是在喚醒整個民族的良知，“每個個體都有良知。對於個體而言，良知不僅對於個體有效，也對作為集體人格的一員有效”^②。抑或者說，人只有在共同體中，只有在集體人格中，才能聽到來自神的呼召。

因此，朋霍費爾使用集體人格這一概念並不僅僅是為了平衡“個體”和“共同體”之間的關係^③，同時它也直接指向了一種普遍的人性。^④由於上帝總是從共同體的視角看待人類，因此無論是人的犯罪還是得救都存在着一個從“個體”向“人性”過渡的內在必然性。格林直截了當地將集體人格、人性和共同體三者劃上了等號，他認為：“人是相互協作的，對共同體負責的。每一個社群都是由‘倫理上的集體人格’（*ethical Kollektivperson*）構成的。人性則是最普遍的共同體。墮落的亞當則體現了集體人格。”^⑤蒂茨認為，《聖徒相通》中描述的人墮落之後的共同體與滕尼斯（*Ferdinand Tönnies*）對社會和共同體的區分有關。在他的文本中，社會指的是大眾為了一個外在於其社群的目標走到了一起；而共同體指的則是大眾為了一個內在的目標走到一起。^⑥人因為犯罪，走到了同一個罪人的共同體（*peccatorum communio*）中。罪是共同體的內在“目標”。因此，無論是格林還是

^① DBW 1, 74.

^② DBW 1, 75.

^③ Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 67.

^④ 參考DBW 2, 145。在《行動與存在》中，朋霍費爾用了一種完全不同的方式解釋了罪的普遍性。亞當式的人性結構並不是在一種歷史或心理學意義上被把握的。他認為，我就是亞當，我與人性等同。我被人性所填滿。與我一樣，其它個體也是一個亞當。在其它所有的個體中都活着一個作為人性人格（*Menschheitsperson*）的亞當。

^⑤ Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, 51.

^⑥ Christiane Tietz, “*Sanctorum Communio*,” in Christiane Tietz (Hrsg.), *Bonhoeffer Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 232.

蒂茨都認為，人的行動必定是在一個社共同體中發生的，每個人的身上都承載着他人，也就繼承了“他人”（亞當）的罪。

然而，需要注意的是，當朋霍費爾使用集體人格這一概念來解釋人的罪性時，存在着“單數”與“複數”之間的緊張關係。一方面，從“個體”犯罪向普遍人性（罪性）的轉變表明集體人格概念中有着複數性的向度；另一方面，這個普遍人性就其本質而言又是“單數性”的——因為，這裏的集體人格指的是一種普遍的，抽象的倫理本質，它是非社群性的。犯了罪的個體本質上是孤獨的。在朋霍費爾看來，這種孤獨的、罪的集體人格只有在新的集體人格，即“作為團契存在着的基督”中才能得到救贖。^①

四、集體人格對《聖徒相通》中基督論和教會論的意義

在朋霍費爾的神學中，得救後的新人性是由“作為團契存在着的基督”所定義的。因此，釐清教會論和基督論是理解這種新人性的前提。在《聖徒相通》中，朋霍費爾描述了教會的發生史：1）教會的實現；2）教會的更新；3）經驗性的教會。^②由基督論所定義的新人性出現在第一階段，即教會的實現中。因此，本節對教會論和基督論的討論都將集中在這一階段。另外，本節也會討論集體人格是如何與教會論和基督論交織在一起出現的。

朋霍費爾將罪的人性（亞當的人性）稱為“人性的我（內）向追尋”（*Ichsucht der Menschheit*）^③，它是“最高度自我中心的”^④。自我中心的罪人從原初的共同體中被放逐，失去了他的社群性。因此，上帝與人的和解就是重新修復這種社群性，將罪人從孤獨中解放出

^① DBW 1, 76.

^② DBW 1, 87-192.

^③ DBW 1, 95.

^④ DBW 1, 91.

來。人的犯罪是自我中心的、“內向的”，與之相反，上帝和解的力量是反自我中心的、自我犧牲的和“外向的”，是對被破壞的共同體重新修補。朋霍費爾用“代位”（Stellvertretung）這一概念描述了上帝的這一外向行動。^①代位是與亞當的行動截然相反的，“亞當的行動不是意向代位的行動，與之相反，它是最高度自我中心的”^②。

Stellvertretung 這個德語單詞非常難翻譯。這個詞是由Stelle（位置或者身位）和Vertretung（代替）復合而成。在我們日常語言中所使用代表或者代替一詞無法表達出其中真正的神學意義。比如，在日常語言中，我們說代替某人，意指的是替代了某人在特定情境下的作用和工作。然而，當我們談到耶穌基督的“代位”時，這就意味着耶穌基督占據了我的位格，完全成為了“我”，承擔了人的罪，“代位的發生就是為了人的罪和責罰”^③。因為，在代位中上帝完全清空了自身，只有自我清空的上帝才能完全承載一個他人，實現與人的和解。^④耶穌基督重新修復了被破壞的團契，“真正的代位的本質是，在基督中人性被一勞永逸地置入了上帝的共同體中”^⑤。因此，教會的實現構成了朋霍費爾代位概念的內涵實質。^⑥

代位概念在朋霍費爾的十字架神學中得到了更深入的闡述。他在博士論文中強調了耶穌基督的教會一定是十字架團契

^① 下文為了表達方便，凡是涉及到Stellvertretung這個詞的地方，都譯為“代位”。在胡其鼎和徐衛翔的《倫理學》譯本中，將Stellvertretung譯為代表。筆者在正文中已經交代了為何代表這一翻譯並不合適。

^② DBW 1, 91.

^③ DBW 1, 99.

^④ 另外可以參考Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1992), 256-259. 以下簡稱DBW 6。代位作為一個非常重要的概念出現在了朋霍費爾的《倫理學》中，它是與另一重要的概念“責任”或者“負責任的生活”緊緊聯繫在一起。雖然，在《聖徒相通》中，他已經提到了責任倫理的概念。不過，這一概念依然只是處於它的雛形階段。在論述時，也並沒有將它與代位聯繫在一起。限於篇幅與話題的原因，本腳注也不會對此進一步展開討論。

^⑤ DBW 1, 92.

^⑥ Joachim von Soosten, *Die Sozialität der Kirche*, 64.

(Kreuzgemeinde)，並從社會哲學的角度向我們揭示了，在十字架團契中，亞當的人性（罪人）和基督的人性（新人）以“悖論”的形式統一了：“因此，十字架團契悖謬的實在向我們顯現出來了。（我們）可以用最外在的孤獨感（äußerste Einsamkeit）和最內在的共同體（innerste Gemeinschaft）來描述這個悖論。”^①非社群性的孤獨無疑是人的罪性的特徵，而社群性則是新的人性的特徵。代位這一概念最好地解釋了這個十字架上的辯證：一方面，基督在十字架上以孤獨的形式死去，孤獨在他的神學中是罪的本質。因此，被釘死的基督承擔了人的罪責，完全成為了一個人（死亡是人最極端的可能性，不經歷人的死亡，耶穌基督也就沒有成為一個真正的人），完全代替了人。另一方面，受難的耶穌與被“代位”的人一起形成了共同體，形成了教會——教會是上帝的存在形式。因此，在這裏孤獨恰恰是其後步入社群性（教會）的前提。人通過破壞原始的共同體陷入了孤獨的罪之中，而上帝通過主動承擔孤獨，克服了孤獨，重建了共同體。上帝即是教會，又是教會中的個體。在朋霍費爾看來，由代位所實現的教會也反映了集體人格的本質。代位這一概念為集體人格提供了發生學上的解釋：“如此一來，它（共同體）就是集體人格，它本質上來說也就等同於共同體的每個個體。在基督裏，相互間分離和結合的張力真正被揚棄了。”^②毫無疑問，集體人格這一概念揭示了在朋霍費爾神學中基督論和教會論相互交融的特質——耶穌基督以教會的形式（神子與人子合一）存在着。^③他既是一個具體的人，又是一個共同體。因此，集體人格在此描繪了一種個體與共同體共存的結構。在此，集體人格等同

^① DBW 1, 95.

^② DBW 1, 91.

^③ 參考Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 71. 齊默爾曼認為，朋霍費爾從教父哲學家那裏繼承了集體人格這一概念，這一概念為他建構上帝的道成肉身提供了幫助。

於“作為團契存在着的基督”，它揭示了一種新的人性。^①

舊的人性被新的人性所替代也就是上帝對人的救贖，“它（人性）就是亞當，一種集體人格，也只有通過另一種集體人格‘基督作為教會的存在’才能被替換”^②。也就是說，作為人類罪性的集體人格被新的集體人格所取代。我們能看到集體人格在新舊人性之間的根本差別。在舊的人性中，集體人格代表的是一種普遍性的人性，從根本上來說，它是抽象的，是以“單數”形式存在的。而新的集體人格（人性）則是包容了“多”與“一”。因為，新的人性就是“作為團契存在着的基督”^③，團契整體就是“一”，團契中的衆多個體就是“多”。這種新的集體人格也就表現出了一種社群性。

五、集體人格在《聖徒相通》中對“新人”的塑造

上一節由對《聖徒相通》中的基督論和教會論的考察，引出了朋霍費爾通過“作為團契存在着的基督”和“集體人格”所定義新的人性。不過，這是從上帝的角度出發來討論，他如何創造了新的人性。本節將從人的角度來探討，人性轉變發生後人的生存狀況。由於新的人性的本質是“作為團契存在着的基督”，因此對“新人”的討論必然與教會論密不可分。在《聖徒相通》中，朋霍費爾勾勒了教會形成

^① 另外可以參考DBW 2, 108。在朋霍費爾的著作《行動與存在》中，他使用了總體人格（Gesamtperson）的概念進一步強調了耶穌基督和教會共融的特質，認為“耶穌基督是基督教團契的總體人格，而教會作為一個總體人格也被稱為耶穌基督，耶穌基督存在於團契中，正如團契存在於耶穌基督中”。在這一段引文中已經包含了朋霍費爾教會論中的諸多重要的元素，比如，“作為團契存在着的基督”，耶穌基督和教會都是“總體人格”或“集體人格”。在此，“作為團契存在着的基督”與“集體人格”也是同義的表達。

^② DBW 1, 76.

^③ DBW 1, 91. 另外可參考Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 81. 齊默爾曼認為，朋霍費爾將這種新的人性定義為“集體人格”和“作為團契存在着的基督”，這一思想受到了奧古斯丁的影響。他將教會看作是集體人格也受到了奧古斯丁的影響。

史的三個階段。本節將考察形成史中的第二階段，即教會的更新。在耶穌基督的代位行動中，上帝建構了最原初的教會，將罪人又重新拉回了共同體之中。不過，這只是一個一次性的事件。進一步必須考慮這個“一次性”的教會如何在歷史中持存的問題。所以，在這裏他的教會論從第一階段（教會的實現）過渡到第二階段（教會的更新）：

“基督不僅僅使教會得以可能，還使教會永遠更新。”^①教會的不斷更新也就是人的認信活動的更新。因此，在《聖徒相通》中，“新人”就處於教會形成史的第二階段。

當朋霍費爾談及更新的教會時，他討論的是一個上帝之道的教會。耶穌的永恆的臨在是通過神的話語實現的，神的話語則通過聖靈的做工讓人聽到。所以，一方面，更新的教會是上帝的話語和聖靈作工的教會。另一方面，這個由聖靈所推動的新人，就是“活在基督”中的人。當朋霍費爾探討聖靈和人的關係時，也就是他對基督教人的概念的定義。他總共建構了三種聖靈作用於人的方式，由此也派生出三種不同的社會基本關係，即靈的多樣性、靈的團契和靈的統一（集體人格）。^②在第一種關係中，朋霍費爾提出了一種“預定論的教會的觀念”（der prädestinarianische Kirchenbegriff）^③。他認為人總是作為一個單獨的個體被上帝揀選的，聖靈總是進入個體行他的大能。但是，這並不意味着受揀選的個體此時被排除在上帝的教會之外，因為“個人總是作為教會中的一員被揀選的”^④。所以，當朋霍費爾在談論上帝對個體的揀選時，他是在處理一種辯證的關係，即上帝同時看到個體和耶穌基督的教會，正如先前，上帝看見一個族裔（集體人格）在犯罪那樣。因此，無論是人的犯罪，還是上帝對人的揀選都是發生在共同體中的。

^① DBW 1, 102.

^② DBW 1, 103.

^③ DBW 1, 104.

^④ DBW 1, 105.

在第一種關係中，朋霍費爾處理的是聖靈與個體的關係。在第二種關係中，他則轉向了在基督的（由聖靈做工的）教會中不同個體之間的關係。他認為，上帝通過聖靈給人心帶來的是愛。教會是通過愛得到更新的。愛這個概念與他所關注的社群性是緊密相關的。朋霍費爾在此區分了博愛（agape）和自愛（Selbstliebe）。^①人的自愛是自我中心的（非社群性的），而教會的社群性關係則是建立在上帝的博愛中，“她（博愛）來自於被釘十字架的基督……來自於共同體的建立”^②。聖靈將博愛給予了人。人在基督的教會中，實踐着自我犧牲的愛。在人的自我犧牲中，人又可以“愛他人”了。在《聖徒相通》中，博愛又為一種新的人與人之間的社會關係的建構提供了可能。朋霍費爾提出了著名的“你-我-關係”（Ich-Du-Beziehung）來描述這種關係。在此，“你”是“我”不可逾越的界限。只有當“我”經驗到作為界限的“你”，社群性才能得以存續。如果“你”被作為主體的“我”所吞噬，那麼，社群性關係將不復存在，“愛他人”也就不可能了。朋霍費爾認為，對鄰人之愛表現了“你-我-關係”的實質。一方面，鄰人是我不可逾越的界限，另一方面，在愛中又沒有任何界限。^③這兩者並不矛盾，前者意味着鄰人不被強力的“自我”所吞噬，這裏的“自我”是無社群性的罪人的形象。而後者則是人效法基督的代位行動，他在虛己的博愛中完全承載了鄰人，自我跳出了封閉的牢籠，真正地成為了他人。因此，通過聖靈在個體中的做工，教會塑造了新人，活在聖靈中的新人又通過效法基督的代位行動和對鄰人的愛不斷更新着教會。

在前兩種關係中，朋霍費爾已經揭示了聖靈在教會中對個人的揀選（個體的多樣性），以及在神的團契中個體間愛的連接（靈的團契）。無論是個體的多樣性，還是靈的團契都只涉及了團契中的

^① DBW 1, 107-108.

^② DBW 1, 108.

^③ DBW 1, 110-111.

個體。前者是神與個體的關係，後者是個體之間的關係（社群性問題）。換句話說，它們都涉及的是團契中個體多樣性的問題。在第三種社會關係中，朋霍費爾最後關注了個體的統一（靈的統一）問題。在此，他依然以德國唯心主義哲學為參照系。在黑格爾的哲學中，個體的主觀精神通過客觀精神得到了統一。不過，朋霍費爾認為，在以精神為主導的個體統一中，具體的人被抽象的精神吞沒了：“精神是抽象的永恆同一，超越人的，內在於人性的，然而，它摧毀了具體的人，也摧毀了具體的共同體。”^①為了保留人在共同體中的個體性，在處理個體的統一問題時，他避開了唯心主義哲學中使用的精神概念，又重新訴諸了集體人格的概念：“這不是關於‘精神中的同一’（Einigkeit），而是關於‘靈的統一’（Einheit）……衆人（個體）的多樣性完全容納在了一個‘總體人格’（Gesamtperson）中，在此單獨的個體和衆人的共同體都沒有被揚棄。”^②在朋霍費爾的神學中，“同一”與“統一”是一組完全對立，不能混淆的概念。同一是同質化的近義詞。也就是說，個體的差異性在同質化的力量中被消解了。與之相反，統一則保留了社群中個體的差異性。在“同一”和“統一”這對概念分野的背後，隱藏着一組更深刻的對立，即精神和人的對立。朋霍費爾的思想大廈是圍繞着人的概念建構的。在他看來，所有的和德國唯心主義有關的精神概念都無法生發出真正的社群性關係。德國唯心主義哲學中的精神概念是和人的罪性同構，因為，它們都是對一種非社群性和普遍的本質的表達。因此，當朋霍費爾要建構“靈的統一”時，他避免使用精神這一概念，雖然，在德語中，靈和精神是同一個單詞Geist。集體人格取代了客觀精神揭示了“靈的統一”的實質：它是生活在具體世界中的人在聖靈中的團契。

在《聖徒相通》中，無論是由歷史中的耶穌基督所奠基的原初教會，還是在歷史中不斷更新的教會，它們的本質都可以被歸結到集體

^① DBW 1, 131.

^② DBW 1, 129.

人格這個概念上。教會既是眾人的集合，同時它也保護了教會中個體的多樣性。此外，由於耶穌基督是一個集體人格，因此，“活在基督”中的新人也是一個集體人格。通過集體人格這個概念朋霍費爾指出了，教會和“活在基督”中的新人是同構的。換句話說，他的教會論，基督論和人論是同構的。所以，基督教的人的概念必須在教會中才得以理解。在“靈的統一”中，人的本質第一次真正顯現：人不僅僅是一個個體，同時他也是一個共同體——通過代位行動和虛己的博愛承載了他。因此，代位和博愛是理解“集體”如何在每個具體“個人”中產生的關鍵。齊默爾曼特別強調了這一點。^①在《聖徒相通》中，朋霍費爾最終使用了封閉性（Geschlossenheit）^②和開放性（Offenheit）^③這組概念完整地定義了基督教的人的概念。封閉性意味着人完整的個體性不能被他人所剝奪；開放性則意味着人本身也是作為一個社群而不是一個單子存在的。在朋霍費爾對人的描述中，集體人格這一表述遠比“人”這個概念更能反映人的本質。從這種顛覆性的表述中，我們也能看到他將社會哲學和社會學的方法論作為理解教義學前提的深刻意義。另外，通過集體人格這個概念，朋霍費爾的人論也超越了唯心主義哲學中以精神為核心的主體的人論。雖然他從來沒有使用過主體間性（Intersubjektivität）這一概念，但是，他所構建的基督教的人論無疑是帶有主體間性色彩的。上帝在集體人格中是作為主體間存在的，因此，擁有上帝形象的人也是作為主體間存在的。^④朋霍費爾也正是通過“主

^① Jens Zimmermann, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, 81.

^② DBW 1, 45.

^③ DBW 1, 39.

^④ 另可參考林子淳：《漢語神學作為朋霍費爾之非宗教基督教的一個檢測案例》，《基督教文化學刊》，2015年第1期，第95頁。[Jason LAM, "Sino-Christian Theology as a Test Case for Bonhoeffer's Religionless Christianity," *Journal for the Study of Christian Culture* 33, no. 1 (2015): 95.] 林子淳在論及朋霍費爾的教會論時，也強調了一種交互主體性性：“筆者對認信學人的回應便聚焦在會眾之相互主體性決斷（inter-subjective decision）之上。這種信仰決斷或社群中的詮釋是十分重要的，因為會眾必須把一種宰制性的個體判斷，轉化為一種基於基督之愛的自由開放性詮釋。”

體間”的人克服了“主體”的人。

在《行動與存在》中，朋霍費爾極其高超地使用了“行動”與“存在”這對概念作為框架解釋了從“活在亞當之中”向“活在基督之中”的轉變。從上述幾部分的分析中，集體人格完全可以擔負起框架性的作用，用以解釋“亞當-人類”（Adams-Menschheit）向“基督-人類”（Christus-Menschheit）^①的轉變。因為，朋霍費爾無論是在人的墮落後，還是人的得救後都用它定義了不同的人性。所以，本文也據此向格林的解釋提出挑戰，並給予了補充。

結語：“消失”了的集體人格

本文的引言部分已經提到，集體人格或者總體人格這一概念在《聖徒相通》中頻繁出現，在《行動與存在》中偶有出現，但是，此後這一概念就從他的著述中消失了。迄今為止，歐美學界並沒有對這一現象給出過解釋。在本文的最後，筆者試着從如下三點原因解釋這一現象：

首先，引言已經提到了，“作為團契存在着的基督”被當作了新的人性。在朋霍費爾神學中，最為核心的要義就是基督中心論。他的人論也是基督中心論的。^②而集體人格並沒有十分明顯的這層神學涵義，因此，後來它被更有這一神學涵義的概念所取代。

其次，通過本文正文的解釋我們可以看到集體人格有着高度的概括性和多義性。它既可以解釋人的罪性，也可以代表作為教會而存在的耶穌基督（基督論和教會論的同構性）和得救後的新人性。正是這一概念的高度概括性同時也會引來歧義。或許這就是朋霍費爾在他的教授資格論文以後徹底棄用這一概念的原因。當然，有人一定會問，“作為團契存在着的基督”這一概念在他的神學中也有極其豐富的涵

^① DBW 1, 69.

^② Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, 1-2, 64.

義。它既與基督論和教會論相關，也與得救後的新人性有關，但是，筆者在此想強調，集體人格和“作為團契存在着的基督”在用法上也是存在着根本性差異的。前者被同時用在墮落和得救的整個過程中，後者則在“人的墮落”完全沒有扮演任何的角色。

最後，從他的教授資格論文開始，朋霍費爾總是使用一組概念，而不是單一的概念來描述罪人和得救的人。比如，在《創世與墮落》中，朋霍費爾使用了“如上帝”（*sicut deus*）和“上帝的形象”（*imago dei*）這一組概念^①，很明顯它們的神學意義與《行動與存在》中的“存在於亞當之中”和“活在基督之中”是相對應的。從教授資格論文開始，朋霍費爾就開始使用這些兩兩相對的概念來描述基督教意義上的人論了。另外，這些概念也與描述基督論和教會論的術語和表達保持了一定的區分度。正如筆者在第二點中已經談到的那樣，在概念的使用上來書，從《行動與存在》開始他在人的罪與“和解-得救”相關的概念之間劃定了一條明確的界限。這些兩兩相對的概念更好地揭示了這一界限。

以上猜測也僅僅是筆者的一家之言，由於朋霍費爾在他的著述中並沒有解釋過這一問題，我們也很難得出一個十分確切的結論。

^① 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，朱雁冰，王彤譯，北京：華夏出版社，2004年，第159頁。*sicut deus*和*imago dei*的翻譯參考了朱雁冰和王彤的譯本。[Dietrich Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus?* Trans. ZHU Yanbing & WANG Tong (Beijing: HuaXia Press, 2004), 159.]

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Sanctorum Communio*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1986. (DBW 1)
- _____. *Akt und Sein*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1988. (DBW 2)
- _____. *Schöpfung und Fall*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989. (DBW 3)
- _____. *Nachfolge*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989. (DBW 4)
- _____. *Ethik*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1992. (DBW 6)
- _____. *Jugend und Studium 1918-1927*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1986. (DBW 9)
- _____. *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1992. (DBW 10)
- DeJonge, Michael P. "God's Being Is in Time: Bonhoeffer's Theological Appropriation of Heidegger." In *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 5*. edited by Christiane Tietz, 121-135. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012.
- Feil, Ernst. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik - Christologie - Welt Verständnis*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971.
- Frick, Peter (ed.). *Bonhoeffer's Intellectual Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Green, Clifford J. *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*; Revised. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Grünwaldt, Klaus, Christiane Tietz, and Udo Hahn (Hrsg.). *Bonhoeffer und Luther*. Hannover: Amt der VELKD, 2007.
- Harasta, Eva. *Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus: Eine christologische Ekklesiologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
- Mawson, Michael. *Christ Existing as Community: Bonhoeffer's Ecclesiology*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Moltmann, Jürgen. *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1959.
- Nielsen, Kirsten Busch. *Die gebrochene Macht der Sünde: Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zur Hamartologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Rios, Jeremy M. "Bonhoeffer and Bowen Theory: A Theological Anthropology of the Collective-Person and its Implications for Spiritual Formation." *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 13, no. 2 (2020): 176-192.
- Soosten, Joachim von. *Die Sozialität der Kirche: Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers Sanctorum Communio*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1992.
- Tietz, Christiane. *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

- Tietz, Christiane und Zimmermann, Jens (Hrsg.). *Bonhoeffer, Religion and Politics: 4th International Bonhoeffer Colloquium*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.
- Tietz, Christiane (Hrsg.). *Bonhoeffer Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Thomas, Günter. „Die Gegenwart des Unverfügbaren Konturen und Entwicklungen der Denkform ›Person‹ bei Dietrich Bonhoeffer.“ *Evangelische Theologie* 60, no.4 (2000): 296-313.
- von Twardowski, Stephan. *Der Friede Christi und die eine Kirche: Zur ekklesiologischen Grundlegung der ökumenischen Ethik Dietrich Bonhoeffers*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022.
- Zimmermann, Jens. *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，朱雁冰/王彤譯，北京：華夏出版社，2004年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Wer ist und wer war Jesus Christus?* Translated by ZHU Yanbing & WANG Tong. Beijing: HuaXia Press, 2004.]
- 朋霍費爾：《作門徒的代價》，安希孟譯，四川：四川人民出版社，2000年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Nachfolge*. Translated by AN Ximeng. Sichuan: Sichuan People's Publishing House, 2000.]
- 朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯，香港：道風書社，2010年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*. Translated by HU qiding. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2010.]
- 鄧紹光：《界限與倫理：潘霍華的倫理神學》，香港：香港浸信會神學院，2011年。[TANG, Andres Siu-kwong. *Boundary and Ethics: The Ethical Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Hong Kong: Hong Kong Baptist Theological Seminary, 2011.]
- 彭順強：《潘霍華的順服與叛逆：全面了解潘霍華》，香港：心靈會捨，2013年。[PANG Shun Keung. *The Submission & Rebellion of Dietrich Bonhoeffer*. Hong Kong: TEAM A Design & Production, 2013.]
- 李文耀：《為他者的存有：潘霍華的教會倫理觀》，香港：建道神學院，2015年。[LEE Man-yiu. *Being for Other: The Ecclesial and Ethical Dimensions of Bonhoeffer's Theology*. Hong Kong: China Alliance Press, 2015.]
- 林子淳：《漢語神學作為朋霍費爾之非宗教基督教的一個檢測案例》，《基督教文化學刊》，2015年第1期，第81-111頁。[LAM, Jason. “Sino-Christian Theology as a Test Case for Bonhoeffer's Religionless Christianity.” *Journal for the Study of Christian Culture* 33, no. 1 (2015): 81-111.]