

教

宗

制

度

的

改

革

教宗制度的改革

〔美〕约翰·奎因 著

周大良 译

涂世华 校



宗教文化出版社

教宗制度 的改革

〔美〕约翰·奎因 著
周太良 译
涂世华 校



宗教文化出版社

教宗制度的改革

(美)约翰·奎因 著
周 太 良 译
涂 世 华 校

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

教宗制度的改革/(美)约翰·奎因 著,周太良 译,涂世华 校.-北京:

宗教文化出版社,2005

ISBN 7-80123-731-5

I. 教… II. ①奎…②周… III. 罗马公教-体制改革-研究 IV. B976.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 137468 号

教宗制度的改革

(美)约翰·奎因 著

周太良 译

涂世华 校

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095211(编辑部)

责任编辑: 张伟达

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 6.5 印张 131 千字

2006 年 3 月第 1 版 2006 年 3 月第 1 次印刷

印 数: 1—5000

书 号: ISBN 7-80123-731-5/B·322

定 价: 15.00 元

目 录

译者的话	(1)
原书序言	(1)
第一章 通谕《愿他们合一》:教宗制度与基督徒	
合一	(1)
为什么邀请讨论教宗制度	(3)
十字架、祈祷和皈依	(5)
对话与寻求合一	(9)
率先行动	(11)
分裂之结束也就是多样性之结束吗?	(13)
教宗首席权的教义核心	(16)
第一个千年中的教宗制模式	(19)
第一个千年和其他基督徒	(22)
第二章 教会内的改革和批评	(25)
教会内的改革	(25)

个人经历铸就教宗若望二十三世	(30)
批评是改革的基体	(33)
特利腾公会议之前的批评	(33)
改革与对批评之否定态度	(36)
对教宗崇敬是阻碍批评的原因之一	(38)
媒体是阻碍批评的一个现代原因	(41)
保密是防止批评的办法之一	(45)
正式的公开政策	(46)
教宗若望保禄二世与批评	(47)
公众意见是当今批评的必要形式	(51)
对教会内公众意见的条件和限制	(54)
教会内对教宗的批评	(56)
批评在教会内的性质	(60)
批评与忍耐	(62)
第三章 教宗制度与教会内的伙伴关系	(66)
首席权之扩大	(67)
俾斯麦与德国主教们	(69)
罗马中央集权与主教伙伴关系	(72)
伙伴关系:梵二会议中少数人反对	(74)
梵二会议上关于伙伴关系教义的发展	(76)
保禄六世个人对伙伴关系的看法	(79)
进一步澄清“绪言说明”	(82)
第一个千年中的首席	(84)
“梵二”关于伙伴关系教导的基础	(88)

主教团	(93)
主教会议	(101)
第四章 主教任命与基督徒之合一	(107)
特利腾公会议关于主教之任命	(108)
在特利腾与庇护九世之间	(112)
东方礼教会之主教任命	(114)
圣公会任命主教之程序	(116)
迈向天主教主教任命程序上的变化	(119)
当今主教任命体制上的一些重大倒退	(123)
第五章 教宗制度和枢机团的改革	(130)
枢机团的历史沿革和发展	(131)
枢机团:团中之团	(133)
枢机团与东仪天主教会	(136)
选举教宗与合一透视	(137)
改革枢机团的某种可能性	(140)
世界主教会议和选举教宗	(141)
明智和福音性的胆量	(143)
第六章 罗马教廷的改革	(145)
罗马教廷的历史	(146)
呼吁改革	(149)
梵二会议对教廷的改革	(152)
教会的“保护者”	(158)

抵制梵二会议·····	(159)
“梵二”对于教廷改革的构想·····	(162)
当前改革的一些可能性·····	(163)
结束语 ·····	(169)
附录:美国前主教团团长奎因在牛津大学的	
演讲 ·····	涂世华 译(173)

译者的话

当打印机打出最后一页译稿时，心里别提多么舒畅了。我刚翻译这本书的时候，并没有按章节顺序进行，最先翻译的是第四章《主教任命与基督徒的合一》，接着是第六章《罗马教廷的改革》。在翻译完这两章之后，我觉得有把这本书全部翻译出来的必要。因为除这两章之外的其他章节，对了解和研究当今天主教会内部的改革和种种问题及历史变迁，同样也具有重要价值。大概这也是本书之所以能够在世界上被翻译成除中文之外四种文字出版的原因吧。

本书作者约翰·奎因(John R. Quinn)为美国旧金山总主教区荣休总主教，曾任美国天主教主教团主席，同时还出任过罗马教廷几个委员会成员，其对主教任命、教廷改革、伙伴关系、教廷权力的分散、基督徒之间的一等问题进行透视和分析，自然是言之凿凿，深刻透彻。

不过，翻译这本书确实也不是一件容易的事。因为

自身英文水平有限,加之对天主教会的历史、神学及教会知识了解也有限。幸好有我昔日的恩师,同时也身为主教、教授的涂世华前辈的指导和反复对照原文校改,才使得译文在既忠于原文的基础上,同时又不失畅达。

本书能够付梓出版,应当感谢原书出版社 The Crossroad Publishing Company 在版权方面的慷慨,以及作者奎因本人的惠允;感谢宗教文化出版社的鼎力相助;感谢赵忠海先生、张伟达编辑的精心审阅。最后,对促成本书得以出版的所有朋友们,谨在此一并致谢!

奎因总主教在原书序言中引用圣奥斯丁在其伟大著作《论天主圣三》第三章中的一段话说:“但愿拿起我这本书的读者会说:‘写得不怎么样’……不过,批评的只是我的语言,而不是我的信仰……”。这里我也想套用圣奥斯丁的话,如果有读者说“这本书不怎么样”,但愿批评的只是我的译文,而不是书的本身。当然,如果有读者能够对书的本身提出批评,那说明他真是用心地在思考书中的问题了。

周太良

2005年10月于北京柳荫街

原书序言

本书是一位主教为响应教宗若望保禄二世的邀请，让主教们和他一起耐心地、兄弟般地就教宗制^①进行对话，而尝试做出的回应。尤其是教宗倡议进行一种旨在对教宗制度进行改革的对话，目的在于使教宗制度更能成为“被有关各方接受的爱的服务”。（《愿他们合一》，95）他很清楚，而且也讲得很明白，现行的教宗体制已经成了基督徒之间合一的障碍。（同上，88）为了消除这一障碍，教宗便邀请大家就教宗制度进行对话。

因此，写这本书并不是我的想法，而是教宗自己在其关于基督徒合一的历史性通谕中，提出了对教宗制度进行对话的问题，也是教宗自己邀请主教们对此做出回应。在第一章中，我着重介绍了通谕中教宗所讲的话。

^① 教宗若望保禄二世关于合一的通谕《愿他们合一》（*Ut unum sint*），1995年5月25日。

本书的写成，正如卡尔·拉纳(Karl Rahner)所说的初级反省。这并不是那将毕生精力都用在研究、考查和教学的专业神学家的著作。至于书中所提到的神学和历史，主要是一位主教的反省，因而这需要大家给予指正、修改、补充，更希望获得神学家、学者和主教弟兄们的指正。

不过有一点必须声明，我恪守教会关于伯多禄及其继位人首席地位古老而常新的信仰。如果没有这一信仰，本书就不可能写成。同时，我也接受被大家所认可的教义发展的教会训导，关于这一点没有什么地方比在纽曼枢机的《论基督教教义的发展》中阐述得更为彻底和有力^①。伯多禄的职权，和其他许多当信的教义一样，都经历了发展的过程。这些经历过发展的教义是：圣三的奥迹、道成肉身、信经、圣经书目——以及教宗作为伯多禄继承人的首席，等等。如果不理解教义发展，而且将它视为一个既定原则，就不可能出现《愿他们合一》之宗座通谕和我对此所做的回应。

教宗已经提出了问题。他的职位的尊严、他的个人品德，以及问题的关键性等，都需要我们做出诚实的回应。说到行使首席权的新方法，就有必要对过去和现在行使这一职务上的不足之处提出一些批评。诚实可能

^① John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Westminster, Md: Christian Classics, 1968)

会是很痛苦的事。我的目的是：“因为爱而说实话！”所以，这里我得重复一下我曾经说过的话：“我完全是以忠于至一、至圣、至公教会的精神在讲话。诚然，在梵二会议上许多枢机主教和主教们也已经说过很多我在此所讲的话……”^①。

单凭我个人的力量是不可能写成这本书的。在此，我谨向天主教、东正教、圣公会的学者们表示感谢！同时感谢阅读过我的草稿，并提出宝贵意见，帮助我找到许多我不可能找到的资料的所有主教和男女教友们！

最后，我想说，这本书跟其他许多著作一样，将会引起积极的和消极的反响。我对这两种反响都表示感谢，因为效法圣托马斯·阿奎那的做法正是我的愿望，他遵循那个时代的伟大神学家们的风范，将他的所有著作交与“更正确的判断”(salvo meliori iudicio)。

圣奥斯丁受到人们对其著作的称赞和批评。这里我引用圣奥斯丁在其伟大著作《论天主圣三》第三章中的一段话来结束本书的序言：

但愿拿起我这本书的读者会说：“写得不怎么样”……不过，批评的只是我的语言，而不是我的信仰……诚然，本来是可以做得更好的。可即便这样，谁也不敢说，每一个观点都会得到别人的理解。如

^① 奎因：《行使首席权》(The Exercise of the Primacy)，1996年6月29日在牛津大学百年校庆上的演讲，1996年7月12日 Commonweal 出版。

果读者真的不喜欢我的书,他可以弃之一旁,甚至干脆扔掉……这将有助于在世界上出现不同的作家,而不是不同的信仰!

第一章 通谕《愿他们合一》： 教宗制度与基督徒合一

革命并不一定就是暴力或消极的。居里夫人发现化学元素镭，就是医学上的一次革命，是对人类一个显著的贡献。尽管如此，当我们谈到教宗制度时，决不会想到“革命”二字。然而，教宗若望二十三世召开的梵蒂冈第二次大公会议，可以说是一次真正的革命，使教会驶上了一条新的轨道，并深深地影响到教会生活的各个方面。这是一种转变，它就好像打开窗户，让新鲜空气和阳光进来。打开窗户，透进新的阳光，也使教会以一种崭新的方式，看到了自己内在的生命、力量和不足；也看到了自己的忠诚和不忠。打开窗户，也使教会看到了外面精彩的世界，一个充满喜乐、希望、前途、矛盾、痛苦和悲哀的世界。公会议之后所形成的新观点，是号召教会效法基督。基督来不仅是为了服侍人，更确切地说是为他人献出自己的生命。公会议号召教会通过更为明显的贫穷、谦逊和无私的爱，更清晰地见证她与十字架愚昧的共融。

同样,教宗若望保禄二世的通谕^①《愿他们合一》(Ut unum sint,缩写“UUS”),也堪称为一次“革命”。因为这还是第一次由教宗自己提出教宗职务的改革和变动问题,并使这一问题合法化。教宗若望保禄二世还亲自邀请大家,就如何改革和改革成什么模样进行广泛的讨论。

该通谕已引起了许多严肃认真的回应。例如,著名的东正教神学家奥利威尔·克莱蒙特(Olivier Clement)写了一部具有挑战性的著作《Rome autrement》,可译为《一个不同的罗马》^②;赫尔曼·J·波特梅耶(Hermann J. Pottmeyer)著《迈向共融的教宗制度》^③,作为对通谕的回应,这是对教宗制度改革讨论慎重考虑的重要贡献。英国教会也对该通谕作出了正式回应^④。1996年秋,信理部还组织召开了一个关于伯多禄继承人首席权的研讨会^⑤。然而,尽管有这些不同的回应,该通谕史无前例的进步性质并没有被完全意识到,而通谕所发出的真诚邀请和宣言也没有引起应有的广泛兴趣。

该通谕与以往不同,它并不是写给某一具体的团体或国家

① 通谕指教宗的函件,通常写给全世界的主教们。一些通谕所写的对象更广:主教、平信徒以及所有善男信女们。1995年5月25日由梵蒂冈城 Libreria Editrice Vaticana 所发表的这一通谕是一个特别通谕,它没有指明写给谁,表明这一通谕是致所有善良之人士的。“通谕”一词,本指一封传阅的信函。本书中凡提到该通谕,皆用缩写“UUS”表示。

② 1997年巴黎:Desclee de Brouwer 出版社出版。

③ 1998年纽约:Crossroad 出版社出版。

④ 《愿他们合而为一》(伦敦,教会之家出版社,1997年出版)。

⑤ 研讨会的论文编辑成《Il Primato del successore di Pietro: Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996》,1997年由梵蒂冈图书编辑馆出版。其中 Michael J. Buckley, S.J.的一篇英文论文《教宗首席与主教职》(New York: Crossroad, 1998年出版)。

的,教宗也没有称自己为“圣父”,或“基督的在世代表”,而是用了更为普通的词汇,如“罗马主教”、“伯多禄的继承人”和“天主的众仆之仆”^①。教宗承认,一些自相矛盾之处,如“天主教会所深信的罗马主教的牧职……一直是合一可见标记和保证,它对其他许多基督徒构成了一个障碍”。(参阅:UUS,88)所以,教宗感到必须对这一问题作出回应:

我坚信,我具有特殊的责任……首先承认绝大多数基督徒团体的合一愿望,并注意到对我提出的要求,即找出一种履行首席职务的途径,既不放弃首席的主要使命,同时对新的环境又抱开放态度。(UUS,95)

教宗还进一步承认,如果没有大家帮助,自己无法完成这一任务:“这是一个我们不能拒绝,而我个人又无法完成的艰巨任务。”(UUS,96)这等于是宣称教宗自己并没有作出回答,他并没有一个现成的要么接受,要么放弃的解决途径。

为什么邀请讨论教宗制度

教宗制度的改革和寻求合一为什么这么重要?那是因为正

^① 根据梵二会议,“基督代表”的头衔,适合于所有主教;参阅:《教义宪章》第27节。本书出现该文献时,均引自 Norman P. Tanner, S.J, 编辑出版的2卷《大公主义法令集》(1990年乔治顿大学出版社出版),第2卷,第849-98页。过去由教宗所定,至今在为已故教宗举行的弥撒中仍在使用的另一个头衔,这就是“伯多禄的代表”。这是格列高利七世所钟爱的头衔。参阅:H. E. J. Cowdrey, *Pope Gregory VII* (牛津:克拉莱顿出版社,1998年),第525页。

如教宗所指出的,基督徒之间的分歧是福音的敌人。

当非信徒遇到传教人员彼此之间意见不一时,尽管他们都在求助于基督,他们怎能得到真正的福音讯息呢?难道他们不会认为福音是分裂的缘由吗?尽管福音是作为爱的基本法律提出来的。(UUS,98)

只要基督徒之间存在着分裂,教会就不能很好地完成其在世的使命。无论是在异国他乡,还是在我们复杂的工业社会中,非基督徒往往因为教派之间的互相指责和非难,以及教义之间的相互矛盾而被惊退。所以,教宗提出了下面一个尖锐的问题:

(基督徒)怎么能够拒绝在天主的帮助下,尽一切可能:推倒彼此分裂和怀疑的高墙,克服阻挠宣讲耶稣基督十字架救赎福音的障碍和偏见呢?……(UUS,2)

寻求合一与实行首席制的新途径之所以如此迫切,不仅是因为基督徒之间的不团结非常有害,尤其是因为我们之间的不团结是公然违反基督的意志。基督那不断指责我们的话,会刺激每一个有良知的信友的心:“父啊!求你因你的名,保全那些你所赐给我的人,使他们合而为一,正如我们一样。”(若 17:11) 实践基督意志的愿望应成为我们的基本动力,赋予我们新的力量,去真心而坚定地寻求新的首席制和合一。毕竟,不停地追寻天主的旨意是做基督门徒的首要标志,而这就是耶稣生命的动力。“我来不是要实行我的意志,而是实行那派遣者的旨意。”(若 17:11) 他教导门徒们每天怎样祈祷:“愿你的国来临,愿你的旨意承行于地,如同在天上一样。”(玛 6:9-10)

教宗之所以邀请大家讨论教宗制度,因为基督徒的合一

教会使命的中心。

天主赐予其教会,并希望在其中包容全人类的合一,并不是什么附加物,而是基督使命的核心。合一也不是宗徒团体的次要特征,而是这一团体的实质。

所以,非常明显,促进基督徒合一的大公主义(ecumenism)运动,决不是什么附属于教会传统行为的“附属物”,而是教会生活和工作的一个有机组成部分,因而应当渗透于其机体和行动之中。(UUS,9,20)

寻求合一必须渗透教会的整个生活,这是该通谕革命特征的另一个实例。梵二会议之前,大公主义一直被视为对信仰的威胁,只有那些经过考验的真正的专家在很小心地进行着尝试。如今,教宗亲自说合一必须渗透到教会的每一个部分。

十字架、祈祷和皈依

教宗是如何建议寻求合一的呢?一开始,他提到了四点:十字架的中心地位、反省、祈祷和皈依^①。(UUS,7)对过去的分歧应当作出真诚的反省、净化记忆、相互宽恕,而且真诚、清醒、冷静地看待现在的分歧。

如果不是冷静地看待基督的十字架,就不可能有心灵的这些素质。十字架是生命树。但是即使在基督徒之间,也会有某

^① 为了在这些事上更好地净化心灵。参阅: Buckley《教宗首席》(*Papal Primacy*),第27-31页。

种无意识的非信仰的层次。我们中许多人对福音的渴望,胜过对十字架的渴望。然而,成熟的门徒知道,十字架上的基督是“天主的德能和智慧。”(格前 1:24)基督徒的合一不会凭人的力量和智慧实现,它只能靠十字架的贫寒和卑微来实现。真正地寻求合一的基督徒们应当欣然接受十字架。在这一情况下,全体教会才会很好地想起奥斯丁关于十字圣架的训导^①,这是基督徒合一及修好的大学校。

如果基督徒的合一植根于十字圣架,那么没有个人的皈依祈祷就不可能实现真正的合一。该通谕的革命性的另一个标记是教宗的如下话语:

这是罗马主教的特殊职责……我履行这一职责(即寻求合一),是深信我在遵循上主的旨意,并清楚地意识到自己人性的脆弱。(UUS,3-4)

这并不是敷衍性的承认,纽曼枢机(*Cardinal Newman*)曾指出:“自知是一切真正宗教知识的基础……天主主要是在我们的心中说话。自知是圣经规诫和教义的关键。”^②于是,教宗继续说他自己也需要有个人的皈依,并邀请全教会为此祈祷:

^① 奥斯丁:《讲道集》315.1-2,8(拉丁教父学全集,J.P. Migne编,221卷)(巴黎,1844-1864)38卷。谈到圣斯德望殉道,奥斯丁回忆斯德望在临终时的祈祷,“父啊,请不要因这一罪过而责罚他们!”,该祈祷与耶稣被钉在十字架上时的祈祷极其相似,“父啊,宽恕他们吧,因为他们不知道自己在做什么。”奥斯丁接着说:“他坐在十字架座椅上,把神圣的法律传授给斯德望。”(Sedebat in cathedra crucis et docebat Stephanum regulam pietatis)。

^② 参阅:纽曼《Parochial and Plain Sermon》,第一卷《Secret Faults》(威斯敏斯特,Md: Christian Classics,1966年)第42-43页。

罗马主教自己也需要虔诚地进行其皈依基督的祈祷，这是伯多禄服务其弟兄必不可少的因素。因此我恳切地邀请天主教会的信友以及所有基督徒为此一同祈祷。愿大家和我一道为这一皈依祈祷！（UUS,4）

这是一个不同寻常的要求。如果全世界的基督徒都为教宗的这一皈依而祈祷，那会怎么样呢？在罗马——伯多禄和保禄宗徒陵墓前，进行这一祈祷又会怎么样呢？而教宗正是清楚地邀请大家为他的皈依祈祷。如果君士坦丁堡的宗主教和坎特伯雷的大主教，以及世界基督教协进会都为自己的皈依祈祷，并要求所有的基督徒都为他们的皈依祈祷，又会怎样呢？要求为基督徒的合一祈祷定会产生意想不到的进展，因为要求者会共同走在谦逊的道路上，承认“所有的人都犯了罪，有损于天主的光荣。”（罗 3:23）

合一来自于与天主相通的默默祈祷，也来自于兄弟姐妹参与的共同祈祷。“在合一的道路上，自豪应归于大家的祈祷，归于那些团结在基督周围的人们祈祷的团结。”（UUS, 22）祈祷证明合一倒不是人们努力的结果，而是基督的恩赐。“我把平安留给你们，我把我的平安赐给你们。我所赐给你们，不同于世界所赐给你们。”（若 14:27）正是祈祷使基督徒的心接受平安与合一的恩赐。祈祷，共同祈祷，是兄弟般对话的前提和条件。

圣公会的罗伯特·麦克法伦（Robert Macfarlane）写到：

将若望保禄对客观真理所承担的义务，与祈祷、与合一伙伴的共同祈祷以及对话结合起来，使人想到一种强大的，有时使人困惑的，但却会产生意外结果的创造性张力。共同祈祷和对话，就好像是特洛伊木马，它

使如此显赫的真理,展现在我们中间,以致于我们谁也
无法想到。^①

然而,祈祷对于兄弟般对话之所以如此重要的另一个原因,是因为基督徒的合一必定要付出代价。合一需要自愿牺牲。祈祷为天主所要求的伟大工程塑造和净化心灵。这不仅需要进行研究,而且要有战略眼光,更需要有基督徒合一的精神。

天主教徒不要错误地认为,寻求合一的动力就在于东正教和基督新教作出种种改变,与天主教会建立完全共融,而天主教会无需作任何改变。我们必须面对的事实是,为了促进基督徒的合一,天主教会在组织、牧灵和教会法方面,都必须作出重大改变。天主教会明显需要作出改变的方面包括:伙伴关系(译者:或译“集体领导”)、平信徒的参与、中央权力的分散、进一步向多样化开放等。

保罗·利加(Paolo Ricca),瓦尔登派教会(Waldensian)^②学者,他在回应教宗若望保禄二世的《愿他们合一》通谕时表示,合一需要更多的具体行动,而不是表面措施:

① 参阅:Robert Macfarlane,《一位圣公会士对通谕——“愿他们合一”的回应》(*An Anglican Response to the Encyclical, Ut Unum Sint*),载于《合一倾向》(*Ecumenical Trends*),1996年1月,第12页。

② 瓦尔登派教会,12世纪末,13世纪初由法国瓦尔登(Peter Waldes of Lyons)所创立,主要攻击教会世俗化,16世纪后一个支派加入改革宗,另一支派保留其原有的教会特征,现在称为瓦尔登福音派教会。他们在罗马有一个神学院,至少在罗马有一座教堂,位于多明我会院和额我略大学之间,在教堂入口处写有若望福音里的一句话 *lux luget in tenebris*,即“光明在黑暗中照耀。”参阅:《牛津基督教辞典》,(F. L. Cross and E. A. Livingstone 主编。纽约:牛津大学出版社出版,1997年),第1714-1715页。

毫无疑问,若望保禄二世内心想着基督徒合一事业,他也很清楚合一的必要性和迫切性,……他必须明白,如果还保留这样的教宗制度,真正的合一是不会实现的。若要合一,必须改变。^①

合一确实需要付出代价,仅凭摆摆样子的改变,是不可能实现合一的。

对话与寻求合一

与反省、祈祷和心灵的皈依相结合的默观十字架,为对话铺平了道路。实际上,《愿他们合一》通谕,其中三分之二的內容都是在关注祈祷和对话。关于对话,教宗说:“对话不仅要开展,而且对话已成为完全必要,是教会的首要任务之一。”(UUS, 31)^②

对话不是吵架,努力证明自己正确,别人错误。对话并不是在敌意和傲慢中进行的,“对话是超越对抗和冲突,迈向彼此承认对方为伙伴的必要条件……彼此对立的表现都应消失”。(UUS, 29)对话是和平的、抱有希望的、没有怒气、相互尊重的。其主旋律是诚挚、谦和、友好和探索性的。

任何强迫、争执或威胁,对于合一都无济于事,它是在自由和相互尊重之中进行的。教宗说:

^① 参阅:保罗·利加:《教宗制度的讨论:对第三个千年的展望》,载于《在基督内合一》(*One in Christ*)总第33期,1997年第4期,第283页。

^② 通谕第28-39节,广泛地论述了合一问题。

正如公会议在《宗教信仰自由宣言》中所肯定的：“追求真理，应按符合人格尊严及其社会性质的方式进行。这种追求应是自由的，并应在教导、指示、交流和对话的帮助下进行。”……其中，合一对话是最重要的因素。（UUS,32）

在此背景下，教宗在圣伯多禄大殿向君士坦丁堡宗主教的致词中表示：

我一直祈求圣神光照我们，开启我们各教会牧人及神学家们的智慧，以便我们能共同寻求那种使该牧职能完成各方所承认的爱的服务的形式。（UUS,95）

最先开始探索实行首席制新方式的，是东正教和天主教会的主教和神学家们，即“我们教会的牧人和神学家们”。^①

该通谕的另一个革命性特征，即邀请大家共同寻求实行首席制的新方式，并不是只限于东正教和天主教主教及神学家们。教宗致书于所有基督教会和团体，向他们发出同样的邀请：“难道我们之间现实而并不完善的共融，能说服教会领袖及神学家们，和我一起参与对该主题耐心和兄弟般的对话吗？……”（UUS,96）

所有基督教会的领袖和神学家们都被邀请，共同寻求一种新的首席制度。在通谕的最后，教宗若望保禄二世再次表达了自己的感想和认识：

^① 有人说，最先探索教宗制度的，是一些非天主教徒。然而，通谕的这段话明确地消除了这一说法。

凡是关系到基督徒团体合一的问题，显然都是首席制度所关注的。作为罗马的主教，我完全明白……基督热切希望所有这些基督徒团体实现完全和有形的共融，在这些团体中……居住着他的圣神。我确信，对此我肩负着特殊的重任。（UUS, 95）

之所以要邀请大家共同寻求实行首席制度的新途径，其原因不仅来自于思想，更来自于心灵。缺少共融，不仅增加了教宗心灵的负担，也增加了他良心的负担。

率先行动

既然基督徒之间的合一如此紧迫，我们就不能被动地等待其他教派或教会团体迈出第一步。天主教会必须勇敢地表现出对那使一切事物更新者坚定无畏的信心^①。在梵二文献《大公主义法令》中，特别要求天主教教友们，“率先去靠近”那些还没有与我们完全共融的兄弟姐妹们^②。

但是，迈出第一步不应只限于做出友好性的姿态，这一点在随后的一句话中讲得非常清楚，此处呼吁在天主教会内进行改革并付诸行动说：“但是他们的特殊任务，就是对天主教会自身

① 参阅：Bernard Sesboue, S.J. “Le ministère de communion du Pape,” *Etudes* 384 (1996年6月), 第805-808页。

② 参阅：《大公主义法令集》，Tanner 主编，第2卷，第911页。

需要更新的地方做出真诚的评价。^①”这句话的拉丁文原文为：“*quae……renovanda et efficienda sunt*”，翻译成英文为：“whatever needs to be renewed”，意思是“必须更新并必须付诸行动的地方”，它表达出的意思是责任和义务^②。这并不是是一种选择，而是一种必要性。

为了基督徒的合一，天主教家庭必须检查自己的良心，必须自问有哪些冒犯别人和造成障碍的事，应当改正甚至杜绝。这就是说，与其他基督教友们进行弟兄般对话的成效，有赖于天主教教友自身首先进行。关于内部改革的弟兄般对话，这是达到基督徒合一目的的前提条件^③。教宗明确地指出：

若望宗徒甚至说：“如果我们说我们没有犯罪，我们就是在以他为撒谎者，他的话就不在我们内。”要我们承认自己是罪人若望宗徒如此真诚规劝，也应当代表我们进行合一对话的精神。（UUS,34）

教宗说，合一对话应当成为一个反省我们良心的运动，它既承认牧人们的罪过，也承认那“曾经造成并仍然会造成并加剧分裂”的罪恶体制。（UUS,34）那么，天主教会内部类似的兄弟般对话，应当致力于内部改革，改正牧人——即主教们和教宗们的罪恶行为，改正罪恶体制和罪恶政策。这一检查应当通过合一透镜来进行：看它是如何妨碍以及如何仍在妨碍基督徒合一的？

① 参阅：《大公主义法令集》，Tanner 主编，第2卷，第911页。

② 参阅：Charles E. Bennett《新拉丁文法》（*New Latin Grammar*）（波士顿：Allyn & Bacon, 1946），第8节，第220页。

③ 藉此通谕号召在天主教会内进行对话，使人想起芝加哥的若瑟·伯纳丁枢机主教，当他在美国天主教内各团体中发起类似对话时，所受到的精神上的攻击。

分裂之结束也就是多样性之结束吗？

许多非天主教基督徒在与天主教完全共融的道路上犹豫不决，因为他们担心合一意味着多样性之结束^①。这不奇怪，因为他们看到世界各地天主教的主教们正在为实行真正的本地化而奋斗，这使他们一直感到压抑。例如，在最近召开的亚洲主教特别会议上，一些亚洲主教指出，亚洲教会之所以没有成就，是因为无论在礼仪还是在神学上，亚洲教会都要带着西方的面孔^②。

若望保禄二世直截了当地提出了这一问题。他说：“根据教宗保禄六世的愿望，我们所宣称的目的是要在合法的多元化中，重新建立完全的共融。”(UUS, 57)他继续说，多样性并不是什么不得不勉强容忍的东西。实际上，它大大充实了教会的生活和使命。他这种态度的依据是梵二会议的教导。“合法的多样性决不违背教会的合一，反而增加它的光采，而且大有助于其使命的完成”(UUS, 50)。随着合法多样性受到压制的不同程度，教会的光采也显得暗淡，其使命也受到削弱。一律化并不是信仰的完整性或者合一与共融的紧迫性所要求的，却对教会活力有害，并不利于寻求基督徒之间的合一。那么，如上所提到的那些行为只是表明，教宗训导与罗马的教廷做法之间存在着较大的

① 参阅：1998年6月20日出版的《The Tablet》，第822页：《枢机呼吁：寻求合一必须重新开始》一文。

② 参阅：《罗马倾听亚洲主教们了吗？》，1998年5月2日出版的《The Tablet》，第565页。

鸿沟,这对基督徒的合一多么有害。

梵二《大公主义法令》教导说,死板和千篇一律是真正大公性的敌人:

在主要之事上保持一致,在神修生活及纪律的各种方式上,对礼仪的多样性,甚至在启示真理的神学研究上,所有教会成员各自依照教会所赋予的职能,享有自己的自由。在一切事上,要讲爱德。倘能人人如此,那么他们必能把教会真正的大公与传自宗徒的特性,更充分地一并体现出来。^①

若翰内斯·费内尔(Johannes Feiner)在评论这一段话时写道:

如果教友们以这种方式,将教会的大公性“充分表现出来”,那么,与此同时,正如法令所指出的,教会的宗徒特性就能够更全面地体现出来。“宗徒大公主义”的基本原则,就是“除了这几项重要的事,不再加给你们什么重担。”(宗 15:28)承认不同的神恩,圣保禄宗徒准备的,随时对犹太人成为犹太人,对那些在法律之外的人,成为法律之外的人,(参阅:格前 9:20)就是宗徒教会的态度特征。一律性和中央集权主义确实不适于证明当今教会与宗徒教会的同一性。^②

在费内尔看来,一律化和中央集权政策确实损害了教会真

① 参阅:Tanner 主编《大公主义法令集》,第2卷,第912页。

② 若翰内斯·费内尔:《梵二文献述评》(Commentary on the Documents of Vatican II, ed. Herbert Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1968), 第2卷,第91页。

正的大公性。^①

尽管教宗并没有对合法多样性做比较详尽的论述,但他十分赞同多样性的原则,视多样性原则为基督徒合一的必要品质:“我们所声明的目标,是要在合法的多样性中重新共同建立完全的合一。”(UUS,57)

多样性与教会共融,是初期教会的特征。新约时期以及前200年的历史表明,同一教会的各个团体之间在结构和信仰实践上大不相同。雷蒙德·布朗(Raymond Brown)指出了圣保禄宗徒所建立的各个教会之间,有的有主教,有的则没有^②。在前200年,安底约基只有一位主教,而罗马教会也许到后来才有一位主教^③。亚细亚(Asia)教会根据犹太年历于“尼桑”月(Nisan),即逾越节后的第14日庆祝复活节,无论这一日在本周中是哪一天。而罗马是在主日天进行^④。大约在公元195年,教宗维克多对这一不同庆祝日期提出了异议,并竭力反对东方教会的做法,甚至将亚细亚教省革除教籍,因为它拒绝在星期日庆祝复活节。同时,关于复活节争论的某些知识性问题,确实也应当提一下:首先,经过冲突形势稳定下来之后,实际上这两种做法都一直继续存在到5世纪。但是,另一个重要的教会学因素是,许多当时的主教们认为,教宗维克多的绝罚是过激行动,要求他收回绝

① 若翰内斯·费内尔:《梵二文献述评》(Commentary on the Documents of Vatican II, ed. Herbert Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1968), 第2卷,第90页。

② Raymond E. Brown, S.S.,《神父与主教》,纽约:保禄出版社,1970年,第82页。

③ 同上,第53-54页。同时参阅:Klaus Schatz《教宗首席》“Papal Primacy”(Minn.:礼仪出版社,1996年),第4页。

④ Schatz:《教宗首席》,第11-12页。

罚。其中包括著名的主教依乃内(Irenaeus)^①。一方面,从这一事件可以看出,在2世纪末之前,罗马有一种责任感,对整个教会、包括东方教会有一种权威意识;另一方面,通过这件事也说明,罗马在行使其权力时,若超出了它应有的范围,教会的主教们也有责任仗义直言。从依乃内或其他主教方面并没有对维克多教宗的干预权威置疑。古代教会的这种多样性,为在今天重新团结起来的教会共融中,组织实践上的多样性,提供了可能性条件。就像古代教会一样,对于如何表达同一信仰,应当强调信仰的哪些方面,都是可以存在多样性的。

教宗首席权的教义核心

首席权的主要因素是什么?《愿他们合一》通谕是怎样看待首席这一不容贬低的教义核心的呢?首先,教宗提到了监督全教会,以及为合一和共融服务:

罗马主教在全体牧人集体内的使命,正在于进行“监督”。……若无权威,这一职位便是虚幻。罗马主教应当确保全体教会的共融。为此,罗马主教应成为合一的首要仆人。(UUS,94)

一些非天主教基督徒表示支持荣誉性的首席,即仅在礼仪

^① 依乃内是2世纪末里昂的主教,有时候他被人们称为神学之父,大约卒于公元202年。

上优先,无真正的权力。这一观点来自于4世纪君士坦丁堡公会议和5世纪加采东公会议中关于罗马主教的法令^①。然而,仔细研究古时候对“荣誉首席”一词的用法后,布莱恩·达雷(Brian Daley)指出,这并不只是礼仪性质的领导。正如教宗若望保禄二世以上所述,它包含着“权威,若无此权威,这一职位便是虚幻”,在这两次古代的公会议中,都是这么理解的^②。

教宗接着指出,应在四种不同的层面上实行首席权:首席的权力存在于主教集体之内,它的作用在于监督。它具有真正的权威,它必须确保教会共融。(UUS,94)

这一切都表明,在行使教宗职务的方式上,根据合一的利益需要,可以有一定的调整和适应幅度。在21世纪履行教宗的职务,不必像在1945年或1073年那样。至于教宗在思想上具有更大灵活性,这体现在他《愿他们合一》的通谕中,严格坚持关键性的宗徒原则,不强加什么不必要的东西。“在这一进程中,除非严格必要,不应附加其他负担”。(UUS,78)

教宗对首席监督和合一服务指出了七个方面的具体范例:

1. 监督圣言的传播。
2. 监督礼仪和圣事庆典。
3. 监督教会的传教使命,纪律和基督徒的生活。

^① 东正教对这些法令的看法。参阅 Peter L' Huillier 总主教《古代公会议教会》(克莱斯伍德:纽约圣弗拉底米尔修道院出版社,1996年)。Peter 总主教认为,加采东公会议的教父们并不打算怀疑古罗马时的首席权。“帝国官员们对法令的正式评论以及公会议致教宗良的信件,都明确地表明了这一点。”(第272页)

^② 参阅: Brian E. Daley《初期教会的首席与宗保:“荣誉首席”的原意》(原载《神学研究杂志》,总第44期,1993年10月,第2期),第529-533页。

4. 监督教会对公共利益的要求,以免有人为了追求个人利益竟以藐视。

5. 当某种意见与统一的信仰不一致时,首席职务有提出劝诫、警告和公开宣布的责任。

6. 在必要情况下,首席职务应以与其共融的牧人们的名义发表意见。

7. 首席权——在十分特殊(有限的)条件下应以“宗座权威”(ex cathedra)宣布某一教义属于信德宝库。(UUS,94)

在列举了教宗首席职务的这些组成部分之后,教宗作出了一个令许多天主教徒惊讶的声明:

然而,所有这一切始终都必须(附加强调)在共融条件下完成。当天主教会申言,罗马主教的职务符合基督的旨意时,她并没有将这一职务与托付给全体主教集体的使命分开,主教们同样也是“基督的代表和使者”。罗马主教是这个“集体”的成员之一,主教们都是他牧职中的兄弟。(UUS,95)

从这一声明中可以看出,履行教宗权威的正常模式是集体性的和协商性的,它尊重合法的教会结构,如宗主教制和主教团,以及旨在维护合一框架内的多样性之类的体制。

第一个千年中的教宗制模式

教宗若望保禄二世认为,第一个千年是指导寻求履行首席制新方式的典范:“因为在整一千年中,基督徒们都是团结在‘信仰和圣事生活的兄弟伙伴般共融之中……如果他们之间在信仰和纪律上出现分歧,一致同意由罗马主教充当调解人(moderator)’。”(UUS,95)

值得注意的是,这段文章引用了梵二文献的原文称罗马主教座为“调解人”。“调解人”是一个拉丁词汇,用在公会议的拉丁文献中,包含着“指导”或“规定限制者”的意思^①。该词本身并不包含对各地方教会生活进行中央管理或经常干预之意^②。这一点从以下两件事中可以明显看出来:首先,所描述的是教宗偶尔干预的方式:“如果有分歧……发生”。第二,是从《大公主义法令》中有关宗主教教会的描述来看。在通谕中并未明确援引的那一部分公会议原文说:“不少世纪以来,东方教会和西方教会尽管遵循着各自不同的途径,但却团结在信仰和圣事生活的共融之中^③。”宗主教教会对教会的真正多样性做出了贡献,

① 参阅:Charlton T. Lewis 和 Charles Short 编《拉丁词典》,纽约:牛津大学出版社,1962年,moderator 词条,第1154页。

② 《大公主义法令》,参阅《梵二会议文献评论集》,Vorginler 主编,第2卷,第129页,第14款。

③ 参阅:Tanner 主编《大公主义法令集》第2卷,第916页。

对“抑制普世教会中过分集权现象,起到了一种平衡的作用。”^①

同样也很重要,在列举首席的职能以及论及第一个千年时,教宗并没有运用“首席管辖权”的说法。这并不是说教宗怀疑和否认这权力,而是他不想把它放回到当时并不存在这种概念和语言的第一个千年中去。按第二个千年所理解的首席做法,在第一个千年中并不存在。1983年,拉辛格枢机在评述“圣公会-罗马天主教国际委员会”第一次会议的最后报告时写道:“初期教会在实践中,确实完全不了解第二个千年中罗马天主教神学含义下的罗马首席做法……。”^②这是一个确切的评价。这并不是说,初期教会不知道什么罗马首席,而是说罗马首席,并没有像第二个千年中所理解的那样实行。

在《愿他们合一》通谕中,教宗也不是把自己局限在一般情况之中。他也提到了第一个千年中教会的一些组织和做法:

《大公主义法令》(Unitatis Redintegratio)^③ 在回顾历史时就想到合一,无论发生什么情况,这在头一个千年中都能体会得到,而且在某种意义上来说,现在还是一种典范……东方和西方教会的体制,都在宗徒传统上有了发展。她在第一个千年中的合一,在这同一体制中,通过宗徒们的继承人——与罗马主教共融的主教

① 参阅:Vongrimler 主编《梵二会议评论集》,卷2,第130页。

② Charles M. Murphy《伙伴关系:一种更容易的理解》,见《神学研究》总第46期,1985年。拉辛格在《圣公会-天主教对话:问题与希望》一文中引用过。参阅《Insight》1,第3期,第5页,1983年3月。

③ 拉丁文名称的意思,指“恢复合一”,是梵二会议关于基督徒合一的文件名称。

们,保存了下来。今天,在第二个千年之末,如果我们寻求恢复完全的共融,就要靠这样组织起来的合一
.....

分裂之前的合一体制是经验之遗产,它指引着我们迈向重建完全共融的道路。(UUS, 55, 56)对于教宗若望保禄二世来说,第一个千年具有关键性,因为第一个千年既是典范,尤其在体制方面,第一个千年更是指南。重温堪称典范的第一个千年,就是把伙伴关系(collegiality)的体制摆在眼前,并且指出了在教会中执行首席及主教职务的伙伴方式(collgial modes)。这就是第一个千年教会的特征。

克劳斯·萨兹(Klaus Schatz)在其出色的首席史一书中,指出了在整整第一个千年中罗马教宗首席的执行和理解,如何经历了一定的发展。不仅仅是地区层面的主教会议和集体行动(collegial action)在维持整个教会的共融,而是所有宗主教彼此之间及其以特殊的方式与罗马主教之间的共融也标志着第一个千年教会的合一^①。罗马在第一个千年中也逐渐成为全体教会共融的中心^②。

但是萨兹指出:“第一个千年中的合一是一个含糊的概念,在不同时代具有不同的含义和解释,不仅在西方和东方,在东方教会内尤其如此^③。”在第一个千年中,在常规情况下或者正常时期内,并不存在罗马主教会干预其他教会事务的概念。另一

① 参阅:萨兹《教宗首席》(Papal Primacy),第17-38页。

② 同上,第17-28页。

③ 参阅:萨兹《教宗首席》(Papal Primacy),第50页。同时参阅:龚格《Eglise et Pape》,巴黎:Editions du Cerf,1994年,第272-273页。

方面,也一直有证据表明,罗马是教会共融必不可少的准则,罗马主教在全教会的共融中,具有特殊的首席作用。在危机时期,尤其是在有关信仰问题上,即使东方教会当局也承认,只有与罗马共融并不与之分离,这些问题才能最后获得解决^①。

那么,如果第一个千年被用作为对话的基础,来寻找“履行首席的方法……从而开启一个新的环境”,(UUS,95)那么,就应该将承认罗马主教在处理危机,尤其是信仰危机时的特殊作用包括在内。这并不包括罗马主教在处理有关东方教会事务上的常规作用。

第一个千年和其他基督徒

在共融的框架内,尊重宗主教教会和东方教会的自治^②,也会对其他基督教会,特别是圣公会和新教教会具有深远影响:

费内尔(Feiner)在评论梵二文献时指出:“最后还得提到法令(梵二大公主义法令)关于东方教会自治的声明,这对其他分裂教派也是一个重要的凭证,所以具有普遍的大公重要性;分裂教会的融合,只应视为不同

① 萨兹《教宗首席》,第59-60页。

② 这里的自治,也指那些能够与罗马完全共融的基督教会。使用“自治”一词可能会使那些特别坚持首席至上的人感到某些不安,然而,自治一词应当理解为在共融之内的自治,不同于“独立”。实际上,自治一词指的是教会中的修会。所以,1983年教会法典第586条称:“每一献身生活会皆有对生活尤其治理有适度的权力,在教会内得享有自己的纪律,并得保存578条所述之祖产完整无损。”

‘教会类型’(types of Church)的融合,它们在基督所希望的合一之内,应当继续保持它们自己的不同性质和‘法定’自治。”^①

教宗若望保禄二世对于为了维持合一并确保多样性所要求的教宗职务的起码条件,提出了自己的看法,首先他指出,教宗职务的要素与其履行的方式是有区别的:

我有特殊的责任……注意对我提出的要求,找出执行首席职务的方法,同时决不放弃其使命的重点,这不外乎是开启一个崭新的环境。(UUS,95)

这就是说,在保持教宗职务核心的同时,在不同时期和不同环境中,履行教宗职务可以有不同的方式。教宗制度可以改变——在其两千年来的历史进程中,它已经改变了很多。

《愿他们合一》通谕,无疑是一个革命性的文告。在教会历史上,还从来没有一位教宗对天主教徒和其他基督徒们说过以下我要转述的这段话:

我知道,教宗首席对我们的合一是严重的障碍,让我们通过对话,寻找解决的途径。教宗首席制度有一些必须不断坚持的基本要素。但是,除这些基本要素之外,都可以改变,可以寻找到新的履行方式。我无法说是什么方式,我需要你们帮助来寻找。

《愿他们合一》通谕,是一个史无前例的突破,从许多方面来看,是一次革命。它号召所有基督徒来讨论教宗制度,目标是寻

^① 费内尔:《梵二文献评论集》,Vorgrimler主编,第2卷,第138页。

求一个新的途径,使这一制度能成为爱的服务,而不是统治。它坚持第一个千年教会的主教会议模式,强调教宗是主教集体的成员之一,首席职务应以伙伴方式(collegial manner)履行。它证明了这样一个事实,即人们在接受梵一会议及其关于管辖权首席教导的同时,并不排除对首席有更加广泛的理解。这也说明,梵一会议并不是最后的定论。^①

《愿他们合一》通谕的信誉检验,就看首席职务是如何在天主教会内执行的,以及天主教会在世界基督徒面前是否像通谕中所说的模范。除非天主教愿意像教宗所要求的那样采取认真态度,否则不会有真正基督徒合一的希望。看到这一点,在接下来的章节中,我将谈到教会中的有关意见和批评、主教的伙伴关系(集体性)、有关委任主教的制度、枢机主教团在主教中的地位,以及罗马教廷的作用等问题。这些问题在寻求基督徒合一中,分别具有重要位置,每一个都涉及到教会更新和履行首席的问题。

^① 参阅:Pottmeyer《Towards a Papacy》,第1-4章。

第二章 教会内的改革和批评

教宗若望保禄二世号召进行对话,以“寻求一个履行首席的新方法……开启一个新的环境。”(UUS,95)这就是说,目前履行教宗首席的模式,不能完全适应新的环境。寻求“一个履行首席的新方法”,其因素之一是来自于对目前模式的批评,其中一些与履行首席相关的特殊因素,对基督徒之间的合一造成了障碍。但是,在直接回应教宗的邀请之前,有必要让我们来看一看对教会生活提出改革及其批评之处,从而为这一回应制定一个框架。

教会内的改革

人们之所以反对改革,那是因为教会深深的记忆中,“改革”一词是16世纪新教改革者们所使用的词汇。它包含着否定首席、否定神职、弥撒圣祭;否定圣母的代祷、圣人、修道及宗教生活,以及其他。这一改革的概念与天主教思想是不相容的,也不符合天主教信仰。至今依然存在的阻碍宗教改革思想的实例是教宗格列高利十六世,他在19世纪宣布教会不可能成为改革

对象，“好像教会有缺点和不足，或者蒙昧，以及其他不幸似的”。^①

但矛盾的是，教宗格列高利在其圣神的教会训导中反复使用过“改革”^② 一词。特利腾公会议制定了至少有 96 条教会法令（或特别指令），都明确地以“改革”为题。实际上，在确定了天主教信仰反对改革者们的攻击为主要内容之后，特利腾公会议的首要任务就是教会改革。^③

梵蒂冈第二届大公会议也倡导进行教会改革。所以《大公主义法令》第 2 章第 6 节说：“基督号召旅途中的教会继续不断的革新，教会以人世间的组织来看，的确也需要随时革新。”^④ 从以上话语来看，似乎公会议只谈论的是基督徒个人的皈依，实际上不然，法令接着说：

因此，依照事体及时代的情况，如果在道德问题上，或在教会纪律上，甚至在教义宣讲的方式上——但此宣讲方式应与信德的宝库本身谨慎地区别开——发现欠缺时，就该在适当的时机加以正确调整。

教会的习惯、法律，甚至训导，都是可以改革的，都“应当以

① 参阅：教宗格列高利十六世通谕《Mirari Vos》，1832 年 8 月 15 日发布。Claudia Carlen, I. H. M., 《1740 - 1878 年教宗通谕集》(N. P.: McGrath 出版社, 1981 年), 第 237 页, 第 10 节。

② 参阅：Norman P. Tanner, S. J. 主编《大公主义法令集》(纽约：Sheed & Ward; 华盛顿乔治敦大学出版社, 1990 年), 第 2 卷, 第 660 - 797 页(特利腾公会议)。

③ Hubert Jedin, 《特利腾公会议中的危机和终止》(伦敦/墨尔本：Sheed & Ward 出版社, 1967), 第 121 页。

④ 《大公主义法令》(Unitatis Redintegratio), 本书中所引该法令, 皆参阅 Tanner 主编的《大公主义法令集》, 第 2 卷, 第 908 - 920 页。

适当的方式和时机加以调整”。^①

对“梵二”会议来说,继续进行教会改革不仅是个人和教会的必要,而且对于基督徒之间的合一也很关键。“梵二”的英文文本是这样写的:“这一更新(renewal)(即改革)(reform)对大公主义具有显著的重要性。”(《大公主义法令》)这看起来好像是一种温和的老调,但是该法令的拉丁文本使用的是“insigne”一词,此处译成“重要”。然而,“insigne”一词并不仅具有“重要”的意思,它还指某一事物的独特标记。那么,在公会议中“改革”一词就是指“标记”,天主教大公主义希望与行动的“insignia”(标记)^②。天主教除非自身进行内部改革,否则她不可能希望达致基督徒的合一。

“梵二”不仅号召改革,会议提到了20世纪的一些为召开公会议而成立的一些呼吁改革的运动,例如圣经运动、礼仪运动、平信徒运动等。尽管会议没有具体提到这些运动的名称,但是它应当包括比利时和法国的青年基督徒工人运动、天主教行动等。这些运动大都主张回归本源、圣经和教父传统,并鉴于这些

① 公会议文献只谈教会的训导准则。如果一切都是可以变化的的是一个准则,那么天主启示的真理或教会所教导的教义自然也是可以变化的。但是,它仍为教会留有教导的空间,那并不是不可更改。它不仅准则可以更改,而且在实质上也是可以更改的,有时甚至还可以抛弃。例如,梵二之前的天主教正式观点认为,天主教会应当是一国之国教,所以应包容天主教的一切。梵二抛弃了这一教导,主张教会对社会的要求是行使其传教的自由,而不是其他的任何地位。在历史进程中,诸如此类的例子还有很多。

② 参阅:Charlton T. Lewis 和 Charles Short 编《拉丁词典》(纽约:牛津大学出版社,1962),见“insigne”一词,第965页。

本源竭力褒扬当前的教会形势，特别是牧灵形势^①。但是这些运动并不只限于理论上的，或者仅仅知识的领域。在梵二会议之前的许多年，教会一直在进行这方面的试验。

在梵二会议之前的年代里，还有曾想到两种试验：法国和比利时的工人神父^②，以及在法国和德国一些地区尝试在弥撒中用本地语言。

大约在一个半世纪的时期内，欧洲有许多人离开了教会，因此在50年代有一本法国畅销书就取名为《外教人的法国吗？》(France Pagan?)在法国和比利时，教会失去了工人阶级。教宗比约九世1927年对著名的比利时神父阿贝·卡尔丁(Abbe Cardijn)的一番话肯定了这一说法，他说：19世纪教会最大的丑闻是教会失去了工人阶级。

为了对工人们脱离基督教的情况做出回应，大约有100名神父亲自到工厂里去工作，以便能够靠近他们的人民，分担他们的艰辛与忧患。工人神父持续了约10年的时间。但是，由于人们对神职人员的本身作用以及与世俗秩序的关系提出质疑，再加上其他种种原因，这一试验便告终结。不过，这对重新使工人们回到教会、改变教会与世界的关系、提升神职人员的神学和牧灵意义都起到了一定成效。

① 这与梵二之前的革新运动以及当今或多或少具有的反改革运动不同。梵二之前的改革运动动力来自于他们对圣经、教父以及教会历史的深刻研究。同时他们还受到源自这些因素的教会存在的牧灵环境的分析鼓舞。而当今的这些反改革运动并不强调这些资源——圣经、教父等等，他们只强调“传统”，称自己为“传统主义者”。但这只是对教会在150年以来，或至多400年来发展的一个很小的一瞥。

② 参阅：D. Robert,《工人神父》，见《新天主教百科全书》(纽约：McGraw-Hill出版社出版，1967年)第14卷，第1019-1020页。

梵二之前,德国和法国为使教友们重新回到教会来,他们所做的尝试是在教会法所规定的那优美但却令人难懂的拉丁弥撒礼仪中引入本地语言^①。神父们看起来在牧灵方面与群众的距离很远,在礼仪中教友们只能被动地参与,很难与之贴近。因此许多人便对教会礼仪失去了兴趣^②。五十年代初,我在罗马还是一个学生时,有机会体验到那既优美庄严的拉丁礼仪,同时也体验过那通过本地语言,重新使人们回到教会的真正的牧灵努力。最使我难忘的是参观德国的玛丽亚·拉克隐修院、法国的索勒斯默隐修院,以及经常去参观的罗马圣安瑟伦修院。相信大多数人都从未体验过这些隐修院中所举行的优美而深沉的祈祷礼仪。然而在体验的同时,我也有机会访问法国和德国的一些普通堂区,并听到他们在某些礼仪对答或弥撒的某些部分中使用本国语言。这看起来既新颖,又恰到好处。回想梵二之前的那些年,掀起本地语言运动的目的之一,就是使广大教友重新回到教会中来。那么在梵二后的今天,还有人在倡导要重新回到过去的拉丁时代就实在太可笑了。

这些革新运动和牧灵尝试表明,是牧灵实践和学术研究的合作形成了梵二会议的改革。不同层面的人们也意识到,必须

① 众所周知,特利腾公会议曾准备引进本地语言。美国的首位主教约望·卡罗尔也曾请求罗马允许在美国使用本地语言。其理由是:美国是一个以基督新教为主的国家,天主教友占少数。使用拉丁语言只会使人们更加对天主教有偏见,认为天主教是“洋教”。另外,他认为在美国使用拉丁语,会成为皈依天主教会的一个障碍。但他的请求被拒绝了。

② 在讨论为什么疏远教会礼仪,不予重视的原因时,人们常常说,有很多人在他们的行为中保持着信仰。这确实是事实,确实有许多虔诚的人把所有事情都与信仰相联,并在所有事情中都发现有天主的存在。但他们并不代表基督为他们而死、他们的需要也就是教会的需要的广大群众。

要进行改革。

除了这些改革运动之外,两次世界大战所带来的巨大恐怖,也为改革注入了新的动力。在残酷的战争中,天主教徒们与非天主教徒一起,共同分担着危险和希望,他们终于看到,应该有一条突破至今所有障碍的途径。教会生活的一些形式主义和固执已不再适于人们正在体验到的新世界,或者牧灵经验和学术研究所带来的对新约和基督教历史的新观点。已经出现变更、衡量、企盼新方式的气氛;改革的心理已经最后形成。

个人经历铸就教宗若望二十三世

就像大海里的礁石不停地经受海水的冲刷,这位当时名不见经传的人物也正经历和权衡着教会和社会上的这种潮流;一个新的观念逐渐在他的思想中形成,这一观念对后来的天主教会起到了深远的影响。由于丰富的生活经历,使他有机会接触到不同的人和环境。1901年的秋天,这位未来的教宗若望二十三当时还是一名修道生,他不得被迫中断神学学业一年,应意大利军队之召入伍。晋铎之后,在第一次世界大战时又被召回军队,在医疗队中任海军军士,后来还担任随军神职队中尉^①。战争结束后,他被任命为驻保加利亚、土耳其、希腊的宗座代表,

^① 据说在成为教宗后,他接待了一个意大利军人代表团,他介绍自己是龙卡利军士。有关教宗若望二十三世的详细情况,参阅:R. Trisco 著“教宗若望二十三世”(《新天主教百科全书》,第7卷,第1015-1020页)。

在东欧工作二十多年后,于1944年被派往法国任宗座大使。在法国期间,他亲眼观察到了发生在那里的一些牧灵和学术运动。多年来在东欧和法国与东正教和新教教徒的亲身的兄弟般的友好接触、战争的体验、广泛的接触、个人的反省和阅读,这一切都使他深深地感觉到,在这个已经变化了、而且正在继续变化着的世界里,如果教会要实现它的使命,就必须改革和更新。有资料显示,在法国期间他曾阅读过伊夫斯·龚格(Yves Congar)的著作《教会中的真假改革》^①(True and False Reform in the Church)。这本深刻而明晰的学术著作一定给他留下了深刻的印象。

所以,人们并不会感到意外,就在他当选为教宗若望二十三世之后的头100天左右,他便召开了梵蒂冈第二次大公会议,会议主题为“aggiornamento”^②(适应时代需要,开创教会改革)。教会必须对外开放。它不能面对历史和学术运动自我封闭,不能识别时代的征兆,而重犯19世纪的错误^③。这位爱好历史的若望,清楚地看到,如果20世纪的教会不肯妥协和胆小怕事,就会由于拒绝在为时未晚时采取行动,遭受16和19世纪损失的危险。这种爱好拖延的可笑与说明问题之处,就是在呼吁对教会进行内部改革几个世纪之后,才召开特利腾公会议第一次工作会议,这时距路德向梅茵兹总主教宣布他的95条论纲已过去了

① 参阅:龚格《教会中的真假改革》(*Vraie et Fausse Reforme dans l' Eglise*)(第二版:巴黎:Editions du Cerf出版社,1969年)序言,第8页,第2段。

② 从字面意思来看“aggiornamento”指“更新”。这里指适应时代需要,开创教会改革,从而使教会能够更有效地完成它的使命,成为像若望所说的“一个大考古博物馆”。

③ 参阅:Barbara Tuchman, *The March of Folly*(纽约:Ballentine出版社出版,1985年)第3章。

28年之久,也就是在路德去世之前的大约前5周^①。这时便受到了不可治愈创伤的打击。等了几个世纪的合一已不可能来临^②。教会当局对这一危险并没有足够重视,耽搁的时间太长^③。到路德去世的时候,合一已经为时太晚^④。

若望二十三世明确指出历史是生活的老师^⑤。所以,历史告诉我们,改革并不是一种与教会格格不入或者敌视的思想。从11世纪教宗良九世到格列高利七世^⑥,乃至教宗若望保禄二世,改革都是一直和反复强调的主题。第二个千年中教会的失败——16世纪天主教未能完成全体子民的合一;19世纪失去工人;20世纪知识分子与教会疏远——所有这些并不是因为教会内的改革所致,而是因为教会改革不及时,没有认真充分地衡量时代的标记,并及时采取行动。

① 路德发表论纲时,正值教会出售赎罪卷以支持在罗马修建圣伯多禄大堂之际。路德在威登堡教堂大门上张贴其论纲的故事是在路德去世之后才首次出现的,并不视为历史证据。参阅:《牛津改革百科全书》(*The Oxford Encyclopedia of the Reformation*)(New York: Oxford University Press, 1996年),“Luther,”条,第2卷,第462页。同时参阅:Jedin《Crisis and Closure》,第44页。)

② 参阅:《牛津改革百科全书》,第2卷,第461-467页。

③ 从教宗良十三世(1878-1903)开始,直到梵二会议,对教宗们所发表的有关社会训导的通谕,以及有关礼仪的通谕,在教会中都未引起足够重视。在20世纪头一阶段,在一些处于主流地位的修院教育中,也没有讲授这类的通谕。

④ 参阅:Klaus Schatz《教宗首席》(Collegeville, Minn: 礼仪出版社,1996年出版),第177页。在谈到教会处于危机时刻教宗职所起的关键和积极作用时,他指出这一规则的一个极大例外:“因教宗职而引起的西方大分裂,教宗却无法解决。”

⑤ 若望二十三世:“大公会议开幕词”,参阅:《梵二文献》,Walter M. Abbott, S.J.主编(纽约:America出版社,1966年),第712页。

⑥ 参阅:《牛津改革百科全书》,“改革”条,第3卷,第392页。

批评是改革的基体

教会内部活跃而一贯的改革一直没有停止,教宗若望保禄二世的通谕《愿他们合一》(95)很好地证实了这一点。如果教会需要继续改革,就必然需要不断的批评。改革和批评就像一同前进。

但是,教会内有反改革的阻力,也就会有更强大的反批评的阻力。据意大利记者 Giancarlo Zizola 报道,教廷国务卿安杰罗·索达诺枢机曾经如是说:“如果你爱,就不应该批评。”^①这一说法也正好代表了罗马许多人的态度,以及全世界许多天主教徒的态度。为什么会这样呢?难道教会从来就如此吗?

特利腾公会议之前的批评

历史——生活的老师表明,这种对批评的憎恶并不总是主要态度。纵观特利腾公会议之前的整个 15 世纪和 16 世纪,教廷里传道员们掀起的与改革有关的激烈批评时有发生,即使有教宗在场时也是如此。“就这些批评主要针对教会神职人员而

^① Giancarlo Zizola *Il Successore* (Rome/Bari: Laterza 出版社,1997 年),第 122 页:“Chi ama non critica.”

言,堪称为时代典范。因为那时正值教会内的批评以及呼吁改革之声最高涨、越来越响亮的时期。”^①但是,教宗和教会当局对公开批评,从容对待,而且这种批评并不是从15世纪才开始的。

早在11世纪格列高利七世任教宗时,他倡导的改革在1076年召开的窝姆主教会议(Synod of Worms)上便受到了来自德国主教们的批评。他们指责教宗违反了宗徒体制,剥夺了主教们应有的捆绑和释放之权^②。

这一时期的艺术也具有批评性,许多主教座堂正面的艺术作品就是例证^③。跟这些主教座堂正面的艺术品一样,弗拉·安杰里戈(Fra Angelico)的绘画作品也描绘了修士、主教、甚至教宗,都受到地狱之罚。文学作品也是这样,例如但丁的《神曲》,甚至描写当时代的教宗尼古拉三世、波尼法八世和克莱门五世都受到地狱永久的惩罚^④。

这一时期的一些圣人及学者也普遍对教会持批评态度^⑤。例如圣伯纳德在讲道中说:

昨天我们还说我们应当有能够真正引领我们走上正途的领导人,而不是像现在这样的领导人。可是我

① John W. O' Malley, S. J., *Praise and Blame in Renaissance Rome* (D, N. C.: Duke University Press, 1979年),第241页。

② 参阅:龚格“*L' Eglise de Saint Augustin a l' epoque moderne* (Paris: Editions du Cerf, 1996),第113页。

③ 阿尔勒圣特洛菲教堂正面就是一例。

④ 但丁:《神曲》“地狱篇”,第19节,同时参阅,第3节。

⑤ 参阅:Jose I. Gonzalez, Faus, S. J., *Where the Spirit Breathes* (玛利诺会:纽约:Orbis Books出版社出版,1989年)。

们现在的“领袖”正好相反……他们爱其额外所得，甚至胜过爱基督。因为他们已经把自己奉献给了贪欲之神……请给我指出一位不想掏空其教友们的钱囊，只想他们灵魂罪恶的主教……当然这只会浪费时间。他们是不会在意的……。(Homily 77 on the Song of Songs; PL 183:1155-56)

塞纳的圣加达勒娜是这样论述主教们的，她说：“他们不但没有给予应该给予穷人的东西，反而以买卖圣职和追求金钱，出卖圣神恩宠的方式，掠夺他们。”^①

12世纪莱切斯堡(Reichesberg)隐修院院长，当时的一位非常著名的神学家杰荷(Gerhoh)，写了一篇关于教会腐败的论文，他在论文中写道：

我们写这篇文章是为了给教宗看的：罗马教廷——根据伯多禄的证词(伯前5:13)，是巴比伦的教会(巴比伦即指罗马)——应当小心，尽力摆脱巴比伦的耻辱，要展示自己及其所领导的整个教会是没有瑕疵的。至于我们今天所说的罗马教廷，和一般所称的罗马教会，却决不是没有瑕疵的。(Commentarium in Psalmos 64; PL 194: 9)

14世纪的教廷摄政枢机伯特罗·德·阿里亚科(Pedro de Aliaco)写道：

我们多次祈求上主，求他教导我们唾弃地上的事，

^① Catherine of Siena: The Dialog (New York: Paulist Press, 1980年),第232页。

热爱天上的事……可不知怎的,在罗马教廷却是基督受到唾弃,在,而向往的只是金钱?普世教会合一的益处为什么会被遗忘,尽管这是我们都应当追求得益处——追求的越迫切,追求者的尊严越是提升吗?^①

以上这些事例表明,在这一时期批评之声还是很强烈坦率的。然而,这一切还是在热爱教会和尊重教宗以及神职人员职务的框架内进行的。这种批评并不是要抛弃教会、教会训导及其圣事生活。这一时期的批评明白指出种种陋习,与对教会信仰和宗徒体制的实质性因素提出置疑,这是不同的两回事。圣伯尔纳德和圣加达勒娜等人也都证明,热爱教会实际上并不排斥批评。

改革与对批评之否定态度

随着宗教改革,事情发生了变化。因为改革者们坚决拒绝教会生活和教会教导中的实质成分,于是在天主教内对使用“改革”一词便产生反感,对批评坚决予以抵制。在16世纪特利腾公会议之前,虽然那时候的批评强烈而又公开,但批评却具有一种“家庭内部性质”。但是,自宗教改革开始,及其所带来的严重分歧,教会便开始视批评为其敌人,用来作为攻击教会的武器。

在16世纪的头几十年间,随着改革者的步伐越来越大,批

^① 参阅:Gonzalez Faus, *Where the Spirit Breathes*, 第31页。

评越来越激烈,这时候发生了一件事,它决定性地影响了人们对教会批评的态度。那是在1536年11月,教宗保禄三世产生了召开一次大公会议的想法,于是成立了一个委员会,负责对当时教会所面临的迫切问题提出建议^①。该委员会的领导者是卡斯帕诺·孔塔里尼枢机(Gasparo Contarni),他是一位博学的、杰出的和有圣德的人。在该委员会中,还包括未来的保禄四世和英国人莱基纳德·保勒枢机(Cardinal Reginald Pole)。重要的是,保禄三世跟后来的若望保禄二世一样,主动要求对现有的情况提出批评。在经过大约4个月的筹备之后,委员会于1537年3月9日呈交了这份报告。

孔塔里尼在报告中明确指出:

所有的教会陋习,都是由于教廷法学家们对教宗权力绝对性质的夸大其词造成的,而尤其应予谴责的是他们说,教宗对教会的神形利益可以为所欲为——罗马应对教会纪律和秩序的松弛,以及全教会的各种陋习承担责任。^②

报告特别详细地列出了各种陋习,如买卖圣职,主教们普遍地不住在教区内也不对教区关怀,助长教友中间的迷信活动,品质不良和未经培训的人都顺利得到祝圣,以及其他的陋习数不胜数。^③

^① 参阅:John C. Olin《天主教改革》(*Catholic Reform*)(纽约:Fordham 大学出版社,1990年出版),第65-79页。

^② Elizabeth Johnson, "Consilium de Emendanda Ecclesia", 参阅:《牛津改革百科全书》,第1卷,第415页。

^③ 参阅:Olin《天主教改革》,第65-79页。

该报告泄漏给了一位罗马的出版商,1538年出现了德文译本,招致了路德的刻薄批评,并被他用以证实其对天主教的攻击。它使得罗马担心,教会内的任何批评,都有可能被教会敌人用作攻击教会的材料,从而蛊惑人心,危及他们的信仰。由此产生一个信念,即批评只应在最有限的范围内表达,我们应当捍卫一切。这一对所有批评意见的抵制,导致了一个教会是神圣和完美的夸张概念。因此任何形式的批评都会被认为是不忠的行为,是在突破教会的防御壁垒。从此,圣伯纳德和圣加达勒纳的时代就一去不复返了。

对教宗崇敬是阻碍批评的原因之一

由于害怕会激起对教会的攻击,这成为教会内阻碍批评的主要动因。特别是自19世纪以来逐步形成的对教宗的崇敬,这是教会内阻碍批评的另外一个主要因素。随着19世纪的欧洲社会和文化极其动荡不定,以及由于教宗国受到攻击甚至被占领所造成的教宗严阵以待的形势,结果教宗被视为稳定和真理的一个泉源,甚至被等同于基督。在梵蒂冈第一次大公会议开幕式上,一位瑞士主教在发言中说:“天主圣子降生在梵蒂冈一位老人的身上。”^①直到这一时期,到罗马朝圣的传统动机,都是到伯多禄和圣保禄宗徒陵墓前祈祷。而现在到罗马的动机就

^① 萨兹《教宗首席》,第153页。

是拜谒教宗,并开始演变为以“对教宗的崇拜”为主要目的。^①

促成这一变化的另一原因,就是梵蒂冈第一次大公会议关于教宗无谬误的定断。为了对此深入地了解,我们必须对“梵一”会议的具体教导和人们对这一教导的群众意识加以区别。

在“梵二”^②会议上得到重申的“梵一”教导指出,教宗作为主教集体的首领,伯多禄的继承人,拥有对所保证的教会同样的无谬误性。当全教会一致信仰某事为启示真理时,那么它就不会错。这是奥斯丁所阐明的原则,也是纽曼枢机论文《论基督敎义的发展》中的重要思想:整个世界的判断是正确的(*Securus iudicat orbis terrarum*)。^③

无谬误性并不能保证教宗做出的定断都是慎重、明智、或及时的,也不能保证用来支持这一定断的论证都具有说服力或者都正确。无谬误论的特征,只保证所作定断是真实的(true)^④。例如,纽曼就坚决强调,教宗无谬误论的定断既不明智,也不慎重。举一个例子来说,他认为,无谬误论会对皈依天主教制造不可克服的障碍。但有意思的是,他也认为,用相当准确的语言来表达无谬误论的正确性,实际上是不可能的。一旦把教宗的无谬误论定为信条,对教宗的诸多言论,何为无谬误,定会导致无

① 萨兹《教宗首席》,第154页。

② 《教会宪章》18节。参阅,第1章,6节。

③ 参阅:Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 第34卷。(Vienna: F. Tempky, 1895), epist. Parmen. III, 4;24。

④ 参阅:e.g., Sixtus Cartechini, S. J., *De Valore Notarum Theologicarum* (罗马:格列高里大学出版社,1951年),第22-23页。Francis A. Sullivan, S. J. 《Creative Fidelity》(纽约:保禄出版社,1996年),第33-40页。

止境的争论^①。这也就证实了“梵一”之所以没有涉及教宗的普通训导权的事实。但结果是,包括神学家在内的许多人,都认为教宗的普通训导权具有无谬误的特性^②。然而,我们应当清楚,纽曼自己坚信教宗无谬误的教义。他只是认为,对这一教义作定断,既不慎重又不适宜。

而且,天主教教义还认为,教宗无谬误来自神的助佑,而非由于默感。这就是说,教宗无谬误,并不是因为他接受了某种超自然的启发或神视,也不是因为他具有别人不具备的某些个人的洞察能力。教宗无谬误,出自于天主对教会的照顾,它意味着教宗必须采取人类的一切办法去发现真理,并应对作定断的明智性进行衡量。^③

但是,对教宗无谬误论的定断和对教宗个人尊敬和专注,以及梵蒂冈日益强烈的中央集权制,这一切都会将天主助佑的思想,扩大成天主不断启示的概念。这种神秘性笼罩着教宗,并把教宗淹没,尤其是自 19 世纪以来,都对以批判性的说法谈论教宗的决策、声明或行动,造成了深深的心理障碍。例如,在评价、

① 参阅:John R. Page《What will Dr. Newman Do? John Henry Newman and Papal Infallibility》(Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1994), 第 66 页,第 7 节,第 71 页。

② 参阅:龚格 *Eglise et Papauté*(巴黎:Editions du Cerf, 1994 年),第 279 页。教宗以通谕、劝谕和其他针对全教会的文件,行使其普通训导权。他明确批准信理部有关教义的声明时,也是在行使其同样的权力。参阅:Francis A. S. J.《训导权》(*Magisterium*)(Dublin: Gill & Macmillan 出版社出版,1983 年),第 189 - 252 页。

③ 梵蒂冈第一届大公会议,《首部基督教会的教义宪章》(*Pastor Aeternus*),第 4 章。参阅《大公主义法令集》,Tanner 主编,第 2 卷,第 816 页;同时参阅:Sullivan《*Magisterium*》,第 5 章“*The Infallibility of the Magisterium in Defining Dogmas of Faith*”(第 79 - 118 页)。梵二前的神学思想的一个事例是 Timotheus Zaoelena, S. J.,《*De Ecclesia Christi, Pars Altera*》(罗马:格列高里大学出版社出版,1940 年),第 79 页。

质询或谴责神学家^①的著作的程序上,在罗马对待主教团的政策上、在任命主教程序等方面,都出现了许多各不相同的观点。由于上述问题属于行政或决策层次,所以并无什么道德标准,也没有任何理由或信仰原则禁止人们对这些问题持不同看法。但是,对于广大天主教徒,尤其是对主教们来说,由于他们担心会冒犯教宗职务的尊严,因此对上述问题根本就不会提出什么不同的看法。所以,对教宗的崇敬是助长了教会中拒绝批评的另一重要因素。

媒体是阻碍批评的一个现代原因

除了已经提到的教会领袖们反对批评的两个主要原因之外(崇敬教宗和担心助长对教会的攻击),这里还应提到第三个原因:即媒体方面在处理这些问题时的消极影响。这一阻力来自于教会领袖们对牧灵的关怀和他们对防止恶表的责任。防止恶表的合法牧灵关怀,其基础是福音,在福音中吾主用强有力的语言宣布:“世界因了恶表是有祸的”。(玛 18:7)这种牧灵的理想是要将丑恶的东西封闭起来,以免大多数人的信仰受到伤害,教会传教使命不受损失。事实上,媒体——特别是现代电子媒体,不断地将信息传播到世界各地,从而也加深了教会对这方面的牧灵关怀。

^① 参阅:e.g., Gerald O'Collins, S.J., 1998年12月12日出版的《The Tablet》,第1650页。

当媒体报道教义或有关伦理教导时,问题之所以变得更加尖锐,往往是由于报道不能做到全面和准确。正是由于媒体对教会训导不实的、歪曲的、不全面的报道,随之将其影响几乎立刻传播到世界各地,这也同样造成了严重的牧灵关怀。新闻记者为了使事迹引起轰动效应,在报道时往往不加必要的甄别或者不正确对待,甚至在报道上不负责任和不顾职业道德。

媒体自己也承认其缺点。例如,1998年6月美国有线电视新闻(CNN)和《时代周刊》联合虚报,越战期间美国曾使用神经毒气杀害逃兵。但是,7月2日,他们便收回了报道。《纽约时报》的一位编辑列出了这一转变的一些原因,他评论说:

兵营里的流言蜚语和一些凭空编造的回忆,却被编造成为一个戏剧性而毫无根据的指责……他们没有足够的证据来进行这样爆炸性的指责。最重要的是,他们是如此煞费苦心地要证明他们的说法,却根本不认真地倾听来自各个方面指出他们假定的前提并不真实的消息。^①

社论继续指出了《波士顿环球报》、《新共和报》以及《辛辛纳提调查者报》在新闻从业标准上的一些类似错误。两位职业记者在最近发表的标题为“扭曲的速度”(Warp Speed)的文章中,

^① 1998年7月3日《纽约时报》,CNN-“历史上的这一天”,第16版。同时参阅,1998年7月21日《纽约时报》,Gustavo Gorriti文“Where Journalists Still Get Respect?”,第19版;1998年8月1日《San Francisco Chronicle》报,“Journalists Probe Their Own Credibility Gap”一文。不管教会领袖对媒体的态度如何,上述报道说明媒体自身承认,它并不是一贯遵守准则,所以神职人员对媒体的消极态度,并不是无理的不满或思想狭隘。

强烈谴责媒体丧失职业标准和职业道德,越来越不重视证据,把消息来源的力量置于记者之上,听信假专家和假事实。新的混合媒体文化正在制造“我们所说的一种新的断言新闻,这种新闻对事物的真假实质不感兴趣,只注重引起广泛讨论的新闻效应。”^① 列举这些有关社会新闻报道的事例,目的是要说明教会领袖们之所以会批评新闻媒体,反对把对教会的批评公诸于众的原因。除一些大型媒体的记者之外,只有极少数记者真正受过有关神学或宗教知识的训练。而大多数的媒体,不会派遣对体育一无所知的记者去做有关体育的报道,也不会派遣对政治一无所知的记者去做关于政治的报道,更不会派遣对宗教知识、宗教语言或教会体制和历史一无所知的记者去做关于宗教新闻的报道。谁也不会无视这样一个事实,即也有许多非常能干、公正和负责任的记者,尤其是当他们做出负责任的评论时,会对社会、教会和自由都起到不可估价的作用。^②

但是,教会和媒体之间的矛盾并不是什么新鲜事,这也并不在于媒体报道完全有失优良新闻标准。它也与一些媒体的编辑政策和报道中的反天主教和反宗教的偏见有关,这也是教会之所以不鼓励内部批评的另一个原因。综观整个 19 世纪的新闻

① Bill Kovach 和 Tom Rosenstiel, *warp Speed* (纽约:世纪基金出版社出版,1999年),第 8 页。

② 自己这么多年的经历,有的记者给我留下了很深刻的印象,如《纽约时报》前记者 Kenneth Briggs 和 Peter Steinfelds。他们了解要报道的问题,也知道该问什么,报道既平和又准确。与新闻媒体打交道 30 多年了,众多报刊和电视记者,我不可能都记住。我遇到过如前面提到的那样的记者,也遇到过对教会一窍不通的记者。我在罗马参加完世界主教会议后,回到美国,一位电视台记者预约采访我,我一进演播室就问:“你在这里想报道点什么?”居然不知道我为什么进演播室,他对教会事务或教导根本不了解。

媒体,特别是法国和意大利的媒体,他们对天主教都有一种特殊的敌视性。这种敌视有许多原因。教宗制度既是政治权力,又是教宗国的统治者,同时也是欧洲政治生活的一位扮演者。教宗制度有意站在现在执政者一边,从而进一步激起了寻求改变这些因素者的敌视。另一方面,媒体受到了那个时代的政治和哲学思潮——唯理主义、实用主义、怀疑主义和相对主义的极大影响。它敌视宗教权威、启示超自然的概念。所有这些因素都为欧洲媒体攻击教会信仰和行为以及圣座政策埋下了祸根,这也为媒体打下了反教权主义的基础。鉴于以上因由,就不难理解为什么教会领袖们会对媒体持消极态度了。

例如,庇护七世在 1814 年反对法国路易十八的新闻自由,认为媒体是:“败坏人伦、腐化和破坏信仰、煽动暴乱、制造麻烦和革命的主要工具”。^①

不过,教会敌视媒体的问题并不只限于欧洲。“由于那时候(即 19 世纪)的美国媒体激烈的党派之争,美国主教们就认定媒体是敌视天主教的。”^② 19 世纪的美国天主教主要是一个移民教会,人们对移民采取了强硬的措施,特别是对于那些来自非英语国家的移民,如波兰人、意大利人,以及来自讲英语国家的移民,如并非新教徒的爱尔兰人,当时的媒体也持这种偏见。

如果认为只是在 19 世纪才对天主教会存有偏见,那是不正确的。著名历史学家亚瑟·斯莱辛格(Arthur Schlesinger)认为,20

^① Richard N. Ostling 引自《教会中的秘密》(纽约:Harper & Row 出版社出版,1974年),第 81 页。

^② 同上,第 84-85 页。

世纪美国人存在的最大偏见就是对天主教的偏见^①。这种情况几年前就出现在宽容的旧金山。一家颇有名气的剧院打算演出一部戏剧,剧中一位白人演员进行面部黑色化装,扮演一个非裔美国人。后来决定取消该剧的演出,理由是如果由白人来扮演非裔美国人,它可能会伤害非洲裔美国人,于是选择上演另外一出戏剧。第二部戏名为“教宗与女巫”,戏中描述的是一位因贩毒而变得疯狂的教宗,一位修女帮助一群年轻人获得毒品。并没有去想该剧的上演对天主教徒是多大的伤害!尽管公开和私下做了大量努力,说服导演放弃该剧演出,但是没有什么能够感动她,该剧继续演出。于是,出现了一阵阵关于言论自由、天主教的狭隘以及试图把天主教的观点强加给旧金山等的言论。

类似事件的发生自然使教会领袖们对媒体产生消极态度,这也是他们抵制对天主教会批评意见的另一个原因。难道对准确报道教义,防止丑闻和信仰淡化的合法牧灵关怀,会成为广泛保密、缺少与当今媒体合作的理由吗?

保密是防止批评的办法之一

无论过去的情况如何,在今天我们必须面对的事实是,只有极少数的事会绝对保密。如果教会当局的政策是控制信息,尽量避免外泄,那么对于多数人造成的反应就是,确切适当地提供

^① Andres M. Greeley 在《一个丑陋的小秘密》一书中,详细提示了 20 世纪反天主教的情况(Kansas 城, Kans: Sheed Andrew & McMeel, 1997 年)。

事实真相的可能性消失了。对于这一不足,无论事后如何进行澄清和更正,只会在人们的思想中造成一个印象,一定是隐瞒了什么,从而使教会的诚实性和信誉遭到损失。例如,1978年,教宗若望保禄一世在当选之后的一个月,突然出人意料地逝去。梵蒂冈在耽搁了几个小时之后才宣布教宗的死讯,并报告说教宗临死前还在阅读一本书名为《师主篇》(The Imitation of Christ)的中世纪灵修著作。后来揭露,教宗临死前阅读灵修著作的故事并不真实。拖延宣布教宗的死讯,编造教宗临死前的故事,再加上未能全面谈到教宗临死时的详细情况,这一切都增加了人们对这一丑恶闹剧的怀疑,也削弱了后来对此事进行解释和澄清的效果。

正式的公开政策

更具讽刺性的是,在教宗若望保禄一世去世的前6年,梵蒂冈曾颁布了一个关于通讯的文件,时间是1971年1月29日。关于“保密”,该文件说:“如果教会当局不愿意或不能够提供信息时,那么谣言就会产生。谣言并不是真理的载体,谣言只会带来危险的道听途说。”^①如果记者们不能从正式渠道获得确切的信息,他们就会想方设法去打探。20多年前,在一次严肃认真地对“保密”进行讨论时,一位名叫理查德·奥斯特琳的记者写

^① 《社会传播工具牧灵指引》(1971年1月29日),参阅 Austin Flannery, O. P. 编《梵二会议:公会议及公会议后文献》(Northport, N. Y.: Costello, 1975年)。

道：

保密是不可能的，信息终究会有的。问题是选择向他人作及时、全面、确切、诚实、有用的报道，还是选择更快传到个别人那里的——歪曲、失实的道听途说。^①

另外一个与以往不同的是，现代新闻界的“最后期限”有一个新的含义。记者已不再只是以某早晚报或电台电视广播的名义工作。在电子时代，报道是全球性的，一天 24 小时报道，在事件发生几分钟之后就得出播，这就提高了信息来源之真实和知情的重要性。如果提供的信息不确实，或者媒体的问题没有得到回答，那么一旦消息传了出去，就需要去进行澄清。处在这种压力之下，即使只是以自己的利益为动机作为出发点，那么现代记者和新闻单位的工作也要增强彼此合作的重要性认识。保密与不合作并不是对当前或已知媒体错误的有效回应。这更不是当今教会内防止或限制批评的有效方法。

教宗若望保禄二世与批评

教宗若望保禄二世在论及当今教会内的批评时说：“承认过去的不足，是诚实和勇气的表现，它能够帮助我们增强信德，警

^① Ostling, Secrecy, 第 13 - 14 页。

醒我们去面对今日之诱惑与挑战,并武装我们以面对这些挑战。”^①

上述话语可能会使我们认为,只要我们充分认识到过去的不足,值得批评的目前现实就不包括在其中。但是,教宗继续说:

许多枢机主教、主教希望,尤其对当今教会认真做一次良心检查……良心的检查还必须考虑到“对大公会议所作的承诺”……《教会宪章》所强调的共融教会学是否得到了加强。(《三千禧年的来临》36)

这些问题表明,教宗意识到了当今教会内所存在的问题,而关于这种良心检查的主要对象是梵二会议和共融教会学所作的承诺。良心检查意味着甘愿面对错误,甚至罪过,勇于承担,并采取改正之步骤。这种诚实的良心检查不应是单方面的,教宗要求教会的所有儿女都来进行这一良心的检查。良心检查就意味着批评。

当今教会内最著名的批评例子是信义部部长拉辛格枢机,他在其个人回忆录中描写教宗保禄六世决定禁止再用公会议之前的弥撒礼仪,以此作为:“突破礼仪史的序幕,而继续下去的结果只能是一个悲剧。”^② 这一批评的意义非同一般,因为这一批评来自于教廷最重要的成员之一,而且矛头直指当今教宗。同时令人惊讶的是,这一批评的表达不是在限定范围内,而是公开

^① 1994年11月10日发表的通谕《三千禧年的来临》,33节,(梵蒂冈城:Libreria Editrice Vaticana,1994年)。

^② 拉辛格枢机: *Milstones* (旧金山:依纳爵出版社,1998年),第148页。

发表在读者范围很广的作品中。

当今教会的另一个批评事例来自奥地利茵斯布鲁克教区的莱恩霍德·斯特切爾(Reinhold Stecher)主教,他对教宗和教廷政策的批评影响范围很大^①。奥地利五分之一的神职人员都签名支持斯特切爾主教的声明^②。鉴于神职人员逐渐下降,在谈到梵蒂冈关于平信徒传教的法令时,主教说:

我真正关心的是,拒绝承认世界上许多国家现实的牧灵情况,拒绝承认感恩祭神学的重要性……《平信徒传教法令》关注的完全是捍卫神职人员的权利,并未关注到信仰团体的健康。一段时间以来直到现在,我们是在沉默而实际地为群众提供一条非圣事性的得救道路。熟悉士林神学的人,对此只会摇头表示怀疑,因为这种神学只强调感恩祭、忏悔、终傅对救赎的重要性。^③

以上对当今教会的批评事例来自于个别主教,而接下来的这个事例,1998年11月21日,新西兰的主教们在向教宗若望保禄二世述职时提出来的批评却是集体性的^④。他们的批评值得尊重,也是诚恳的,但是也明确地表达出主教们深知自己对教会的责任——在于与教宗共融。主教团的发言人古利纳内(Gullinane)主教说:“就在20年前,我有幸在圣伯多禄广场的人

① 1998年2月28日出版的《The Tablet》,第291页。

② 参阅:1998年3月14日出版的《The Tablet》,“The Church in the World”专栏。

③ 参阅:1998年3月14日出版的《The Tablet》。

④ 参阅:1998年11月28日出版的《The Tablet》,Peter James Cullinane文:“A Time to Speak Out”,第1589页。

群中,听到宣布您当选为教宗。现在我和我的主教弟兄们,有机会亲自向您保证,我们毫不犹豫地忠诚于您和您的牧职。”

在对教宗的领导及其所谓的先知性的重要指示表达谢意后,这位主教接着说:“我们却不愿像那些假先知们追求自己的利益,对人们说一切正常。而我们认为,如果不诚恳地说明我们对教会的关怀,就不是伯多禄和保禄宗徒的精神”。

古利纳内是代表新西兰的主教们发表以上致词的,他接着指出了罗马教廷在行为上几个不一致的地方。他指出教宗曾要求对其首席职的履行进行讨论,可教廷的行为却与此背道而驰,在制定有关准则时,很少或根本就不与主教们进行商量。他还提到所宣布要保护东仪天主教会适当自由的意向,同时却把东仪天主教神职人员驱逐出拉丁教区,或不准他们在拉丁教区接受祝圣的政策。他说已经作过确保,不应将信仰强加于别人,以绝罚威胁那些“对教会自身都没有明确指示的教会训导”持不同意见的人。他还指出,教宗曾号召教会团体鼓励妇女在教会中的神恩和责任。但是,教会并没有这样做。“我们……认为这个问题紧迫,因为只有教会这么做了,人们才会明白,平等并不在于圣职”。

这些事例有助于说明,当今对教会的批评不都来自于无知识的、不满的、或怀有恶意的人。拉辛格枢机主教、斯特切尔主教,以及新西兰的主教们,他们都忠于教会,并毕生为教会工作。这也在说明,在官方对批评进行阻挠的同时,来自官方组织、甚至教会高层的批评也源源不断。

公众意见是当今批评的必要形式

不仅是杰出的教会领袖们自己公开地提出批评意见,教会训导机构在公众意见的名义下,也公开地支持批评。

教宗庇护十二世(1939 - 1958)是第一位用“公众意见”来表达其与教会关系的教宗。他说:

公众意见是组成人类的一切正常社会遗产的一部分……对于教会中的公众意见,我们还要说,在这些问题上能够进行自由讨论。对如此意见表达感到惊奇者,是由于他们不了解天主教,或者说对天主教有一种错误的看法。因为教会也是一个有生命力的机构,如果没有公众意见的表达,就失去了其生命中的一个重要因素。这一缺陷的责任应由教会牧人和信徒承担。^①

在庇护十二世发表上述言论之后的15年,梵蒂冈第二次大公会议采纳了公众意见这一主题。大公会议宣称:

在不违反伦理秩序及公共利益的前提下,人们可以自由探索真理,自由发表并宣传自己的意见,自由研

^① 参阅:1950年2月18日出版的《罗马观察家报》。

究各种技艺,并有权利了解国家大事的真实情况。^①

为了避免得出自由仅存在于世俗世界的结论,大公会议明确地指出这同一思想也适用于教会:“应当承认,神职人员和包括平信徒在内的信友,在这些问题上应享有自由质询、自由思考,并且在他们所擅长的问题上,谦逊而勇敢地发言”。(《教会在现代世界牧职宪章》62)

大公会议在讨论这段文字时,收到了一份修改意见,要求删除“勇敢”一词,但是这一修改要求被简短的答复拒绝了:“勇敢并不是没有代价的”。^② 表达固然虚心,但勇敢——并不胆怯。我们还应当注意,这种质询、思考、虚心和勇敢表达的公平自由,也是所有教会成员——神职人员和平信徒的特权。

“梵二”会议召开七年之后,教廷发表了一份长长的关于大众传媒的文件,文件指出,教会中的公众意见不仅是完全正当的,而且还是必要的:

因为教会是一个活生生的组织,为了维持其成员之间的授受关系,离不开公众的意见。离开公众意见,思想和行为上都不能得到提高……天主教徒应当充分意识到表达思想的真正自由,它来自于对信仰的感情,来自于爱……教会中行使权力者应尽力保证,天主子民之间的意见能够自由地交换和表达出来。

^① 《教会在现代世界牧职宪章》第 59 节。参阅 Tanner 主编《大公主义法令集》,第 2 卷,第 1110 页。

^② “Fortitudo non est inutilis”; 参阅 Herbert Vorgrimler 主编《梵二文献评论》(纽约: Herder & Herder 出版社,1968),卷 5,第 287 页。

既然教会中公众意见的发展非常关键,为了发挥其在教会生活中的积极作用,每一个天主教徒都有获得所需要的一切信息的权利。^①

该原则明显地不仅适用于个人,文件继续指出:

教会中正常的生活流程以及有条不紊的管理功能,都需要在各级教会当局和有组织的团体之间,具有一种双向平稳的信息交流。这也适用于整个世界。^②

教会的官方文件于是号召要求教会当局要鼓励并推动公众意见,那就意味着在教会中应当具有一个促进公众意见的气氛。教会中的公众意见,是指人们能够随意表达他们的感想,“有表达思想的真正自由”。对公众意见的认可,当然就是对教会批评的认可。

公众意见及其中所包含的批评,对于教会当局履行其职责是非常必要的。教会领袖——特别是教宗、主教和本堂司铎,如果不了解真实情况,包括人们的思想,他们就不可能进行明智的领导。他们必须了解人们的希望与理想,了解他们的问题,了解他们的困难及其原因。卡尔·拉纳指出,涉及的人越多,越复杂,就越难了解真实的情况,所以就越需要公众的意见^③。拉纳的话实实在在地说出了当今教会的情况——教会问题的复杂而且

① 参阅:《社会传播工具牧灵指引》,第115-117,119节,Flannery主编《梵二》,第330-336页。

② 同上,第120节。

③ 参阅:卡尔·拉纳《教会中的自由言论》(New York: Sheed & Ward, 1959),第22页。

众多。

是什么原因致使庇护十二世和梵二会议提到公众意见这一问题？一个最重要的因素是，在第二次世界大战极权统治时期，教宗以及许多主教们的亲身经历^①。其中的一个突出特点，就是这些政权对公众意见的操纵和压制。庇护十二和大公会议不希望教会沾染独裁统治集团的污点，在其生活范围内好像以对公众意见进行绝对控制和镇压为特点。

对教会内公众意见的条件和限制

正如教会文件所描述的，公众意见不能只限于与教会官方意见一致的表达^②。从教义上来说，与教会当局的某种立场或政策不一致的某种公众意见之所以能够合法存在，其原因在于教会生活不仅由教宗和主教们领导，尽管教会通常是在他们的指导之下，而是由天主圣神的作用所领导的。如拉纳所说，圣神“能够给教会中的任何人赋予生气——包括穷人、孩子，以及天国中最小的人——并以人们无法预知的方式，把自己的动力注入到教会中来”。^③

这里提到“孩子”是想到了伟大的圣本笃会规，圣本笃会规要求凡重大事务，会长必须要与众会士商量，因为“上主常把更

① 参阅：卡尔·拉内《教会中的自由言论》，第 17 页。

② 同上，第 18 页。

③ 同上。

好的事启示给年轻人”。(第3章)

这种官方对公众意见的支持,是不是意味着有一个教会成员可以采取或提倡任何立场的自由领域?对公众意见的认可,必然就意味着在某些领域可以有不同的观点。例如,教宗或主教们的决策和行政性决定就属于这一类。但是,我们的教会是一个启示性宗教,还有一些别的领域,如果你自由选择成为某一教会的成员,你就会自由地把它当成真理来接受了。人们在接受洗礼时,同时也就进入了一个早已存在的普世性信仰团体,他们也就接受了由宗徒传下来的这一团体的信仰^①。但是,即使在这一教义领域,仍然存在着可以变化的空间,那就是发展。例如,厄弗所公会议,尽管它的教义定断是真理,但它仍不确切,仍然需要召开加采东大公会议,使其教导得以更加清楚和明确。甚至在已经定断真理的范围内,也有必要在所教导的真理与其表达和概念之间进行区分。应当明白,对启示真理的某种表达不够恰当,或者说对概念的理解不够确切,这并不等于否认信仰,或信仰淡薄。实际上,纽曼(Newman)曾写道:“宗教堕落的原因之一,就是拒绝遵循教义发展的道路,而固执坚持陈旧的概念。”^②

那么,首先在批评和公众意见上自由选定的限度,就是天主所启示,教会信仰团体所坚持的东西。教会成员不能拒绝天主

① “信仰”主要指接受天主的自我启示,服从天主的唯一子,耶稣基督。但这一信仰能够而且也必须用语言或宣誓来表达。藉着洗礼,新加入教会的成员皈依基督,同时也接受信仰团体——即教会所遵守的信德宣誓。关于这一主题的更多内容,参阅 Sullivan《训导权》(Magisterium),第12-14页。

② John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Westminster, Md.: Christian Classics, 1968),第5章,1.5节,第177页。

的圣言,拒绝教会传授的信条,天主旨意规定的教会宪章,及其宗徒体制或圣事。既然有了教会的宗徒体制,那么什么是天主启示真理的最后定断,就属于教会的宗徒性职务,即属于主教集体,其中教宗既是主教集体的成员又是首领。

在这方面,卡尔·拉纳指出了其中的重要之点:“但是教会不会成为一个争辩团体;她应能做出对大家有约束力的决定。”^①他继续写道:

尽管教会是开放的,但她并不是一个让每一种观点都支起一个货摊的市场。是的,教会有权利和义务以命令的和不容置疑的方式,宣布这条或那条教义不能在基督或天主教会中流传。^②

那么很明显,根据教会训导,教会对公众意见留有能自由、虚心而勇敢地表达的余地。另一方面,同样明显的是,加入教会者都会接受教会信仰,这一信仰对公众意见和不同观点也是有一定限制的。

教会内对教宗的批评

因为这一话题十分敏感,所以这里有必要回到教会内对教宗的批评这一问题上来。教会批评最典型的例子,是保禄致迦

^① 卡尔·拉纳《未来教会模式》(*The Shape of the Church to Come*)(New York: Seabury Press, 1974),第54页。

^② 同上,第74-75页。

拉达书第2章11-14节记载的,宗徒中最后一位公开批评宗徒中的第一位,圣保禄是这样描写的:

但是,当刻法(伯多禄)来到安提约基雅时,我当面反对了他,因为他有可指责的地方。原来由雅各伯那里来了一些人,在他们未到以前,他惯常同外邦人一起吃饭,可是他们一来到,他因怕那些受割损的人,就退避了……但我一见他们的行为与福音的真理不合,就当着众人对刻法说:你是犹太人,竟按外邦人的方式,而不按照犹太人的方式过活,你怎么敢强迫外邦人犹太化呢?

在圣保禄看来,伯多禄立了不好的表样,甚至误导了巴尔纳伯。从关于这个事件所谈的可以清楚地看出,在原则上,宗徒之长最起码也不能避免受其他宗徒的批评,也不能置身于公众的批评之上。

当今教宗和主教之间是一种什么样的关系呢?其中有批评的余地吗?拉辛格,这位未来的枢机,在其早期的作品中,打开了重要的思路。他指出主教和教宗之间不能只限于狭隘的法权观,教宗和主教之间还有人伦和道义上的相互关系。他说:

在教宗的职位本身对他提出的要求之中,我们要毫不怀疑地认为,他有道义责任倾听普世教会的声音——从法权的角度来说,没有抛开教宗进行上诉的余地,即使他没有与主教集体一起行动,主教集体也不能离开教宗单独行动;从道义上来说,教宗有义务倾听主教们的声音,主教们也有义务采取主动——康斯坦斯

公会议提醒我们这一真理,同时也提醒我们法律程式的有限性。^①

对于主教们来说,采取“某些主动”必然包括使教宗知晓他们的批评意见。

对此,拉辛格枢机在道义和法律层面上所做的区分具有重大意义。所以,在主教集体中不仅具有“教阶”因素,如伯多禄的继承人是集体的首领,具有某些特权,因此主教们都在伯多禄领导之下。同时,这里也具有相互关系的因素,因此在主教们与普世主教团首领的关系上,为主教们采取主动提供了空间:主教们与伯多禄在一起(Cum Petro)。这一主动应当包括主教们指出教会的某些缺陷、教会在某些需要进行改革或调整的方面。换句话说,对于主教们来说,给他们留有提出批评的空间。

在现代世界里,要全世界的主教们在每一个行政或政策决定上都与教宗保持一致,这简直是不可能的。在本来不存在一致或根本就不可能一致的问题上,企图制造出一致甚或共识的假象,这是在冒降低教会道义权威和威信的危险。把批评和不同意见说成不忠或缺少信德,这是极不公正的。

有人认为,一般的批评,特别是批评教宗,可能会引起误解,甚至造成坏影响。至于避免批评,是因为批评会引起坏影响。圣奥斯丁说:

所以必须讲真话,特别是在困境中,更应当讲真

^① 参阅:《拉辛格梵二会议文献评论集》,Vorgimler 编,第1卷,第304页。同时参阅 J. Grootaers *Primaute et Collegialite: Le dossier de Gerard Philips sur la Nota Explicative Praevia* (Leuven: 鲁汶大学出版社,1986),第43-44页。

话。能理解的,就理解吧。更不要对于那些不能理解的人保持沉默,这不仅会使真理遭到挫折,而且还会使那些本来是能够掌握真理,避免错误的人停留在错误中。……我们多么担心,真理会对那些不能理解它的人造成伤害!我们为什么不担心,如果我们保持沉默,会使那些能够理解的人受到欺骗。(De Bono *Perseverantiae*, chap. 16)

圣托马斯提出批评问题,不是由于许可,而是由于责任:人有责任纠正上级吗? (《神学大全》II - II, q. 33, a. 4) 他先指出,纠正是一种爱的行动。他说爱必须延伸到所有的人,所以应包括上级。托马斯虽然没有特别提到教宗,但他的含义中肯定包括教宗。在托马斯看来,无论是神职人员,还是平信徒,都有责任对人包括教宗进行纠正,因为教宗必定是爱的对象。托马斯继续论证说,既然任何善行都应当根据具体适应环境,那么下级对上级提出纠正应当用适当的方法,就是说不要傲慢粗暴,应当温和尊重。他援引圣保禄宗徒致弟茂德书:“于是保禄宗徒在致弟前书中说,不要严责老年人,应要劝他们如劝父亲。”(弟前 5: 1)

另外,托马斯还特别提到,平等的人可以公开地纠正上级,他所举的正是圣保禄纠正伯多禄的事例! (参阅《神学大全》II - II, q. 33, a. 4, ad 2) 托马斯进一步援引了奥斯丁是要说明,伯多禄为当权者树立了榜样,如果他们偏离了正道,就不得拒绝他人的纠正。托马斯还指出,在此事例中,保禄和伯多禄是平等的,因为他们都肩负着维护信仰的共同责任,而且他坚信,伯多禄在维护信仰上是有缺陷的。一般来说,对上级的公开批评,超

过了兄弟般批评的界线,但是当信仰处于危险的时候,即使是平信徒也是可以提出批评意见的(同上)^①。这也表明,在托马斯看来,维护信仰上无论是平级或是下级,在原则上都是平等的,人人都具有提出批评的权利。

批评在教会内的性质

既然教会内的批评应当是建设性的和福音化的,那么这一批评具有什么理想性质呢?教会内的批评,当然是教会中的门徒们所做的批评。因此,它应在圣神的引导下,应具有迦拉达书中所描述的圣神引导下的所有品质:“圣神的效果是:仁爱、喜乐、平安、忍耐、良善、温和、忠信、柔和、和节制……如果我们随从圣神生活,就应当随从圣神的引导而行事。不要贪图虚荣,不要彼此挑拨,互相嫉妒。”(迦 5:22 - 23; 25 - 25)

建设性批评的动机是促进教会,使之更有效地完成其使命。这类批评是本着关怀和尊重、信心和爱心,及迦拉达书中提到的其他品质提出来的。但是,像圣伯纳德和圣加瑟琳那样的,教会中的建设性批评也可以是坦率、大胆和勇敢的。另一方面,破坏性的批评常常是分裂性的、无节制的、争斗性的、不顾大局、不尊重上级的。在托马斯看来,对上级提出的批评,应有对所批评者

^① “ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi”。托马斯在这里没有明确使用“平信徒”一词,而用的是“主体”(subditus)一词。但对于神职人员来说,其“主体”的绝大多数成员当然应是平信徒。

崇敬、尊重、克制和关爱的特点。

在对教会进行批评时,对教会应具有基于成熟公教信仰的真正爱心。卡尔·拉纳在谈到教会中有时出现的失误甚至受到压制时,号召教友承认这些失误和缺陷,但是他强调:

对教会的依附之情应当也是未来灵修的一部分。否则,这(批评)就是自命不凡的傲慢和无信仰的表现……对教会的依附之情在将来也是真正灵修一个绝对的必要标准。^①

我们的信仰并不是柏拉图式的抽象理想,我们是在具体历史现实中相信教会,那就是:教会有它的长处,也有其不足,有神的恩赐,也有人的缺陷。“‘天使教宗’(papa angelicus)的梦想带着我们远离现实,就像中世纪时候那样^②。”雷蒙德·布朗已经说过,我们一直无比震惊的是,天主已把救世的奥迹交予人类手中。(这是90年代初布朗神父在旧金山为神职人员举行的祈祷会上所说的话)于是,拉纳有理由号召人们真心服从教会内带有人性缺陷,失误和罪过的现有代表。他说:

教友们如果希望真正分享教会公众意见的发展,就必须像真基督徒那样生活,使教会的基本奥迹成为个人生活的基础。其唯一的可能是,在教会事务上将这种正确的比例感,与冷静而又建设性地参与教会内

① 卡尔·拉纳 *Concern for the Church* (New York: Crossroad, 1981), 第153页。

② Schatz:《教宗首席》,第178页。“教宗三钟经”的表达,意指“天使教宗”。该表达来自于诺特丹马斯大预言,他预言未来教宗们的名字。庇护十二就是指“天使牧人”的意思。

公众意见发展的能力相结合……而并无怨恨。或任何形式的背后诋毁——只要他真正与教会超自然行为的核心生命之源结合起来。^①

换句话说,福音评论家同时也是在信仰与仁爱中生活,目光专注于被钉死而又光荣复活的基督的真正门徒。

批评与忍耐

福音评论家必须要具备福音的忍耐精神。爱教会的人都会为教会遭受痛苦,而且必然会经常遭受痛苦。一位著名的圣经学者卡罗·马尔蒂尼表达过相同的观点:

初看起来似乎不可理解和不能接受的种种情况——当我们哭喊着说:什么都行,就是不要这种处境时!——实际上正是将我们置于天主奥迹展现中心的情况。^②

为教会大受折磨,却也最爱教会的就是法国神学家伊夫斯·龚格(Yves Congar)。他那里碑式的著作《真假教会改革》(True and False Reform in the Church),在50年代问世时,被勒令从修院

① 拉纳 *Concern for the Church*, 第42-43页。

② Carlo Maria Martini: *Promise Fulfilled: Meditations*, Alan Neames 译(Middlegreen, Slough, U.K.: St. Paul's, 1994), 第85页。马尔蒂尼,耶稣会士,现为米兰总主教,在罗马圣经学院任职多年,曾任该院院长。他是美国圣经协会出版的《希腊文新约圣经》的编辑者之一。

以及其他天主教的图书馆清除出去,后来被禁止出售。

龚格谈到了来自罗马长达9年的不断谴责、警告、不信任的干涉^①。要求他把所有的作品呈交到罗马,包括简短的书评^②。值得一提的是,致使他以及其他神学家的作品遭受怀疑的因素之一,是因为他们运用了——圣经与教父的资料来源。对该资料来源的不放心似乎标志着对“梵一”理解的最高纲领路线,这一路线在今天的复古主义者和反梵二运动的人中仍然在继续,而该运动自身看来很少是以该资料来源为基础的。

龚格个人在教会中——以及来自教会——的遭遇,前后事例都证明了他书中论述的可信性。既然看到了福音的忍耐意味着,在教会中遭受痛苦的人,必须要有勇气,在黑暗中并不否认其在光明中所看见的一切^③。于是他继续说:

忍耐在某种意义上说是思想上,更是灵魂上的一种品质,它根植于以下深刻信念中:首先,天主掌握一切,并在我们之中实现他恩宠的计划;第二,对于一些重大事务,为了使其更加成熟,一定的延迟是必要的……不知道如何承受苦难的人是不会知道如何希望的

① 参阅龚格《基督徒之间的对话》,Phil Loretz 译(Westminster, Md.: Newman Press, 1966),第34页。在1963年秋,梵二会议第二次会议期间,流传着一个有趣的传言说,罗马教廷的安多尼奥蒂枢机曾寄给各地修会会长们一封信,要他们反对出席梵二会议的某些专家,其中就包括龚格、拉内、孔汉思、拉辛格等。参阅:Henri Fesquet *The Drama of Vatican II* (New York: Random House, 1967),第197页。

② 龚格《基督徒之间的对话》,第40页。

③ 从上下文来看,他这里并不是指一定倾向于某人的观点,而是“在光明中”,使人看到教会的美及其神圣品质,看到了基督及其痛苦和死亡的光荣。即使在黑暗中,教会也不否认建立在基督之上的这些特质,基督“既是昨天、也是今天,直到永远。”

……如果忍耐是播种者应当具备的，它必定会伴随着十字架。“那含泪播种的，必含笑收获。”但是有的时候，他们也会颗粒不收，“因为有人播种了，而收获的却是别人。”十字架是一切圣善工作的条件……唯有经过十字架，我们才能掌握人生的真谛和深度。除非愿意付出代价，否则一切皆属枉然。^①

真正的福音评论家知道自己的缺陷。谦虚是教会内批评的必要品质，上主教导我们，应首先看到自己眼中的大梁，然后才看到他人眼中的木屑：

为什么你只看见你兄弟眼中的木屑，而对自己眼中的大梁竟视而不见呢？……假善人哪！先从你眼中取出大梁，然后你才看得清楚，取出你兄弟眼中的木屑。（玛 7:3-5）

是啊！没有一个傲慢自大的主的门徒会给他自己的门徒洗脚更不协调的事了！

根据福音，批评必须是正义的，必须以事实为根据，不应夸大其辞。其目的必须是为了建树教会，而不是为了报复，以牙还牙。以门徒精神进行批评靠的是天主的权威，而不是世俗的权威和力量。

对这种改革的要求，不是来自于有组织的违抗、操纵、敌意，或者“教会恐怖主义”，而在于圣言独有的力

^① 龚格 *The Need for Patience*，参阅《Continum 2》，第4期（Winter 1965）。同时参阅龚格《基督徒之间的对话》，第44-45页。

量,以及圣言中每一句话的真理成分。^①

无论是改革还是批评,都不是与教会或教宗制度无关的事。批评本身不是教会所排斥的,它也不一定表示对教会不忠、信仰淡泊或有缺陷。相反,教宗保禄三世在对特利腾公会议的期望,和教宗若望保禄二世致力于基督徒合一的追求中,都主动而明确地要求大家提出批评意见——若望保禄二世也以一种改革的观点,要求对首席的实施提出批评。在教宗保禄六世对罗马教廷的以下讲话中,更体现了教会对批评所持的鼓励和开放态度:

我们必须以谦虚和反省的精神接受批评,并承认正确指出的东西。罗马不必设防,不应对来自各界人士的意见充耳不闻,更何况他们也是我们的朋友和弟兄。^②

任何真正尽力回应教宗若望保禄二世号召,要与他就“履行首席的方式……开创新的环境”进行对话的人,都必然会带有一些批评。在接下来的章节中,正是要做出这一回应,并要在此处所描述的框架和精神中进行。

^① Gonzalez Faus *Where the Spirit Breathes*, 序言, 第 14 页。

^② 教宗保禄六世“Address to the Roman Curia, 1963 年 9 月 21 日”, AAS 55 (1963 年 10 月 12 日)。AAS 是 *Acts Apostolica Sedie* (宗座通告) 的缩写。该通告为梵蒂冈“圣部备忘录”,其中包括教宗的一些正式法令、讲话、通谕等,为教廷的正式备忘录。

第三章 教宗制度与 教会内的伙伴关系

在第一章中,我们看到教宗若望保禄二世指出,第一个千年的教会伙伴性结构,是当今基督徒合一的典范和指南(UUS, 55)。由于基督徒合一涉及到与罗马共融的问题(UUS, 97),任何有关合一的现实希望,其核心就是天主教会自身之中实际的而不仅是象征性的伙伴关系。教宗对天主教内主教集体的其他成员行使首席职务的方式,自然会被看作他如何对与罗马保持完全共融的东正教主教以及其他如圣公会主教行使其首席权的一个标志^①。如果他们发现行使首席权,旨在削弱主教们的伙伴关系,或者使之失去任何实际意义,那么这将会给合一带来严重障碍。东正教会保留了来自尼西亚教会之前的主教会议制度和教会的伙伴关系结构。东正教的法典还强调了主教会议和主

^① 参阅:我在牛津大学的演讲《如何履行首席权》(Commonweal, 1996年7月12日,第一部分,第12页)。

教参与管理的结构重要性。^①

于是为了寻求基督徒的合一,有必要提出以下问题:在不威胁或者削弱教宗首席权的情况下,主教们的作用和权威能够得到肯定吗?^②如何在充分肯定主教们的作用和权威的同时,为首席权开创一个新的环境,使之能够更有利于教会的健康发展?

首席权之扩大

教宗的首席权在两种情况下会被削弱:一是夸大主教的作用,使教宗仅仅成为多数人意志的执行者;二是夸大教宗的作用。例如,由于担心来自改革者的批评,导致过度强调保密和对任何事都要进行防范,而这又使某些人倾向于将天主的助佑——教宗无谬误论的基础——扩大成为天主的启示,从而在教宗之所言所行的几乎任何事上都加上无谬误的气息。这一结果反而降低了教宗权威的可信性。

这种观点曾在梵蒂冈第一次大公会议中出现过,被称之为对教宗首席权的“极权派”(maximalist)解释。该观点既非“梵一”的教导,也不是“梵一”的定断,完全是空穴来风,却从此在罗马

① 尽管东正教会关于教会主教会议的结构有明确的论述,并在其法典中也明确体现了这一观点,但在实践过程中,个别教会当权者也会表现出高度极权。在第四章中我会再论述这一问题。

② 为进一步认识这一问题,参阅 Michael J. Buckley, S.J.:《教宗首席与主教职务》(New York: Crossroad, 1998)

教廷各圣部以及各地教会中流传开来^①。伊夫斯·龚格指出，“梵一”并没有提到教宗的常规训导权，结果许多虔诚的天主教徒以及一些神学家便认为，教宗的所有训导都是无误的^②。这种对教宗训导的极端宣扬，甚至认为教宗是基督的某种化身，几乎存在着两种“真实临在”，即圣体中所隐藏的沉默的基督的临在，以及在教宗身上有形的基督训导的临在^③。尽管这一观点并没有继续产生后果，但却在不同层面悄然无声地发生着某种影响。

“梵一”会议的“极权派”认为，在教会中只有一个导师——教宗。结果，主教们就基本上成为教宗训导和决策的聆听者和被动接受者。教宗在教会训导上，甚至在定断教义时，也无需征询主教们的意见了。赫尔曼·波特梅耶(Hermann Pottmeyer)指出，这种观点如何导致“教宗无谬误论”由“爬”到“跑”，并使信仰与其他教宗言论的界限模糊起来。这种极权论的观点还将首席管辖权与首席至高权力混为一谈^④。

① Hermann J. Pottmeyer, 《迈向共融的教宗制度》(New York: Crossroad, 1998), 104 - 109 页。

② 参阅：龚格“Eglise et Papaute”(Paris: Editions du Cerf, 1994 年), 第 279 页。

③ 参阅：Jean - Marie R. Tillard *L' Eglise locale* (Paris: Editions du Cerf, 1995 年), 498n. 2。

④ 参阅：帕特默耶《论教宗制度》(Towards a Papacy, 第 51 - 57 页)：一些对教宗权威认识的一个例子，可以从亨利·马莱特的描述中看到。亨利·马莱特是 19 世纪索尔波尼(Sorbonne)的神学主任，他反对教宗权威要高于教会的思想，认为教宗权威除在教会中高于教宗之外，并不代表什么。这是不可分离的，因为在管理普世教会的过程中，并不包括它的任何参与。这也是无限的，因为教宗只对天主作答。

俾斯麦与德国主教们

虽然“梵一”大公会议的正式教导并没包含这种极权派观点,但是这一观点在许多人的思想中却很流行。一个著名而有说服力的事例,发生在“梵一”大公会议召开两年之后,俾斯麦任德国首相时,曾对驻德国的所有外交使节们发表了一个秘密信息,他在其中告诉大家,“梵一”大公会议关于教宗首席管辖权的教导“将各教区的主教权利归于教宗所有,并以教宗的管辖权限代替了各国主教们的权限”。^① 这一信息在保密两年之后,于1874年才在一份有关德国外交案件的政府正式公告中出现^②。

俾斯麦的文件一经公布,德国主教们便迅速做出强烈反应。他们于1875年2月发表了一份坦率的声明,宣布俾斯麦的公告是错误的,缺少事实根据。他们特别指出,梵蒂冈第一届大公会议关于教宗地位的法令并没有为其至高无上性提供任何根据^③。关于主教们在教会中的作用,他们说:“我们可以毫不含糊地驳斥那种宣告,说什么梵蒂冈的法令使主教们纯粹成为了教宗的工具,没有自己的职责”。^④ 他们还说:“根据天主教會的教导,教宗是罗马的主教,不是别的城市或教区的主教,也不是

① 参阅:F. Donald Logan《1875年德国主教们关于主教职权的声明》,见《The Jurist》总第21期,1961年7月,第3期,第286页。

② 同上。

③ 同上,第290页。

④ 同上,第291页。

科隆或布莱斯劳的主教。”^①

他们明确断言,教宗不能取代主教的作用,主教职与首席职一样都是天主创立的,这是数世纪以来以及过去大公会议的一贯教导。教宗不能改变教会的这一神性体制。但是,德国主教们也同样明确承认教宗管辖的首席权限:“作为罗马主教,他同时也是教宗,即全体教会的牧人和最高首领——全体主教和信友们的首领。”^②

教宗庇约九世对这一重要声明作出两次回应。首先,他在致德国主教们的信中赞扬他们,表示同意他们的教导:

可敬的弟兄们,你们针对最近发表的快讯通报(Circular - Dispatch)阴险解释的歪曲,重申了梵蒂冈定断的原来含义……你们的声明清楚正确,完美无缺,我们只有向你们致以衷心的祝贺。然而,由于一些媒体的有害喧嚣,需要更为郑重的赞许……你们的声明表达了公教会原本的教导,而且是神圣公会议的教导。^③

这封公函发表的日期是1875年3月2日,在发表不到两周之后,庇约九世接着发出了他那“需要更为郑重赞许”的话。一次在擢升枢机的枢密会议上,教宗说:

掌管和训诲其教会的仁慈天主,有远见地指引日

① 参阅:F. Donald Logan《1875年德国主教们关于主教职权的声明》,见《The Jurist》总第21期,1961年7月,第3期,第292页。

② 同上,第289页。

③ 庇约九世于1875年3月12日发布的《Mirabilis illa constantia》公函,见H. Denzinger, Rev. A. Schönmetzer编《Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum》(36th ed.; Freiburg: Herder, 1976年),第3115页。

尔曼帝国勇敢的主教们,借他们永留教会史册的卓著声明,以他们杰出的明智,驳斥了在这次事件中流传于世的一些错误教导和诡辩,树立了一座真理的丰碑,并给我们及整个教会带来了喜乐……对那与这些人的勇敢、职责和热忱相称的杰出声明和抗议,我们特此批准,并在充分行使我宗徒权力之中,在此予以确认。^①

教宗庇约九世亲自两次在公开场合下断然否定俾斯麦的立场,并权威性地肯定德国主教们的声明符合“梵一”公会议的教导。那就是郑重声明首席职并非绝对君主制。主教应承认首席职中固有的特权,教宗也应承认主教职中固有的特权。而且,首席管辖权并非指教宗有权经常地、直接地干预主教的职责:“教宗是罗马的主教,不是其他城市或教区的主教,不是科隆和布莱斯劳的主教。”^②

纽曼枢机虽然接受“梵一”公会议的有关论断,但他同时认为“梵一”的教导没有更为深入地论及主教的作用,所以不完善,需要通过将来的公会议加以调整。事实上,纽曼枢机把召开新的公会议来调整先前的做法视为一种历史的典型:“而且,他殷切地向前看,几乎是以挑战的心情期待着一位新的教宗和新的公会议……需要新的公会议来正确处理事物,对定断要有正确理解”。^③保禄六世在“梵二”会议第二次全体会议开幕讲话中提到了这一点。他指出,教宗若望二十三世,通过召开大公会

① Logan《1875年德国主教们关于主教职权的声明》,第295页。

② 同上,第289页。

③ 参阅:John R. Page《纽曼博士将做什么?》(*What will Dr. Newman do?*) (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1994年),第408-409页。

议,抛弃了“梵一”大公会议的错误解释。既然教宗无谬误并具有管辖教会的首席权,就无需再召开大公会议。这种无需再召开大公会议的思想,意味着教宗本身掌握着信仰教导和教会管理所需的一切,而主教是无关紧要的。保禄六世继续明确指出,为了修补、完善和恢复梵一大公会议的缺失,召开梵二大公会议是必要的^①。

罗马中央集权与主教伙伴关系

由于不少人对“梵一”教导蓄意夸张,尽管有了教宗庇约九世在教义上的澄清,但在其任职期间,和自梵一会议以来的一个世纪里,教宗职权的中央集权化趋势一直不衰。所以,当60年代召开梵蒂冈第二届大公会议时,世界各地的主教们深信,由罗马所造成的高度中央集权化,必须通过明确宣讲主教的伙伴关系和教会习惯加以调整,使其与该教导保持一致^②。

但是,不仅世界主教认识到这一需要,甚至在罗马教廷高层也有人觉察出这一点。乔瓦尼·贝尼里总主教(Giovanni Benelli)任梵蒂冈代理国务卿时,曾评论道:

教宗管辖全教会的真实权力是一回事,但中央集

^① 1963年9月29日保禄六世的讲话。参阅:《宪章、法令、宣言》(*Constitutiones, Decreta, Declaratines*) (Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966年),第900页。同时参阅:Charlton T. Lewis和Charls Short编:《拉丁词典》(纽约:牛津大学出版社,1962年)，“resarcio”条,第1576页。

^② 参阅:Pottmeyer《走近教宗制度》(*Towards a Papacy*),第110-124页。

权化是另一回事。前者是神律,后者是人性环境的结果。前者创造出许多美好的东西,后者却是畸形物。^①

首席管辖权并不会使主教职不起作用,或者只是接受教宗指令和安排的被动者,首席本身也不意味着中央集权化。

回顾一下庇约九世竭力支持德国主教们的声明是很重要的,因为“梵一”时的极权派观点虽已被庇约九世所抛弃,但至今仍然存在一种不良倾向,使主教们误以为教会中只有一位主教,即教宗。有一种未经考虑的思想,认为首席管辖权就是指教宗能够随时以任何理由干预任何教区甚至堂区的事务。这是一种把首席等同于至高无上权力的思想,把教会中真正伙伴关系的愿望视为图谋篡夺教宗权力的阴谋,并要“把教会变成民主体制”^②。但庇约九世和德国主教们依据有分寸的说法,既肯定了首席与伙伴关系的会聚性,同时也不会给对方造成伤害。首席与主教职都不是孤立的,彼此在同一实体,即主教集体中存在并发挥作用,都存在于与对方的共融之中。对“梵一”的这一真正理解的根据是教父传统和头一个千年的历史。而极权派的解释认为没有必要求助于教父们,而且并不重视头一个千年的传统^③。值得注意的是,11世纪教宗格列高利七世的绝对化和中央集权化政策,正如以上所示,也很不了解教父遗产,特别是东

^① 参阅:乔瓦尼·贝尼里 *Les rapports entre le Siege de Pierre et les Eglise locales*,《天主教文献》70,第1644页(1973年12月16日),龚格《Eglise et Papaute》,第28页。

^② 参阅,e.g. 罗伯特·莫尼翰在《梵蒂冈内幕》(8-9月刊,1996年)中的编者论。有意思的是,为何评论员在评论把他们所谓的“民主”因素带入教会时,态度如此消极,而在介绍其他的世俗“君主”因素到教会时,态度却不同。

^③ 参阅:Pottmeyer *Towards a Papacy*,第51-75页。

方教父,和头一个千年的教会遗产。

事实上,梵二会议的主教们并不是要削弱教宗的职权,而是他们更加了解教会头一千年以及教父们的历史,从而使他们能够看到,他们在所拥戴和重申的“梵一”关于教宗的教义法令是不完全的、片面的。(参阅《教会宪章》,18)“梵一”确立起了一个指标,正如德国主教们所证实的,但并未结束争论,也没有解决所有问题。^①

伙伴关系:梵二会议中少数人反对

1962年秋,当梵二会议的序幕终于拉开时,有来自世界各地 2100 名主教参加。这一数字每天都有所不同,因为其间有去世者、新任命者、缺席者。其中大约有 300 位主教反对“伙伴关系”这一教义,当他们看到这一教义将会成为公会议的教导时,便竭力进行阻挠。尽管他们人数很少,但却很有分量。

在这一少部分人反对的背后,对教宗制度有一种深受“梵一”极权论者思想所影响的君主式概念,这部分人中中大多是罗马教廷的成员,而且大部分是教会法学家,对伙伴关系有较强的法制观念。他们对伙伴关系的理解来自古罗马法^②,不愿意把伙伴关系的思想运用到主教职中,因为在罗马法中,“college”一词

① 参阅:Pottmeyer《走近教宗制度》*Towards a Papacy*,第 51-75 页。

② 参阅:《牛津古典辞典》(*The Oxford Classical Dictionary*), N. G. L. Hammond and H. H. Scullard 编(第二版,纽约,牛津大学出版社,1970年),“collegiality”条,第 264 页。

指一个平等的集体(aggregate)。集体中的所有成员享有属于相互控制下的平等合作的权力。但这些主教似乎不愿承认公会议中所讨论的伙伴关系不来自于罗马法,而是来自于头一千年中的教会习惯^①。有的人还确信,这小部分人对梵一教义法令(《Pastor Aeternus》)的理解不正确。虽然梵一公会议关于主教的教导并不充分,但对主教的作用并不是没有提到。法令明确教导说,教宗具有管辖的首席权,但法令继续指出,首席存在于主教职务内,首席的存在,首要的是为了主教们之间的团结,和主教们一起,并通过他们与全体信友团结^②。

自16世纪,特别是自“梵一”大公会议以来,所有的重心都放在了教宗的作用上,而《Pastoral Aeternus》本有的、谨慎的教导则反而变得暗淡了,不仅在流行的思想界,甚至在许多主教们的思想中也是如此。实际上,“对 pastor Aeternus 的歪曲解读对教会学说的影响达100多年之久”。^③ 这一对“梵一”会议的曲解,是“梵二”会议上少数人对伙伴关系消极态度之形成的另一个因素,同时这也是现在一些人反对任何提及伙伴关系真实功能的原因之一。

① Francis A. Sullivan 和 Patrick Granfield 指出,梵二《教会宪章》中并没有提到“collegiality”一词,一个可能的解释是,宪章是用古典拉丁语写的,在古典拉丁语中没有 collegialitas 一词。但《教会宪章》确实有 ratio collegialis 这一表达(第三章,第22节)。在我看来,该词与古拉丁语 collegialitas 具有相同的含义。

② 参阅: Buckley《教宗首席与主教职务》,第45-52页。

③ 同上,第45页。

梵二会议上关于伙伴关系教义的发展

梵二会议关于伙伴关系教导的明确表达经历了几个阶段。当教宗若望二十三世于1959年1月宣布召开大公会议时,成立了几个委员会负责筹备工作。由欧大维里枢机(Cardinal Ottaviani)领导的信理及伦理委员会,前圣职部(Holy Office)部长^①,后称信理部(The Congregation for the Doctrine of the Faith),大约用了两年时间起草了一份论教会的文件,供将召开的大公会议审议。当会议如期召开时,对该文件稿讨论了6天时间,即从1962年的12月1日至7日^②。最后,虽然未经正式表决,但该稿还是以“不充分”为由,被搁置起来,原因是过于学术化和法律化。该稿未能反映教宗若望在会议开幕中的讲话精神和要点,教宗在讲话中呼吁寻求表达天主教教义的新方法,避免使用粗暴的谴责性语言。

在梵二会议第一次集会之前的几个月里,有几个小组也在非正式地以他们自己的观点起草可能被采纳的教会文件。在正

① 梵二会议之前,教宗身为圣职部部长,因此称那时候的奥大维里枢机为“前部长”。

② 出于如下原因,该草案不尽人意:过于学术化、过于法律化、缺乏牧灵指导。蒙蒂尼枢机首先提出反对意见(不久成为教宗保禄六世),其他反对的还有:拉丁教会的主教们,东方教会的宗主教们。他们反对的理由,认为草案的主题似乎各不相干,缺乏充分的内在联结。草案共分十一章,第一章表明了文件的基调——《教会的战斗性》。见 Gerard Philips《论教会宪章及其历史》,载于《梵二文献评论》,Herbert Vorgrimler 主编(New York: Herder & Herder, 1968年),第1卷,第106页。

式文件被搁置起来之后,其中一份被称为“比利时草案”^①的非正式稿被工作委员会采纳,作为新稿讨论的蓝本。以这份草案为讨论基础,第二份正式草案于1963年秋呈交给大公会议进行审议。尽管接受这一稿的人比接受前一次草案的人要多,但该稿也被要求重新进行大量修改。1963年第一轮会议结束时,神学委员会根据会议讨论以及提交到会议的修改意见,开始着手起草第三稿。^②

与此同时,教宗保禄六世非常清楚,极少数人竭力反对伙伴关系,他们多数人都在教廷任职,曾与他一起工作过^③。因此,他竭力避免在公会议中与他们出现僵持局面,希望尽量达成一致。

保禄六世亲自关注并竭力使这一小部分能够接受的标志,是他向神学委员会提交了十三点修改建议,他自己称之为“建议”。在1964年的全体会议上,委员会考虑了这些建议。建议中有三项关系到伙伴关系^④。其中的一项建议说:在文本中应插入教宗“只对天主负责”一句。委员会拒绝了这一建议,指出教宗是藉着福音的伦理要求、藉着正义、藉着先前大公会议的教义法令、藉着圣事以及“其他许多未提到的事”而发挥作用的。于是,委员会明确地把教宗制度置于教会之内,肯定了对教宗权

① 该草案有时被称为“菲律普草案”或“苏埃伦斯草案”。参阅:Andre Naud:《Un aggnamento et son eclipse》(Montreal: Fides, 1996年),第46页。

② Philips《梵二文献评论》,Vorgrimler编,第1卷,第105页。

③ 保禄六世1924-1954年间在梵蒂冈国务院秘书处工作。所以,他知道这少数反对的人中,许多也在教廷工作过。

④ 参阅:J. Grootaers *Primaute et Collegialite*(鲁汶大学出版,1986年),第135-139页。

威的某些限制。东正教最重要的观点是公会议规定的约束性特征。他们认为重要的是,教宗表明他视自己是受该规定约束,并予以遵守的。^①

保禄六世的第二项建议:教宗应称为“教会的元首”。委员会同样拒绝了这项建议,以避免引起公开的误解。基督是教会的元首,教宗可以被称为教会有形可见的元首,但要在文件中加入教宗是“教会的元首”一句,可能会造成不必要的误会。“教会的元首”头衔会给人一个印象,认为教宗在教会之外,并凌驾于教会之上。^②

保禄六世的第三项建议:文件必须说明教宗在教会中具有完全、最高、普世的权力,“能够随时和自由地行使之”。神学委员会尽管接受了这一建议,但去掉了“随时和自由地”之间的“和”字。因此,文件读作“他能够随时自由地”。委员会作此修改的理由是,前者表达会使人认为,教宗可以任意不断地对主教们的牧灵管理进行干预^③。藉此决定,委员会提升了主教职的作用,同时肯定了教宗的权威是有限的,某些具有神权性质,某些只是慎重性的措施。

担心教宗可能任意干预地方或地区教会事务(实际上他这样做了),是当今合一最关注的问题之一,也是基督徒合一的障碍之一。例如,罗马多次拒绝美国主教团的某些决定,这被许多

① 参阅: E. Ghikas, “Comment ‘redresser’ les definitions du premier concile du Vatican,” 第2部分: “La Primate de juridiction,” 见《Irenikon》总第68期, 1995年, 第2期, 第182-204页。

② 参阅: Grootaers *Primaute*, 第137-138页, 第9节。

③ 参阅: Grootaers *Primaute*, 第136页, 6节。

东正教、圣公会和新教徒当作一个警示,如果他们与罗马实现完全共融,“将会是怎样的景象!”。反复拒绝一个主教团的决定,在他们看来证实了天主教会中伙伴关系仅是一个象征而已。从合一的角度来说,类似行为与教宗在《愿他们合一》通谕中所讲的,相去甚远,行为比语言发出的声音更响亮。

保禄六世个人对伙伴关系的看法

一些人认为,尽管保禄六世支持大多数人关于伙伴关系的观点,但他自己对此并不完全满意。格鲁特尔(Grootaers)明确地说:“凡在委员会(教义委员会)工作过的人都清楚,教宗保禄六世希望竭力保证在他之前已有的完全君主制权力,他觉得有责任为他的继位者们保存这一权力。”^①

曾任公会议教义委员会副秘书长的杰纳德·菲力普,在公会会议召开四年之后的1969年,与格鲁特尔谈话时说,保禄六世不可能从内心里接受伙伴关系的概念——他常常认为自己在公会会议之外。^②

像菲力普这样一位既慎重和含蓄,而又博学干练神学家的这一评论,无疑具有一定分量。然而也应通过下列事实将其摆平,就是保禄六世向公会议神学委员会所递交的是“建议”,而非命令,他确实自己的权力范围内,没有让少数人拒绝伙伴关

① 参阅:Grootaers *Primaute*, 第32页,6节。

② 参阅:Grootaers *Primaute*, 第33页。

系。

尽管他确实支持了真正施行主教伙伴关系的运动^①，但保禄六世同时对任何旨在降低梵一公会议所制定教宗职位的动向也很关注。据报道，在对伙伴关系问题的讨论期间，他曾花数夜时间研究这一问题，以保证所制定的伙伴关系与梵一会议关于教宗权力的定断并无冲突。^②

教宗保禄六世对教宗传统的个人感受，也是从我自己与他的接触中得出来的。在70年代初，我任美国主教团下属的一个关于天主教医院医疗道德委员会的主席，该委员会由全美国的一些医生、护士、医院管理人员，以及一些神学家组成，他们每两个月和我碰一次面，讨论医疗和医院政策中的道德问题。讨论经常涉及到天主教医院中输卵管结扎问题，在什么情况下这才成为应当被禁止的避孕方式？虽然对这一问题进行了多次讨论，但委员会还是不能达成任何一致的意见。这是一个非常重要的问题，因为当时在全美国至少有700多家天主教医院。我个人就这一问题向伦理神学家们进行了一次调查，特别是当时那些在罗马天主教大学授课的神学家们。接受调查的神学家们普遍地对允许输卵管结扎持开放的态度，这就引出一个问题，即他们的观点是否能够构成可行性意见^③。如果这一可行性意见得以确立，那么这些天主教医院就可以在更大范围内有权做输

① 《梵二文献评论集》，Vorgimler编，卷1，第127页。

② 参阅：Peter Hebblethwaite《保禄六世：第一位现代教宗》（New York: Paulist Press, 1993年），第384-392页。

③ “可行性意见”是伦理神学中的一个技术性表达，意为一个得到专家广泛认可的意見，可以在实践中进行运用。

卵巢结扎手术。

我把这一问题报告到主教团管理委员会,主教们认为这是一个非常严肃的问题,需要一个最终的裁决。后来主教团决定,主教团的有关官员和主教团主席若望·卡罗尔^① (John Krol) 枢机主教一起,赴罗马直接请示教宗。于是我陪他们一起把这一问题面呈教宗定断。在赴罗马之前,文字材料先已寄出,然后我们再把这些问题当面向他陈述,以便教宗能够更好地了解美国的这一问题。在仔细听了我的陈述之后,保禄六世说他看出了这一问题的严重和复杂,他会认真考虑这一问题,并要征求信理部的意见。他最后说:“我也希望你们了解我的困难,我感到了先辈教宗们训导的分量。”很明显,保禄六世非常注重维持教宗训导的连续性。

保禄六世支持伙伴关系的同时,还得包容少数反对派的意见,以及自己已形成的一些观念,他为此做出的一个重要努力,就是一个被称之为“绪言说明”^② (Prefatory Note) 的说明。这是神学委员会就如何处理对《教会宪章》提出的修改意见的报告所做的说明,该说明已经在大公会议上获得了通过。说明中包含在一份致公会议的教父们的一份材料之中。这不是公会议的文件,也从来不是公会议教会文件中的一部分,公会议也从未对此表决过。但是当会议宣布说“上级”(higher authority) 指示将该

① 当时费城的总主教。除卡罗尔枢机主教之外,组成代表团的还有纽约的库克枢机,马萨诸塞州俄尔切斯特教区主教伯纳德·弗兰纳利,主教团秘书长杰姆斯·劳西主教。在与保禄六世会晤几天后的社交活动中,教廷后来的国务卿贝尼里总主教把我叫到一边,表示感谢我把美国医院遇到的这些问题报告给教宗保禄六世,引起教宗的重视。

② 参阅:《大公主义法令集》,Tanner 编,卷 2,第 899-900 页。

“绪言说明”发给教父们,并说《教会宪章》第3章中的教导,应根据这一说明的意思进行理解,这时大家心里明白这“上级”就是指教宗。这表明教宗心里也极为不安,他在说明中通过澄清说明,使少数派放心,并且防止分裂或大量的反对票。教宗的做法很有成效,1964年11月21日最后表决时,只有5票反对。公会议——主教们与其首领——教宗,一致接受并宣讲了伙伴关系这一教义。

进一步澄清“绪言说明”

人们对第一位为教会宪章作最后辩护性发言的皮埃特罗·帕伦特(Pietro Parente)总主教的发言略微感到有些吃惊。帕伦特总主教是罗马著名的神学教授,曾任传信大学教授和校长之职。梵二会议期间,他任神学委员会的大会汇报人,同时也是一名教廷的官员^①。人们本以为他会同欧大维尼枢机等少数反对派站在一边。但帕伦特认为,绪言说明中所提到的问题,全都包含在会议文献文本中。也就是说,教会宪章并不是单方面提倡伙伴关系。他说该说明只不过是做了某些强调或解释,并没有向文件文本中添加什么实质性的内容。他说,该说明“令教宗满

^① 他曾是教廷顾问。总体上说,该职务具有协商或顾问的职能,特别是在罗马法律方面具有深厚基础。罗马法可邀请某些公民对一些具有争议性的问题提出自己的建议。拉丁文是 *adessor*, 只坐在旁席,以便于提出建议的人。更多情况,请参阅 Gregory Giralrd Ingels《教会传统中的法律顾问》,(圣托马斯大学教会法系出版,罗马,1987年)。

意,并通过他的指令,将它交到大会上。但是教父们并不是对该说明做表决,而是对会议文件即宪章(《教会宪章》)进行表决。”^①)后来,作为一位枢机主教,帕伦特还多次对该文献进行辩护:

关于罗马教宗首席权的重要性,即使没有这一“说明”,宪章(即《教会宪章》)也坚决和毫不含糊地予以确认。这就是我为什么毫不犹豫地写道,在某种意义上来说,该“说明”是有用的,但不是必要的。

其他人也以类似的程序表达了同样的观点。^②

杰纳德·菲力普斯评论说:

绪言说明,按其原意是要减少某些拉丁礼主教们所坚持的保留意见(拉丁礼主教与东方礼教会主教不同),他们认为(伙伴关系)是对教宗首席的威胁。文件最后文本充分考虑到来自各方面的观点。但结果是,因为做了许多修改,结果变得有些沉重。宪章本身自由地体现出共融的思想;绪言说明,主要关注的是一些法律上注意的事项。^③

至于公会议思想和意图何在,这是毫无疑问的。会议中的大多数——支持伙伴关系者所关注的是要避免两个危险。既明确宣布了“梵一”的教导,就反对任何将教宗仅视为主教意志执行者的这样一种伙伴关系的理解。同时也强烈反对对会议文

① 参阅:Grootaers *Primaute*,第45页。

② 同上,第45-46页。

③ 同上,第51-52页。

献做出任何会使教宗远离教会或置身于教会之外,或使其成为绝对君王的理解。公会议不希望教导一种夸大教宗首席权的教义而支持“梵一”极权派的解释,并且贬低主教伙伴关系,使其成为多余之物的意见。

第一个千年中的首席

第一个千年中,教会有个古老的习惯,遇到重大问题(*causae majores*)时,带给教宗裁决。这使人以为,在各地教会和主教中间,罗马主教具有特殊的和最高的权力。但是,这一权力并不是随时都使用。只有很少情况下才使用这一权力,而且该权力也是有节制的,目的是为了教会的更大益处。在第一个千年期间,首席的执行主席是与大公会议联系在一起。既然首席的主要目的之一是主教之间的团结,因此只有在出现教义争端,教会特别需要团结时,才需要首席出面进行裁决。

所以,不奇怪,东正教对 11 世纪教宗良九世,特别是关于格列高利七世对中央集权和对改革运动的干预政策的看法,认为这与前一千年的历史是不连续的。正如两位著名的东正教作家所说:“教宗格列高利的理论和逻辑,极不完美和模糊不清。当然他的行动和言论也缺乏历史先例。”^① 他们继续写道:

值得重提的是,对这一“不连续性”负有责任的,原

^① Aristeides Papadakis 和 John Meyendorff《东方基督徒和教宗制度的兴起》(Grestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1994 年),第 53 页。

来几乎都是德国主教团的成员。激励着他们的过分自信,正如我们所看到的,是以北方隐修院的改革运动为基础的。他们继承了加洛林王朝的神学和文明。作为“极权派”(ultramontane)教士,他们通常对教宗制度的古老地中海方针一无所知……如此令人遗憾的无知,说明了他们把教宗制的直接干预四处延伸的决心——甚至想延伸到东方,延伸到那教会根据自己的习惯,在管理教会内部事务上享有相当的自治权的地方……像加洛林王朝的先辈们一样,格列高利派确实在很大程度上没有受到古老教会学或希腊教父传统的影响。^①

龚格的观点认为,虽然 1054 年(传统认为这是罗马和君士坦丁堡分裂的日期)之后,仍然存在着彼此共融的联系和标记,然而也有为另一种观点辩护说,该日期象征性地标志了东西方教会学随着隔阂的增加,彼此分道扬镳的时刻^②。没有了希腊教父传统的制衡影响,没有了东方教会的教会学传统,西方教宗的权力就一直膨胀。因此,天主教会和东方教会都经历了贫乏,狭隘的意识于是产生。东西方教会生动的共融所形成的伟大前景就阴暗下去了。

确实,在 10 世纪和 11 世纪,西方教会发生了严重弊端,需要坚强的领导。其中最严重的买卖圣职,买卖主教职、修院职和枢机职;俗人授予圣职,即由世俗权力控制主教、修院院长和其

① Aristeides Papadakis 和 John Meyendorff《东方基督徒和教宗制度的兴起》(Grestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1994 年),第 55-56 页。

② 龚格: *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (巴黎: Editions du Cerf, 1996 年),第 99-100 页。

他圣职的任命；世俗资助人权利，即世俗政权或富有人对各地教会及其神职人员的控制权等等。正如所料，在这种情况下，对人们的牧灵关怀极大地降低了。讲道以及人们的圣事生活都处于极度衰退的境地。

造成这一局面的原因之一是神职人员标准的普遍降低：

来自 1250 年以前英国一些教会机构的片断证据表明，大约百分之八十被任命的修院院长未曾被祝圣为司铎，他们急于进入司铎队伍，坐享其薪俸。即使他们做到了这一点，事实上，那些竭力建立牧职队伍的主教们，通常还不得不委任一些没有任何经验的人为司铎，这些人从不举行弥撒，也不听告解或进行讲道。^①

改革当然是必要的。然而除非教会摆脱世俗和君王的控制，它却是不可能实现的。时代的弊端确实需要教宗采取果断的行动。因此，在文艺复兴时期，越来越强调教宗职务的君主制概念，而其影响以各种形式回荡在教会中，直到梵二会议伙伴关系的争论，这一君主制意识形态也没有完全结束。

为了支持君主制思想，于是求助于预象论 (Typology)。地上的教会是天上教会的反映，在天上的教会中，天主是唯一和至高无上的。因此，必须要有一个君主制结构的地上教会，来体现这一天上的现实^②。最初提出这一方案的当是伯多禄达弥盎 (1072

^① Colin Morris: "The Papal Monarchy", 参阅:《牛津基督教史》(牛津: 克莱顿出版社, 1991 年), 第 537 页。

^② 参阅: John W. O'Malley, S. J., 《文世复兴时期对罗马的赞美与责罚》(*Praise and Blame in Renaissance Rome*), (Durham, N. C.: Duke University Press, 1979 年), 220ff.

年去世),他的思想来自于《启示录》:天上的耶路撒冷城来自天主^①。忠于这一预象论,需要一位至高无上的首领来统治一切。

既求助于预象论,这些改革派人物对他们的圣经预象却未能予以足够的重视。他们没有注意到教会在其现世旅程中的状态与天主为基督再次光荣来临时所准备的状态特征之间的区别,也未注意到新约中的教会结构。在新约教会中,尽管伯多禄居首位,为宗徒之长,但他并没有脱离宗徒团,恩宠和救赎使命之所托的团体。

格列高利七世及其追随者格列高利改革派,不仅热衷于预象论,而且还强调教会形象乃是受圣体滋养的基督奥体。结果,他们把神职人员放到了所有改革希望的核心,而以教宗为这一核心之首。^②

格列高利与他之前的改革者们的不同之处,在于他强调法律和由此得出的教宗为教会法律之源的教义。因此,整个教会完全取决于教宗君主制,从而就为受教宗支配的法权教会学打下了基础。因此就不难看出,沿着这一路线思考下去,服从教宗就成了真正信仰的重要标记之一。

龚格提到了格列高利派如何通常把教会视为一个庞大的教区,教宗一人既无法独自管理,于是建立了监理人或代理人,在一定程度上来分担他的权力——主教职务^③。正是这一神学法权化的教会学,自然导致了天主教会从那时直至今日的极度中央集权化。

① 龚格: *L' Eglise de Saint Augustin*, 第 93 页。

② 同上, 第 102 - 122 页。

③ 龚格: *L' Eglise de Saint Augustin*, 第 105 页。

格列高利七世及其继位者们强烈而坚定的君主法权化中央集权,并非出自于一种自我扩张的欲望。一方面,是由于缺乏对教父传统的广泛理解,以及因与东方教会分裂所造成的贫乏。同时也是由于善良人士们决心使教会摆脱世俗统治者和世俗郡主们的毁灭性控制。一些东正教和其他基督徒,甚至天主教会内的一些人,都认为这一君主化中央集权制的发展是不可逆转的,并确信罗马认为这一高度集权是教宗职务不可或缺的特点。然而,对这一情况的调查表明,它是特定历史的产物,是可以改变的。正如教宗若望保禄二世在《愿他们合一》通谕中所指出的,教宗职务是一回事,履行教宗职的方式又是另一回事。(UUS,95)

促进主教之间的伙伴关系,是不是参加梵二会议的大多数教父们推行一种教宗权威的平均模式呢?绝对不是的。他们不仅明确地重申“梵一”的定断,而且还极其谨慎地阐述伙伴关系教义的同时,也肯定了真正的首席权威:主教集体的首领享有主教集体其他成员所不具备的某些特权。但是,这决非绝对的君主制,当然伙伴关系也不同于无差异的民主。“梵一”会议虽然没有错,但它是不完善的,还需要进行澄清。

“梵二”关于伙伴关系教导的基础

那么,“梵二”关于伙伴关系教导的基础是什么?首先,“梵二”解答了主教职的圣事性这一问题。数世纪以来,西方有各种思想流派,例如圣大阿尔伯特和圣托马斯都认为,主教职不是圣

事。但是,自特利腾公会议之后,大多数神学家都认为主教职是圣事。“梵二”会议明确肯定了,主教职是通过严格的圣事所赋予的,“神圣主教会议教导,藉着主教的祝圣,赋予了圣秩圣事的完满。”^①(《教会宪章》,21)

正是基于这一教义真理,“梵二”会议教导说,通过圣事祝圣,主教成为主教集体的成员:“通过圣秩圣事,接纳新的主教人选加入主教团体”(《教会宪章》,21)。这自然表明,主教集体的构成不是藉法律行为,而是藉圣事,藉圣秩圣事的完满。主教伙伴关系并非大公会议的决定,也不是法典条款的规定,或教宗的决定,而是主教职务本身的圣事性特征。主教团是由基督建立,基督由圣父派遣,通过圣神而发挥作用,他是圣事的施行者^②。所以,教宗是一位藉主教祝圣而成为主教的,他毫无疑问是主教团成员之一,绝不能置身于主教团体之外。法典 332 条明确指出,如果一位并非主教的人当选为教宗,应在举行枢密会议期间立即将他祝圣为主教,在没有被祝圣为主教之前,他不具备教宗应有的权力^③。这是梵二会议关于教宗为主教集体成员最清楚的教导。教宗若望保禄二世在《愿他们合一》通谕中再次明确指出:

当天主教会重申罗马主教之职与基督意志一致

① 参阅:龚格: *L' Eglise de Saint Augustin*, 第一章第 6 节。“梵二”之后,为了证明这一教义真理,“祝圣”(ordination)用 consecration 一词替代。有趣的是,近年以来 consecration 一词的含义回到了曾被称之为“复古主义者”(restorationist)的范畴。

② 参阅:《教宗宪章》第 20 节:“因而,神圣大会(即“梵二”)确认主教们由于天主的安排,继承了宗徒们的职位,作教会的牧人……”。

③ 参阅:美国天主教法学会编辑的《教会法典:文本及注释》(纽约保禄会出版社出版,1985 年),法典第 332 条,第 270 页。

时,她并未把这一职位与托付给整个主教集体的传教使命相分离,主教们也是“基督的代表和使节”。罗马主教是该“集体”中的一位成员,主教们都是他牧职中的弟兄。(UUS,95)

如同教会自身一样,主教职也是“旅途”主教职,存在于具体的历史与地方环境之中,本身具有所有人性局限性,置身于信仰的确定性和不确定性之中。所以,教会中必然有某种伙伴关系的成分(parameters)。主教职内必然要有良好的秩序与协作,它不仅体现其伙伴关系,它同时还体现教会其他的深刻存在,即共融:

因而,主教职本身必须是统一而完整的,他(基督)把伯多禄置于所有门徒之上,并在伯多禄身上建立了信仰统一与共融之永久而有形可见的原则和基础……

但是,除非与伯多禄的继位者罗马教宗、主教集体之首领共融,主教团或主教集体不具备任何权力。(参阅《教会宪章》,18)

1963年10月间,会议讨论教会宪章的新草案,随着讨论的进行,多数与会者及会议主持人,开始为缺乏教义委员会的指南而感到忧虑。大公会议的主持者们于是决定,有必要在四个议案中表达主教们的意见,用以指导教义委员会,为进一步制定宪章草案,呈交公会议进行表决。其中有两个议案都涉及到主教的伙伴关系。

第一条:“主教集体继承宗徒团有福传、圣化和牧灵的职能,该集体与其元首罗马教宗共融,永不分离……享有治理普世教

会完全和至高的权力。”

第二条：“这一权力基于神性法权，属于与其元首共融的主教集体。”

1963年10月30日对此进行表决时，有2157名主教参加表决，其中1808人对第一条投了赞成票，对第二条有1717人表示赞成。^①

显然，大多数主教都赞成主教集体性这一教义，认为这不仅是教会学或法律制度问题。在论教会的决议文件中，这成了梵二会议的正式教导，于1964年11月21日获教宗公开确认。值得一提的是，接下来的两位教宗若望保禄一世和若望保禄二世都参加了本届大公会议。

通常我们在主教伙伴关系的情感性(affective collegiality)和实效性(effective collegiality)之间做一些区分。情感伙伴关系指主教彼此间某种积极的、友好的态度。有时候该表达会使主教伙伴关系减弱，使其实质降到客气、仁爱和友谊的层度。这就偏离了《教会宪章》(23)中表达的“collegialis affectus”的拉丁文原意。拉丁文“affectus”一词，不仅指情感状态，还包含着基于情感的某些客观事物和原因：主教集体的实际含义正在于此^②。所以，情感伙伴关系是伴随并建立在真正的、客观的主教伙伴关系之上的。它不仅是单纯的类似真正的伙伴关系，而是真正伙伴关系的特征。

主教伙伴关系建立在“共融”和“圣事”这种教义现实上，它

① 参阅：Grootaers *Primaute*，第29页。

② 参阅：Lewis 和 Short 编《拉丁词典》(Latin Dictionary)，词条 affectus，第66页。

体现了教会为共融体,以及主教职由圣事所建立,从而产生主教伙伴关系的这一性质。伙伴关系是普世主教团体的一个主要特征^①,正如教会权威决定举行圣事的条件,但它并不制定圣事;同样教会权威规定主教伙伴关系的职能行使,但并不制定主教伙伴关系。因为伙伴关系显然是天主预定(divinely intended)的教会面貌,所以不仅要勉强接受,而应加以推进,使其以最有效的方式发挥作用。事实上,“梵一”和“梵二”会议对首席主要和积极作用的教导,都旨在捍卫和促进主教的作用^②。对天主的恩赐不应忽略和抑制,这并不是教会是否应该接受和信奉教宗首席制,以及是否应接受和信奉主教伙伴关系的问题,而是教会应如何以一种适当的途径,使首席和主教集体性彼此并存而互不伤害。这是一个如何“行使”教宗首席制和如何“行使”主教伙伴关系的问题。

在过去,人们谈论不同的神学思想学派,例如罗马派、耶稣会派、多明我会派等。尽管现在一般已不会再谈这些“学派”,我想谈论一下“教廷”神学学派还是合法的。该学派的倾向是持绝对君主制路线。这一点除了反映在其他事项之中外,在主教会议的召开上,对争议问题不经真正的公开讨论,这表现在罗马对主教团进行保留、限制主教们的训导权、经常拒绝他们的决定等方面。因此,现在让我们来讨论主教伙伴关系的两个表现形式:主教团和主教会议。

^① 参阅:Charles M. Murphy:《主教集体性:浅议如何更好理解主教集体性》(见《神学研究》第48期,1985,第38-49页)。

^② “梵一”会议(Pastor Aeternus)第三章,参阅 Tanner 编《大公主义法令集》,第2卷,第813-815页;“梵二”《教会宪章》,第27节。

主教团

1985年,为纪念梵二会议召开20周年,举行了一次特别主教会议。会议期间,通过了一个决议,要求对主教团的性质,特别是主教团的训导权做进一步研究^①。教宗若望保禄二世于1998年5月21日,通过发表宗座牧函《论主教团的神学和法律性质》,对此要求予以回应^②。若瑟·科蒙查克(Joseph Komonchak)指出,该牧函似乎把普世教会变成了一个抽象的教会,好像是一个远在真正的、具体的或地方性的教会之外存在的教会^③。他说,把重点放在普世教会上,其结果就是对与主教团这样的中间环节合作的削弱。这一评价的依据是教宗文献条款规定,主教团若要颁布具有权威性的训导和教义声明,要么必须获得主教团成员的全体通过,要么必须获得三分之二成员通过,另外加上宗座的批准。正如科蒙查克指出:“如此严厉的标准……甚至比地方和普世教会的任何其他教会管理和教导所要求的标准还要严格。”^④即使在大公会议,或罗马各圣部的正式会议上,也并不要求全体通过。既然不太可能一致通过,这一要求事实上就把主教团的教义训导权排除在外。因此有时人们说,

① 参阅:Joseph Komonchak《论主教团的权威》,载于《America》,1998年9月12日出版,第7-10页。

② 参阅:1998年7月15日出版的《罗马观察家报》的正式译文。

③ 参阅:Komonchak《论权威》(On the Authority),第9页。

④ 同上,第10页。

信仰并不是由多数人决定的,而实际上是强求一致的结果。主教团教导的教义实际上由少数人决定,它通过阻挠大多数来控制表决。这种一致性要求还给人们造成一个印象,就是有一种有意识地要降低主教团重要性的意图,因为在这一规定之下,主教团几乎不可能提出什么教义训导来。

罗马对主教团的消极政策,无疑会削弱基督徒之间合一的希望。其中一个原因是,对主教团的限制越多,中央集权就会越强。东正教和基督新教教徒们在与罗马实现完全共融上所担心的问题之一,就是罗马过于中央集权。罗马对主教团一而再,再而三表现出来的明显的不信任,以及对主教团的限制性政策,同时也损害了天主教会内部的合一。因为该政策使人认为,既然一个国家的主教团无权或不可靠,那就无需予以注意了。

对于这种想法,现在就要看一下“梵二”会议关于主教团的教导。在《教会宪章》中,公会议是在神学和历史的框架内来制定这一教导的。在神学层面上,它将主教团视为天主上智的安排,它首先促使把教会组成古老的宗主教区(《教会宪章》,23)(它是集体性组织),继而称:“同样地,现在的各国主教团也可以发挥多种有效的协助作用,使这一集体性精神可以见诸实行。”(《教会宪章》,23)

“同样地”这一表达,目的是要进行一定的类比:主教团与宗主教教会并不完全相同,但这两者确实具有某些相同的品质。文件某一段的上下文是在论述伙伴关系,还把主教团与宗主教教会进行类比,从逻辑上来说也应得出以下结论,即主教团也具

有某些伙伴关系的性质^①。

公会议关于主教的法令,也把现在的主教团视为古代主教会议、教省会议或全体公会议的有机发展。所不同的是,梵二看到了主教团与该古老教会体制之间的真正联系,它确实体现了主教之间的伙伴关系。^②

关于这一问题,阿维里·杜勒斯(Avery Dulles)写到:“神律确实给予了神职人员以建立这些有助于履行其个人或团体神圣天赋使命的权利和义务。”^③

杜勒斯还提到了主教团之外的其他教会机构,如教区、堂区和罗马教廷,这些机构虽然并不属于教会的本质,但是他说:“它们具有基于天主所建立的教会秩序的真实权力。”^④ 天主上智安排的这些机构尽管是偶然事物,但它们都建立在教会权威的基础上,旨在提出实现教会使命的方法;而在此意义上它们就是“以天主所建立的教会秩序为基础的。”

于是梵二会议并没有反映只具有两种表达天主关于主教职责的思想:一是个别主教与教宗的关系,二是大公会议中普世主教的正式统一和集体性行动。除此之外,就是适应实际需要的主教团的发展,这样不仅便于管理,同时也反映了某一个地区或

① 值得注意的是,虽然宗座牧函论述主教团时援引了“梵二”文献,但它并没有援引《教会宪章》(23)中对主教团的基本论述,以及现在各国主教团与古代宗主教会之间的类比关系。

② 参阅:《主教在教会内牧灵职务法令》第26-38节,Tanner编《大公主义法令集》,卷2,第936-937页。

③ 参阅:耶稣会士阿维里·杜勒斯《主教团文件:什么教义权力?》,原载 *Origins* 14, 32期(1985年1月24日),第530页。

④ 同上。

某一个国家地方教会之间的共融,体现了教会的多样性和至公性。^①

1964年的“梵二”大公会议上,神学专家拉辛格写到:“人们常听到这样一种观点,认为主教团缺乏任何神学基础,所以不能以任何方式束缚一个个主教的行动。照这一说法,伙伴关系的概念只适用于全体主教的共同行为。这里我们再次看到了一个片面的、不符合历史体系的例子。”

值得一提的是,当时的拉辛格教授指出,该观点缺乏历史基础,是歪曲、不完整和“片面的”。他继续说:

在普世教会中,最高权力(*suprema potestas*)……当然指的是与罗马主教共融的整个主教集体。然而这总是一个最高权力的问题吗?我们倒是应该说,伙伴关系的概念,除属于教宗的合一职务之外,所体现的基本上属于教会结构的多样性和适应性因素,而它却可以以许多不同的方式起作用。主教之间的伙伴关系,意味着教会中存在着(在首席之下及由其所保证的合一之中)有序的多样性。所以,主教团是体现伙伴关系的可行形式之一,该伙伴关系只是部分地实现,却带有全局性观点。^②

杰罗姆·哈默(Jereme Hamer, O.P),和拉辛格一样,也是神学教授,梵二会议的神学专家,后来成为信理部的官员,教廷的

① Tillard: *L' Eglise locale*, 第 472 页。

② 拉辛格:《主教伙伴关系的牧灵含义》,《公会议》(Glen Rock, N. J. : Paulist Press, 1964年),第 39 - 67 页。

一位枢机主教。他用同样的语调写到：“并不存在一个普世、一个地方的两个主教集体。只有一个主教集体存在，那就是全体主教和教宗。主教团是主教集体合法的历史性和实际性表达，它具有神性权力。”^①

这里哈默教授同样也提到了伙伴关系的历史根据。

引证这两位著名神学家的观点非常重要，因为后来他们提出了完全不同的观点。例如，拉辛格在1964年曾说：“所以，各国主教团是体现伙伴关系的可行形式之一，该伙伴关系只是部分实现，却带有全体性观点，”1984年他却说：“我们不应忘记，主教团并没有神学基础。”^② 1976年，哈默断言，真正的伙伴关系行为只有通过整个主教集体方可实现，而主教团却是以“集体性”(collective)而非“伙伴性”(collegial)行为起约束作用的。^③

是什么使他们发生如此巨大的变化呢？一个可能的原因是，随着主教团中央机构出现越来越庞大的专家队伍，于是在各个国家中开始出现问题。有些时候，摆在主教们面前的问题相当复杂，文件堆积如山，可想而知，一些主教干脆只听从专家们的判断，没有发挥自己作为判官和信仰见证人的作用。也有人抱怨，个别主教的作用被享有权力的多数人削弱了，从而使个别主教被迫接受主教团的决定，这就干预到教区主教们的作用。

① 参阅：哈默《Les conférences épiscopales, exercice de la collegialité》，见《Nouvelle revue théologique》第85期，1963年，第969页。

② 参阅：《拉辛格报告》（拉辛格与维多利亚·默索里），旧金山依纳爵出版社，1985年，第59-60页。

③ 参阅：Joseph A. Komonchak *Episcopal Conference Under Criticism*, in *Episcopal Conference*, ed. Thomas J. Reese, S.J. (华盛顿乔治敦大学出版社，1989年)，第14-15页。

同时还产生另一种担心,害怕主教团的发展会对教宗的权威构成威胁,使人想起中世纪后期发生的公会议与教宗之争论。这一担心特别存在于象美国这样的主教团,因为它掌握着大量资源,与媒体也有密切关系,美国主教团的所作所为,都会引起其他国家主教团的关注。因此,担心美国主教团会变成一股力量,甚至可与罗马的政策相抗衡的力量^①。

无论如何,值得注意的是,不管是后来的拉辛格还是后来的哈默,他们的变化和消极观点似乎都以另外两位作者的著作为基础,这就是亨利·吕巴克(Henri de Lubac)和维利·翁克林(Willy Onclin)。翁克林是鲁汶大学的教会法学教授,吕巴克对伙伴性(collegial)和集体性(collective)行为作了区别,不承认主教团是真正的伙伴性关系。但是吕巴克所主张的观点只不过是翁克林著作的断章取义。翁克林在吕巴克却没有引证的一段话中明确表示:

所以,地方性公会议和主教团,可以被视为主教集体成员们的对主教职责的法律性表达,以及他们对普世教会的关注。因此,他们也是主教伙伴关系的表现。^②

因此,有理由推测,哈默和拉辛格在教廷职位上听到了人们对主教团的不满,便从吕巴克的著作中找到了支持其观点的依据,从而在对主教团的看法上,形成

① 参阅:Tillard L' *English locale*, 第 477 - 479 页。

② Willy Onclin《伙伴关系与个别主教》,载于《公会议》(Concilium)第 8 期,“教会管理中的牧民改革”(Glen Rock, N.J.: Paulist Press, 1965 年),第 91 页。

了他们与以前不同的,更为消极的观点。

了解到各国主教团所产生的种种问题之后,若瑟·科蒙查克(Joseph Komonchak)正确指出了这些现实问题与神学问题相混淆所造成的严重伤害性后果:

这样几乎总是会产生不幸效果的。当实际问题带上了最终性意义,而对关键性的教会性质本身进行粗暴攻击时,就实在难以在问题本身范围之内并就其本身来考虑了。其结果只会把教会学沦为一种为个人或集体偏见的辩护词。对主教团的辩论各方,无一能够避免这一危险。^①

毫无疑问,以上的批评意见是有某种正确性的。东正教和圣公会同样也会关心这些问题。就东正教而言,随着国家教会和独立教会的发展,已产生了不少问题。这些教会处于宗主教体制之外,易对教会合一,甚至共融造成伤害。至于圣公会,如果共融中的个别教会认为自己不仅是自治的,而且还是独立的时,也会产生同样的问题^②。例如,美国圣公会在其他圣公会之外,单方面祝圣女司铎,就是一个独立的例子。所以,很明显,对各国主教团也有这种担心的理由。国家主义和独立的后果会危及公教会的合一。离心力确实存在,不只一位观察家谈到过在

^① 参阅:科蒙查克 *Episcopal Conferences*, 第 22 页。

^② “自治”(autonomous), 这里指有问题的教会虽然自治,但仍与其他的教会保持共融,仍享有相同的教义和法律框架。“独立”(independent), 指问题中的教会,不仅自治,而且与其他教会或与共融的中心没有什么责任关系。参阅,同上,第 33 页,第 41 节。

一些堂区中非常活跃的地方教会自治 (congregationalism)^①, 这些堂区有时自视为教区或教会之外独立的公教会机构。这种思想也会在主教团中产生。

但有一个古老的教会法则: “弊端并不会取消惯例” (abusus non tollit usum)。那就是说, 不要为了避免危险, 而废除或尽量削弱整个的方针或体制。

答案是否要在削弱主教团中去找呢? 这答案宁可在公开讨论问题, 了解它们的真正性质, 并设法在改善之中去寻找。然而, 其中一个不应被忽视的问题是, 一些对主教团持消极态度的主教们, 既不参加主教团, 也从不在会议中发言, 并拒绝把他们的名字出现在主教团办事处。但他们却抱怨自己受到多数人或者主教团成员们的威逼。例如, 一位现在已故了的主教曾经告诉我, 他任主教 21 年来, 从未在主教会议上发过言。

关于各国主教团的另一个问题是, 它们是否具有训导的权力? 拉辛格枢机 1985 年曾说: “主教团本身并没有训导的使命。”^② 然而, 1983 年的教会法典明确规定: “……聚集在主教会议中的主教们……是信仰的真正导师和教师” (法典, 第 753 条)。阅读公会议的训导集和教会法典, 很难看出为何会得出主教团不是真正主教伙伴关系体现的结论, 而且他们没有真正的训导权。关于主教团的宗座牧函肯定了主教团的训导权力, 但牧函却对权力的实施制定了严格的限制。主教团实施其训导权

① “公理会主义”这里指分离主义。堂区常常视自己为教区中一个完全独立的单位, 主教团往往会产生这种思想。这一危险不应被轻视, 同时也是促进真正共融的原因, 这不仅表现出一致性, 也具有多样性。

② 《Ratzinger and Messeri》, 参阅《拉辛格报告》, 第 60 页。

的一个著名事例,是一个世纪之前德国主教们理直气壮地行使其教义训导,纠正关于教宗具有绝对权威的错误表达,肯定了主教们的本有权力。教宗庇护九世后来进一步确认并赞扬了主教们的这一教义训导。德国主教们对教宗首席的教义定义和正确含义,做了正确的解释,这正体现了一个国家主教团崇高的教义训导形式。

主教会议

人们曾希望主教会议成为主教伙伴关系的另一个表现,但世界各地的主教们对此感到极大失望^①。帕特利克·格兰菲尔德(Patrick Granfield),一位研究教宗制度的专家指出,自大公会议以来召开的世界主教会议,在制定重大决策时,实际上并没有权威性地与教宗合作,而是处在真正罗马权威的边缘^②。当前的主教会议似乎远离了梵二会议关于主教法令中所制定的概念:“代表全体天主教主教的主教会议愿表明,处于教阶共融之中的所有主教,共同关注整个教会”。^③

“梵二”之后,表现出有竭力限制主教会议的倾向。例如,由教宗召开主教会议;会议日程由教宗制定;有关主教团的文件初稿都不允许与其他主教团交流,也不允许将文件公开,而必须直

① 参阅:Patrick Granfield《转化中的教宗制度》(New York: Doubleday, 1980),第32,86页。

② 同上,第86页。

③ 参阅:《主教在教会内牧灵职务法令》,第5节。

接寄给罗马；主教会议必须在罗马举行；罗马教廷各部长皆为主教会议成员；除教廷各部部长为成员之外，其余百分之十五的成员由教宗直接指定；主教会议没有表决权；其表决是秘密的；其对教宗所提的建议也是秘密的；主教会议闭幕，主教们返回各自教区之后，教宗才起草并发布有关会议的决议文件。

召开主教会议的程序也需要进行改革^①。主教会议大约要召开两周时间的全体会议，这期间，每位主教可先报名，根据自己选择的与大会总主题相关的话题作8分钟的发言。主教们根据报名先后发言，前后发言不必有什么联系。主教在轮到自己发言的这几天时间里，宣读事先写好的内容，完全不涉及在此期间所发生的情况。发言通常在他们离国赴罗马之前就已经准备就绪。与会主教们无论如何也很难看到其他主教的发言，因为他们只能从《罗马观察家报》上看到要点介绍，发言全文是不公开的。如此发言在两周时间内一个接着一个，配有5种语言的同声翻译，不进行任何辩论和插话。与会者只是被动地听。^②

在会议两周之后，才把主教们根据语言^③情况分成小组，彼此进行讨论。在两周的会议发言完毕之后，小组讨论开始之前，将前两周会议发言情况的总结报告交到全体大会^④。一个反映教廷对会议干预和控制的事例，是1998年召开的亚洲主教会议，会议的发言报告签署的日期是4月24日星期五，而发言

① 参阅：Granfield《教宗制度》，第92-97页。

② 在主教中间，特别是枢机主教间暴出一条惊人的消息，最近召开的主教会议上，有代人出席者，说明有的成员根本没有出席全体会议。

③ 会议采有五种语言：拉丁语、英语、西班牙语、意大利语、法语。最近可能还会增加德语。

④ 该报告称为“relatio post disceptationem”（讨论报告）。

要到4月28日星期二才结束^①。在两周发言结束之后,按不同语种分成的小组开始提出被称为“意见”的建议,交到全体会议进行表决,然后再呈交教宗,供他起草关于主教会议主题的全教会文件之用。教宗视情况可自由选择这些建议。全体会议对这些建议没有进行公开讨论的机会。教宗通常在会议结束一年之后起草并发表关于下次主教会议主题的文件。有的主教说,他们所提的建议在最后整理的意见中根本没有被提到。^②

所有这些质疑的问题之一,是为什么罗马教廷的成员就一定是主教会议的成员呢?他们的成员身份,只会使人们产生一个想法,即教廷并非隶属于教宗和主教们的工具,而是一个同等的机构,教宗和主教之间的“第三者”(tertium quid)。例如,在最近召开的亚洲主教会议上,一个教廷高级官员通知主教们,在准备提交给教宗的最后意见中,不要出现“辅助原则”(subsidiarity)(译者:或译“自治性”)一词^③。这是一个教会学的例子,从中可以看出,即使在主教会议上,主教们向教宗说什么以及如何说,都是由教廷决定的。这使人想到了梵一会议上的极权派观点。这不仅对天主教主教们是一个伤害,对大公合一主义肯定也是一个障碍。

坚持所有主教会议都在罗马召开,进一步说明了教廷影响的情况,而且削弱了地方教会的整个教会特征的教义真理。当

① 参阅:1998年5月出版的《The Tablet》上《罗马主教会议漫长的透明路》一文,第509页。

② 参阅:1998年5月29日出版的《美国天主教报道》,第16页,Thomas C. Fox《在主教会议上挣扎,教廷最后定论》。

③ 参阅:1998年5月16日出版的《The Tablet》,第640页,《主教们力争亚洲特点》一文。

然,在罗马召开也有它的好处。例如,在某些政治环境下,或者在某些主教中大有分歧的情况下,会议选择在罗马召开也是有好处的。但这只是例外。如果国家或地区性的主教会议都规定在罗马召开,就显得特别不协调了。^①

在会议进行中,只要在一些教宗有意表示他的判断,或者主教们认为应当关心的问题上,能够真诚和严肃地与主教们进行协商,会议以这种方式召开,即使不赋予主教会议表决权,它也仍然可以发挥重要作用。说到这里,脑子里立即会想到一个问题,即是否应当接受已婚男子为神职人员候选人?尽管这个问题是在1971年召开的主教会议上提出来的,如今世界各地的情况已经发生了变化,但是世界各地很多教区,却在为越来越多的人提供圣事和牧灵关怀方面,由于缺乏神职人员,而面临着许多困难。

为了基督徒的合一,天主教会在发挥主教伙伴关系的作用方面,应当自愿冒一些风险。玛窦福音25章24至30节关于“塔冷通”的比喻可以作为一个启发。比喻中,那个遭到谴责的人是一个没有远见,不敢冒任何风险的人。敢于冒险意味着有福传的真正智慧和正确判断力,这不同于鲁莽。若望二十三世敢于冒巨大风险召开梵二会议;若望保禄二世敢于冒巨大风险,邀请人们对为什么教宗制度一直是基督徒合一的极大障碍进行真诚的反省。这些都是福传的风险,是以福音的名义和为了福音而冒的风险。这种果敢的福传明智,正是为基督徒合一所需

^① 当然,这只是纯粹的想法,但因此会产生一个有趣的问题,如果亚洲主教会议在亚洲召开,中国的主教们会获准出席吗?

要的迫切召唤。

如果主教会议能够以更加开放的形式召开,成为集体盛事,那么它无疑会起到非常积极的作用。例如,主教会议可以为未来召开的合一大公会议议程起到准备和提炼的作用,也可以起到解决教会的一些短期的或者紧迫问题的作用。如果主教会议真能起到这样的作用,那么就不会需要等这么长时间才能召开一次大公会议。同样地,真正公开和集体性的主教会议,才能够提高教宗的道义权威。

教会的正式教导宣称,基督愿意伯多禄的牧职能够在教会中永远继续下去,主教们是宗徒以及教会初期进行监督者的继承人。教导同时还宣称,主教们需要有一位合一及协作的首领。教导认为,首席必须能够自由地为教会的合一服务,他并非法定要受主教们一致意见的束缚,尽管在道义上他应当争取主教们的赞同,倾听他们的意见。教会教导指出了主教职位的圣事性,教宗和其他别的主教一样,藉神品圣事成为一位主教,首席权并不能压制、轻视或削弱主教的权力和地位。并教导说,教宗和主教们共同结合在唯一的主教集体内,同时也共同结合在唯一的教会奥迹中。未完成的工作——最紧迫的工作就是基督徒的合一——是要更好地说明,根据真正的教会传统,这些现实是如何共同发挥作用,而会相互妨碍的。^①

无论是天主教教义还是神性传统,都没有规定,教宗必须通过像现在这样的高度中央集权制来完成他的使命。我们有必要分清楚:什么是首席的实质权力和视情况而定的应时权力

^① 参阅:Buckley《教宗首席》,第2页。

(circumstantial powers);什么是惯常权力和替代性权力;什么是兄弟权力和父辈权力;什么是惯常权力和紧急权力?^①著名的东正教神学家哈贾纳克斯(Stylianos Harkianakis)曾指出,尽管东正教觉得在“梵一”大公会议上形成的首席这一说法是不能接受的,但是他们并不拒绝首席这一概念。^②在哈贾纳克斯看来,关于主教会议制和伙伴关系的教导,受到东正教会的如此青睐,必然也会使他们接受一位主教作为其他主教的首领,这位首领在全教会所关心的问题上,能够做出决定性判断,同时又尊重主教制的法权结构,并明显地与主教们共同发挥作用。

上个世纪庇护九世维护德国主教们的教导和梵二会议关于主教伙伴关系更为深刻的教导,两者之间具有连续性。主教伙伴关系的教义是一个条件,它是解释教宗首席的关键。从教义上来说,“梵二”在基督的意志中、在神品圣事里、在教会为共融体的性质上,发现了主教之间的伙伴关系。除偶尔召开的公会议之外,“梵二”把主教会议和主教团都视为主教伙伴关系的体现。这不仅是“梵二”的教义,它对于基督徒之间的合一非常关键,而且从某种意义上来说,在实践过程中如何在主教团和主教会议中发挥主教伙伴关系的作用,这更是关键之关键。

① 参阅:Buckley《教宗首席》,第62-74页。

② 同上,第69页。

第四章 主教任命与基督徒之合一

选举主教的程序对于基督徒之合一具有特别的重要性。圣公会和基督教新教会在选举主教和教会领袖时考虑到了神职人员和平信徒的参与。东正教是通过都主教或宗主教会议选举主教,也有神职人员和平信徒参加。很明显,如果天主教选举主教的程序看起来好似封闭性的,只让有限的、或者极少数的主教参加,而且很少或根本没有神职人员和平信徒参加,这对于基督徒的合一必是一个很大的障碍。这也会让人担心,与天主教合一,就要按照极为有限的、甚至无任何意义的参与程序,接受所指定的主教。

在天主教会内,人们也越来越关注选举主教的问题。据说,例如,科尼希枢机(Cardinal Konig)任维也纳总主教时,教廷在1986年委任其继承人时,就没有与他作过任何商量。后来据悉,此事也没有与其继位人(一位本笃会会士)的会长们进行协商,因为有人通知这位继位人,不要将他的委任告诉他的会长

们^①。这类事情曾在包括美国在内的许多国家中发生过,教区或修会的神父们被任命为主教,然而根本没有与他们的主教或修会领导进行协商。在一个教省委任主教,也往往是只征求少数几位主教的意见,而省属教区中的其他主教^② (senior suffragan bishop)却不与商量。这说明主教们的意见没有什么意义,或者根本就不予重视。我们应当知道,在选举主教过程中,如果不重视这些因素,就会给基督徒的合一造成很大障碍,而且还会在天主教会内引起不安^③。

接下来,让我们看一看过去四百年来(从特利腾公会议始)教会是如何选举主教的,然后再看一看其他教会是如何选举主教的,这对于我们的研究会帮助。

特利腾公会议关于主教之任命

谈到特利腾公会议(1545 - 1563)关于任命主教的三种方式

① Paul Zulehner,《奥地利试验床》(The Austrian Test-bed)。参阅1998年1月31日出版的《The Tablet》周刊,第134 - 135页。

② 根据天主教的用法,省属教区主教(A suffragan bishop),是教省中的一位教区主教。例如,在北加利福尼亚州,旧金山便是教省中的一个主要教区,称之为总主教区。圣若瑟教区,是旧金山总主教区中省属教区(suffragan dioceses)之一。因此,圣若瑟教区主教就是旧金山总主教区的省属教区主教。据说Suffragan一词来源于拉丁语suffragium,意思是“支持”或“投票”。

③ 参阅:1997年10月11日出版的《The Tablet》周刊,第1308页,《主教授命再次引起地方教会的分裂》一文;1997年12月20/27日出版的《The Tablet》第1662页,《主教授任引起神职人员们的担心》一文。

——国王任命、主教座堂会议选举、教宗任命，塞哥维亚教区主教马丁·培莱兹·德·阿亚那(Martin Perez de Ayala)说，选举主教的这三种方式都曾发生弊端^①。这提醒人们，选举主教似乎没有什么“保证完美的方法，能够令方方面面都满意。”^② 这位塞哥维亚主教还指出，即使主教由教宗任命，弊端仍会发生。

特利腾公会议时，有些主教希望改变由君王任命主教的权力，有的主教还想取消教宗批准主教的这一权力。与此同时，公会议也无意进一步扩大教宗的权力。但是，绝大多数主教不赞成由主教座堂会议(cathedral chapters)选举的做法。提出主教任命问题的主要是法国的主教们，可能是因为法国国王亲揽主教任命事宜已长达47年之久的缘故。

特利腾公会议反对主教座堂会议选举主教，有几个理由。在许多地方，主教座堂的成员对基督新教表示同情；有的甚至生活糜烂，买卖圣职，袒护和妒忌。一位匈牙利主教是这样形容他们的：

我们在德国曾看到主教座堂的成员中有12岁、10岁、甚至8岁的成员就染上种种恶习。这里我一点也不保留……世俗君王通常什么事都干预，引诱、贿赂、甚至威胁他们选举君王们所喜欢的人。^③

放弃主教座堂会议选举主教，那么让我们来讨论一下由群

① Robert Trisco:《特利腾公会议关于主教任命的争论》，参阅《The Jurist 34》，第3/4期，(1974年)，第257页。

② 参阅：John Tracy Ellis《主教选举》，载于《美国本笃会杂志》总第35期，1984年6月，第2期，第125页。

③ Trisco,《争论》(Debate),第277页。

众(神职人员和本教省的主教们)选举主教的做法。赞成这种做法的人们援引的是4世纪和5世纪时召开的尼西亚大公会议(Nicaea)和加采东(Chalcedon)会议。

其理由有两点:首先,这是古代教会和中世纪教会传统,在一部分人看来,这还出于神律;第二,这种选举程序能够避免国王任命和主教座堂选举主教时发生的弊端。

反对由群众选举主教者,他们不承认群众选举具有任何神律基础,他们认为,干预君王的特权会有不利后果,特别是当教会需要获得信仰天主教的国家之保护,以抑制新教之发展的时候。在捍卫教会正统性方面,他们认为群众是靠不住的,所以不应参与主教之选举。

参加特利腾公会议的教父们对平信徒没有多高评价:“人们的行为一天比一天糟糕,所以如今让群众参与投票,没有哪一次选举能够平静地进行。”^①可能反对群众参与选举主教更为重要的理由是由意大利总主教乔万尼·巴蒂斯塔·卡斯塔尼亚(Giovanni Battista Castagna)提出来的。他指出,如果一群人起来指责和反对候选人时会出现麻烦。用现代术语来说,它会形成一个利益集团。卡斯塔尼亚指出:“群众只会反复无常,他们会因为呐喊、诱惑、恩惠,有时还因贿赂,不是出于谨慎,而改变主意。”卡斯塔尼亚以343年萨尔迪卡Sardica大公会议为例,此次会议不仅没有接受群众选举的某位主教,而且还革除了他参与“平信徒共融”^②(lay communion)的权利。

① Trisco,《争论》(Debate),第283页。

② 同上,第284页。

对此问题,历史学家罗伯特·特里斯高(Robert Trisco)更有力地指出:

很容易猜想到,反对神职人员和群众参与选举主教者,往往是出于私心或个人利益,而不是出于为他们公开宣誓的教会利益着想。他们中有许多人心里大概明白,如果让神职人员和平信徒参与选举,他们永远不能成为主教。有的可能担心,如果他们在特利腾公会议中藐视了他们的君王的意志,那么当他们回到自己的教区,就可能面临不堪设想的后果。^①

特里斯高承认这只是一种推测,因为关于这些发言者的个人情况掌握得很少。然而这却是一种合乎情理的推测。

既然参加讨论的大多数主教都是贵族,他们对平信徒和神职团体本来有一些消极的看法。所以,在教义发生争端的混乱时刻,他们不希望扩张参与主教选举者的力量,这也是可理解的。但是,特利腾公会议时,反对平信徒和神职人员参与选举主教的另一个重要原因,是由于当时的神职人员和教友们对公民选举程序也不甚了解。所以,人们也不大想让神职人员和平信徒参与选举主教,主教们也不愿意在本来不安定的时候再来尝试作这种较为新颖的冒险。^②

特利腾公会议最后结束长时间讨论时,当初的状况并没有多大改变,特里斯高将它总结为:

长时间讨论的结果与当时总的趋势是一致的。这

① Trisco,《争论》(Debate),第290页。

② 同上。

正是极权主义之发展时代……恢复神职人员和平信徒参与选举主教的建议与时代精神不符。^①

在特利腾与庇约九世之间

尽管在特利腾公会议时,关于主教任命的方法问题没有多大改变,但是值得指出的是,在到庇约九世(1846-1878)的300年间,在教宗国之外,只有为数不多的主教是直接由教宗任命的,也只有极少的主教座堂会议维持了选举主教的权力。绝大多数主教是由君王或世俗统治者任命的^②。虽然如此,却有条款规定,选举主教需得到教宗确认。

1829年教宗良十二世去世时,拉丁礼教会^③中共有646位教区主教。其中555位是由国家任命的;67位是由主教座堂会议或相关会议选举产生的。除教宗国之外,只有24个教区的主教是直接由教宗任命的。这些教区大多属于俄罗斯管辖的希腊、阿尔巴尼亚等地区,那里天主教徒较少,政局动荡。加勒特·斯威尼(Garrett Sweeney)曾说:“要在那个时期说‘教宗任命主教

① Trisco,《争论》(Debate),第289页。Zeitgeist指“时代精神”。

② 参阅:Garret Sweeney,“The ‘Wound in the Right Foot’: Unhealed?”一文,载于Adrian Hastings编《Bishops and Writers》(Wheatthamstead, Hertford-shire: Anthony Clarke Books, 1977),第207页。

③ “拉丁教会”,指与罗马共融、遵守西方教会礼仪习惯、反对东方教会礼仪的教会。之所以称为“拉丁”教会,因为一千多年以来,西方教会在礼仪中一直使用的是拉丁语言。

不受任何限制’，显然是不可能的。”^① 因此不能说，由教宗任命主教是教宗首位权的必要因素，特别是普世教会直接由教宗任命主教，只是 1829 年以后的事。^②

大约在 150 年前，任命主教的情况发生了很大变化。斯威尼在 1975 年写到：“现在拉丁礼教会中的 2000 名主教，由国王任命的不到 200 人，由主教座堂会议选举的不到 20 人。”^③ 大约 1800 名主教都是由梵蒂冈直接任命的。

自教父时代以来，根据有关教会的长期的神学主张，在正常情况下，主教选举过程中地方教会应起重大作用。需特别指出的是，这并非是要否认教宗享有保留主教选举的权力，而将其视为正常的政策才是许多人心目中的一个问题。只是在 19 世纪中叶以后，罗马才有了任命所有主教的政策表示^④。与两千年的传统相比，这是相当近的一段时间。

自特利腾公会议将选举主教问题抛在一边以来，四百多年的时间过去了。现在人们在世俗生活中对选举已经习以为常。所以，现在的时代精神与教会为共融体的教义、教会关于群众共识、平信徒的尊严、平信徒参与教会传教的使命和责任等训导都是一致的。当今，在世界的许多地方，平信徒受到了更多的教

① 参阅：Sweeney: *Wound*, 第 218 - 219 页。

② 同上，第 231 页。Sweeney 指出，从以上事实来看，1917 年法典第 329 条以及 1983 年法典第 377 条的规定（“教宗得自由任命主教”），不会早于 19 世纪。

③ 参阅：Sweeney *Wound*, 第 207 页。

④ 参阅：Sweeney *Wound*, 第 211 页。1756 年 10 月 20 日，教宗本笃十四世在一封信函中，对教宗享有任命和祝圣主教的权力进行了大量论述。但事实表明，这并非普世教会的习惯。参阅：本笃十四世 1756 年 10 月 20 日信函“*Fontes Iuris Canonici*”（梵蒂冈城：Typis Polyglottis Vaticanis, 1923），第 538 - 549 页。

育,甚至比某些神职人员、主教更富有知识,而且已经在教会中承担起重大责任。从历史上来讲,平信徒和神职人员曾参与过选举主教,曾有一个古老的教会原则:“有关大众的事,应当由大众讨论,大众同意。”^①伊夫斯·龚格(Yves Congar)曾指出,由全体教会参与选举教会神职人员和主教是宗徒传统^②。有各种迹象表明,在我们远离特利腾公会议的时代,人们还是希望并要求把选举主教变成一件更为教会化的大事。

东方礼教会之主教任命

与罗马共融的东方礼教会任命主教的程序视情况而定。有些教会属于宗主教管辖区,例如,黎巴嫩的玛洛尼派教会(Maronite Churches)属于玛洛尼宗主教管辖。但是,玛洛尼宗主教管辖之外的教会,如美国的玛洛尼教会,则不属于宗主教管辖。

东方礼教会的法典规定,在宗主教管辖区内,主教候选人由主教常务会议提出,主教们可以从神职人员和可靠教徒那里了解候选人的有关情况。然后将此情况送交宗主教,宗主教连同自己的意见,将整个名单连同所有情况呈交常委会的各个成员。经主教会议讨论,投票,然后制订合适的主教候选人名单,最后

^① 龚格:《Quod Omnes Tangit, Ab Omnibus Tractari et Approbari》,参阅“Revue historique de droit français et étranger 35”,1958年,第210-259页。

^② 同上,第224-225页。

呈交教宗批准。如果候选人名单中的一位神职人员获得批准,宗主教就会通知这位神职人员,并公布其选举结果。

与罗马共融的东方礼教会中也有例外情况。这些教会中的宗主教,他们与东正教的宗主教不同,他们对宗主教管辖区之外的教会没有管辖权。所以,在宗主教管辖区外选举主教时,例如在美国,其主教直接由教宗任命^①。对于居住在东方礼宗主教管辖区内的拉丁礼天主教徒,教宗拥有管辖权。然而,在拉丁礼区内的东方礼天主教徒,宗主教并没有管辖权,这便是一种不安定根源,也是合一存在困难的原因。

保持拜占廷传统的东正教会^②,定期召开神职人员及平信徒大会。在决定任命主教问题时,大会投票选出三名候选人,然后将名单呈交教省总主教(Metropolitan Archbishop)及其主教会议,或者根据教会级别,呈交宗主教(Patriarch)及其主教会议。教省总主教、或者宗主教及其主教会议可以从三名候选人中任选其一作为主教,或者他们也可以将此名单退回,要求会议重新推选候选人。最高级别的主教,即教省总主教或宗主教,则从其主教成员之主教会议中选出。

这一选举程序也曾受到批评。例如在北美和南美的希腊总主教区,也曾抱怨只是任命希腊本地出生的主教。有些希腊东正教觉得,在任命主教时,君士坦丁堡的宗主教忽略了主教、神

① 拉-英版《东方教会法典》(华盛顿:美国天主教法学会出版,1990年),第181-189页。

② 东正教会:指接受公元第一千年内所召开的七次大公会议之规定的东方教会,但数世纪以来与罗马教会没有有形可见的共融,其历史大概可以追溯到11世纪。

父及教徒们的愿望。前几年,宗主教为美国任命了一位在美国出生、但曾在希腊和意大利生活过很长时间的主教为总主教,即斯普利顿总主教(Spyridon)。他的任命就受到了猛烈批评,甚至其他东正教的教省主教们也对此持批评态度,认为这太专权。换句话说,就是没依照教会主教会议之伙伴式惯例行事。^①

圣公会任命主教之程序

在英国,人们对圣公会由女王任命主教也存在着某些不满。在维多利亚女王(1837-1901)之前,主教由首相选定,并交国王任命,其选举过程不与坎特伯雷大主教商量。其主教之任命通常考虑的是“国家利益”,即政治理由的准绳。但是,维多利亚女王则坚持任命主教时应与坎特伯雷大主教协商。随着时间的推移,在首相任命主教之前,其基本工作主要由公务员圣职秘书进行,并且征求坎特伯雷和约克郡大主教的意见。对于教会事务和神职人员,有些首相比其他首相更为了解,而且也比其他首相更具有个人兴趣。后来又产生了一个私人秘书及顾问团来协助首相。^②

由于人们对任命本堂司铎(deans)和主教的不满,于是政府

① 参阅:1999年2月21日《纽约时报》第23版,“美国希腊东正教领袖面临被调走的呼声”一文。

② 参阅:Owen Chadwick《拉蒙西的一生》(A Life)(牛津:Clarendon Press 出版,1990),第71页。1952年委任拉蒙西为都尔汉总主教,这在英国还是第一次与神职人员和平信徒协商任命主教事宜。

成立了一个委员会,专门研究这一问题。1946年,该委员会呈交了一份建议,称为“霍威克报告”(Howick Report),报告建议每一个教区成立一个由神职人员和平信徒组成的委员会,其职能是对教区的需要提出建议。但是,委员会并不提出具体人名。该建议得到了执行。结果导致了坎特伯雷和约克郡大主教任命自己的顾问,并不满足于首相秘书所提供的信息。

尽管有这些发展,但问题还是层出不穷。首相的圣职秘书除了任命主教之外,还承担着其他重任。结果使任命主教的事就拖了下来。在拉蒙西(Ramsey)大主教成为坎特伯雷大主教之后,他也认为教区委员会的影响太大。他认为,教区委员会过于注重自己教区的需要,而没有充分考虑到主教的选举同时也是对全国教会领导上的贡献。拉蒙西主教退休后,新的运作方式削弱了首相在选举主教过程中的作用也产生了影响。但是,这也有其弊端。拉蒙西认为:“这也并未产生更为优秀的主教,而且为此还要等很长时间”。^①

在美国革命之前,圣公会就已在美国存在。但是在殖民地地区并没有本地主教。美国革命后,在忠于女王和忠于新独立的国家的圣公会教徒之间产生了分裂。矛盾之一是,在新独立的国家中,祝圣一位圣公会主教,要求主教宣誓效忠于女王。从而在美国产生了一个自治的圣公会(an autonomous Episcopal Church),与英国女王无关。这一结果导致了由教区大会来选举圣公会主教。教区大会由三个团体组成,即平信徒、神职人员、主教。主教候选人必须获得平信徒和神职人员的大多数票。主

^① Chadwick,《拉蒙西的一生》,第128-144页。

教必须获得该国主教团大多数主教的同意。

圣公会的这一主教选举程序有利也有弊,在选举中依靠多数就会将少数人群(如美籍非洲后裔或西班牙后裔)排斥在外。另一方面,事实上美籍非洲人也曾被选为大教区主教(如华盛顿教区)。圣公会神学家尤勒斯·穆勒(Jules Moreau)认为:

然而,从某种深层次来说,这一选举制度选举的主教是容易受欢迎的人,人们也会认为他是民选的结果……总的来说,这一制度选出的主教定是受欢迎的、成功的堂区神职人员,他具有领导才能和将人们团结在一起工作的天赋。^①

这一主教选举制度也有某些消极特点。有时候,教区大会会拒绝同意主教候选人。有时候神职人员和平信徒之间还形成僵持,各自坚持自己的候选人。但尽管这样,赞成这一制度者指出,这并不会导致教会分裂。

在穆勒看来,“较大的威胁是竞选活动”^②。因为在竞选过程中,出于对某位候选人的赞成或反对,随着情绪的高涨,必然会牵涉到一些私下的或公开的拉票活动。例如,在美国的圣公会因主教选举导致了长期的苦果,并在教区中造成深深的分歧,尽管并未导致公开的分裂。

天主教、东正教、英/美圣公会选举主教的经验都使人们感到,没有哪一种任命主教的办法完美无缺,或者会令所有人满

① 参阅:William W. Bassett 编《主教选举》中, Jules L. Moreau “圣公会选举主教”一文(华盛顿:美国天主教法学会出版,1971年),第76-81页。

② 同上,第83页。

意。

但是,教会教义的分量、教会法准则、历史,以及对基督信徒合一的愿望,都促使我们寻找一个合适的方法,以便使整个教会都能参与到主教选举的程序中来,以避免上述的诸多弊端。

迈向天主教主教任命程序上的变化

1972年,梵蒂冈国务卿公布了选举主教候选人的一些规定。一方面,规定要求尽量与本地神职人员、修会会士和平信徒协商,同时,也明显地突出了教宗代表(宗座大使或宗座代表)^①的关键性角色,最后的决定权属于教宗。

尽管规定也鼓励宗座代表倾听地方教会的不同意见,与当地的主教们及其主教团主席协商。但是,主教候选人的名单还是由教宗代表制订,并由教宗代表报送罗马。最后决定权在于教宗,而且教宗有权自由挑选名单之外的任何人。

近年来,该文件所鼓励的有限的协商大部分也看不到了。有时候,根本就不与本地神职人员商量。该地区的主教通常是要商量的,但是一般只是与选定的主教们商议,而不是与该地区或该教省的所有主教商议。其中最突出的一点是,至少至今我敢肯定,没有任何人,包括当地主教团主席能够知道,在宗座代

^① 宗座代表的术语等级。宗座代表(An apostolic delegate),指教廷派驻一个与之没有外交关系的国家的使节。宗座大使(A nuncio),指派往与教廷有外交关系的国家的人。

表最终报送罗马的主教候选人名单上的候选人名字。

在美国曾经有一个惯例,即当一个教区主教空缺时,教宗代表要征求所有美国枢机主教们的意见。但是,因为这一协商是在教宗秘密严格限制之下进行的,所以不要期望枢机主教们在向教宗代表提出推荐之前,会征求教省总主教对某一教区的意见。何况像美国这样一个幅员辽阔的国家,该限制还具有特别重要的意义,例如当居住在东部的枢机主教们向三千公里以外的加利福尼亚州的某一教区做出建议的时候。教省主教既不会知道教宗代表向教宗做了什么建议,也不会知道枢机主教们向教宗代表做了什么建议。

在罗马的条例公布之后,美国教会法学会制定了主教选举程序的一些具体建议,于1973年公布。在其中他们建议,成立一个由神职人员和教友10人组成的教区委员会,主教候选人名单由他们商议提出。教区主教也可以自己提出候选人名单,但须将名单交到教区委员会。教省的主教们只能对教区委员会所通过的候选人名单进行讨论。最后通过的主教候选人名单须报送美国天主教主教团主席,主席则同主教团的一个专门委员会共同提出意见,或者接受教省主教们的决定,然后由主教团主席本人将名单报送到罗马。罗马只能从这份名单中挑选主教。

但是,该建议没有被接受。

当今所应用的以教宗代表为中心的教会学,有时候使地方主教的作用变成为次要的或多余的了。这是一种君主专制式的教会学,教宗享有高于主教和在他们以外的绝对权威。这反映的并不是梵二会议的教会学。梵二会议的教会学是教会传统的和教父的教会学,是以教会为共融体的教会学,也是公教会完全

体现在地方教会之中,并与罗马宗座共融的教会学。

根据这一古老而又新颖的“梵二”教会学^①,选举主教最主要的作用应当是在地方主教及其教会之中。我们应当牢记两点:即主教是普世主教集体的成员,教会是团结在一起的普世共融体;选举主教不能将地方教会的作用排斥在外。所以,选举主教必须要有各国主教团和罗马主教的参与,与他们一起与普世教会共融。

一位消息灵通的教宗代表,尤其是如果他富于外交经验,对一个国家或世界其他地区的教会应当有一个全面的了解。这对其与省内主教进行讨论会有重要和有价值的作用。他还会掌握候选人的重要情况,并与该地区的主教们进行交流。为了了解候选人的有关情况,宗座大使与主教们交换意见,只能代表一种意见。但是,必须尊重梵二会议的真正教会学,宗座大使最好不要参与最终呈送罗马的三位主教候选人名单(terna^②)的制订。这一教会学的逻辑关系表明,罗马应把选举主教的优先权给予地方主教,而不是教宗使节。当教宗代表与地方主教意见不同时,他应当向当地主教直接陈述其理由和观点,不应有任何保留,问题留给地方主教和罗马来解决。在决定候选人的过程中,教宗代表只应起辅助作用。

收集候选人的确切情况是非常重要的。在选举主教程序上,如何使之有效进行,把以教宗代表为中心的方式转变为以地方主教为中心,这需要谨慎进行。至于任命主教的其他方面,考

① 必须指出,“梵二”明确肯定了“梵一”关于教宗首席的教导。因此,无论如何不能说地方教会和共融教义的教会学与该首席的定论是矛盾的。

② Terna 是拉丁语,指呈报罗马教宗挑选主教的三位候选人名单。

查一下东正教和圣公会选举主教的程序是很有裨益的。

主教团主席和教宗代表一样,对地方主教只能起辅助作用。他没有权利在候选人名单上随意增加或取消某位候选人的名字,只能对地方主教提出建议和意见。梵二会议重新发现的传统教会学指出,由主教们挑选的主教候选人名单应当直接由教省的总主教报送罗马,并注明主教团主席并无反对意见。关于候选人名单的讨论应在教省主教和罗马之间进行。应当抛弃由教宗代表向罗马报送候选人名单的做法。如果出于某些理由,罗马不同意该候选人名单,应将名单退回教省作进一步考查修订。

传统教会学和长期的教会历史表明,选举主教不仅当地主教们应当参与,而且当地教会的神职人员和平信徒也应参与选举^①。有经验显示,在选举主教问题上呈现出倒退现象:程序越来越成为政治闹剧、拉派系和小集团、恫吓、不重视保密等。这一切现象都是极其有害的,尤其是当问题涉及到候选人品质等个人情况的时候。

对这些重大问题需要进行认真研究。这一工作可以由主教团委任一个代表委员会,认真考查东正教、圣公会以及其他教会在选举主教问题上的经验,甚至研究一下美国天主教教会法学会的建议。这样做的重要性,在于通过认真考查,以便减少或去掉其他教会不同的选举主教方式中,已经表现出来的一些消极因素。一旦这一研究成熟,便可以将研究呈交主教团进行全面

^① 如果我们认为神职人员和教友参与选举主教是一不幸历史事件,那么我们不应当忽视圣安布罗削和圣奥斯丁就是以这种方式被选举为主教的。

讨论。根据讨论情况,主教团可以就一些具体的章程进行修改、讨论、甚至投票,最后再报经罗马批准。当然,这要求罗马有一个不同的态度,即体现选举程序的中央原则以及地方主教的优先性,不完全拒绝他们的建议,或者不在没有与他们进行真诚对话的情况下抛弃他们的建议。

当今主教任命体制上的一些重大倒退

根据来自世界各地的证词表明,人们对当今主教任命程序广泛表示不满。现在实行的主教任命程序在某些情况下出现了严重的问题,例如国际媒体曾经报道过的瑞士的楚尔(Chur)教区和奥地利的桑克特·波尔顿(Sankt Polten)教区(这里只举这两个例子)。^①关于瑞士楚尔教区任命主教这件事,由于神职人员和教徒以及政府多年进行指责,问题终于得到了解决。

但是,即使从争论出发,硬要说现在任命主教的程序产生了最好最有效的主教,实际上,也仍然还有某些不足之处。因为这不是一个团聚教会的程序,甚至在某种范围内将主教也排斥在外。现在的主教任命政策对基督徒的合一的希望是有害的。一方面,该程序削弱了天主教会内的团结,另一方面,也显示出“梵二”会议关于地方教会的多方训导在天主教会内没有得到完全

^① 在这些事例中,被委任的主教都不能够与该教区的神职人员及教徒们协调地工作,这两个事例也引起了世界各地广泛的不安。瑞士的楚尔教区,在经过各种途径尝试化解问题失败之后,被任命的这位主教终于被调走了。然而文中提到的奥地利的的问题,至今仍未得到妥善解决。

运用和施行。

当今主教任命体制的一个极为有害的后果,就是导致了教区主教的长期空缺。在美国许多教区出现过一年以上没有主教的局面。这对于各个教会来说都是一个极其严重的负担,尤其是在当今的世界,许多协议需要由主教来签字;有时候一些尽人皆知的丑闻需要主教决断和领导;由于神职人员日益短缺,而要求加重,以及有时候对他们的无情指责,这就需要主教来给予他们协调、鼓励和领导;有时候当地政府执法部门需要有主教的公开呼应和领导等等……所有这一切,如果教区主教的长期空缺,对于教会和教会使命都会造成伤害。

教区主教的长期空缺还会导致另外一个更为深刻的问题,即神学问题:如果一个地方教会,缺少了主教作为合一与共融的圣事性象征,那么这个地方教会就不是一个完整的教会。

当今主教任命程序的另外一个缺点,是过分强调候选人的可靠性和安全性。诚然,作为一名主教,宗徒信仰的护卫者和见证人,他必须忠于信仰,并且与所有信徒一样,必须坚持信仰的准则(*regula fidei*)^①,和维护信德的宝库,(弟前 6:20)必须时刻准备着为信仰致命。但问题在于,“忠诚”往往与完美主义(*integralism*)^②混为一谈。完美主义可以被描绘成一种狭隘和不宽容,把个人的意见和观点上升到教义的高度。纽曼枢机在

① 这一拉丁表达意为“信仰规则”,由早期教会传下来,指普世教会共同遵循的正教准则。

② *Integralism*,系法语,一些英语写作者用这一法语形式写作。我用的是英文写法“*integralism*”。关于这一词语的更多含意,参阅龚格 *Vraie et Fausse Reforme dans l'Eglise*(巴黎:Editions du Cerf, 1950),第 604 - 622 页。

W. G. Ward 中找到了持这种思想的例子,他是这样进行描述的:

请原谅!我不得不说,你正像古老天主教会诺瓦齐派(Novations)(译者:产生于第三世纪的诺瓦齐派,对叛教者持严格态度。认为教会神圣,叛教者不得重归教会,应重新受洗;教会定罪、赦罪权并非无限等)所做的那样,在天主教会内制造另一个教会使之黯然失色……你正竭力在天主教会内制造一个党派,用圣保禄的话来说,你正通过把你的观点上升为教义,从而分裂基督。^①

寻找具有如下品质的主教候选人是可能的:即不仅具有真正的正统信仰,而且还有辨别真假的判断和想像力,对新的思想持开放态度。忠于教会的使命,要求候选人能够倾听——倾听世界、倾听人民,具有判断善恶、分辨是非的灵性能力,弃恶扬善,不压抑圣神(Spirit)。

从教会学上、牧灵学上以及从合一的角度来说,一个重要问题是关于主教从一个教区调动到另一个较大和更具重要性的教区。从教义的角度来说,一位主教与其所代表的教会之关系,不仅是职能关系。其职能并不仅包含“管辖”一词的含义,也不能单纯以他具有祝圣神职人员、执事、或教会内的其他神职的权利来解释。从最初的教会开始,主教与他的教会就具有非常密切的关系,这种关系就如同婚姻关系一样。尼西亚公会议制订的

^① 纽曼于1867年5月9日致W. G. Ward信函。全文见《纽曼信函及日记》,编者:Charles Stephen Desain和Thomas Gomell(纽约:牛津大学出版社出版,1973年),第23卷,第216页。

法规第 15 条禁止主教调动,因为调动会引起“极大混乱”,会产生小集团;所以,尼西亚公会议规定,如果主教不得不动调到另一个教区,则他与该教区的关系不具任何法律效力,他只有回到他原来所属的教会^①。4 世纪时在亚历山大的一个地方教会会议,把从一个教区调动到另一个教区的主教称为“奸夫”(adulterer)。卡塔杰(Carthage)主教会议把主教的调动说成是异教的“再洗礼”和“再祝圣”^②。纳西盎(Nazianzus)的圣格列高利,由于他曾被祝圣为撒西玛(Sasima)的主教,所以曾被迫辞去君士坦丁堡总主教职务。教宗大马苏(Damasus)就是坚持根据尼西亚法规第 15 条的规定,要求调动的主教辞职者之一^③。在整个第一个千年中,罗马一直坚持尼西亚公会议制订的法规第 15 条规定,直到 882 年教宗马里奴斯一世(Marinus)之前,没有一位别的教区的主教当选过教宗^④。主教与其教会之间的这种神圣的婚姻关系,还不是初期教会禁止主教调动的唯一理由。初期教会认为,主教的调动往往可能以权利和野心为动机。撒迪卡地方教会会议谴责说:“几乎没有发现有主教愿意从大城市调动到小城市……由此看来,他们似乎由于贪婪而为野心所驱使^⑤。”

① 参阅:《大公主义法令集》,Norman P. Tanner, S. J. 编,二卷。(纽约:Sheed & Ward;华盛顿,乔治敦大学出版社,1990)第 1 卷,第 13 页。

② 参阅:Michael J. Buckley《教宗首席与主教职》(纽约:Crossroad,1998),第 90 - 91 页。

③ 参阅:W. H. C. Frend《初期教会》(费城:Fortress 出版社,1965 年),第 174 - 176 页。

④ 参阅:《教宗首席》,第 93 页。

⑤ 参阅:《教宗首席》,第 91 - 92 页。

主教之调动也不是绝对被禁止的事。如果出于特殊需要,主教之调动可以由主教会议做出决定。但是,如果调动是出于在教会中谋取更大权利,从而会产生其他恶果,那么这种调动是绝对要禁止的。

不幸的是,如今主教之调动已变成一件极为平常的事情。有的教区在短短几年内就经历过主教的频繁调动^①。主教的频繁调动,除了会滋长贪婪野心之外,还会产生一些教义上的分歧,腐蚀人们对主教职务的性质的教义理解,把主教职降低为一个管理的功能,并会导致教会中活跃的神职人员、修士以及平信徒的士气低落,使他们感到他们的地方教会不那么重要。如果神父们认为,他们的主教试图通过“提升”到另一教区,以便人们承认他的才能,那么神父们便不可能相信他们的主教对他们真诚的兄弟关系和牧灵关怀。由于每一位主教都有自己做事的方式方法,所以频繁调动会引起混乱。这不利于教友们的牧灵关怀。所以,主教调动问题,鉴于对基督徒的合一考虑,是值得关注的^②。

教会关于主教的教义,也要求我们进一步考虑增加辅理主教的问题。教会的教会学是构筑在一位主教作为与地方教会合一与共融有形可见的原则基础上的。一个教会出现多位主教,

① 自1932年以来,旧金山总主教区的所有总主教都被调动过。这些主教中,在原教区任职最长的只有9年。在1998年,加利福尼亚教区的12位教区主教中有6位是从其他教区调来的:其中两位在原教区任职达13年,一位9年,一位6年,一位5年,另一位仅4年。

② 这是传统天主教对主教角色的一个肯定。它并不涉及有问题的教区,在这些教区中,主教与教区司铎或其他的问题都无关。这类问题需要提出来,但它并不抛弃总的原则,反对通常习惯上的调动。

在某种程度来说,这是违背教会学以及尼西亚公会议规定的。尽管在一个地方教会中有几位辅理主教,但是在司法权上也只能有一位教区主教。当今任命辅理主教的原因,主要是为了辅助正权主教担负管理和坚振的责任。幸好,新的教会法典反映了梵二会议的思想,在辅理主教问题上,采取了由主教派遣神职人员进行管理和代行坚振的做法。许多反对后一种说法的人认为,主教是坚振圣事的正常施行人(ordinary minister),梵二会议考虑到了这一种说法,认为这一词汇可以用来批评东方礼教会的做法,东方礼教会的常规是神职人员施行坚振礼,但这并不是传统的公教教义。后来,公会议改变了坚振圣事为普通圣事的说法,称主教为该圣事的“原本施行人”(original minister)。(参阅,《教会宪章》,第26号^①)所以,从教会传统和教义来看,除了任命辅理主教的其他理由之外,没有理由说不能派遣神职人员施行坚振礼^②。

类似严重问题在东正教会中也存在。根据尼西亚公会议规定的原则,一个城市只能有一位主教^③。所以,东正教会出现多位主教,尽管他们彼此共融,但根据尼西亚公会议的规定,至少也是不符合教会法的。例如,在旧金山就至少有4位东正教主教。鉴于这种情形,在20世纪初,君士坦丁堡的宗主教曾指出存在于中欧的这类问题,把在同一个地方由于语言、种族、或文

① 同时参阅:拉内尔《梵二文献评论集》,Vogrinler编,第1卷,第217页。

② 任命辅理主教的其他理由:一个教区语言和民族的多样性,礼仪中有主教的临在会使礼仪更加隆重等。根据教会的教会学,需要重新审视这些理由,对主教职务应作出更深、更圣事化的理解,少一些司法上的理解。

③ 参阅:《大公主义文献集》,Tanner编,第1卷,第9-10页,第8条。

化的不同而分立出去的教阶组织,称之为“种族隔离”^①(ethnophyleticism)异端。

东方和西方的教会都试图通过增加主教来满足牧灵的需要:西方是增加辅理主教,东方礼教会则采取分立的教阶组织。这两种情形都对基于教义的教会学原则提出了挑战。从而东、西两教会都同时面临沉重的负担。两者都需要寻找解决的办法,使之既不违背教会传统,同时也不违背一个教区只有一位主教教会学原则。

如果教会准备对教宗若望保禄二世提出的挑战作出回应的話,如果教宗首席权的实行需要根据新的环境重新进行考虑,那么就不应忽视有关主教之任命、调动、以及主教人数之增加等问题。因为这不仅仅是实际的管理问题,而是关乎教义的问题,当今教会的政策是以某一教义立场为基础的,而这些教义原则急切需要重新进行研究。

^① 1998年 Steven A. Armstrong, S.J. 致作者的备忘录。“各族隔离”指以语言和民族把人隔开。这种做法当然不利于共融。共融意味着开放、互惠、彼此接纳、不设城府。

第五章 教宗制度和枢机团的改革

有两个重要机构与主教的伙伴关系和基督徒的合一希望有关：它们是枢机团和罗马教廷。这两个机构都与教宗制度有着密切关系，所以教宗职务的改革也就必然意味着是对枢机团和罗马教廷的改革。本章主要讲枢机团，下一章专门论述罗马教廷。

目前，大约四分之三的枢机主教都是来自世界各地的教省总主教区的总主教，其余四分之一是教宗在履行其首席职时的主要合作者，他们是梵蒂冈各部门担当主要职务的负责人。所以组成现代枢机团的主教们，都是在教会内担负有重要管理职责的。

枢机团这一具有上千年历史的机构，对历代教宗和全教会都提供了重要服务。然而，还有三个问题与该枢机团相关：一是枢机主教为主教集体中特殊的领域；二是枢机主教与东方教会；三是枢机主教与教宗的选举。

在我们开始讨论这三个问题之前，有必要让我们首先了解一下枢机团的历史。

枢机团的历史沿革和发展

“枢机”一词的含义,可追溯到6世纪从东欧到西欧大批人群的迁徙。该词最初是指被入侵部落赶出其教区后,被教宗格列高利一世(590-604)所安置到其他教区服务的主教们^①。那就是说,如果他们本来的教区获得恢复之后,他们应当回到原来的教区任职。所以,“枢机”一词的原意,指现在所服务的教区,并非他最初被任命的那个教区的主教。这就是8世纪下半叶,罗马郊区的教区主教们,每周轮流到圣若望拉特朗大堂主持礼仪,而被称为枢机主教的原因——是因为他们是在自己的教区之外提供服务。另外还有28位罗马各堂神职人员,他们负责四个宗主教区大堂的礼仪,因而也享有“枢机”的头衔:这四个大堂为圣伯多禄大堂、圣保禄大堂、圣母大堂和圣劳楞佐大堂。另外还有19位执事也参与到这四个大堂的礼仪,这些司铎和执事都被称为“枢机”,因为他们所服务的教会,并非为他们永久指派的教会^②。

由于枢机一词具有不同的含义,所以该头衔在日尔曼人中,

① “枢机”一词,来自于拉丁语“cardo”,意为“折叶扣”。所以,引申出了这些被安置到其他教区服务的主教的概念,就像是门与折叶扣一样,对于教会来说,并不是他们实际上应服务的教会。参阅:Charton T. Lewis 和 Short 编《拉丁词典》(纽约:牛津大学出版社,1962年),第291页。

② 参阅:I.S. Robinson 著《教宗制:1073-1198年》(剑桥:剑桥大学出版社,1990),第33-34页。

普遍用以指直属主教^①管辖堂区的神职人员,以区别于那些服务于贵族、富人或家族所拥有的私人大小教堂的神职人员。在11世纪,德国有几个地方,以及西班牙的 Compostela 开始出现罗马教会式的“枢机”神职人员,他们被派到并非原来所任命的座堂或小堂去服务。所以,在一定程度上,枢机头衔并不只限于在罗马使用^②。值得注意的是,直到现在伦敦圣公会圣保禄主教座堂的两位大司祭 canons,仍然享有“枢机”的头衔。^③

在1050至1100年期间的半个世纪里,罗马主教开始经常将注意力伸展到上述地区之外,而且范围越来越大。后来逐渐地,教宗在争取教会摆脱世俗政权控制的过程中,在教义和行动上,都宣称他在教会中具有普世管辖权。从此以后的一千年里,教宗制的国际性和普世性面貌就变成了主流,而教宗作为罗马主教的本来角色,在实践过程中便逐渐降低了。

这一发展的结果,降低了枢机主教们在罗马各大教堂里服务的礼仪责任的重要性。罗马城从一个地方性机构变成了一个国际性的机构——枢机团——一个专门的术语于1150年首次出现了。^④

在此之后,除意大利主教之外,其他非意大利国家一些大教区的主教们都被任命为枢机主教,这一习惯延续了大约400年之久,直到特利腾大公会议。定居在罗马的枢机们都把管理教

① 这些神职人员依靠主教,就像门依靠折叶扣一样。

② 参阅:《新天主教百科全书》(纽约:McGray - Hill 出版社,1967),第3卷,第104 - 105页。

③ 参阅:F. L. Cross 和 E. A. Livingstone 编《牛津基督教词典》(纽约:牛津大学出版社,1997年),第286页,“Cardinal”词条。

④ 参阅:Robinson《教宗制》(Papacy),第41页。

区的事交给了代理人,他们身在罗马自然就便于每周例行三次枢密会议^①。特利腾公会议的规定要求包括枢机主教在内的主教们必须定居在其本教区,而教廷各部门的形成,结束了枢密会议作为教宗顾问的主要机构的职能。

从20世纪中叶到1983年新法典的颁布,枢机团一直被称为元老院:“罗马教会的枢机组成罗马教宗的元老院。”^②该词是从罗马帝国的组织结构和术语中借来,也是教会法治的标记,是自格列高利教宗改革以来最显著的教会特征^③。

值得注意的是,1983年的新法典放弃了“元老院”这一词汇,称枢机们为“团体”。所以,法典第349条写到:“神圣罗马教会的枢机组成特殊团体,负责按特别法的规定选举教宗”。^④

枢机团:团中之团

本章前面提到的第一个问题是枢机团为团中之团的问题,

① 参阅:Cross和Livingstone编《牛津基督教词典》,第403页,“sconsistory”词条。同时参阅:Lewis和Short编《拉丁词典》,第433页,“consistorium”词条。

② 《教会法索引》(Codex Iuris Canonici)(梵蒂冈城:Typis Polyglottis Vaticanis, 1917),第230款。

③ 参阅:龚格《L'Eglise de Saint Augustin a l'epoque moderne》(巴黎:Editions du Cerf, 1996),第107-112页。

④ 参阅:1983年版《教会法典》(华盛顿:美国教会法学会出版,1983年)。

这使人感觉到主教集体中的其他成员成为次等团体^①。

纵观枢机团的漫长历史,枢机团优越于其他主教,这是早已肯定或假定的。因此,11世纪中叶身为枢机的圣伯多禄·达弥盎(St. Peter Damian)写到,枢机主教的特权超越其他主教,包括宗主教(patriarchs)和首席大主教(Primates)的权利之上^②。这一时期的一份文件,使枢机司铎的权利也得到了提升,该文件写到:他们“在所有公会议和主教会议中,享有审判罗马帝国所有主教的权力”。^③

同时人们现在还认为,枢机角色的概念被片面地夸大了,这些权利要求的精神实质在某种程度上会使枢机们成为主教中一个独特的团体。例如,1998年出版的《宗座年鉴》,普世教会指南,就说枢机主教被视为“血统亲王”,而享有“阁下”^④(eminence)的尊称。“亲王”及其此处有特殊含义的“血统亲王”(princes of the blood)之类的称号,都是将世俗王家的东西挪用 to 该职务上的明证。这自然就使枢机和其他主教们之间产生一定距离。

将枢机视为“亲王”的这种对枢机职务的流行概念,反映在1998年周日版《纽约时报》报道的枢机们召开枢密会议之中。

① 参阅:William Henn, O. F. M. Cap., “首席与主教职之间历史 - 神学之综合关系”,载《伯多禄继承人之首席》,第227,239页。在梵蒂冈的这一演讲中,Henn讲道:“……枢机团的出现…在某种程度上理解为对宗徒团伙伴性质的表达,实际上失去了主教职伙伴性质的含意。”

② 参阅:Robinson《教宗制》,第35页。

③ 参阅:Robinson《教宗制》,第37页。

④ 《梵蒂冈年鉴》(梵蒂冈城:Liberia Editrice Vaticana, 1998年),第1815页。

当天报纸的头版照片的说明,就是“教会的 20 位新亲王”^①。这些崇高的头衔和权利,与福音中上主回避要拥戴他为王的人群,为他的门徒们洗脚,并为我们屈辱地被钉死在十字架上等形成强烈反差。我们作主教的,也应当根据梵二会议的法令更深入地考虑一下。大家考虑得更多的是“阁下”(excellency)头衔和“盾形徽章”(coats of arms)之类的东西,而不是宗徒作证。

还有一些迹象表明,枢机主教作为主教中的一个独立团体的概念仍在继续。就举最近在美国发生的事例吧。1999 年 3 月 24 日,美国主教团主席以美国主教们的名义,就科索沃的敌对局势发表了一个措词严厉的声明。然而,8 位美国枢机主教接着于同年 3 月 31 日以独立团体的名义致函总统克林顿和米洛舍维奇。这种独立行动的迹象,就是他们在信中援引了教宗在罗马圣枝主日弥撒讲道时的话,以及梵蒂冈致北约和联合国安理会的建议,却只字不提美国主教团主席代表主教们所发表的声明。这说明主教们的声音不够分量,同时也显示了枢机主教们自视为一个不同的,在某种意义上有别于主教团的团体。如果这样,就是一个严重的问题。正如过去枢机要优越于宗主教,这看起来也是一个强调管理权高于圣事权的例子^②。那么,第一个问题,就是制造一个超越主教团而与主教团其他成员有别的独立团体,使主教团的其他成员成为一个次要的团体。谈等级是令人讨厌的,当宗徒们争论谁大谁小,谁是第一的时候,

① 1998 年 2 月 22 日的《纽约时报》。

② 龚格《L'Eglise de Saint Augustin》101n.6。这里龚格确实指出,枢机们比宗主教享有优越性,这是管辖权的胜利。但是,枢机们同样好像也比主教团具有某些优越性,在某些方面有区别,某些方面在主教团之上。

吾主曾斥责过他们。然而,这里的关键问题倒不是荣誉的首位,而是把主教们分成了两个等级。对此问题的教义含义应重新进行审察。

枢机团与东仪天主教会

第二个问题是枢机团与东仪天主教会之间的关系。自“梵二”以来对东仪天主教会就有新的理解和敏感性。希望在教宗召开的最高级大公会议以及选举教宗时,能够有来自东仪天主教会代表的参加。因此,有一些东仪天主教的宗主教擢升为枢机。但是,也应承认不正常的是,过去东仪天主教会的主教或宗主教提升为枢机后,本应授以罗马教会或罗马城郊意大利教区的主教衔。而1983年的新法典规定,东仪天主教的宗主教如获委枢机,仍享其宗主教区衔,而不再授予罗马教会头衔,他们属于枢机主教级别。^①

即使做了如上调整,擢升宗主教为枢机,这对东正教或东仪天主教会来说并不是一个满意的结果。在西方教会里,擢升为枢机会被视为最高的荣誉,但是宗主教的地位更为古老,东仪天主教会——正教和天主教——并不认为擢升枢机,这个在第二个千年里在罗马地方教会中出来的产物,会比该地位更为高尚。

现在所存在的问题是,如何使东仪天主教宗主教和主教参加选举教宗的枢密会议,如何让他们起到枢机主教的顾问作用,

^① 参阅:1983年法典第350条1、3款。

同时并不在某种方式上降低他们作为宗主教的尊严,也不把他们——即使是象征性地——与罗马地方教会(拉丁教会)连在一起^①。教宗保禄六世曾提出一个想法,宗主教参加枢密会议时,只以宗主教的身份参加,而勿需擢升为枢机,但这一想法遭到了反对。看来这本是一个值得认真考虑的最好的解决办法。

选举教宗与合一透视

除东仪天主教会的问题之外,第三个问题是由于只限枢机主教参与选举教宗产生出来的,这是一个更为广泛的合一问题。应当承认,这一选举方法在 20 世纪里选出了优秀的教宗,其中一位已被册封为圣人,另外三位正在进行当中^②。换句话说,由枢机选教宗是一个比较有效的体制,不应轻易地改变。很明显,任何改变都必须谨慎从事,以避免教宗的选举出现严重危机,不仅要避免像过去来自世俗政权的干预,同时也要避免其他方面的危机。

在 400 年之中选举出了第一位非意大利籍教宗,这使我想到一个危机,于是在教会中讨论起下任教宗来自第三世界的可能性。这一想法的危险在于,唤起轮选制教宗的想法。按这一想法,教宗应轮流从不同的大洲选出——这次非洲,下次亚洲,

① 东正教提出的一项反对与罗马共融的理由,是与罗马共融的东仪天主教会已经“拉丁化”;即他们已经采纳了西方或“拉丁”教会的一些因素。

② 庇护十世(1903 - 1914)于 1954 年获册封。庇护十二(1939 - 1958)、若望二十(1958 - 1978)的册封程序正在进行中。

以此类推。教宗轮选制之所以会带来诸多危险,因为这种期待会非常固定,由于有从特定大洲中选人的压力,以致实际上不可能选出最合格的教宗人选。选举程序的任何变化,都会增加这样那样的危机。

然而,根据教父和公会议关于教会为共融体的教导,在教宗选举仅限于枢机团时,其着眼点不仅至少应包括宗主教在内,同时也应考虑与其他基督徒合一的希望。于是就会提出这样一个问题,在选举教宗的过程中合一因素应当采取什么姿态?在所期待的全体基督徒与伯多禄圣座共融的愿望之中,怎么能把教宗选举的事仅限于枢机主教之列呢?目前许多与罗马并不共融的教会已经习惯让平信徒参与选举主教。那么仅限于枢机选举教宗的做法,将如何在与这些教会共融时进行讨论呢?

选举教宗引出的教会学和合一的一个重要问题是:作为罗马主教的教宗与作为普世教会首席的教宗,两者有什么关系?神学家们认为,普世首席是根植于罗马主教之职这一基础上的,这一点反映在官方的梵蒂冈教会指南中^①,罗马主教是教宗的首要头衔。在《愿他们合一》通谕中,教宗自己运用这一头衔达9次之多。所以很明显,对首席来说,罗马主教的职务才是最主要的。

然而,尽管罗马主教职务是教宗职务的核心,可长期以来已经形成一个习惯,教宗把他作为罗马主教的绝大部分职责,给予了一位枢机代牧,将其职务的重点却放在了首席职务上。因而在选举教宗时,枢机们并没有考虑将给与罗马教区什么,而全部

^① 《梵蒂冈年鉴》(1998年),第27页。

注意力都集中在选举一位适合首席的普世要求,而且又能很好地予以满足的教宗上。因而,实际上教宗作为罗马主教本来的牧灵角色就几乎不存在了。

自从1870年教宗国为意大利政府所占领,直到1929年教宗与意大利政府签订了一个被称为条约(*concordat*)的协定,这期间的教宗都从未离开过梵蒂冈。自此以后,教宗们为履行其作为罗马主教的职务,作了一些努力。在这方面,没有哪一位教宗能与教宗若望保禄二世相比。他曾访问堂区,会见牧灵人员,祝圣司铎,并做了作为一位教区主教应做的其他事情。尽管这样,从教宗制的普世性要求及其结构和实行情况来看,使教宗除以象征性的方式之外,几乎不可能履行他作为罗马教区主教的职责。

除派遣枢机代牧之外,在其他的一些事上,实际上也说明教宗的普世角色已超过其作为罗马主教的角色。例如,教宗就牧职典礼是在圣伯多禄大殿,而不是在罗马教区的主教座堂——圣若望·拉特朗大堂举行的。当然,在当选教宗后,他去拉特朗大堂主持礼仪。但这与在伯多禄大堂举行的教宗就职礼比起来,就处于次要地位了。另一个表明教宗普世首席优越于罗马教区主教职务的标志是,教宗所用的礼仪年历,并不是罗马教区的,而是梵蒂冈城的年历。例如,梵蒂冈在周四过耶稣升天瞻礼,而罗马教区及整个意大利都是在周日举行。另外,在罗马及整个意大利非常隆重的瞻礼——耶稣圣体瞻礼也是这样。

以上事例已经历了数世纪之久,以目前对普世首席权所提出的巨大要求来看,它确实有一定的合理性。但这并不意味着它必须继续下去,至少不是无需进行认真考查。对首席职务和

罗马主教职务之间关系的实际考查,可能会与中央集权化的长期政策相冲突,这就是阻碍教宗更多地履行其作为罗马主教之角色的重要因素之一。

我之所以提出首席与罗马主教职务之间关系的这一问题,是因为这与选举教宗有关。如果把更多的注意力放在教宗作为罗马主教这一基本角色上,那么在选举教宗时一些注意力就会集中到罗马教区的要求上,候选人的条件不仅要适合普世首席的条件,还应符合罗马这一特殊教区主教的条件。

以上合一和教义问题之所以值得认真和负责任地讨论,不仅因为它们具有内在的重要性,而且因为选举教宗方式的任何变化,都必将对整个教会生活产生深远影响。这里提到的三个问题——团中之团、枢机主教与东方宗主教、枢机主教、合一因素与教宗选举等——表明,枢机团的某种改革问题值得考虑。

改革枢机团的某种可能性

我们已经看到,几个世纪以来教宗曾利用种种机构以获得咨询,例如:罗马神职班、定期主教会议和枢机团。直到16世纪,枢机团就实际上取代了主教会议^①。教宗若望保禄二世重新恢复了枢密会议的咨询功能。1979年至1994年间,他召开了

^① 龚格: *Eglise et Papauté* (巴黎: Editions du Cerf, 1994年), 第274页。

5次特别枢密会议,召集了世界各地的所有枢机主教与会^①。恢复这一咨询性质的枢密会议,引出了一些问题^②。枢密会议与世界主教会议是什么关系?这会不会导致一种如两院制似的体制?两机构各自负责咨询什么问题?枢密会议和主教会议哪一个优先?这两个机构之间的关系应认真进行考虑。如果把咨询功能留给世界主教会议,是不是更能清楚地体现全体主教的伙伴关系呢?主教会议与各国主教团的关系更为直接,其成员比枢密会议更为广泛。世界主教会议进一步的积极发展不应只是咨询权,而应是决议权。这一殷切期待的变化会体现有关主教职位的另一个教义真理:即主教们不仅在伯多禄之下,还同时与伯多禄在一起。主教们和教宗一起肩负着全部教会的责任。

世界主教会议和选举教宗

历史表明选举教宗的其他程序可能有很大弊端,同时仅由枢机主教选举教宗同样也可能有弊端。例如,在最初的几个世纪里,选举教宗时会受到贵族或国王的干预,他们通常都是参选枢机的亲属^③。有时候,枢机们还与人约定当选后要执行某种

① 参阅:Thomas, S.J., 《梵蒂冈内幕》(剑桥:哈佛大学出版社,1996年),第71页。

② 参阅:同上,第70页。

③ 甚至到了1903年,在选举教宗庇护十世时,奥地利国王还在进行干预。

政策,甚至为能当选而行贿^①。那么,如果说扩大选举范围容易导致弊端,同时也应当承认,仅由枢机选举同样也不能保证会绝无弊端。

如果把选举教宗的枢机人数限定为最多 120 人,会便于选举时进行管理。限定在这一范围内会提供一个重要因素,枢机们经常在罗马或其他国际性会议中见面,这有助于大家对候选人的品质形成一些判断。因为他们彼此了解。这是很有分量的意见。

然而,枢机团与各国主教团没有直接或组织上的联系,因此有一定条款规定,选举教宗时至少要有某些国家的主教团主席参加,这看起来是有道理的。同样,既然教宗是罗马主教,在选举程序上自然应制定一些能够代表罗马教区的办法。行之有效的方法就是召开罗马教区司铎咨议会议,就下任主教应具备的特殊条件向他们进行咨询。

梵二会议阐明了平信徒在教会中作用的严明而又一贯的教义,这一教义由于教宗若望保禄二世而更为开阔和充实了。根据这一教义,应对平信徒参与选举教宗进行认真的考虑。对下任教宗应具备什么样的重要品质,一个国家的合法天主教平信徒组织可以应邀表达他们的意见。在选举时,应设法将这些情况告知所有参选人员。过去把平信徒排斥在选举教宗的程序之外,并不是因为平信徒没有参与选举的神学依据,从某一特定历史事件来说,而是为了尽力使选举过程不受国王、贵族家庭的阴

^① 看起来很多人同意,这些丑行从本世纪选举教宗开始就已不复存在,由枢机主教选举教宗的体制选出了杰出的教宗。

谋和贿赂影响,以及来自群众意见的流行而庸俗的、甚至暴力性的干预。

当前,对平信徒地位的神学理解已有了较大发展,教会学对教会取得了一种超越于教宗以及主教之上的理解^①。无论其中涉及什么问题,都应仔细考虑采取一些有意义的方式,将平信徒纳入选举程序^②,同时设法防止特别是来自现代高压集团以及媒体巨大影响的弊端。很明显,这是一个非常重要的问题,需要进行认真的研究和真正的灵性判断。

明智和福音性的胆量

路加福音(14:28-30)给我们描述了一个建塔的人,在建塔之前先坐下来筹划一下是否有能力把塔建成,向我们启示了明智的必要性,但是明智不是福音的全部。路加福音(19:20-24)在谴责那接受银钱后将它埋入地下以免会丢失的人时,也在告诫我们不要太不自信。针对预计的风险,就应当采取一些步骤。

① 例如,“梵二”之前,向修院里的修生们教授教会学时,不许讲授有关教宗首席和教宗的管辖权,通常是梵一会议时极权派的解释。对主教职略有所讲授。参阅:T. Zapelena, S.J.,《论基督教会》(*De Ecclesia Christi*),第2卷(罗马:额我略大学出版社出版,1946年,1954年)。

② 我曾争取将修会会士明确包括其中,我认为应当包括他们在内。但是严格地说,修会会士不属神职人员,应属平信徒之列。另一方面,现今如果提到修会会士,就必定会提到一些在俗机构、度使徒生活的团体,以及其他度献身生活的各种形式的团体,这些团体他们自己不称为“会士”。如果只提修会会士,可能会被认为是排斥其他,如果将他们的名称全部列出,可能作者和读者都会精疲力尽。

就应当提出一些问题——并予以回答——回答也许不像所期望的那样,也许不会立即大受欢迎。然而,因为这是前瞻性的回答,随着时间的推移,它必将适时带来丰硕的果实。因此,根据本章所提出的一些问题,认真反省枢机团的变化和改革,对于基督徒的合一,以及在教会中有效地实现真正的主教伙伴关系,都将是十分重要的。

第六章 罗马教廷的改革

熟悉罗马教廷的人都知道,教廷改革之所以势在必行,这倒不是因为罗马教廷官员不能胜任其工作,也不是因为教廷成员缺少伟大和豪迈的奉献精神,也不是因为它未能就其一些体制和程序进行更新。改革的需要是比较根本性的:因为它没有能够充分领会三条真理的含义:第一,教会并不是一个具有全部中央管理权的整体性机构;第二,根据教会自身的教义和训导,教会是一个教会共融体,在整个教会生活中的每一部分都具有自身的位置和角色;第三,主教“并不仅是自身没有任何责任的教宗的工具”^①,也不仅是在中央权威指示下工作的地方管理人。尤其是第三点,已被 19 世纪德国主教们令人信服地肯定,当时教宗庇约九世就不得不认可,而梵二会议又再次予以教导^②。

由于教廷未能教授上述三项真理的结论,从而导致教廷在以下三件大事上进行对抗,而如果这三件大事得不到完全贯彻,

① F. Donald Logan, 《1875 年德国主教们关于主教权的声明》。参阅:《The Jurist》总第 21 期,1961 年 7 月,第 3 期,第 291 页。

② 参阅:前第 3 章,第 78-81 页;同时参阅《教会宪章》第 27 节,(参阅:前第 1 章,第 6 节)。

就会继续阻碍基督徒的合一，这三件大事就是：伙伴关系（collegiality）、自治（subsidiarity）、合理多样性^①（legitimate diversity）。为了对罗马教廷的情况有某种了解，最好让我们先来考查一下它的历史。

罗马教廷的历史

新约圣经证实，宗徒们在传教时都招收有助手，例如，伯多禄和保禄就曾有助手。^②（参阅，罗 16:22；伯前 5:12）那时候，在耶路撒冷教会团体中，由于在给希腊化的犹太人寡妇的物品分配问题上发生意见分歧，于是宗徒们选出 7 个人来解决这一问题^③。（参阅，宗 6:1-6）在宗徒们传教时还有其他助手，其中有弟茂德，新约书信中有两封是写给他的；还有福依贝、普黎斯加、阿桂拉，以及罗马人书第十六章中提到的其他几位人物。

对宗徒传教的这类帮助不断发展，到第 4 世纪，书记员成为教宗服务的一部分。这些书记员负责写信函，做通信记录，写会议纪要，为诸如召开地方公会议作重要准备工作，等等。有时

① 参阅：第 1 章，第 3 章。

② Jerome Murphy O'Connor 著 *Paul the Letter - Writer* 一书中记述了该主题的全面发展（Collegeville, Minn.: 礼仪出版社出版，1995 年），第 1-37 页。

③ 此处并未指出这 7 个人的身份为执事。若需进一步了解，参阅 Richard J. Dillon 著《宗徒行使》，Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy 编《新哲罗姆圣经评论》（Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1990），第 739-740 页。

候,教宗也派遣他们作为外交使节,出席在东方召开的教会会议。^①

在同一时期,罗马的司祭和执事成为教宗的主要顾问人员。在第4世纪初,君士坦丁宣布教会自由之后,教会首次可以合法地拥有自己的财产,以及献予罗马教会的土地。从而在教宗周围便产生了负责管理和负责财务的机构。从第8世纪起,罗马附近教区的主教们也加入了罗马神职团,成为教宗的顾问人员^②。对教宗提供的这些不同类型的服务,后来逐渐发展,到11世纪时,教宗的这些助手们首次被称为罗马教廷^③。

12世纪之后,给教宗提供顾问服务的,主要是枢密会议(枢机会议),于是罗马神职团和近郊主教的顾问角色便逐渐降低了。枢密会议每周举行三次。直到16世纪,教廷里产生了一些圣部(congregations),枢密会议对教廷的这些圣部起监督作用^④。在第13世纪,由于教会越来越中央集权化和法制化,为了处理纷争和解决问题,于是出现了教会法庭。教会法庭的发展,就是有名的罗马圣轮法院(Roman Rota 和 Signatura),一直到今天它仍然是教廷的一部分。1542年,教宗保禄三世成立了一个“部”,或枢机团中由某些指定枢机组成的团体,这个团体被赋予一个

① 参阅:Thomas J. Reese, S.J.,《梵蒂冈内幕》(剑桥:哈佛大学出版社,1996),第107页。

② 附近教区的主教们通常被称为“suburbicarian”,即现在我们所说的“郊区主教”。教宗除与罗马神职团和附近的主教们进行协商之外,凡遇重大问题,还通过召开罗马大会,与来自意大利各地的主教们协商。

③ Ignazio Gordon,《教廷历史演变》,参阅 *Sacramentum Mundi* (New York: Herder & Herder, 1968), 第2卷,第49-52页。

④ Klaus Morsdorf《教会中主教牧职法令:法令史》,参阅:Herbert Vorgrimler 编《梵二文献评论》(纽约:Herder & Herder 出版,1968年),第2卷,第173页。

头衔,即“普世异端裁判圣部”^①(译者:异端裁判所),其目的是反对异端,保卫教会。

但是,若要追溯像当今之教廷一样——拥有许多圣部和法庭,其历史最早可以追溯到16世纪末期教宗西笃五世。随着这种发展,枢密会议便失去了重要性,因为教宗在遇到重大教会事宜时,更多的是与教廷的这些圣部的部长们进行商议^②。于是围绕着教宗就有一个顾问团体的演变史:即罗马神职及近郊主教,罗马教会会议,枢密会议,最后是罗马教廷的各部部长。

现在的罗马教廷是一个拥有大约1740人的庞大官僚机构。托玛斯·莱斯(Thomas Reese)(译者:《梵蒂冈内幕》一书的作者)写到:“无论是教廷里还是教廷外,很少人能了解它的复杂结构,管理权的重迭,拜占庭式的办事程序。”^③教廷的这一结构也是世俗政权的复制品,它是摹仿罗马元老院、拜占庭帝国朝廷以及法国内阁的模式而设置的^④。所以当我们今天听到有人指责说,教会“民主化”有违教会神圣建制的时候,这一点我们应当牢记在心^⑤。

在二十世纪,有三位教宗即庇约十世、保禄六世和若望保禄二世,他们都曾给教廷带来变化,但是许多人认为,这些变化还不足以构成对教廷的改革。^⑥

① 参阅:《教廷年鉴》(1998年),Note, Storiche,第1834页。

② 参阅:Gordon《教廷历史演变》,第49-50页。

③ 参阅:Reese《梵蒂冈内幕》,第109页。

④ 同上,第138页。

⑤ 枢密院选举教宗是世界上最古老、最民主的程序之一。

⑥ 参阅:Reese《梵蒂冈内幕》,第280页。

呼吁改革

维也纳的荣休枢机主教弗朗兹·柯尼希(Franz Konig),在梵二会议召开近35年之后,1999年3月曾强调指出,人们亟需对当今教会管理的极端中央集权化做点什么。这位枢机主教直截了当地说:“然而,实际上,教廷各部与教宗一起在工作中有意无意地是在非法地侵犯主教集体的职责范围。所有的事情现在几乎都是他们在操作。”^①柯尼希枢机还提到了需要进一步实行自治(译者:亦译“辅助性原则”),以及在地方主教的充分参与下任命主教等问题。

教廷这种中央集权化大大小小的事例很多。这里只列举其中的三个:根据当前的规定,一位对酒精过敏的神父,即使是弥撒祭献时饮少量的葡萄酒也会起反应,如果他在举行弥撒祭献时用葡萄汁(mustum^②)代替,也必须直接向罗马申请批准。而当地十分了解这位神父和当地情况的主教,却没有权利批准。关于神职人员还俗问题。现在神职人员还俗已是教会认可了的政策。但是,教区主教或教省主教,尽管他对这位神职人员还俗的事以及当地的牧灵情况非常了解,但是主教还是不能批准这

^① 参阅:柯尼希枢机于1999年3月27日在《The Tablet》刊物上的撰文《我对未来教会的展望》,柯尼希枢机提到这类中央集权化,要求恢复主教的作用及权利。

^② Mustum是还未发酵之前的一种葡萄汁。圣托马斯认为,尽管这种葡萄汁仅在特殊场合使用,但是在弥撒祭献中是有效的。(参阅《神学大全》第三卷,q.74, a.5, ad3)。

位神职人员还俗,唯有罗马才有权批准^①。

授予名誉学位,这是一个很小的事例,但罗马也要干预。几年前,一所宗座学院准备授予我名誉神学博士学位,然而就在即将授予学位之前,要求必须得到梵蒂冈国务院、天主教教育部和信理部的批准。要求得到上述三个圣部批准,这确实是不同寻常之事。这件事本来不是教廷上述圣部该关心的事,也不会影响主教与教宗之间的共融。这似乎是在说,一位与教宗共融的主教,可以被拒绝作为授予名誉学位的人选,却有资格成为信仰的导师和见证人的主教!这只是现今存在的几件极端中央集权化的事例。

新西兰的主教们在罗马开会时,也向教宗提到了类似柯尼希枢机所提出的问题:“在天主教的大家庭里,教廷各圣部(Dicasteries^②)有时在不与地方主教进行商议或仅作有限商议的情况下,制定一些侵犯主教牧职范围的规则。这种事情看起来是矛盾的”。^③

教廷僭越主教权力的问题,在亚洲主教会议(1998年,4-5

① 现在神职人员还俗问题,有这样两种情况:一是神职人员自动要求撤销神职。这种情况最好在本地解决,最多由当地主教团解决。第二种情况是,众人都知道某位神职人员有丑闻,而他却不愿申请撤销神职,而当地的主教出于对这位神职人员和教会利益的考虑,要求解除这位神职人员的神职。遇到这种情况,可能会出现主教采取专断的可能性,所以也不能忽视这位问题神职人员的权利。因此也需要有在当地主教之外的一些运行机制。但这并不是说必须由罗马来解决,最好是在该地区或国家的层面,设立一个专门机构来解决此类问题。

② “Dicastery”一词来自希腊语“dikasterion”,意指“法庭”,现一般指“处”或“局”。该词在梵蒂冈用语中常用。

③ Peter James Cullinane 文:“是说话的时候了”。参阅:1998年11月22日出版的《The Tablet》,第1589页。

月在罗马召开)期间也被提了出来。参加此次会议的美国加利福尼亚州奥克兰教区的若望·库明斯(John Cummins)主教写到:“自治原则(subsidiarity)和本地化是大家经常讨论的话题。”^① 它们之所以成为经常讨论的话题,主要是因为亚洲的主教们感到,他们缺少根据自己作为牧人的判断,来提出他们教会中所存在的一些问题的自由。库明斯主教提到了某些提出这一问题的人的名字:越南的主教们、日本横滨的总主教、一位叙利亚礼马拿巴尔教区(Syro-Malabar)主教、韩国首尔教区的辅理主教、还有来自菲律宾、印度尼西亚和印度的主教们。要求恢复主教权力问题在亚洲主教中影响很广。例如印度尼西亚的方济各·哈蒂苏马达主教在会议的发言中就提到这一问题。他在提到有关礼仪翻译时说:“主教团已经审查过礼仪译文和改编情况。可是所有这些重要工作,都必须送到罗马,请那些并不能说、也不理解我国语言的人的批准。”^② 关于主教团,他说:

神学、灵修、教会法、礼仪,都要像我们的语言和文化一样要多样化。将来这一点必定会引起主教团和罗马教廷各圣部之间关系的变化。罗马教廷应当成为一个信息、支持和鼓励的交换所,而不应成为普世性的决策者。

世界上其他国家的许多主教们,包括美国、拉丁美洲、非洲的主教们都赞同以上来自欧洲、大洋洲和亚洲教会的三个共同

① 库明斯主教于1998年9月4日写给奎因主教的信。

② Hadisumarta 主教/亚洲主教特别会议“提升主教团的作用”一文。参阅1998年5月《Origins》27,第46期,第773-774页。

观点。很明显,在梵二之前就存在的有关罗马教廷的一些问题,在梵二会议召开 30 多年之后,这些问题还仍然存在着。根植于中央集权制的这些问题可以归纳为三大类型:一是经常否定主教团的决定;二是在地方主教很少或根本就没有地方主教参与的情况下任命主教;三是对待神学家们的问题。关于最后一个问题,最近的一个例子是信理部对著名耶稣会神学家雅各·杜普伊斯神父(Jacques Dupuis)的审讯。值得注意的是,柯尼希枢机、印度的主教们、印度耶稣会省会长,以及格列高利大学神学院前主任,他们都公开质疑这种干预,并表示支持杜普伊斯神父。教会中这些受人尊敬的领袖们的质疑,已说明在对待神学家的问题上,教廷的政策和程序需要进行重大修改。

既然世界各地的主教们对教廷的有关政策表示了不满,显然就会涉及到基督徒之间的合一。任何有关与罗马共融的运动,都将因为教廷置地方主教于不顾,或严重削弱他们的合法权利,而使之受到阻碍和威胁。由于对教廷的广泛不满,因此我们有必要看看参加梵二会议的主教们的态度,以及他们在有关罗马教廷的改革方面所做出的正式决定。

梵二会议对教廷的改革

在梵二会议的筹备阶段,要求教廷实行权力分散和改革的

呼声非常强烈^①。那时候(1959-1962),许多主教之所以对教廷持消极态度,有种种原因。许多人认为,教廷是主教与教宗之间的一道障碍;还有人认为,教廷就是一个高居于主教们之上的独裁专横机构。谈到人们对教廷的态度,就连梵二会议时最保守的主教们,比利时人爱德华·希勒伯克斯(梵二会议时的神学家)也说:“许多主教们对打破教廷的权力的关注,胜过了对神学更新的关注,因为教廷自视权力在主教们之上。”^②

了解到梵二会议期间主教们对罗马教廷的这些强烈情绪^③,教宗保禄六世亲自要求大会讨论这些问题^④。梵二会议就对教廷改革讨论的结果,可以从《主教在教会内的牧灵职务法令》中找到^⑤。该法令要求重新组织教廷,使之更加体现时代的需要,以及不同地理位置和教会礼仪的多样性。换句话说,改革后的教廷,必须全面考虑教会的多样性,即地理的、文化的和历史的多样性,不仅在结构上,更要在政策和程序上体现多样性。梵二会议特号召的是三件事:1)国际化;2)教廷各圣部之间更好

① Kevin Smyth《教廷:改革及当前的结构》,参阅《Sacramentum Mundi》第2卷,第52页。同时参阅:Reese《梵蒂冈内幕》,第106页。还可以回顾一下特利腾公会议时的教宗代表 Morone 枢机,认为教廷的改革是公会议所有要求改革的问题中最重要的问题。同时还可以参阅 Hubert Jedin,著《特利腾公会议的危机与完结》,Sheed & Ward Stagbooks (London / Melbourne: Sheed&Ward, 1967),第108页。

② 爱德华·希勒伯克斯 *Je suis un theologien heureux* (巴黎: Editions du Cerf, 1995),第46页。同时参阅: Giuseppe Alberigo 和 Joseph Komonchak 著《梵二会议史》,第2卷,(纽约,玛利诺会: Orbis Leuven: Peeters, 1997年),第214页。

③ 参阅: Smyth《教廷:改革与当前的结构》,第52页。

④ 同上。

⑤ 《主教在教会内牧灵职务法令》,第9,10节。参阅: Norman P. Tanner, S. J. 编《大公主义法令集》,第2卷(纽约: Sheed & Ward; 华盛顿: 乔治顿大学出版社出版,1990年),第2卷,第923-924页。

的沟通与合作;3)教区主教和平信徒的参与。^①

1、国际化

实际上,自1965年梵二会议之后,教廷已经在很大程度上国际化了。梵蒂冈各圣部的部长至少有三分之二来自意大利之外的国家^②,同时各部职员中的非意大利籍人选也有显著增加。

国际化就是吸收不同经历和不同观点的人加入教廷,从而使教廷表现出更广泛的观点。但问题是这很容易发生诸如教廷官员和职员失去他们本身的民族性,变成罗马化,并与他们来自的国家和他们国家教会的牧灵现实失去内在联系。^③

另外,教廷挑选成员的方式也不利于产生公会议所要求的广泛观点。教廷各部或各委员会候选人由各部部长和国务卿秘书处负责提出,通常与候选人所属国家的主教团没有商量。而且,挑选候选人的条件,并不是因为他们会带来新颖的观点或方法,而是因为他们符合并认同教廷现行的做法和观点,因而就会出现没有国际化思想的国际化成员的情况。^④

2、教廷各部之间的更好沟通与合作

① 《主教在教会内牧灵职务法令》,第10节。

② 进一步了解教廷国际化,参阅:Reese著《梵蒂冈内幕》,第6章“梵蒂冈官员”,第140-172页。

③ 同上,第142页。同时参阅Klaus Morsdorf著“教会中的主教牧灵职务法令”,第10节,Vorgrimler编《梵二文献评论集》,第2卷,第212页。当用到“罗马化”一词时,有必要做出区分,这里的意思是指教廷的思维和看待事物的方式,认为教廷是中心,其他的教会都是外围线。“国际化”就是要开阔视野。“罗马化”可以有另一种积极的意思,指与罗马主教及所有其他地方的教会在宗徒传下来的信仰中共融。

④ Reese著《梵蒂冈内幕》第142页。同时参阅,第122页:“公会议和各圣部中教廷成员占很大比率,使人认为,教廷的观点在会议中会起较强作用。另外,既然是教廷在帮助教宗甄选会议代表,因此对教廷持批评意见的人就不可能被任命。”

梵二会议还要求教廷各圣部之间更好的沟通。最近由于宗座文献《保卫信仰》(Ad Tuendam Fidem^①)的发表而引起圣公会的不安,这表明这一问题仍然存在。由教廷信理部部长和秘书长共同签署的关于这份文件的说明,教宗良十三世于1897年宣布圣公会圣秩无效的定断性训导应予坚持就是一个例子^②。这一说明不仅使世界大多数天主教神学家感到震惊^③,也使威斯敏斯特^④总主教,即已故巴西尔·休姆枢机(Basil Hume)和梵蒂冈促进基督徒合一委员会主席感到震惊。据有关报道说,这位威斯敏斯特总主教事先并不知道这份文件及其说明,他是从坎特伯雷大主教那里知道这件事的。这些报道同时还说,梵蒂冈基督徒合一秘书处主席爱德华·卡西迪枢机(Edward Cassidy),当时正作为梵蒂冈官方代表在英国出席兰伯特(Lambeth)圣公会主教会议,他也只是在说明公开发表的1个小时之前才被告知的^⑤。因此人们会想到,作为负责基督徒合一工作的卡西迪枢机,教廷在起草这么重要的文件之前,都没有与他进行商量。

① 全文见1998年7月16日出版的《Oringins》第8期,总第28期,第113-116页。该文件的拉丁名称意为“保卫信仰”。

② 参阅:1998年7月16日出版的《Oringins》,第8期,总第28期,第119页,拉辛格和贝托尼枢机“信仰宣誓最后一段的说明”。一些著名的教会法学家认为,该评论并不是信理部的文件,而只是作者信理部部长拉辛格枢机和秘书长贝托尼枢机的评论而已。

③ 参阅:Francis A. Sullivan, S.J.,“圣公会-罗马天主教对话的新障碍”,载于1998年8月1-8日出版的《America》,第6-7页。

④ 1850年在英国重新建立天主教圣统制时,同意天主教的教区不以英国圣公会的教区名称命名,后来由于伦敦有了一位圣公会的主教,所以天主教的总主教就称为威斯敏斯特总主教。

⑤ 参阅:1998年7月11日出版的《The Tablet》,第895页,“A Child in the Atmosphere”一文。

由于这种情况,公会议才要求教廷各圣部之间应加强沟通。很明显,这种疏忽对基督徒合一的希望会造成多么大的伤害。

为了说明教廷各圣部之间普遍缺少交流,请看托马斯·莱西在《梵蒂冈内幕》一书中的报道:

一个美国教会法专家团访问教廷时,为教廷各圣部之间彼此缺乏交流而感到震惊。一位法学家解释说:“他们(梵蒂冈各圣部的官员)为我们在其他圣部找到的东西而感到惊讶。之所以如此,是因为我们带来了在各圣部的备忘录上早已被认为是消失了的信息。在我们的大学里彼此之间的沟通也比这个国际总部的沟通更加有效。他们生活在一个彼此隔离的小世界里,真是让人感到吃惊!”^①

3、教区主教和平信徒的参与

梵二会议关于主教的法令说:“同样希望在教廷各部的成员中,亦有几位主教,尤其教区主教,他们能更全面地向教宗报告各个教会之意见、期望与需要。”^② 公会议之所以希望还有几位教区主教加入到教廷各部,是为了让他们能向教宗传递来自不同地方教会的意见、愿望、期望和需要。向教廷各部增加这些主教,并不是为了让他们反映教廷的意见,而是为了扩宽教廷的思路。

^① 参阅:Reese 著《梵蒂冈内幕》,第 132 页。

^② 《主教在教会内牧灵职务法令》第 10 节。参阅:Tanner 编《大公主义法令集》第 2 卷,第 925 页。“it is desirable”(希望)的拉丁文为“*In votes quoque est*”,意思比“希望”更强烈,具有希望、盼望和渴求的意思。参阅:Charlton T. Lewis 和 Charles Short 编《拉丁词典》(纽约:牛津大学出版社,1962),*Votum* 词条,第 2015 页。

关于平信徒,公会议法令说:“最后,出席公会议的教父们认为,经常倾听那些具有圣德、富于知识和经验的教友的意见,对教廷各圣部是大有裨益的,从而使教友们也能在教会事务中担当适当的角色。”^① 吸收这些善男信女,就是为了使他们能够给教廷带来一些新颖的思想观念。他们不应当仅仅充当体现教廷的思想和观念的一面镜子。

一些教区主教实际上已被吸收到教廷各委员会和各圣部作为成员,但是,梵二会议的精神还没有能够得到完全实现。例如,几年前,一位美国的枢机主教告诉我,尽管他是教廷某圣部的成员,但是他从未被邀请参加过该圣部召开的会议。我自己曾被梵蒂冈一个圣部委任为顾问,任期五年,但是五年期间,该圣部只是通过邮件征求过我的意见,次数不超过三次。

虽然平信徒曾经成为教廷一些委员会的成员,但是合一大大公会议关于平信徒的法令已经颁布 35 年了,在教廷半数以上委员会中,仍然没有男女平信徒成员^②。教廷各圣部中根本就没有平信徒^③。公会议希望教廷中有男女平信徒参与的愿望没有得到完全实现。在教廷的主要领导角色中,根本没有女性。

① 参阅:Tanner 编《大公主义法令集》,第 2 卷,第 925 页。

② Reese 著《梵蒂冈内幕》,第 118 页。在 Reese 看来,圣部与各委员会的区别“更多的是在于威信和权威,而不是组织结构。”

③ 在教廷组织机构中有圣部、委员会和法庭。委员会是梵二会议的成果,如宗座家庭委员会、宗座正义与和平委员会等。教廷共有 11 个委员会,9 个圣部。参阅:Reese 著《梵蒂冈内幕》,第 112 页。

教会的“保护者”

以上种种事实共同证实了这样一个想法，即教廷在“梵二”时代的抵制态度和当今的政策之间具有一种连续性。无论是过去或现在，主教们认为，在教廷的一些成员中，具有一种教会当家人之感，甚至在某种程度上优越于教宗。这难道是一种纯粹的想像吗？完全不是。阿尔贝利戈（Alberigo）和柯蒙查克（Komonchak）在其所著的《梵二会议史》（History of Vatican II）一书中写到，在“梵二”时代：

这一集团总的目标是：“防止任何削弱教宗特权的
行为；避免公会议对教廷本身进行改革；限制主教权力的
增加；阻止平信徒的干预；对任何改革都要控制使其
逐步实施。”它视自己为“以色列的后裔”，是天主意志
的少数托管人和解释者。^①

世界各地的许多主教们都认为这一解释正是对当今教廷部门的准确描绘。

^① 参阅：Alberigo 和 Komonchak 著《梵二会议史》，第2卷，第109-110页。

抵制梵二会议

这种教廷思想形式依然存在的另外一个表现,除了以上所举的事实之外,比较明显地表现在当前被称之为教廷复辟主义的倾向(restorationist direction)上。这看起来是似乎旨在重新恢复“梵二”会议之前的教会情形。例如,它明显支持重新恢复公会议之前的拉丁礼仪,其起因是为了避免马歇尔·勒弗尔(Marcel Lefebvre)^①总主教的部分信徒分裂教会而做出的有限让步。实际上让步并没能够阻止分裂,反而导致一些小团体纠合起来,要求恢复公会议之前的礼仪形式。这些团体目前不仅使用公会议之前的弥撒礼仪,而且还使用公会议前的圣事礼仪^②。采取极端办法为了避免分裂而让步,然而目前恢复公会议之前的礼仪几乎成了一个运动。

① Lefebvre 是法国一位天主教总主教,曾为梵二会议成员。梵二会议时,强烈反对进行礼仪改革,要求恢复使用公会议之前的拉丁礼仪,公会议本身并没有禁止使用拉丁礼仪,梵二会议对此进行了改革,但是教宗禁止在弥撒中使用公会议改革之前未经更新的拉丁礼仪,所以希望使用拉丁礼者,必须使用更新后的弥撒礼仪。

② 这种与特利腾公会议改革后的拉丁弥撒不相符合的对事礼仪让人觉得有些惊讶。毕竟,教宗保禄六世藉着他的最高宗座之权威,对圣事形式做了几处改动。难道另一位最高宗座权威有必要把这一圣事变回原来的形式吗?已经这样做过了吗?而且,公会议的整个礼仪改革是根据重要神学原则为基础进行的,其中新强调以基督奥迹为中心,并把这一奥迹更有效地向人们敞开。改革并不是表面介绍本地语言或仪式的问题。能把这些神学原则搁置一边吗? RCIA(《成人基督徒圣事礼仪》)是怎么要求的?它要求人们回到过去的模式吗?如果没有这样要求,这种回归过去的做法怎么与 RCIA 中所蕴藏的深刻神学原则和教父学之发展保持一致呢?

例如,当今教廷最重要和最有影响的圣部之一的领导人拉辛格枢机,曾在一次采访中说:

根据我的经验,我相信我们应当尽一切可能培养新一代的高级神长,他们会明白这不是在攻击公会议……我们必须……帮助具有良好愿望的主教神父们认识到,根据古老的经文举行弥撒祭献,并不意味着黯然失色。^①

这看起来像是在宣称,在不关乎信仰的问题上,教廷享有对主教进行教导和培育的资格。教廷对这种资格的假定、与梵二会议所教导的关于主教职务的理解,以及教会神圣传统的教导也是相抵触的。从某种观点来说,主教职并不是要按教廷的某种观点来培育的次要机构,特别是在有关教会自由意见问题上。应当承认,教廷具有受托的权力。但是在一些本该公开地进行合法争论的教会问题上,如果教廷企图僭越主教职权,左右其思想,则另当别论。现在这位枢机主教不仅表示有培养那些支持公会议前的礼仪的主教的这一需要,而且他自己也曾公开举行过这种形式的礼仪^②。作为梵蒂冈这样一位具有广泛影响的中央人物,在言和行方面如此投入来推进公会议之前的礼仪,宣称

① 拉辛格枢机在1998年第11期《三十日》刊物上的谈话。

② 天主教新闻社发表一篇关于拉辛格举行公会议之前的弥撒礼仪的文章,标题是“举行特利腾弥撒”。许多天主教报章都转载了这篇文章,我引的是1999年4月30日出版的《旧金山天主教报》。这篇文章不准确地说道说,拉辛格表示,教宗保禄六世的弥撒改革带来了严重损害。然而,拉辛格实际上讲的是,保禄六世对公会议之前礼仪的压制带来了“严重损害”,压制标志着“礼仪历史上的一个突破,其后果只会是一个悲剧。”这篇文章继续报道说,枢机主教确信有很好的理由让祭台像过去一样面朝墙壁。

教廷必须使主教们遵循他的领导,这是一件非常重要的事。

依此类推,尽管伙伴关系(collegiality)也是梵二会议的重要特点,但是教廷的许多决定都是与这一原则背道而驰的。许多主教团的决定经常被驳回。主教团是公会议强烈要求下的产物。经各国主教团批准的《教理问答》和《读经》译本都被教廷抛弃。美国主教团曾以 224 票对 6 票通过的主教与天主教大学工作关系计划遭到教廷排斥。任命主教时不与该地区主教协商,甚至委任他们并不了解的人等情况也经常发生。

因此评论家们毫无疑问地相信,总起来看这种事情就等于说,复辟主义者的政策与梵二会议期间教廷集团的路线完全一致,都是与公会议背道而驰的。仅就本章提到的事实就可以证实,仍然存在着坚决要“限制主教权力、抵制平信徒的参与,以及减缓实行任何形式改革”的思想。^①

从这些情况来看,以下声明中有一个熟悉的声音在替梵二会议期间教廷集团说话:“最大的错误……就是对主教伙伴关系的要求,这被他们看作是对教廷的攻击。”^②同时也并非毫无根据地认为,这种情况在今天教廷的一些圣部中仍然存在。

尽管上述事例可以清楚地看出是过去和现在的严重问题,但是把教廷中的每一个人都说成是这种思想也是不正确的。教廷里的人也并不是混然一体。教廷里各个级别的某些成员,对教会存在的这些问题和需要显然是清楚的。他们也承认,目前教会的政策和行为模式,将使教会的使命与基督徒的合一面临

① 参阅:Algerigo 和 Komonchak,《梵二会议史》(History of Vatican II),第2卷,第109-110页。

② 同上,第2卷,第210页。

何等障碍。

上述事例也不是说教廷里参与复辟主义和抵制集团的人不诚实、缺少爱心和对教会的热忱。尽管他们也有良好愿望,但是人们会普遍认为这些政策是破坏性的,对基督徒合一的目标不利的。这是需要更加公开讨论的问题。^①

“梵二”对于教廷改革的构想

梵二会议讨论期间,对教廷改革提出了几个具体的建议:

1、成立一个综合部

佛罗伦萨的总主教建议在教廷成立一个由来自不同国家的教区主教组成的综合部(an Overall Congregation)。这个综合部的权力应在教廷的其他圣部之上,并推动其他圣部之间彼此更好地沟通。这反映了16世纪之前枢密院的体制。^②

2、减少主教和神父

德国的枢机主教弗林斯(Frings)建议,教廷应减少主教和神职人员,增加平信徒^③。一方面有人建议教廷应更加体现国际性,但是意大利枢机主教勒卡罗(Lercaro)和非洲的枢机主教卢

① 圣和善并不能保证对这些偶然政策做出明智的决定。例如,人们有理由怀疑圣庇护十世反对现代主义的方法是否明智。

② 参阅:Morsdorf《法令》,第173-175页。

③ 同上,第174页。“关于罗马教廷的官员,弗林斯枢机要求雇用少数主教和神父,多用平信徒。没有哪一个被祝圣的主教是为个人或职务的光荣,作为一位主教,本身是一个职务,而不是为另一个职务增加光荣。”

加蒙瓦(Rugambwa)正确地指出,简单地以教廷成员国际化并不能解决教廷的改革问题。他们的观点在“梵二”会议三十多年后的今天得到了证实。

3、“两个教廷”

参加梵二会议的一些主教还建议,有必要对教宗的两个职权加以区别,即教宗的普世首席职权和较为有限的西方宗主教职权^①。根据这一区别,他们建议应当成立两个教廷,即一个为普世教会的教廷,另一个为西方拉丁礼教会的教廷。

当前改革的一些可能性

1、减少供职于教廷的主教人数,增加平信徒

教廷的改革首先可以从梵二会议期间弗林斯枢机主教的建议开始。弗林斯枢机主教建议减少供职于教廷的主教和神父人数。同时我们也应记住,在梵二会议期间也有主教要求教廷各部应有主教作为成员。那么,建议减少供职于教廷的主教是出于现实考虑。这并不是说要完全排除主教,只是说要减少主教的数量。教廷成员中有一些教区主教,这是很有益处的,只要他们以自己的经历提供新颖的看法,而不仅仅反映教廷的思考方式。至于教廷里的主教们,有的常驻罗马,在教廷供职,而另一

^① 参阅:Morsdorf《法令》,第174页。“关于罗马教廷的官员,弗林斯枢机要求雇用少数主教和神父,多用平信徒。没有哪一个被祝圣的主教是为个人或职务的光荣,作为一位主教,本身是一个职务,而不是为给另一个职务增加光荣。”

些主教则驻在本教区,定期到罗马参加会议。因此特别需要考虑的是那些常驻教廷的主教人数。

在教廷供职的主教,一般不是梵蒂冈各部的部长就是秘书长。部长负责圣部的工作,秘书长次之。各部的部长通常都是枢机主教,其数量可以减少。看起来并没有必然的理由部长必须由主教担任,来处理诸如平信徒、文化、公教教育、通讯、家庭生活以及其他方面的事务。

许多人认为,提到梵蒂冈各圣部的秘书长是一个比较尖锐的问题。越来越多的人认为,为了让某位神父出任某圣部的秘书长从而将他祝圣为主教,是对圣秩圣事和主教牧职的滥用。这一做法明显是将某位神父祝圣为主教,从而好赋予他以头衔或名誉。这也成为合一的障碍,因为这是与教会关于主教职务的训导相矛盾的^①。减少供职于教廷的枢机主教和主教人数的第二个理由是,这样的动议是要表示,教廷尽管拥有教宗所赋予的权利,也不是教宗一人之下,所有主教之上的“第三者”(tertium quid)。

减少教廷里枢机主教和主教的人数,还会给男女平信徒提供更多在教廷任职的机会,这种情况正在一些教区法庭出现,一些男女平信徒开始担任原来只由神职人员才能担任的职务。

2、限制任职期

为了实现教廷政策改革,可以采取限制教廷成员之任期的办法。其原因之一,是因为现在的教廷成员可以在几朝教廷连

^① 目前,除各圣部部长和秘书长之外,礼宾师及教宗寝宫负责人都是主教。不赞成这一习惯的意见无法表达,以免使人推测说这些主教不够格当主教。这一问题的焦点是,为了这一职务,是否应当将神父祝圣为主教?

续任职^①。固有本能和一切都有答案的感觉是由于连续任职带来的后果,这是主要问题。一方面,教廷不可能总是变化不定,没有既定的规章制度,另一方面,长期连续任职对教会合一也是一个伤害,同时对教宗也没有多大帮助。所以,我们应当寻找一个有效的方式,使之既有益于保持连续性,同时也得到新途径的好处。

假如现在教廷官员的任期为5年,一个好办法就是制订一个政策,规定教廷官员至多连续任职两任之后,必须离开教廷一段时间,然后才可选进教廷。可以规定一位官员在重返教廷任职之前,必须离任休息一段时间,最好是回到自己的国家,深入本地教会的实际生活。经过深入本地教会的实际生活环境,有助于开阔和提高自己在教廷供职更为广阔的有价值的视野。至于某些需要以较高效率完成的极为敏感的职务,例如国务院秘书处,因为负责处理来自世界各地或梵蒂冈公会议的许多非常复杂的问题,以及基督徒之间的合一,其工作很大程度上取决于对个人的联系和信任,这些部门的工作可以做特殊规定。

另外,如果规定让教廷的所有官员每年必须参加一些不同类型的研讨会或工作会议,这也是很有益处的。真正有益的是,研讨会的一些观点不必要都需得到教廷的批准。研讨会的参加

^① 教廷各圣部的部长任期为5年,但是有的曾连续任职达三任或四任之久。一些不属于教廷的人员不是这样,他们通常在教廷供职6年左右便永远回到自己所在国家的教区,而属于教廷的成员则通常在教廷任职很多年。

者也不必对研讨的所有内容都赞同^①。但是通过对这些新思想和新方法提出的挑战进行探索、聆听和回应,本身就能够开阔视野和丰富智慧。而且通过阐释的过程也会使信仰得到加深。

3、罗马教廷选举成员的程序

教廷改革的一个重要方面是如何推选为教廷供职的成员。有时候主教们被要求让一位神父到教廷服务,但是并不征求主教们对这位神职人员就此职务的资格,或者这位神职人员在教区是否尽职尽责发表意见。选择一些修会成员到教廷服务,而违背这些修会的主要领导人的决定。这种做法显然有违最起码的明智规定。

一些神职人员之所以希望到教廷供职,是由于他们对牧灵工作没有热忱(即使他们曾经从事过牧灵工作),或者为了觊觎更高的职务而把教廷当成晋升的跳板,或者因为他们认为在教廷供职具有特别的魅力和荣誉。也许以上三种类型我们都不能完全排除,但是也得弄清一个候选人对到教廷任职的动机和态度。真正和教廷有接触的人也知道,在教廷供职的人中也有许多圣德高操的神职人员,他们信仰深厚,回应邀请到教廷供职,并不是出于自己的追求。但是选择供职人员的政策是关键性的。

选择神父或主教到教廷供职的一个非常重要的因素,在于

^① 倾听不同意见者本身并不意味着赞同他们的观点,这与教廷的外交习惯有些类似。教宗若望保禄二世 1978 年 10 月 20 日在向各国外交使团致辞时,指出:“外交关系……就我方来说,不必表示赞成这或那集团……很明显,在处理公共事务时,他们也不必赞同教廷的所有做法。”参阅:1978 年 11 月 2 日《罗马观察家报》,英语版,第 44 期,第 3 版。

他们所在教区的所有神父或所在国的主教们对他们如何评价。当然,这不同于一般的群众性竞争,但是如果一个神父或主教能够得到同伴们的真正尊重,这就是一种良好品质的征兆。如果护士和医生能够对另一位医生表示崇敬,这是一个好的征兆,说明他或她已达到了一定的造诣,具有优秀的职业水平。

教廷改革的总目标是权力分散(decentralization),实行自治(subsidiarity)和伙伴关系(collegiality)。于是就有必要选择那些理解并支持这种目标,并且也具有在这种背景下和以这种精神进行工作的品质的人。

4、成立教廷改革委员会

很明显,出于教会未来需要对教廷进行改革,这是一个既复杂又精细的艰巨工程,不是一个人能够完成的任务。

除本章所提出的某些构想和建议之外,还有许多问题需要考虑。实现教廷改革的方式之一,是由教宗成立一个由三位主席共同组成的委员会,这三位主席分别是:一位主教团主席,一位平信徒,一位教廷代表^①。既然对教廷进一步改革的重要性不会估计过高,就在其他情况下提出建议:

在三位主席的共同领导下,可以成立有主教、神父、修会会士和平信徒参加的工作委员会。而且应当给这个委员会制订具体的工作期限,不能超过三年。该委员会有权与有关管理部门、政府部门、神学、教会

^① 参阅:我的演讲“如何履行教宗首席”,《commonweal》123,第13期(1996年7月12日):第14-15页。

法等专家,以及其他有益于工作的专业人士进行协商^①。委员会应当随时将工作进展向教宗和各国主教团进行汇报。一旦完成其工作,而且教宗表示能够接受时,还应专门召开一个大会,呈交各国主教团主席进行投票表决,并呈交教宗正式批准执行。至此,教宗可以与各国主教团协商,再成立一个执行委员会,监督其进行调整的情况,并负责定期向教宗汇报。该委员会的工作应是公开的,其结果也应公诸于众。^②

尽管教廷为教宗服务的作用必不可少,实际上,对教会做了许多贡献,在追求基督徒的合一以及回应教宗为了“在新的环境中”寻求一种实行其首席权的新方式上,教廷的改革才是最终唯一最重要的因素。现在最重要的是要认识到,不能把基督徒合一的所有希望仅停留在神学对话上。

① 除这些专家之外,我还愿意加进教会历史专家。

② 参阅:奎因演讲:“如何履行教宗首席”,第14页。

结 束 语

应教宗邀请就首席进行对话所做的回应到此结束了,我承认所写的内容十分有限。毫无疑问,还有其他更多的问题应当介绍。就我书中所讨论的这些问题而言,可能许多都是别人已经讨论过的。如果没有人提醒我他们所极为关注的事情我还没有谈到,我是很少发表谈话、讲道、或写文章的。例如,当我最近一次谈到伙伴关系时,有人问我为什么不提圣体中基督的真实临在? 罗纳德·克诺克斯(Ronald Knox)曾说过:“为了谈一件事,不必什么都谈。”我写本书的目的,不是要谈论所有的事情,只不过是开一个头谈一些事。这是一位主教为响应号召而做出的一点努力。

然而,这里所讨论的一切使我确信,在行使教宗职务的过程中,有两个问题比其他任何问题,对教会和基督徒的合一至为重要:一是中央集权制,另一个就是罗马教廷的改革。

中央集权制问题,出现在伙伴关系和共融教义的神学层面上。从在神学上讲,罗马方面在具体问题上日益中央集权化,与教会关于伙伴关系和共融的教导有矛盾。类似的矛盾还存在于真正号召基督徒合一而又不断扩大中央集权范围之中,结果使

伙伴关系与合法多样性大打折扣。

在实践层面上,在一个如此多样化的普世教会中,以及信息发达和发展迅速的时代里,就如今存在的中央集权来说,只会使面临的任務更艰巨。一位评论家认为,当前罗马中央集权化的情况,已接近爆炸点。

教会需要分散权力,这和一些国际机构——如国际红十字会、联合国各机构的经验之间,存在着惊人的相似之处。例如,一些大型的国际公司已经发现,过于中央集权化,会影响到生产力的发挥。因此,他们大都采取“直接自治”^①的模式。该模式是这样表述的:

直接自治,公司里任何阶层的员工都拥有一定的权利——实际上鼓励他们——根据自己的实际情况去工作。希望大家踊跃提出建议。但所有这一切,都是在指导之下进行的。员工们知道自己的职责范围;他们知道哪里可按自己的方式去干,哪里不可。老板知道他的任务是规定这种范围,然后放手让他们各显神通。^②

在大公司中推行直接自治的一大困难,是来自于下层管理者的抵制。“一个习惯性问题……是老派管理者不愿意放弃保密和指挥。对于这些管理人员来说,让雇员参与好像是失去了

① 一些国际性公司为了广泛实行强制性的权力下放,而加强控制与合作。参阅:Robert H. Waterman, Jr.《更新的因素》(New York: Bantam Books, 1987)。

② 同上,第75页。

控制权。”^①

当然,教会不是一个国际性大公司,另一方面,她也并不生活在一种无时间性的超然生活中。教会既受世界的影响,同时也从世界学到了很多东西。特别是从一些跨国公司、联合国或国际红十字会机构那里学到了许多宝贵的经验。直接自治就可以说明,这些国际化、多元文化、并且应对各种复杂多样形势的世俗公司是如何学到一种避免落后于时代、混乱以及产生分裂的有效办法的。一些跨国公司的直接自治法,能够给教会提供一些建议,帮助教会在实践中,如何下放权力,鼓励多样性,激发参与性,实行自治原则和有效伙伴关系的教义,避免出现混乱、分裂或国家教会的危险。

这表明,合法的和创造性的多样性对于具有离心作用的独立真是一剂良药。合法的多样性和创造性,将随之提出彼此协调与承担责任的要求。如果十三世纪的托马斯能够吸纳异教哲学家们的体系和范畴来阐明天主的启示,那么第三千年的教会在考虑如何把国际公司的范畴和体系,用来为合一共融的多样性服务时,就不会被当成异端邪说了。

一旦决定实行权力分散,那么就势必要求罗马教廷做出重大改革。与此同时,权力分散只会在彼此合作、信息的获取与分享,在支持伙伴关系式的直接自治等方面,显示出罗马教廷的重要性。如果罗马不做任何改变,不进行权力的分散,将会由于无力应对急剧变化的形势,而全面的中央官僚体制又不能自觉掌握急剧变化、多元文化的形势及时做出回应,在教会中必将产生

^① 同上,第86页。

巨大的混乱。这将会是一个既不能达到中央集权,实际上又失去控制的自相矛盾的结果。

尤其重要的是,在东正教、圣公会或者基督新教之间关于基督徒合一的对话,并没有提到以废除教宗制度作为合一的条件。事实上,人们越来越认识到伯多禄牧职对全体教会所起的真实服务,首席真是上主之恩赐!关于首席重要性的一个显著事例是梵二会议。梵二的召开并非出于世界各地的主教、神父或人们的基层鼓动,而是教宗号召的结果。如果没有“梵二”会议,谁知当今的天主教会是怎样的境况?如果没有“梵二”会议,也不可能会出现像《愿他们合一》这样的通谕。教会越来越开放以及教宗先知性地号召对首席进行探讨,是这些历史中的独特时刻之一。时不我待,不可踌躇,不可失去这一恩宠的时刻。

现在的问题是:世界的主教们及其主教会议何时才会以应有的真诚和严肃态度就《愿他们合一》通谕中所提出的关于首席的履行进行对话?

附录

美国前主教团团团长奎 因在牛津大学的讲话

(1996年6月29日)

涂世华 译

我诚恳感激牛津大学坎匹恩学院院长,穆尼茨神父邀请我在学院百年大会上讲话的荣誉。它使我得以借此机会向那些百年以来,在这方面为牛津大学坎匹恩学院里的教会做出过惊人的传奇式贡献的耶稣会士,表达我的无比钦佩之情。

我还要说,使我深为感动的是,这一演讲会在牛津大学,这个留有牛曼枢机宝贵纪念,及其“从阴影和象征走向真理”的地方举行。我还想在150年之后,与当年的那些热情学生们一起,满怀信赖之心地高呼“我相信牛曼!”

今天所庆祝的圣伯多禄和圣保禄瞻礼,使我们的的心飞向罗马。而这个百年庆祝大会有双重理由使我们自然要想到教宗首席:坎匹恩学院的主保,耶稣会的爱德蒙·坎匹恩(Edmond Campion),正是为了不愿否认教宗首席才被处死的。而耶稣会的建立也是因为它的第四愿与教宗有关。因此我们在这次百年

庆祝大会上,当然要响应教宗若望保禄二世最近发出激励人心的号召。

一 若望保禄二世提出的挑战

教宗若望保禄二世对于首席问题感到有必要说:“……天主教忠于有关罗马主教职务的宗徒传统和父辈信念,是团结的有形标志和保证,但它对多数其他基督徒来说,却成了一道难关,思想起来不竟引起一些痛苦的回忆。就我们应当负责的事来说,我和我的前任保禄六世请求宽恕”。

教宗公开承认,有一些令人痛心的事损害了基督徒之间的团结,对此,教宗们与其他人一起应有一定的责任。这种坦率的承认和请求宽恕,就将教宗放到了悔过的伯多禄位置上。对早期基督教艺术的研究说明,在基督之后,初期教会中常见的一种形象,就是伯多禄痛哭自己罪过的形象。教宗此时站到了痛哭自己罪过的伯多禄位置上。

随后他援引了他关于君士坦丁堡宗主教的一段话:“愿圣神光照我们,启迪我们教会中的所有牧者和神学家,使我们共同地公开寻找适当的形式,以便这种神职能成为彼此公认的爱心服务”。

接着他提出了以下挑战:“这是一个巨大的任务,我既不能加以拒绝,也无法单独予以完成。我们彼此之间存在的现实性共融,虽然并不完全,难道不能引导负责的教会人士和神学家,对此问题与我进行一种友好而耐心的对话,在空洞争论之外倾

听对方意见,心中只想基督的旨意,为了他的教会吗……?”

这种对话的目的,正如教宗指出的,是“寻求一种执行首席制的方式,却绝不排斥其使命的实质,通向一个新的境界”。

关于教宗首席制,曾在教会之间就一些教义和历史问题,在历史和神学的专门工作基础上,进行过 30 年的正式对话。但教宗此处提到一个新的重要问题:教宗职务的“形式”,“一种开辟新境界的执行首席制的形式”。于是教宗就把教宗职务的实质(“其使命的本质”)与教宗职务的形态,及其具体体现的历史决定形式分别开来。

教宗本人以其宗座洞察力看到,当教会来到新的千年门坎之前时,应当有执行首席制的新形式。他号召基督徒大家庭起来寻找,首席制这个恩赐在何种方式下才更为人信任,更有效地向现代世界说话。

当然,那些准备响应教宗号召的人,应当看到他们所要执行计划的复杂性:圣父要求我们对伯铎职务在新形式下出现和执行进行公开反思;但是只有在过去或现在的形式不适宜时,才有必要提出新的形式。而且假定这种不适宜的判断,是经过认真的批判性思考的。如果想对教宗的要求作出认真和忠诚的回答,自然要这样做。然而正是这种出于内心的服从,可能被误解为恶意拒绝,或者是与圣座有距离。事实上却正好相反:教宗要求我们的是认真的诚心的分清是非,而且他有一切权利希望他的要求得到回答,而这一回答是在教会寻求新的千年天主圣意之际,确实出自那些承认和尊重罗马教宗首席权的人士。

该“新的境界”的特点是柏林墙的倒塌、共产党统治的结束、中国的觉醒和走进 20 世纪的政治与经济世界、迈向欧洲统一的

运动、人们重新普遍认识到妇女的尊严、教会内各种文化特点的展现、基督徒之间长期以来对团结的渴望。这种新境界不仅是政治性的、经济性的、文化和技术性的，而且具有一种新的心理特点。人们思考的方式不同，反应的方式不同，具有新的追求，对未来有新的感受、新的希望与梦想。在教会内，对由洗礼而来的地位，和以其为基础的对教会使命的责任有了一种新的认识。

“新的境界”也是由教会所面临的重大挑战造成的：人们预计到2000年世上将有五千万难民或流离失所者。富国与穷国的差异加大。非洲可能会成为一个被遗弃的大陆。大量天主教徒会转向其他教派或基督教宗教。

“新的境界”就教宗首席制来说，可与初期教会放弃梅瑟法律的戒条，负起向外邦人传教使命时所面临的情形相比。那种转向需要勇气、智慧和大量的牺牲。那是一条未曾探索过的道路，是重大的转变。要遵守梅瑟法律，也有重大理由：事实之一就是我们的主也曾予以遵守。然而宗徒们仰赖圣神，还是做了那极为重要的决定。与之相对的是一种强烈而严峻的反抗，以致某些研究人员认为，在罗马的基督徒团体内有些极端保守分子，他们反对伯多禄和保禄所采取的改革，将他们告到罗马官府，使他们遭到逮捕并受到惩处。同样今天在教会内也存在严重分歧，从而造成各个方向的压力。“新形势”所要求的决定是要费力而且艰难的。

教会，尤其是教宗制，应当适应这一“新形势”；教宗若望保禄二世也勇敢地提出了首席制以何种方式执行，才能使其通向这个伟大的宇宙性活剧。

我近三十年的主教经历，担任美国主教团团长、教廷负责美

国修会生活的代表、关于西雅图总主教区问题的教廷委员会成员，与教宗和圣座的各个部门有过密切而频繁的接触。我愿根据我的这种个人经验，对教宗的要求提出我的回答，与教宗一起重新考虑“通向一种新境界”的实行教宗制的风格与方式。首先我要谈谈我对教宗制的个人体验。然后讲一种体制改革的必要性，接着是对罗马教廷的若干反思。以此为基础，我将对主教伙伴关系以及主教的教诲、圣化和职务作若干思考，并特别提到教会中的协作原则。最后要讲到在寻求新形势下的新教宗制时应遵循的基本指令：即天主圣意的指令及其对寻求团结的影响。

二 我对教宗制的个人体验

当1983年我被任命为教廷负责修会生活的代表时，教宗若望保禄对我说，他对这个问题怀有一种特殊的个人感情，并希望我直接与他联系，于是我便经常与他见面。结果我实际上多次前往罗马，每次我提出要求，都受到教宗接见，时间根据我的需要，不受限制。在这些会见中，谈到我的观点和看法，我对他非常坦率，而且明确扼要地提出实行的建议。教宗从未拒绝过我的建议，或者指令我按预定的方式行事。他经常把这种工作称为伙伴关系行动。实际上，我发现这种经历是一种兄弟合作，在这里教宗将某些责任交给我，即使遇到来自教廷或美国方面的某些阻力，还是支持我将它向前推进。

从1987到1989年，当我与两位美国枢机组成专门委员会，

负责解决西雅图总主教区问题时,有过同样的体验。对于工作如何进行的问题,有时在圣座官员与我委员会之间存在不同看法。当我们与教宗会见时,不同观点由与会者公开而诚恳地表达出来。教宗对所有的意见都认真听取,但最后几乎毫无例外地支持委员会的态度。

这些事例说明,教宗是在从合作的角度考虑问题,而他个人的作风特点为诚恳要求协助和虚心听取意见。而这既是伙伴关系的事例,也是主教们合作完成教宗建议的任务的事例。但是在通谕中他还明确提到伙伴关系说:“当天主教会宣称罗马主教的职务符合基督圣意时,并没有将它与交给全体主教们的使命分开,他们也是‘基督的代权人和代表’。罗马主教属于他们的‘团体’,他们是其神职上的兄弟”。

教宗作为这种团结的标记和保证,首先体现和表达在其与主教集体的关系上。这种集体的团结,是以教宗为团结标记和保证的所有其他方式的基本范例。换句话说,“首席制的实行方式”和风格,对主教集体来说,在主要方式上决定着其他一切以教宗为保证和标记的团结领域。因而,当主教们在一项由教宗交给他们的指定任务中合作时,还不算是十足的伙伴关系。伙伴关系一词之所以用于主教们,就在于他们与教宗一起,从基督那里接受了对整个教会的真正责任。因此主教们从基督手中接受了主动带头,将问题向前推进,对教会的使命进行展望的责任。伙伴关系就其较完整的意义说,如果主教们只是教宗意见和指示的纯被动的接受者,那就不存在了。主教们不仅在伯多禄之下,还与伯多禄在一起。

三 品德改革与体制改革的对比

提出在通向“一种新形势”的新方式下实行首席制的问题，等于提出教宗制的改革问题。逝世前被任命为枢机的杰出神学家，Yves Congar 曾经指出纯品德改革的不足，我想他指的是态度的改革。他认为，每一种真正而有效的改革都应触及体制。并且继续指出说，历史教导我们，个人的圣德本身并不足以推动一种变革，而且高尚的品德，在迫切要求变革的形势中心也是存在的。

然而当他提出为何在中世纪，一些充满改革精神的男女实际上没有遇到有利的时机的问题时，就涉及到了一个根本性的不可避免的挑战。为什么在人们普遍渴望改革时，却很少人能成功地予以实现呢？在其他原因中，他提到了以某些恶习如姘居、座堂神职人员不公念日课、主教不驻自己的座堂，甚至不去视察等为中心的倾向。

Congar 认为，一部分希望改革的人是体制的奴隶，他们无法通过恢复初期的看法，无法根据新形势提出新问题，从而对体制本身进行改革。对他们来说，改革只是恢复现行体制的秩序。更为深入和长期性的问题从未有人提出来。他们的眼光只看到岸边。适宜的时机过去，而一个受伤的教会还要在无比的悲痛中受熬煎。

正是这些更为深入广泛的有关实行首席制的主题，应当在寻求团结的过程中提出来：一种现实的团结愿望，对教廷的体

制、总体方针和手续的变革等,究竟有何要求?时代的征兆、团结的愿望、主教伙伴关系的道理、教内文化的差异、新的技术时代等,就教廷的改革和适应教宗所谓的“一种新形势”来说,提出了什么号召?而对这一切,教宗又有何要求?

四 罗马教廷与寻求团结

教宗哈德良六世于1522年曾派遣大使 Chierigati 至 Norimberga 国会。这是教宗给他的指示中的一段话:“你还要说,我们坦率承认,天主允许他的教会遭受这一迫害,是由于人的罪过,尤其是神长们和神职人员的罪过……为此,你要以我们的名义许诺,我们将尽一切力量进行改革,首先改革罗马教廷……”。

教宗哈德良此处所强调的东西,就是康斯坦斯和巴西里亚公会议改革的主要目标,是特利腾公会议以及梵一和梵二公会议的主要目标,到今天仍然具有决定性的重要意义:这就是罗马教廷的指挥权力,和教廷改革的必要性。

1963年9月间,梵二会议第二次会议开始前一周,保禄六世亲自肯定了,教会需要对罗马教廷进行一次真正的逐步改革的重要性,他说:“我们应当虚心地对反省和感激之情,接受来自四面八方的批评。罗马不必护短,对出自正直人士甚至朋友和兄弟之口的声音装聋。今天终于可以看到,关于法制机构现代化和精神意识深化的建议,在涉及教会中心罗马教廷的问题上不仅没有遇到阻力,而且教廷本身还成了这一经常性改革的带

头人,因为教会作为入世机构永远需要改革”。

两年之后,梵二会议就在其论主教在教会内的牧职的法令中,明确号召对教廷进行改革。

教廷制度并不是教宗若望保禄二世首创的。尽管教廷在额我略一世的六世纪已初具规模,因而众所周知它要上溯到 1588 年教宗西斯多时代。可是如果要寻找实行教宗制的新方式,我们就要撇开教宗个人的风格,进而考虑教廷体制本身。实行首席制的新形式和新方式问题,不仅是个人问题,而是体制问题。教廷与教宗不能完全分开。

很显然,离开了教廷,教宗就无法与三千多文化和语言各异的主教和教区一起,执行共融与沟通的职责。但同时也要承认,教宗决定要进行的调整和变革,也可能因与他意见不一或有不同看法的某教廷部门而被延缓、缩减甚至取消。例如,教廷的权力部门曾强烈反对召开梵二会议,这是有历史记载的事实。保禄六世在对教廷成员讲话中曾强调说,如果以前存在阻力和分歧,现在就是教廷公开证明它与教宗及其公会议目的完全一致的时刻。教宗在与主教集体联系的效率以及完成本身职务的效率上,在某种程度上必然有赖于教廷。

我个人多年与罗马教廷打交道的经验,使我深知其组成人员的巨大差异。我在教廷中遇到过一些很有头脑、阅历丰富、思想开阔和圣德不凡的男女成员。许多人以大公无私和虔诚的精神服务教会,而报酬微薄。他们以其繁忙的工作为教会做出了巨大的贡献。

可是在一系列秘书处、圣部和法院中工作的近 3000 人的教廷队伍中,并不会人人都同样具备这种素质。有些人非常闭塞,

他们的经验尤其是牧灵经验不足。牧灵经验可为法规和法律作解释,使人对其既不无故忽视,也不盲目生搬硬套。法律如果想到了一个个有其姓名、面貌、历史和辛酸的人,那么自觉遵守就会有另一种更为实际的价值。对人性的理解是智慧的必要成分。

不过我们只好如实地承认,许多正教和其他基督教派对与圣座完全共融都有疑虑,倒不是由于他们认为某些教义问题无法解决,也不是为了某些可悲的历史事件,而正是为了教廷处理一些问题的态度。还应当说,这几乎是目前世界各地普遍存在的顾虑:最近在瑞士、奥地利、德国、法国、巴西、非洲和美国等地的事件,就是这种顾虑广泛分布的证明。人们对主教的任命、《天主教要理》等文件的批准、神职人员人数的锐减,以及随之而来的参与弥撒人数的下降、与此有关的神职人员独身制、主教团的作用、妇女的作用,以及妇女晋铎的问题等,都存有疑虑。这些课题中包含着两个因素:圣座对某个特定问题的决定,和这种决定形成与实施的方式。例如,这种决定是否未与主教磋商并经必要对话就强令遵行呢?主教的任命是否没有考虑该教区教友和神父们的反对意见呢?凡对这一类问题有肯定答复的地方,那里的基督徒团结必有严重问题。

对教廷进行重大体制改革的重要性不能低估。在保禄六世所计划的国际化和对其权限的改组之后,从那时起所实行的改革都是比较次要的,而且是教廷成员自己想出来的。视野的大幅度变动,和“新形势”所要求的体制改革,本应为具有更广泛基础的工作。比如说,组成一个有三位主席的委员会:一位代表一个主教团;一位代表教廷;另一位为平信徒。

在这三成员主席团之下,可组成一个包括主教、神父、修会士和平信徒的工作委员会。委员会的任期不超过三年,并应有征询人事、管理、神学、教会法律以及其他学科和行业有关专家之权。教宗和主教团应随时了解其工作。在工作完成后,而且在教宗认为可予接受的形式下,其计划应送交主教团,由主教团的主席们在为此专门组织的会上投票。这时教宗在征得主教团的意见后,可成立一个实施委员会,其任务为对体制改革进行监督,并应定期向教宗汇报。该委员会的工作应当公开,其结果也应公开。

五 教廷的体制和主教

梵二会议和教宗若望保禄二世教导的一个永久性主题,是主教们参与基督的司祭、王者和先知的三项职务。这三项职务也可称为圣化、管理与教导的职务。在有关实行首席制的形式和方式的对话中,关于教宗作为主教集体之首的职务也好,主教集体与其共融的职务也好,如何取决于教宗教廷的工作风格与路线的对话,也应占有重要位置。

主教伙伴关系的教义,经梵二会议明确认定和教宗若望保禄二世一再重申,是教会的一项坚实遗产。在每次有关首席制的现实对话中,都应考虑到如何体现伙伴关系,以及如何不仅在理论上,而且具体在事实上,使教宗的教廷这个行政组织,与伙伴关系这一信条挂钩,并起推动作用。

教廷是教宗的臂膀。而它又经常有自视为第三者的现实危

险。一旦出现这种情况,就会在教宗与其余主教构成的教义机构之外,又出现一种新的三重性机构:即教宗、教廷与主教。如果教廷把自己摆在对主教集体进行监督和行使权力的地位,就会出现这种情况:即认为自己在教宗之下,但在主教集体之上。随着这种情况出现的程度,并且反映在教廷的政策和行动之中时,它就会相应地使主教伙伴关系的教义和现实暗然失色,受到削弱。

而梵二会议却明确指出,教廷是为主教服务的:“他们(罗马教廷各部)于是以他的名义和权力(即以教宗的名义和权力),为了有助于各教会和为神圣牧者们服务,完成他们的任务”。

对教宗的大使们也同样有这种危险,他们很可能会过分抓对一国主教的指挥权,从而削弱真正的主教伙伴关系。当然大使们也可以作为以建设性形式出现的主教们的巨大力量源泉,在他们采取公开立场并谴责某个国家的不义和压迫时,予以鼓励和支持。在一个国家的主教们有分歧时,也可以发挥有效的调解作用。

六 主教伙伴关系与教导职务

若干年前,未来的枢机若瑟·拉辛格尔曾经写到,教会所需要的“…并不是称颂现状的谄媚者,而是其谦虚和服从不亚于其对真理的热情者,那些面对种种误解和打击坚持作证的人,总之,是热爱教会甚于追求个人前程平坦顺利的人”。

正是以教宗所要求的这种精神,为了便于进行坦诚和兄弟

般的对话,我想列举若干实例,来说明“实行首席制的形式”以及教廷体制,如何会对每一个现实的团结希望具有重大的影响。

我先说主教们所参与的基督三种职责之一,教导的职责。钦定教宗首席和不能错信条的教宗庇护九世,也是有力支持德国主教们,关于主教们不只是教宗代表的公开声明者。这端道理在梵二会议中得到了更为广泛的阐述。现在,对这端道理不能在理论上予以肯定,而在实行中予以否定。然而在不少的具体情况下,却有使主教成为单纯执行指示的干事的危险,而不是把他们当作与教宗共融,以基督的名义进行教导的真正信仰证人。

现在且以《天主教要理》英译本为例。有一种积极的看法,认为世界各地的主教们参与了《要理》的编写,并且实际完成了他们的工作。一种英译本编写出来了,受命编写工作的英语工作组对此予以赞同。但译本也引起了某些异议。由于这些异议,信理部下令停止刊印,拒绝了所提供的译本,并要求全部重译。目前英语组在世界各地的多数枢机支持原来的译本,强烈反对进行重译:但他们的主张遭到拒绝。

这似乎在表明,英语枢机们和英语国家的主教们没有能力充当信仰导师,甚至在自己的语言中,也不知如何判断一个教会文件的适当和准确问题。这必然会削弱所说的主教们分享基督本有的教导职务的分量,而且会削弱真正的主教伙伴关系。

此外,一个仅限于接受更高级权力所作决定的伙伴关系,是一种被弱了的伙伴关系,就应当提出这种伙伴关系在多大程度上真正适应基督圣意,和如何与“新形势”相适应的问题。例如,主教们和各主教团有这种印象,某些重要问题,如节育、妇

女晋铎、集体赦罪和神职人员独身制等不许讨论。

教宗不仅是主教集体的一个成员，他既是成员，又是首领。凡理解这一点的人，都不否认教宗有权根据自己的意见，视情况是否恰当与适宜进行教导。他确实有这种权利，但关键是在何时与何种情况下才应明智地运用这一权利。教内对这种问题的讨论之所以往往失败，是因为一提出来，就说这人不够忠于教宗或者缺乏信仰。然而这并不是什么缺乏信仰与忠诚的问题，而是明智与适宜与否的问题。这里根本没有什么缺乏信仰与忠诚的征兆，以尊重和诚恳的态度提出这种问题，反而是信仰与忠诚的表现。

上一世纪在罗马和英国都有些人其中包括曼宁枢机，认为若望·亨利·牛曼缺乏天主教信仰与对教宗的忠诚，因为他曾公开表示定断教宗不能有违适宜性原则，并以颇为激烈的方式指责过拥护不能错定断者所利用的方法。而今天人们却想到要将牛曼列入圣品。牛曼将一种教义定断的真理，与教宗将其提出的明智性区别开来。这一事例说明，人们在极端强调行使首席权的教义性的一面时，又太不重视行使首席权时的明智性作用。关于首席的讨论并非只涉及教义问题：它对讨论在一定历史时刻内作什么为明智，也留有合法与必要的位置。

既然教会的一贯教导是，主教为信仰的法官和导师，那么更加合乎这一信仰真理的做法，应当是在做出教义声明之前，或者在做出带有纪律性或礼仪性决定之前，不仅仅个别地而且也在主教团内，认真征询主教们的意见。采取这种方式才会有真正的和主动的伙伴关系，而不仅是纯被动的伙伴关系。伯多禄固然曾受基督之托“巩固”弟兄们，但弟兄们也的确在支持伯多禄。

当伯多禄说“我去打鱼”时，他们就回答说，“我们也同你一起去”。有些释经学家认为，在这一段经文中，伯多禄见坟墓已空，没有遇到复活的主，心中慌乱，就想回去干他的老本行。其他宗徒和他一起去，是为了在困难时刻给予他支持。

主教们如能就教义或其他重要声明受到征询，可能对教宗成为较好的支持，可以帮助他掌握整个教会对某一问题的情绪，这样提出的教导就使教宗不必承受全部的负担。主教们公开参与这种较为重大的决定，也会使更多的人更快地对其予以接受。换句话说，即使在教义问题上，它也应当成为诱导群众接受教导的推动力。古老的教会法原则所说的“以后将涉及所有每个人的事，应当得到所有人的赞同”，不仅符合明智原则，也合乎对人性的一种正确理解。

牛曼呼吁在教义问题上进行征询，不仅是出于明智，也是出于爱德。他说：“在神学范围内，即使在 19 世纪，我们也不会以火车的速度前进。我们要有耐心，理由有两个：首先是为使我们不离真理，其次是为带着他人与我们共同前进。教会以一个整体的形式前进，这不是什么单纯的哲学，这也是一种共融。她不仅在探索，而且在教导。她坚持征询是为了信仰，也是为爱德。你们应当为使人们的思想接受教义作准备……”。

世界主教会议是阐明主教集体教导职务的另一个方面。然而主教会议并没有实现其原来组建时的期望。主教会议原来是要作为全世界主教与教宗共同探讨教会重要问题的一种方式。可是在目前，主教会议的课题是在一个由会议选出的 15 位枢机和主教的小型委员会中决定的，由他们向教宗提做建议。结果是由教宗来选定课题。另一种也许更能体现主教伙伴关系的方

案是这样的：各国主教团团长负责向所在国主教团收集意见，然后集合，选出三个优先考虑的课题。将以多数票通过的课题呈报教宗核定，并批准为下届主教会议的课题。

许多主教们有这种印象，他们愿意认真讨论的课题无法提出：除上文提及的之外，还有离婚、再婚以及领圣事的问题。目前我不想就这些问题表示我个人的态度。我只想强调一下，教会内极端重要的课题，还没有真正由主教们进行一次讨论，并做出一种自由和集体的评价，而他们的职责却包括有信仰问题法官的职责。所谓自由讨论，就是不对参与这一讨论者对教宗的忠诚和信仰的正统性加以怀疑的讨论。教廷对这些问题的态度，在主教会议上以隐蔽的或者很直接的方式传达给主教们，并吓唬他们。此外还对他们暗示，某些建议直到会议结束，也不得向教宗呈报。

主教们怀着对团结负责的心情，不愿造成一种造反的表象，于是在困惑之中保持沉默。而且主教们对教宗个人也非常信赖和尊重，不愿造成似乎有矛盾的困窘局面。

主教会议的议程落后，无法实现全面意义的伙伴关系。结果在事实上，就与许多寻求团结，并习惯通过会议和议论公开对问题交换意见的人疏远了。一种新的组织和主持会议的方式，可能会对寻求团结与体现伙伴关系有重要作用。

主教会议如果不仅具有咨议权力，而且具有决议权力，就会成为真正伙伴关系机构。而这一点对团结是莫大的激励，也是更为真实的伙伴关系体现。

如果我们反省一下现代行使教宗职权最适宜的方式，就会发现大公主义在教会生活中的重要性。15世纪的康斯坦斯大

公会议曾经决定,每十年应计划召开一次大公会议。如果这一决定能付诸实行,也许宗教改革史就会不同了。

一次大公会议,就是对全体教会,主教与教宗和教宗与主教团结的作证,也是对下列事实的作证,即使在信仰确实的问题上,教会也不会总是掌握着所有现成的答案,而要像初期教会那样,对教义和梅瑟法律的纪律问题进行辩论,努力寻求真理。

也许在当今的世界上,难说要召开多少次大公会议,然而考虑到教会目前所面临的问题与机遇的重要性、变动的迅速、电子通讯的便利与及时、道路的畅通以及文化的千差万别,我想,如果召开一次大公会议来标志新的一千年的开始,将大有助于教会的团结和发挥全面的效率。这也是一次机会,以便我们在此大公会议上决定,在“新形势”下今后召开大公会议的频繁程度。

七 伙伴关系与圣化职务

主教们的三大职务之二是圣化职务。

世界各地的部分主教们认为,集体赦罪在某些情况下有好处,希望对这种做法予以批准。当然,反对集体赦罪也有一些明显的理由:如悔罪人这时无法接受神灵指导,会感到良心不安。然而如果在一次广泛而自由讨论其教义和牧灵方面的会上,将与集体赦罪的各种问题提到主教们面前,那就是适宜的伙伴关系工作。

礼仪的文化植入,是许多主教区中的另一冲突根源。此处要将这个根本问题提出来并加以讨论:就是罗马礼仪应当看作

拉丁礼仪的原则。当这个原则用到梵二会议中时,对教会内的文化巨大差异尚未有充分评价和认识。罗马礼仪以其严肃而庄重有节深深打动过不少人,这是情理之中的事。但是对其他某些文化来说,就显得过于严谨。主教们既是信仰的法官,又是堂中礼仪和祈祷的主持人,就应有机会在主教会或大公会议上,根据其亲身经验更公开地讨论这个问题。不过,文化的差异并不是唯一值得注意之点。还要看到各个民族所共有的人性,都承认有尊崇、朝拜、认识天主超然性的必要。因而在圣堂内也应以此某些大家共有的标记和做法,来表达它的普世性及其共融关系。

八 伙伴关系与管理职务

基督的第三个职务是管理职务。在此我想以任命主教的标准为例。具体做法就我们美国来说,首先是某位主教将候选人名单交到某一地区的所谓主教集会上,该集会称为“教省集会”。

在教省集会上,候选人名及其情况在绝对保密的条件下交付讨论,并进行投票。人名及所附情况送交教廷驻华盛顿大使,再由他将名单和所收集的情况,转到罗马主教部。一般认为,这时教廷大使的看法较之地方主教们的更为关键。这些材料然后交与由十五位枢机和若干主教组成的小组,即所谓主教部的“成员”。这一机构对候选人进行讨论,然后投票;在一般情况下,是支持教廷大使像这样推荐的候选人的,但也不总是这样。投票结束后,主教部部长枢机将结果上呈教宗,由教宗个人作最后选择。

有时全省的主教们发现,由他们提出的候选人都不在最后批准之数中,这也并不罕见。相反地,主教们根本不赞成的人竟成了受任命的候选人。有时,修会会士成了主教,而其省会长却并不知晓,或者教区神父被任命为主教,事先并未征询其主教的意见。按现行的惯例来看,在任命主教问题上的伙伴关系,至多在于给与主教们以提出建议的机会。但真正的决定是在其他层次上作出的:即教廷大使、主教部和教廷国务院。

毫无疑问,现行程序也有某些情况作为理由:它使主教任命避开了地方压力和派别的干扰;它能防止支持某人或排斥某人的压力集团的产生;有时可以杜绝国家干预主教任命的可能性。可是一种诚恳和兄弟之间的对话,迫使我们提出这样的问题,现在是否到了要对这种程序稍加改变的時刻,从而使地方教会在主教任命问题上能发挥重要和实质性的作用。从梵二会议的某些法令来看,将地方教会在这一过程中的作用仅限于主教们的参与,这是不正确的,还应看到神父、平信徒和修会会士们重要和负责的作用。

罗马对教宗国以外的主教任命的干预,直到1800年左右都是很稀少的。在1829年以前,圣座的政策是将主教任命尽量留给地方教会。在1829年教宗良十二世去世时,拉丁教会有646位教区主教。其中除教宗国内的以外,只有24位是罗马直接任命的。因此现行的做法是比较近期的事:它所拥有的一种历史基础,就是法国革命和拿破仑垮台,以及意大利政府在统一运动期间放弃干预意大利任命主教过程造成的欧洲混乱局面。在没有其他负责单位的情况下,罗马意外地被迫出来应付大量教区的需要。然而仅仅由于不得不在某一时刻采取某种政策,和一

定历史情况造成的事实,并不说明今后继续实行这种政策是明智的。显然,这并不是教宗首席制性质所要求的一种做法,而是由历史环境发展形成的做法。

九 伙伴关系与自立

显然,与伙伴关系教义真理相连的是自立原则。耶稣会士 John Mahoney 指出,自立“Subsidiarity”一词来自拉丁语“subsidium”,即自助或自立。他认为,自立原则的意义是,具有较强人力物力资源的较大社会机构,一般并不发挥较小或较弱机构的作用;而是协助或支持这些较小机构,使它们发挥自己的作用。这一原则首先由教宗庇护十一世于 1931 年在《四十年》通谕中提出,通过教宗若望二十三世《慈母与导师》通谕,在教会内引起更为广泛的注意。而这两个通谕却是针对世俗社会谈该原则的。

但是在教宗 1946 年对刚被选的枢机(很少为人提到的)讲话中,庇护十二世明确肯定,该原则也适用于教会内部生活。教宗说:“值得怀念的前任教宗庇护十一世,在其论社会秩序的《四十年》通谕中,从这一思想出发推得了一个实际性结论,于是提出了一条具有普遍意义的原则,即凡个人用自己的力量能做到的事,不应从他们手中夺走交给集体;该原则也同样适用于较小的下级集体对上级的关系。因为——这位英明的教宗(庇护十一世)这样说——每一个社会行动就其本性来说都是自立性的;都应有助于社会集体成员的自立,而不是将他们吃掉和加以吞

并。这些话实在清楚,它适用于各个等级的社会生活,也适用于教会生活,而不会对其教阶体制产生误解。

教宗庇护十二世还说:“于是教会才能在其进程中,平坦顺利地走过时代和环境为其准备的道路。这就是不断适应的生命规律的深刻意义,却被某些无法领会这种伟大思想的人们误解为机会主义。否,教会的普遍理解与某一派别的狭隘性毫无共同之处,也与死守自己传统的帝国主义排他作风无关”。

对这段讲话的认真研究说明,自立思想在教会内并不是一种无关重要的思想,也不是什么为时已晚的想法:它对教宗所讲的问题正是关键所在。而且他将教会内的自立与现代帝国主义社会的集权主义对比,这一事实也很重要。

教会内对自立原则的关注是一贯的。教廷中的一位名人, Giovanni Benelli 当他在国务院被替换时曾说过这样的话:“教宗对全教会现实而有效的管辖权是一回事,而权力集中是另一回事。前者是神律;后者则为人世环境的结果。前者带来了很多好处,后者却是一种不正常现象”。

这种担忧又在以后 30 年中表现出来:1967 年的主教会议,曾为将自立写进修订版的《教会法典》投过票;1969 年的主教会议,曾为将它用到各主教团中而投过票。在 1983 年的《教会法典》序言中我们可以看到,新法典的基本原则之一,就是“自立原则,它之所以要用在教会内,是因为主教职务及与其相连的权力属于天主法权”。值得注意的是为自立所提出的根据:因为它不仅是一种时代征兆,而且是出于教义理由。

为了正确理解庇护十二世的这一声明、梵二会议及其以后的文件,且不说天主教徒以及其他希望团结的基督徒的期望,与

“首席制执行形式”有关的许多现行手续和做法,包括教宗教廷的在内,就要进行一次实质性的全面修改。这一修改应当承认由基督授予主教们的实际权力,这是两次梵蒂冈会议以及主持该会议的教宗所宣布的。天主教内的大部分人,以及许多正教和其他基督徒都承认,伙伴关系和自立在天主教内都在以不太受重视的方式执行。我们诚心寻求基督徒团结的严肃性说明,对团结的这一障碍不能忽视,也不能将它当作心怀不满者的挑剔,或者想破坏教宗制者的阴谋而把它摆到一边。教宗若望保禄二世在不少场合下说过:“必须在每件事上表明,了解基督弟兄们所合法期待和要求于我们之事的紧迫性,弄清他们的想法和他们的感受”。

十 两个伯多禄

在一次电视访谈中曾有人问我:“天主教的力量是什么?”我列举的第一件是教宗。之所以说教宗,是因为我想到了梵二会议的产生经过。教会和世界今天都处在严重的危机之中。她们都在一场深刻的文化变革之中。可是如果教宗若望二十三世没有召开梵蒂冈会议,没有在目前混乱时代中给予教会一个指南针,教会就会陷于非常不利和难堪的境地。

关于教宗对教会存在与安全的重要性,梵二会议就是证明。如果没有教宗,世界各国主教三十年前就不可能进行集会,世界各国的神父们不会召集一次大公会议,更不用说平信徒了。而是具有真正权威的教宗概念才召开了大公会议。我还想到,如

果没有大公会议,很可能就不会有像《愿他们合一》这样开诚布公的通谕。

启示材料也好,历史事实也好,都没有给我们提供一个理想而全无人性局限和缺点的教宗。相反地,新约、神学和基督教艺术却提出了两种伯多禄形象:即伯多禄宗徒,宗徒之首的伯多禄;还有软弱的常人,悔罪的伯多禄。大公会议一般基本上主要是与教义性的第一种伯多禄形象打交道,对第二种人性成分居多的形象也不应予以忽视。当我们谈到执行伯多禄职务者人性的一面时,不一定要提到像伯多禄否认基督那样的道德缺陷。我们说的是人性自然的东西,即其有局限性的事实。即使我们说某某教宗是完人或完美的基督徒,他仍然是一个并不知道一切,不能满足所有的人的有局限性的人。著名圣经学家 Raymond Brown 曾经说过,我们今后还会不断为救世奥迹交到常人手中而产生反感。

在关于教宗职务和对基督徒团结召唤进行反思时,我们就要面对这个有约束力的真理:决不能等到有了一位能满足所有人的期望和想法的教宗,再讲团结。不能以在一个完美的教会中有一位完美的教宗,作为团结的交换条件。基督徒的团结是要有牺牲的。但这并不是说,所有的牺牲都要由想与天主教会完全共融者来作,而天主教会不需做重大牺牲。圣经谈到每个基督徒时说:“你们是用高价赎回来的”。同样地,我们都要认识到,基督徒的团结有一定的代价。我们都要作出牺牲。如果对团结的目的有诚意,就要以诚意对待团结的代价。

当 Gustavo Gutierrez 因其关于解放神学的某些著作受到罗马批评,当一些新闻媒介问他的反应时,他说:“我宁愿与教会一

起前进,而不愿与我的神学一起前进”。他在承受教会带来的痛苦时,仍然对教会表现极大的爱心。依纳爵·罗耀拉与他初期的同伴一起来到罗马,以便接受教宗乐意交给他们的任何使命。他未能遇见教宗,因为教宗保禄三世当时在 Nizza,要处理一些政治问题和他侄儿 Ottavio Farnese 与神圣罗马帝国皇帝女儿的婚姻。可是依纳爵与早期的耶稣会士们还是等到教宗回来,并将他们的才能、前途以及生命都交给他了。以后尽管教宗有严重个人缺失,他们还是为信仰作证,并对教宗表现忠诚。这只是在教会漫长的历史过程中,在教宗个人及其职务上,对教会信仰的无条件接受和尊重的几个实例。

当我们想到刚才所讲的实例以外时,显然其中有个问题也不能不提。教宗 Eugenio 三世原是圣伯尔纳多 Chiaravalle 隐修院修士。在圣人于教宗当选后写给他的长信中,劝告他说:“与其说你是伯多禄的继承人,不如说你是君斯坦丁的继承人”。

圣伯尔纳多的这一劝告,是针对教宗富丽堂皇的服饰说的。当梵二会议将现代教宗制大加简化,而若望保禄二世又予以简化之后,伯尔纳多的劝告自然会使我们想到教会工作的政治典型与教会典型的反差。政治典型主要关注的是秩序,因而就是控制。教会典型主要关注的是共融,因而就是在信仰上分清圣神的不同恩赐与化工。分辨的需要与秩序的需要,永远应当共存,因为不可能欢迎一个,而排斥另一个;它们总是在对峙中存在的。然而简单地排斥分辨的需要,而欢迎秩序的需要,并从而将控制和政治典型视为最高利益,那就是错误的。

可是最后真正的问题,还不在于教宗权力的风格或“形式”,或其“执行方式”,尽管这一点重要,而且是决定性的。因为在这

个有关基督徒团结的通谕中,隐含着一个决定其他一切的问题。教宗应当首先和最后提出的,其他寻求基督徒团结者也应与他一起提出的关键问题是:“什么是天主的圣意?”经过最后分析应当提出的不是如何管理的问题,也不是如何调解分歧以及如何解决纷争的问题。而是:“什么是天主对伯多禄的圣意?”

这就是教宗若望保禄二世所大胆提出来的问题,他承认自己正在为此努力奋斗,而且他一个人也无法解决它。

曾经多年受到某些主教和罗马不公正待遇的牛曼,尽管教会使他个人受了很大的痛苦,他在其神职工作中确有一些人性缺点,还是被人们树为寻求天主圣意的典型。当有人问他是否在天主教内找到他所追求的东西时,他答道:“我找到了”,你们问我,“你想在天主教内寻找什么?”我并不像你们说的那样,想找“平安与满足,以求得感悟和成就”。我希望和追求的只是天主的圣意……。

在我们临近第三个千年的黎明之际,教宗若望保禄二世与兄弟姊妹们一起,共同寻求改造教宗制的新途径的挑战,是亲身战胜罪恶、死亡与分歧的基督的一种标记。也是身为整个人类历史的开始与终结者的标记;他说过:“我要更新一切”。主基督要更新万物:新天、新地和新的类。他正在借爱的新盟约的圣神,吸引所有的人奔向未来。我们和所有受造物,正努力奔向天主为爱慕他并遵行其圣意者所准备的未来。

今天我在牛曼所呆过的牛津讲的东西,可能会被人歪曲传达,和被种种极端主义者,歪曲地塞进其相应的行动纲领之中。他们的这种纲领并不等于我的纲领。我以对至一至公教会的忠心讲话。事实上,在梵二会议上,许多枢机和主教们也讲过我今

天在此所讲的话。

我的这些反思,主要是作为一个愿与其在坚不可摧的信仰与爱的共融中,在共同寻求天主圣意的艰难旅程中共同前进者,对教宗提问所做的回答。是一个尊重教宗神职和教宗人格,热爱教会,借圣洗由其所生,由其口中领受基督名号者作出的回答。

而最为重要的一点,这是一个每天像牛曼一样向基督恳求者的回答,他说:“……但愿我能获得恒心的恩赐,既能在你的教会内,在为你服务和你的圣爱和信仰中生活,也在其中死去。”

熟悉罗马教廷的人都知道，教廷改革之所以势在必行，这倒不是因为罗马教廷官员不能胜任其工作，也不是因为教廷成员缺少伟大和豪迈的奉献精神，也不是因为它未能就其一些体制和程序进行更新。改革的需要是比较根本性的：因为它没有能够充分领会三条真理的含义：第一，教会并不是一个具有全部中央管理权的整体性机构；第二，根据教会自身的教义和训导，教会是一个教会共融体，在整个教会生活中的每一部分都具有自身的位置和角色；第三，主教“并不仅是自身没有任何责任的教宗的工具”，也不仅是在中央权威指示下工作的地方管理人。

——奎因

ISBN 7-80123-731-5



9 787801 237316 >

ISBN 7-80123-731-5/B · 322

定价：15.00元