

潘霍華《獄中書簡》中受苦的上帝*

鄧紹光

香港信義宗神學院

Lutheran Theological Seminary,
50, Tao Fung Shan Road, Shatin, Hong Kong

眾所周知，德國神學家潘霍華 (D. Bonhoeffer, 1906-1945) 的《獄中書簡》並非系統的神學論述。有學者指出，信函作為一種寫作形式，正好對應潘霍華反系統或反形而上學的思考風格。¹ 書中充滿許多箴言式語句，發人深省，可是這種斷簡形式卻令讀者很難了解其內容。

本文無意全面釐清和重建《獄中書簡》的神學。這是一項十分艱巨的工作。² 在以下篇幅，我們集中探討潘霍華所謂「受苦的上帝」的本意，並由此揭示這觀念所蘊含的批判意義。事實上，「受苦的上帝」是《獄中書簡》的神學核心。³ 一切相關而富爭議的觀念：「非宗教／宗

* 僅以此文紀念潘霍華殉道五十周年。本文曾於1996年9月21日在東南亞神學研究院香港分院的冬季聚會中宣讀。

¹ W. W. Floyd Jr., "Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno," in *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, ed. W.W. Floyd, Jr. and C. Marsh (Pennsylvania: Trinity Press International, 1994), 239-52.

² 格林相當妥善地解釋了《獄中書簡》的神學主題和相關概念，參其著作 *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933* (Missoula, MT: Scholar Press, 1975), ch. VI。

³ 無疑，這把潘霍華後期的神學聚焦於耶穌基督身上，但跟其早期表現於《聖徒相通》(*Sanctorum Communio*)和《行動與存有》(*Act and Being*)那種以基督為中心的神學思

教的解釋」、「作為假設的上帝」、「作為填補罅隙的上帝」、「成熟及齡的世界」，都歸結於此。因此，這樣的討論，將起著以點帶線的作用，在澄清「受苦的上帝」和發掘其批判意義的過程中，亦需要同時疏解上述那些難解的觀念。希望透過這過程，能豐富我們對潘霍華後期神學的認識和了解。

《獄中書簡》討論神學的信件始自1944年4月30日。這封信開宗明義提出了《獄中書簡》的核心問題：「不斷縈繞困惑我的問題是：今天，對於我們來說，基督教究竟是甚麼？或者說實在一點，基督究竟是誰？」⁴這樣的提問固然與潘霍華在《基督中心》(*Christ the Centre*)設定的認識基督的進路相一致，⁵但值得注意的是潘霍華所說的「今天」究竟是一個怎樣的世代。潘霍華所關注的遠超過上帝為何不干涉二次世界大戰德國納粹屠殺猶太人的神義論問題。在他的思想裏，第二次世界大戰只是具體地表明一個宗教時代的過去，世界正走向一個非宗教的時代，因為相對於過往的戰爭，第二次世界大戰不再引起任何「宗教性的反應」。⁶因此，潘霍華關注的是一個時代的問題：在一個非宗教的時代，基督教還有甚麼位置？基督是誰？

但甚麼是宗教的時代，甚麼是非宗教的時代？這兩個時代有著甚麼內在的關連，以致後者取代了前者？非宗教的時代是相對於宗教的時代的一種否定表達，潘霍華另有正面的說法：成熟及齡的世界 (*world come of age, die Mündigkeit der Welt*)。⁷在他看來，這兩個世代是此消彼長的，非宗教的時代是經過一段頗長時間的發展，才逐漸取代宗教的時代

想，是否首尾一致，則需待詳細分析考察才能再下定論。

⁴ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge, trans. R. H. Fuller, F. Clark, J. Bowden (New York: Macmillan, 1972), 279, 下簡稱 LPP。參許碧端譯：《獄中書簡》(香港：基督教文藝出版社，1969)，頁101，下簡稱許譯；參高師寧譯：《獄中書簡》(成都：四川人民出版社，1992)，頁126，下簡稱高譯。

⁵ 即只能以「誰」(who)而非「如何」(how)來提問，以及不能離世界而論基督。參 *Christ the Centre*, trans. E. H. Robertson (San Francisco: Harper and Row, 1978), 27-37, 43-48。

⁶ Bonhoeffer, LPP, 279-80。參許譯，頁101；高譯，頁126~127。

⁷ Bonhoeffer, LPP, 325-29。參許譯，頁121~126；高譯，頁153~158。

的。只有了解這此消彼長的歷史進程，才能掌握這兩個時代的本質和差異。潘霍華提出「受苦的上帝」，正是為了對應這時代的轉折。若不扣緊「宗教的時代」和「非宗教的時代」／「成熟及齡的世界」，便不可能確解「受苦的上帝」的意義。

基本上，這發展乃能力轉移的歷程，能力的此消彼長是構成這兩個不同世代此消彼長的本質關鍵：宗教時代的全能上帝，逐漸為世界的自主所取代，從而標誌著世界的成熟及齡。⁸從歷史的現象看，潘霍華指出十三世紀以後，無論自然科學抑或一般的人類事務即文化（道德、倫理、社會、政治、藝術、神學、哲學），都「朝著人與世界自主的方向」發展。⁹在潘霍華眼裏，這發展到現代已無可置疑地完成了，¹⁰換句話說，世界已經成熟及齡，完全進入非宗教的時代，人與世界已經能夠完全自主了。

「人已經學會了自己處理解決各種重要的問題，而無須求助那位被稱為上帝的『運作假設』(working hypothesis)。」¹¹宗教時代的上帝為甚麼會被取代呢？很明顯，因為祂只是以「運作的假設」的身分存在，祂只具有工具性的價值，而這正正是能力轉移的關鍵之一。因此，正如著名的潘霍華專家格林(C. Green)指出：潘霍華的宗教觀念乃運作性的，而非形態性(morphological)或建制性的(institutional)。¹²

這作為「運作假設」的上帝，其作用何在呢？潘霍華另稱之為「填補罅隙的上帝」(God as a stop-gap)，功能是彌補人類知識的不足和解決問題能力的不逮：¹³

⁸ 根據格林的觀察，「成熟及齡」(Mündigkeit)跟「自主」(Autonomie)是可以互相轉換的。他注意到1944年7月16日信中的片語「人及世界的自主」(the autonomy of man and the world)跟1944年7月8日信中的片語「世界及人的成熟及齡」(die Mündigkeit der Welt und des Menschen)，兩者的意義是相同的。見Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 345, 注9。

⁹ Bonhoeffer, *LPP*, 325, 359。參許譯，頁121、139；高譯，頁153、173~174。

¹⁰ Bonhoeffer, *LPP*, 325。參許譯，頁121；高譯，頁153。

¹¹ Bonhoeffer, *LPP*, 325。參許譯，頁121；高譯，頁153。

¹² Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 312。

¹³ Bonhoeffer, *LPP*, 311。參許譯，頁113；高譯，頁149。

當人的知識（或許是因為懶於思考）來到盡頭，或是資源竭盡之時，宗教性的人就會談及上帝——事實上，那被召喚出場的總是 *deus ex machina*，或是為了解決不能解決的難題，或是作為人類失敗時的支柱——就是說，總是在人類軟弱或處於人生邊緣的時候。¹⁴

這樣一來，宗教時代的上帝觀就必然不能與其人性論相離，而兩者的關係是互相對立但又互相依存的。說兩者互相對立，乃因為上帝是全能無限的，人則是軟弱有限的；說兩者互相依存，一方面是因為人的軟弱有限故需依附於一位全能無限的上帝，另一方面上帝之被視為全能無限實在於人自覺其軟弱有限。必須注意的是，這種互相依存的吊詭現象其實只是表面的，因為歸根究柢，上帝之本性是由人之本性來確定。¹⁵ 雖然軟弱的人表面上需要倚賴大能的上帝，可是，底子裏，上帝的存有性格卻決定於人對自身軟弱有限的否定，即透過否定人的軟弱有限來確立上帝全能無限的本性。由此即帶來兩個明顯的後果：一是視上帝為人力不逮時出來解決問題或改變事態的運作假設，另一是隨著人解決問題的能力日漸增強，此位上帝即逐漸在人類生活中失去立錐之地。¹⁶ 把上帝視作運作性假設是其被成熟及齡世界摒棄的前設，亦即從全能上帝的宗教時代轉型至人與世界自立自主的非宗教時代的必要條件。

然而，促成這運作性假設上帝被取代的充分條件卻是人類理性之抬頭，正如瓊格爾 (E. Jüngel) 指出，是人類的理性使世界朝著自主的方向發展，¹⁷ 從而擺脫宗教的時代。潘霍華也明確表達這種境況：世界已經意識自身，已經意識那些支配著其存在的法則。¹⁸ 這理性意識能作自我

¹⁴ Bonhoeffer, *LPP*, 281-82。參許譯，頁103~104；高譯，頁129。高在頁129，注1解說了拉丁文 *deus ex machina* 的意思：「原指古希臘羅馬戲劇中用機關送出來參與劇情進展的神靈，意為突然出現以扭轉局面的神明。」

¹⁵ 這就是潘霍華所講的人的宗教性、人的律。參 Bonhoeffer, *LPP*, 327。參許譯，頁123；高譯，頁155。

¹⁶ Bonhoeffer, *LPP*, 326。參許譯，頁121；高譯，頁153。

¹⁷ E. Jüngel, *God as The Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, trans. D. L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 58.

¹⁸ Bonhoeffer, *LPP*, 326。參許譯，頁121；高譯，頁153。

反思而覺其自我內在之法則乃自我存在之根據，而所謂自主自立正是這個意思。由此，我們可知從宗教時代轉型至非宗教時代必須具備兩項條件：一為運作假設性的上帝，另一為理性意識的浮現。

總的來說，非宗教的成熟及齡時代實是人類理性發展的結果。因為自主自立正是理性意識的本質所在。這樣，從宗教時代到非宗教時代乃一次理性意識成長的歷程，是它發揮能力而最終自作主宰的過程。只是，在理性尚未完全發揮之前，人因體驗自身之有限而要求倚靠一位無限之上帝；一旦理性達至自立自主的階段，意識到自己乃世界存在之內在法則，宗教時代那作為運作性假設的全能上帝即成為冗餘，可有可無：「無論在道德、政治，還是科學上，作為運作假設的上帝已經被排除和廢棄；在宗教和哲學上（費爾巴哈！）亦然。」¹⁹ 這是忠於理性的表現，²⁰ 結果是完成能力的轉移，原來屬於運作性假設的全能上帝，現在已為人類理性之自主自立的能力所取代。在這種情況下，即使沒有上帝，自然世界依然運轉不息；即使上帝不存在，人文世界仍舊生氣蓬勃。²¹

面對時代的轉折、能力的置換，潘霍華的基本立場是正面肯定的。換句話說，他是認同世界的自主自立和對全能上帝的摒棄。當潘霍華提出「受苦的上帝」時，他的目的就是為這及齡成熟的世界提供神學的根據。或者更準確地說，是以一個基督論的理據來為自立自主的合法性提供證明，並且同時從神學的角度或基督論的角度批判宗教時代的不恰當。

當潘霍華說出其名言：「……基督並非以祂的全能幫助我們，而是以祂的軟弱與痛苦來幫助我們」²²、「聖經指引人所見的是上帝之無力

¹⁹ Bonhoeffer, *LPP*, 360。參許譯，頁140；高譯，頁174。

²⁰ Bonhoeffer, *LPP*, 360。參許譯，頁140；高譯，頁174。

²¹ Bonhoeffer, *LPP*, 359-60。參許譯，頁139~140；高譯，頁173~174。

²² Bonhoeffer, *LPP*, 360-61。參許譯，頁141；高譯，頁176。

與受苦；只有受苦的上帝才能幫助我們」，²³ 這就表明了他從基督論的角度來否定宗教時代的上帝觀。潘霍華認為上帝在基督裏所啟示的，並非一塞孔補缺的上帝，而是生命中心的上帝²⁴：「基督就是生命的中心，祂並不是來解決我們解決不了的問題。」²⁵ 但耶穌基督以祂的受苦來幫助我們是甚麼意思呢？受苦的上帝如何成為生命的中心呢？

相對於宗教時代那位處在世界邊緣的上帝來說，十字架上的基督剛巧相反，祂完全投入世界之中。這受苦的上帝不單否定了全能的上帝，並且否定了人在宗教時代捨離世界的舉動。在宗教的時代，人因自身的轉弱與有限而渴求脫離今世，進入一個墳墓以外的美好世界。²⁶ 但潘霍華卻指出，基督的受死與復活是以全新的方式把人送回地上生活，²⁷ 人需要參與上帝在世界上的苦難，²⁸ 需要「負起生命的一切責任與困難，成功與失敗，一切經驗與無可奈何之事」。²⁹ 從宗教時代那種捨棄世界的舉動轉至在今世生活中積極參與上帝的苦難，潘霍華認為這就是「悔改」，就是「信仰」，就是成為人和成為基督徒的意義。³⁰

在這裏，「基督乃生命的中心」無疑是表示上帝並非處在生命的邊緣而是進入世界的核心。可是若基督是生命的中心，那麼，世界的自主自立又有何意義？上述討論只扣緊了宗教時代的全能上帝來確定受苦的上帝乃生命中心的意義，而沒有同時對應及齡成熟的世界。事實上，潘霍華在 7月16日的信函中提出作為生命中心的受苦的上帝時，他不單針對「全能的上帝」，亦扣緊「及齡成熟的世界」來展開他的論說。³¹ 潘

²³ Bonhoeffer, *LPP*, 361。參許譯，頁141；高譯，頁176。

²⁴ Bonhoeffer, *LPP*, 312。參許譯，頁117~118；高譯，頁150。

²⁵ Bonhoeffer, *LPP*, 312。參許譯，頁118；高譯，頁150。

²⁶ Bonhoeffer, *LPP*, 336。參許譯，頁128；高譯，頁162。

²⁷ Bonhoeffer, *LPP*, 336。參許譯，頁128；高譯，頁163。

²⁸ Bonhoeffer, *LPP*, 361, 370。參許譯，頁142、146；高譯，頁178、182。

²⁹ Bonhoeffer, *LPP*, 370。參許譯，頁146；高譯，頁182。

³⁰ Bonhoeffer, *LPP*, 331, 370。參許譯，頁142、146；高譯，頁178、182。

³¹ Bonhoeffer, *LPP*, 360-61。參許譯，頁141；高譯，頁176。

霍華一直關注的是：耶穌基督如何獲取這已經及齡的世界，³²成為世界的中心？怎樣的上帝才可以既容許世界自主自立，又不離世界而處於其邊緣上？這似乎是個兩難的局面：若容讓世界自立自主，則上帝必須遠離世界；反過來，若上帝干預世界，則世界必然失去其獨立。上帝與世界被置於兩極對立之中。潘霍華對「受苦的上帝」的解釋正好疏解了這一矛盾。

在7月16日的信函中，潘霍華引用了《馬可福音》十五章34節耶穌的呼喊：「我的上帝！我的上帝！為甚麼離棄我？」但他賦予了耐人尋味的解釋：「與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝。」³³在十字架上被離棄的是聖子耶穌基督，祂何以又是離棄我們的上帝？若祂在十字架上受死是投入這個世界的舉動——與我們同在，則何以潘霍華又認為祂是離棄我們的上帝？這裏所講的「離棄」，很明顯是指上帝離開這個世界，因為潘霍華緊接著說：「上帝允許祂自己被『推出』這個世界，被推上了十字架……」³⁴換句話說，十字架具有雙重含意：上帝既與世界同在又離開世界，而這正是潘霍華所提出「受苦的上帝」的意義。但這如何可能呢？這種互相矛盾的雙重含意在甚麼意義下能夠成立呢？

整個問題的關鍵在於同在與離開是互相定義的。這裏所講的互相定義並非意味著彼此以否定自身的方式來決定對方的意義，否則抽離了十字架來了解，就必然得出互相矛盾對立的結果。只有扣緊具體的十字架事件才能明白何以上帝既與世界同在又離開世界。所謂互相定義，是指上帝以同在的方式離開世界，以離開的方式與世界同在。我們既不能離上帝的同在而論其離開，也不能離上帝的離開而論其同在。十字架一方面表達了上帝全然投入世界，以致於死，是與世界同在的高峰；另一方面，正是在這高峰上，上帝離開了世界。耶穌基督的死亡把上帝的同在與離開揉合一起。祂的受難被釘不單揭示了這雙重含意，並且表明上帝以反面的方式來實現正面的旨意，正反兩面不能須臾相離。

³² Bonhoeffer, *LPP*, 342。參許譯，頁132；高譯，頁166。

³³ Bonhoeffer, *LPP*, 360。參許譯，頁141；高譯，頁175。

³⁴ Bonhoeffer, *LPP*, 360。參許譯，頁141；高譯，頁175~176。

這樣，「上帝允許他自己被『推出』這個世界，被推上了十字架……」就不一定是負面的。祂表面上與世界完全斷絕關係，但實質上表達了更深切的關係。³⁵ 對潘霍華來說，上帝撤離世界並不消極，反而包含積極的意義：「上帝在這個世界上是軟弱無力的，而正是以這樣的方式，唯一方式，與我們同在，幫助我們。」³⁶ 十字架上的基督、受苦的上帝以軟弱無力的方式跟我們同在、幫助我們。這包含了兩層意思，都跟及齡成熟世界的自立自主相關。

首先，上帝死在十字架上，是祂收攝能力、讓開一步的舉動，好使世界有自生自長的空間以別於上帝。世界不是上帝本體的延伸，兩者之間具有存有論上的差別，而這差別則於十字架的事件上顯明了。上帝上十字架是祂容讓世界有別於祂、可以自生自長的「極致」表現，由此顯明那使世界成為世界之所以可能的存有論條件或前設——上帝能力之退讓。³⁷ 這並非合法化了世界對上帝的殺害，從上帝的角度來看，祂的能力的退讓是徹底完全的：即使面對被殺害，也不會以全能來否定世界的自立自主，並且祂容讓自己被殺害正正是批判世界殺害祂的舉動。

這樣，潘霍華就從基督論的角度為及齡成熟的世界提供了神學基礎。沒有上帝能力之退讓，世界不可能出現，就是說，離了上帝，世界根本不可能成為世界或自立自主。由此，潘霍華確實解釋了受苦的基督是世界的中心，以及「上帝以其軟弱在世界中贏取了能力和空間」。³⁸ 因此，在批評巴思(K. Barth)對及齡世界的回應為失當時，潘霍華表示那種視世界依靠自身而立、按著自己的設計而運作的觀點是錯誤的。³⁹ 這是因為巴思把世界完全跟上帝割離，把兩者對立而互相否定。但潘霍華並不接納此辯證神學的上帝觀和世界觀。一方面，他堅持世界的自主

³⁵ Jünger, *God as the Mystery of the World*, 61。

³⁶ Bonhoeffer, *LPP*, 360。參許譯，頁141；高譯，頁176。

³⁷ 如此了解上帝與世界之關係，跟當代新儒家牟宗三對道家有關道與萬物之間的存有關係的解釋，甚為相似。牟宗三對道家的解釋可參其《中國哲學十九講》（台北：學生，1983）。

³⁸ Bonhoeffer, *LPP*, 361。參許譯，頁141；高譯，頁176；兩譯文均有誤。

³⁹ Bonhoeffer, *LPP*, 286。參許譯，頁106；高譯，頁169，高譯有誤。

具有正面價值；另一方面，他又強調此種自主的可能性實依於上帝，因為上帝在十字架上的舉動，同時確立了世界的自主，以及上帝是世界的中心。

再者，基督的受苦、被釘、退讓，既呼召人完全參與世界，亦同時展示人參與世界應有的方式，從而使人成為人；因為被釘、退讓是上帝讓出空間使人積極在世上生活，亦具體展示了人在世生活的恰當方式。潘霍華指出：「上帝以人的樣式出現，但這人的樣式並非『人之在其自己』(man in himself)，而是『為他者存在的人』(man for others)，就是那位被釘死的。」⁴⁰ 積極參與在世的生活就是參與上帝在世的苦難，也就是活出基督那種為他者而活的生命。如此，上文述及「悔改」、「信仰」、「成為人」和「成為基督徒」都在於毫無保留地在今世的生活中心積極參與上帝的苦難。它們就有了更深的含意。

這樣，「受苦的上帝」即對及齡成熟世界的能力運用有一批判性的指導。在自主自立的世界裏，潘霍華認為需要注意的並非由軟弱而來的罪，而是由力量而來的罪。⁴¹ 但甚麼是由力量而來的罪呢？潘霍華舉了三個例子：天才的狂妄驕傲、農人對生命秩序的破壞，和中產階級對承擔自由的責任的畏懼。⁴² 這三個例子都有一共同特點，就是只顧自己而任意妄為或退縮逃避，對自我以外的他者缺乏尊重、承擔，這跟耶穌基督在十字架上所展示的為他者而活的生命截然相反。⁴³ 進一步而言，這種形態的生活會導致濫用能力，為求達至一己目的或理想，不惜主宰或犧牲他人，而這正是當代世界以工具理性為主導的嚴重後果。針對這

⁴⁰ Bonhoeffer, *LPP*, 381-82。參許譯，頁196；高譯，頁191；兩譯文均有缺。

⁴¹ Bonhoeffer, *LPP*, 345。參許譯，頁135；高譯，頁170。

⁴² Bonhoeffer, *LPP*, 345。參許譯，頁135；高譯，頁170。

⁴³ 潘霍華對「他者」的重視可追溯至其早期神學。參 W. W. Floyd Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno* (Lanham, NY: University Press of America, 1988)。

點，潘霍華呼籲及齡世界中的人必須在剛強有力之點上面對上帝，⁴⁴挑戰他們參與上帝在世上的苦難。⁴⁵

最後，為深化上述的討論，我們有必要進一步指出宗教的時代和非宗教的時代均持有相同的能力觀，而這正是潘霍華「受苦的上帝」的批判對象。

宗教時代所了解或要求的上帝是與軟弱世界對反的全能者。此上帝是上帝之在其自己 (God in himself)，抽離而不參與分擔世界的軟弱有限，祂的全能乃抽象的全能，即在全能中並不包含無能，全能的上帝自身不會以軟弱的姿態出現。當非宗教時代出現，人及世界逐漸不再依賴這樣的一位上帝，人因理性的發揮而出現一次能力轉移的歷程。可是，正如當代德國神學家莫特曼 (J. Moltmann) 說過，宇宙式的形而上學的終結並不就是形而上學本身的終結，因為形而上學可以以人的主體性的形而上學 (metaphysics of subjectivity)⁴⁶ 出現。宇宙式的形而上學是指那種透過否定有限世界而建立全能上帝的形而上學，當這種形而上學被摒棄時，其非此即彼式的思考法則仍然可以主宰理性世界，建立一套以人為中心、強調無限能力的形而上學；於此上帝的全能自我被轉換為人的全能自我。如此一來，就會同時分享了全能上帝的本質和特性，不會自限其能力或分擔他者的軟弱不幸，人就變成人之在其自己 (man in himself)，成為原子式的個體。在不尊重他者的情況下，運用能力主宰或壓迫他者是必然的後果。

由此可見，宗教時代與非宗教時代（或成熟及齡的世界）都有同樣的特色：自我關聯而非他者關聯的能力觀。潘霍華提出受苦的基督正是要針對這種看法。上帝並不因其全能而遠離世界，獨善其身；反之，真正的全能是進入有限及軟弱之中，道成肉身且死在十字架上。而且，在

⁴⁴ Bonhoeffer, *LPP*, 346。參許譯，頁136；高譯，頁170。

⁴⁵ Bonhoeffer, *LPP*, 361。參許譯，頁142；高譯，頁178。

⁴⁶ J. Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. J. W. Leitch (London: SCM, 1967), 170.

自限其能力時上帝讓出空間使他者能自生自長。這無疑批判了當代世界以工具理性為主導的意識形態和作為。

潘霍華並非完全否定成熟及齡的世界。在摒棄虛假的上帝觀念，敞開認識聖經及上帝的通道，⁴⁷ 令人比前更接近上帝之餘，⁴⁸ 他對「受苦的上帝」、「十架的基督」的詮釋，亦批判了及齡成熟世界那種由力量而來的罪。這一點正是潘霍華的神學仍然具有深刻現代意義的原因。⁴⁹

撮要

「受苦的上帝」是潘霍華《獄中書簡》的核心概念，同時批判宗教時代的全能上帝觀與成熟及齡的世界的自立自主。一方面，十架的基督揭示上帝並非處在世界的邊緣，卻是以受苦的方式成為生命的中心；另一方面，上帝在十字架的死亡乃一收攝能力、讓開一步的舉動，讓世界有其空間自生自長而成為世界，有別於上帝。這一舉動同時展示出人在世生活的恰當方式：為他者而活；人必須自限其能力以讓出空間讓他者生存。潘霍華這一對「受苦的上帝」的解釋即深具現代意義。

Abstract

As a crucial theological concept in D. Bonhoeffer's *Letters and Papers in Prison*, the "Suffering God" criticizes both the "all-powerful God" of the religious age and the "autonomy" of the world come of age. On the one hand, the Christ on the cross reveals that God is not on the boundary of the world but at the center of life in the way of suffering. On the other hand, God's death on the cross expresses his withdrawal of power so as to let the world to be itself other than God. It simultaneously shows the most appropriate way of humanity living in the world: being for others; humanity has to limit one's own power to give room for other's existence. Such an interpretation of the "Suffering God" is of significance for the modern world.

⁴⁷ Bonhoeffer, *LPP*, 361。參許譯，頁14；高譯，頁176。

⁴⁸ Bonhoeffer, *LPP*, 362。參許譯，頁143；高譯，頁180。

⁴⁹ 值得注意的是，跟潘霍華同屬聖道神學傳統的莫特曼，不單貫徹十字架對強權的批判，並且強調十字架乃上帝與世界共同受苦的表現，而後者正是潘霍華十架神學所缺乏的。關於二人的十架神學的異同，筆者將另文處理。