

新福傳的理念與實踐

革新教會的整合性力量



信理

任安道 著

輔大神學叢書 129

新福傳的理念與實踐

革新教會的整合性力量



任安道 著

2017年6月

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 129
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

**The New Evangelization:
Idea and Practice**

—The Integrating Force of the Church's Renewal

By Antoine Ren

目 錄

vii 谷序

ix 自序

1 導論：新福傳——當代教會面臨的挑戰與轉機

宣傳福音乃是教會特有的恩寵及使命、她最深的特徵。她之存在，就是為宣傳福音。

新福傳——理念篇

16 第一章 聖經裏的福傳概念

「我為此目的被派遣……」 路四 43

17 第一節 舊約中的福傳概念

30 第二節 新約中的福傳概念

40 結 語

42 第二章 神學上的福傳內涵

教會使命的本質，是把得救的主要方法，帶給那些還沒擁有它們的人……

42 第一節 從救贖論看福傳

48 第二節 從基督論看福傳

53 第三節 從教會學看福傳

56 第四節 從末世論看福傳

58 結 語

60 第三章 歷史中的福傳典範

「為使世界皈依，就需要接近世界，和同它對話……」（《祂的教會》，70號）

60 第一節 初期教會的末世性典範

65 第二節 教父時代的希臘化典範

68 第三節 中世紀的羅馬國教典範

72 第四節 近代的殖民與適應典範

78 第五節 梵二的對話與合一典範

84 結語

86 第四章 新福傳的概念發展

只要天主拯救人類的意願不變，福傳工作就是教會恆常的使命……

87 第一節 新福傳的發展歷程

100 第二節 新福傳的靈性內涵

108 結語

110 第五章 新福傳的整合典範

福傳，是教會藉以自我實現和實現其基本使命的整合行動……

111 第一節 傳教與牧靈的整合

126 第二節 新福傳的開放風格

133 結語

新福傳——實踐篇

- 136 第六章 福傳者的基本態度
 新福傳最重要的，不是什麼外在的策略和方法，而是內在的靈性態度……
- 136 第一節 靈修者的熱情
- 141 第二節 播種者的謙虛
- 143 第三節 宣揚者的忠實
- 147 第四節 見證者的堅韌
- 149 結語
- 152 第七章 結果實的福傳學校
 「有的種子落在好地裏，就結了實：有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。」（瑪十三8）
- 154 第一節 聖安德福傳學校的歷史與發展
- 155 第二節 聖安德福傳學校的新福傳理念
- 160 第三節 聖安德福傳學校的新福傳模式
- 164 結語
- 165 第八章 入門級的啓發課程
 「你來看看吧！」這就是啓發課程的任務——通過演講和服務的見證，把基督指給大家看。
- 165 第一節 啓發課程的發展狀況
- 169 第二節 啓發課程的運作方式
- 179 第三節 啓發課程的神學基礎
- 181 第四節 啓發課程的獨特之處
- 184 結語

- 186 第九章 繁殖性的堂區細胞
那引導整個堂區福傳細胞的主旨，是藉著天主的恩寵，提供給個人或團體皈依的機會……
- 187 第一節 基本架構
- 192 第二節 運作機制
- 195 第三節 起步過程
- 198 第四節 栽培領袖
- 203 第五節 神學基礎
- 207 結語
- 209 總結：對三種新福傳方式的綜合反省
- 211 代跋——在福傳中走向共融
教會被派往世界去宣講、做見證、實現並擴展共融的奧蹟，這一奧蹟構成教會的本質……
- 212 第一節 教會分裂的緣由
- 218 第二節 透過福傳去共融
- 224 結語
- 226 參考書目

谷 序

傳播福音源於耶穌給予門徒的使命，凡與祂相知、相遇的人，必定從心靈和生命中流出這份喜樂的使命。猶如主耶穌對宗徒們說：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救」（谷十六 15~16）。藉著耶穌基督的召叫，保祿宗徒可說：「基督的愛催迫著我們」（格後五 14）、「如果我不傳福音，我就有禍了」（格前九 16）。

本書作者任安道神父，受到福傳的熱忱與使命的催迫，認真地從聖經、神學和歷史的角度研討了福傳的概念和典範，並探究了天主教會從梵蒂岡第二屆大公會議以來，以及現代教宗們在其訓導文獻裏對福傳的闡釋。

這些文獻在耶穌基督之福傳使命的基礎上，特別提出「新福傳」（new-evangelization）的建議，即教宗保祿六世（Paul VI）所強調的：「在新世界中傳播福音」（Evangelii nuntiandi）。教宗認為，我們所面臨的時代，是一個急劇變化的新環境、新社會，我們必須做出完整和具體的新福傳計畫。

以後其繼承者——教宗若望保祿二世（John Paul II）、本篤十六世（Benedict XVI）及現任教宗方濟各（Francis）——繼續面對今日全球化及大數據的資訊時代，鼓勵教會的天主子民，尤其是平信徒，在自己的崗位上，履行福傳的使命。

作者在本書的實踐篇提出三個具體的新福傳方法：「聖

安德福傳學校」(St. Andrew's Apostolic School)、「啓發課程」(Alpha Course)與「堂區福傳細胞」(Parish Cells of Evangelization)。

「聖安德福傳學校」的創始人是墨西哥天主教平信徒若瑟·普拉多·弗朗賴斯(José H. Prado Flores)。弗朗賴斯的福傳理念強調，不僅要把學員們訓練成一個福傳者，也要成爲培訓者。

「啓發課程」源自倫敦聖公會的聖三堂區(Holy Trinity Brompton)，它是通過聚餐和聚餐期間對基督信仰的介紹，以及關於此介紹的討論來進行福音的一個方式。因爲華人強調共同用餐的重要性，我想這「啓發課程」會對華人教會、基督徒社會，具有啓發性與建設性。

「堂區福傳細胞」本是由韓國趙鏞基牧師所開創，但本書所介紹的，是經過米蘭聖埃烏斯托喬堂區(St. Eustorgio)主任培裏尼(Don Pigi Perini)神父以天主教的方式改造過的形式。

「堂區細胞」旨在通過小組聚會和分享，讓天主聖三的愛更實際地顯現，從而增加福傳的熱忱，並藉由小組的擴大和增多來福傳。

讀者感謝作者經過深刻反省，將新福傳的精神深植華人世界，使天主教會的福傳具有特別的希望與力量。

谷寒松

主曆 2017 年 3 月 1 日

自序

人們都認同教宗方濟各是位改革者；其中不少期待，是在某些尖銳議題上，他能比以前更加開放，如同性結婚、再婚、墮胎、「女性神職」的可能性、司鐸獨身的取消等等。可是，這位「平民」教宗並不如預期的更「開放」——他沒有「開放」到放棄任何教會的原則；而是更「慈悲」了。教宗方濟各是以更為慈悲的方式來看待上述問題的，並且開啓慈悲禧年，使許多人得到寬恕，重新回到天主和教會的懷抱。

教宗方濟各誠然是位強力的改革者，但鮮有人注意到他的改革藍圖，而只是一味地在他身上做莫須有的投射。事實上，教宗的改革藍圖，就頒布在他的首份宗座勸諭《福音的喜樂》裏。

他明確表示，「教會性的更新刻不容緩」，並激情地說：

「我夢想著一個『以傳教為重的抉擇』，亦即一股傳教動力，足以轉化一切，好使教會的習俗、風格、時期、日程、語言和架構，都足以成為今日世界福傳的管道，並不只是為了教會的自我保全。

革新架構先要作好牧靈上的皈依，這道理必須從以下的亮光來說明：皈依是必要成分，可令架構更以傳教為重，讓平常的牧靈事工在每個層面都更具包容性和開放性，激勵牧靈同工心在『外展』的願望，從而啓發受

召與耶穌為友的人作出積極的回應。正如教宗若望保祿二世對大洋洲的主教們所說的：『教會任何的更新必須以傳教為目標，否則教會就會成為只顧自己的犧牲品。』

（《福音的喜樂》，27）

有意思的是，這段近似宣言的表白，是由幾個數量詞串成的；在此，有必要以重複的方式將之再次呈現出來：「我夢想著**一個**『以傳教為重的抉擇』，亦即**一股**傳教動力，足以轉化一切……讓平常的牧靈事工在**每個**層面都更具包容性和開放性……**教會任何的更新必須以傳教為目標……**」。這些數量詞意味深長、關係重大。

首先，教宗方濟各想要藉「轉化」或革新與教會相關的「一切」，而其抉擇僅僅「一個」，即「一股傳教動力」。簡言之，不管是平常牧靈事工的哪個層面，或教會內的哪種更新，都要以福傳為「動力」和「目標」。這與梵蒂岡第二屆大公會議的精神是一脈相承的，教宗若望廿三世在梵二開幕式的講話中就明確指出：教會革新，是為更有效地向當代人宣講福音。

為什麼福傳和教會的革新有如此緊密的關係？因為教會的存在，就是為了福傳（參：《在新世界中傳播福音》，14 號）；一個不再福傳、或者不再能夠有效地福傳的教會，是一個已經喪失或者正在喪失其本質的教會。假如教會的改革，是為讓教會變得更加符合基督的心意，更成為她被召應當成為的樣子的話，那麼，教會的改革就當以福傳為動力和目標。而

這具體地意味著加深信友對福傳的認識和意識，並改進福傳的方法。

方法是關鍵，因為如果方法不當，福傳就不會有效。這就是爲什麼自教宗保祿六世以來，近代所有的教宗，都十分強調和不斷呼籲「新福傳」，即以「新的熱情、新的方法和新的表達方式」（教宗若望保祿二世語）在新世界中傳播福音。

也許我們都意識到今天的教會有很多問題，但不管在表面上有多少問題（體制的、合一的、神學的、禮儀的、管理的、經濟的、聖召的等等），她在根本上都只有一個問題，那就是福傳的不力。不管看似多麼健全的體制、有效的管理、充足的財源，也不管看似多麼漂亮的禮儀、深刻的神學，假如它們不「足以成爲今日世界福傳的管道」，而「只是爲了教會的自我保全」，那麼，它們都不過是一堆無用的假花而已。倘若教會的改革不從福傳著手，她將只會經驗治標不治本的徒勞。

可悲的是，儘管普遍地面臨聖召急劇下滑、教友大量流失、模式陳舊僵死、神學建設不濟、管理機制不善、政治環境不利、自養奉獻不足等挑戰，華語區的教會，無論是在神學反省上，還是在牧靈實踐上，幾乎都擺出「四平八穩」的姿態，那種「沉著冷靜」，實在讓人倒吸冷氣。筆者之所以撰寫本書，就是想藉此微薄之力，多少能夠提升我們的危機意識，嘗試進行改革。

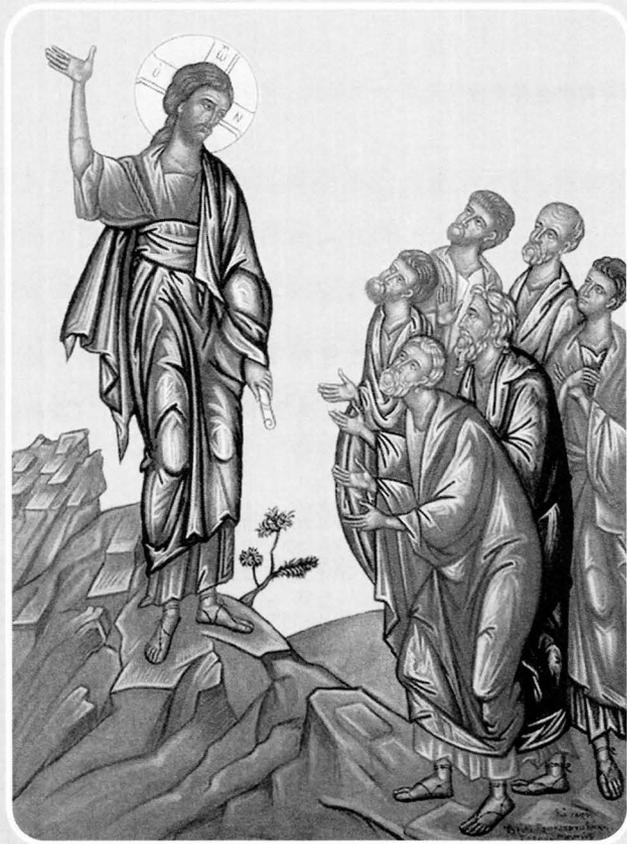
本書的寫作，也得力於筆者在聖博敏神學院教授的「新福傳神學」課程，在此要特別感謝每位參與此課程的同學，

他們的支持、合作及參與，十分有助於筆者對新福傳神學之課題的思考。

更加欣慰的是，他們中的幾位在課程結束後，立即開始嘗試把課上所學習的，落實到具體的堂區牧靈更新上。在他們身上，新福傳不再是口號，而是實際的改革力量。在此，筆者也特別感謝谷寒松神父樂意為本書作序，還有他的熱情、鼓勵和認真的校改與建議，都讓筆者這個晚輩深受鼓舞。

任安道

主曆 2017 年 5 月 8 日



導 論

新福傳 — 當代教會面臨的挑戰與轉機

宣傳福音乃是教會特有的恩寵及使命、她最深的特徵。她之存在，就是為宣傳福音。

「宣傳福音乃是教會特有的恩寵及使命、她最深的特徵。她之所以存在，就是為宣傳福音。」（《在新世界中傳播福音》，14 號）

上述教宗保祿六世的這段話，無非是整個教會歷史所見證的事實。是這個基督在升天時交託的使命，使初期基督徒們集合起來，形成了教會（天主子民的集合）；也是這個使命，使猶太基督徒學會開放，通過接納「外邦人」，讓教會成為大公教會¹；也是這個使命，使初期基督徒敢於讓自己的鮮血成為新教友的種子，最終讓教會廣揚於全羅馬帝國；同樣是這個使命，促使聖人、教父、中世紀神學家、基督徒科學家和藝術家們，以基督信仰奠定和發展了拉丁禮的西方文化和希臘禮的東方文化；從十六世紀起，隨著新大陸的發現，同一使命又激發無數英勇的傳教士，以探險和殉道的精神到世界各地去建立教會；在幾百年後的廿世紀裏，普世教會又因著這個使命的督促，透過梵二大公會議，反省如何讓教會與現代世界相適應。此後的每位

¹《宗徒大事錄》顯示，教會起初只有猶太基督徒，連伯多祿也曾認為外邦人必需通過受割損皈依猶太教，才能受洗為基督徒。但他在約培的神視，及後來由聖神引導為科爾乃略全家領洗的經驗（宗十），改變了他的態度。及至後來由於保祿等人為外邦人付洗而引起爭論時，伯多祿便以教會首牧的身分，在耶路撒冷會議上決定向外邦人開放（宗十五），使得教會從此成為「大公教會」。

教宗，都本著梵二精神頒布有關福傳的文書²，為使教會的本質性福傳使命，能在新的時代裏薪火相傳。

無論在哪個時代、在什麼處境裏，福傳的使命和福音的內容都不會改變；但福傳的形式與表達福音的方式，卻需因時、因地而異。正是這些不斷更新的形式，使教會總能以新的姿態屹立於世。反過來講，教會的革新也總在於她生活信仰和傳播福音的形式。

可以說，沒有福傳形式的變更，就不可能有福傳果實的收穫；倘若我們在不斷更新的世界中，面對人類新的問題，而不在理智上更深入地理解福傳，不在心靈上重新燃起福傳的熱情，以及不在方法上合宜與適時地加以更新的話，我們的信仰便會冷卻，甚至死去，正如保祿宗徒所說的：「我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16）。正是由於認識到這點，並意識到當代社會與教會情勢之變遷所帶來的挑戰，近代教宗們才大力倡導和推進「新福傳」。尤其在教宗方濟各看來，新福傳應是革新當代教會的動力和方向³。

一、當代教會的挑戰

廿世紀無疑是世界發生巨變的世紀。隨著世界的巨變，教

² 教宗保祿六世，《在新世界中傳播福音》勸諭；教宗若望保祿二世，《救主使命》通諭；教宗本篤十六世與教宗方濟各，《福音的喜樂》勸諭。

³ 參：教宗方濟各，《福音的喜樂》，27 號。

會也相應地在重重困難中和幾經掙扎後，召開了梵二大公會議，以改革教會，「適應時代」（aggiornamento）。梵二亦使教會發生了巨變；在某種程度上，它所撼動和改革的，是厚實而沉重的整個中世紀模式。「梵二精神」不是教會的「新」精神，而該當是教會應恆常具備和活出的精神與事實。這就是為什麼在梵二召開半個多世紀後的今天，教會依然強調和推薦梵二的原因。

時過境遷，梵二時期的社會與教會環境，與今日相比，又發生了很大的改變。面對這個慣用「後現代」來形容的時代，今日教會還需繼續自我調整和更新，好能以在當代看來可信的、可理解的和可被接受的方法，來對他們宣講福音，以使永恆的福音能為當代人的生活提供實際的意義。

當前的社會狀況顯示：各種久以建立的系統，都面臨被「解構」的危機；理想和集權主義已普遍遭到摒棄；傳統不再獲得年輕一代的信任和尊重；文化和宗教的多元化還未達致和諧與穩定；家庭破裂的指數持續上升；全球化在建造「地球村」的同時，卻加重了經濟的失衡；通訊、網路科技的超速發展，反向地異化了人際；環境問題不斷惡化；自然資源日益匱乏，並因此時常造成國際衝突；恐怖主義越來越猖獗；世俗化、物質主義與消費主義對人心的侵蝕不斷加深；人們對終極關懷失去了興趣；而神則被越來越多的人放逐在久遠的神話裏……

在這樣的社會裏，教會的狀況亦不容樂觀；基督信仰在有著悠久基督信仰傳統的國家裏極速衰落；教會的重心雖已從「歐

洲」走向「第三世界」，但第三世界卻還無力支撐起整個教會的革新與發展；聖召在各地嚴重缺乏；神職人員的各種醜聞層出不窮；衆多基督徒的思想都受到相對主義和世俗化的侵蝕；教會機構臃腫、落後，教廷改革困難重重；全球的牧靈工作普遍呆滯不前；信仰的傳遞已經斷代，而福傳的力度卻遠遠不夠……我們還可以繼續拉長這個清單。教會遭受的這些危機，並不全在於社會的問題，更多的是由於自己缺乏危機意識和沒有做出相應的變革及應對策略。

大致說來，今天有兩種關於福傳的頗具影響力的極端觀念，在上述情形下，明顯成爲問題：

第一種是傳統型的，依據此觀念，福傳主要在於「拯救人靈」；藉著洗禮加入教會和對教義的明確承認，是得救的不二法門。這是個護教式的套路，它所突出的是初傳、認識真理（天主教教義），以及教會作爲真理之唯一擁有者的主導地位。而與此相對應的福傳方法，自然是以要理講授爲主，而且講授的前提是別人得主動找上門。對這樣的講道者來說，慕道者的「信」，以理智上的認同爲主。既然教會是真理的擁有者，既然是別人應該完全接受教會的觀點，那麼講道者就無需關注和在乎聽道者的背景、問題、想法和感受，因爲無論他們怎麼樣、怎麼想或有什麼感覺，都得放下自己，接受教會的信仰——得救的必經路途。顯然，習慣了文化與宗教之多元性的、批判思維極強的，以及對教條和權威極度反感的當代人，肯定無法接受此種給人高傲、絕對和自我中心之感覺的態度。

另一個極端，正好與傳統型的相反，是激進型的。所謂激進，是指在理論上，這些人有相對主義傾向，即認為耶穌基督的救贖不是唯一和普遍的，其他宗教信徒的得救不必要經過基督和教會，因此福傳在本質上是無意義的。雖然這種思想與基督信仰大相逕庭，但持此思想者的信仰態度和風格，卻受到其他宗教和非信仰者的歡迎，因為他們盡力與後者和平共處、相互尊重，一起在倫理、人道等範圍內協力合作。儘管這種作法在形式上似乎值得推崇；但由於它一方面相對化了基督的救贖及教會的信仰，另一方面在其建設社會——地上天國——的專注和投入中，撇棄了基督信仰最基本的末世性質，它終究與基督信仰和福傳宗旨相去甚遠。

所幸的是，上述兩種極端並不那麼普遍；比較普遍的是冷淡式、維持型的信仰狀態。在牧者們身上，這種狀態的表現，就是缺乏福音意識；其整個牧靈方案，都只為信者設計，即使有慕道班，也是守株待兔，與傳統型作法沒有太大區別。這樣的牧者，多呈現出四平八穩的管理者姿態，而非充滿熱情的福傳者。在平信徒身上，這種狀態則表現出信仰的私人化特徵：信仰只是他們自己的事，與他人無關；而他人無論怎樣，也與他自己的信仰無關。在這種情況下，信仰就像他的某種義務，只要完成了（比如參與了主日彌撒），就算完事大吉。

不論是此種普遍的、還是上述兩種極端的現象，都使教會無法展現其存在的本質，甚而讓教會變得死氣沉沉、信者日減。這就促使我們不得不以新福傳來變革；這種變革，要求我們不

單要對傳統的傳教神學和牧靈神學進行反思，還要求我們在實踐上做出新的調整。可以說，如此的變革要求，為新福傳提供了作為獨立之神學課題的研究空間，因為新的處境要求它無論在對其實質、還是實踐的神學思考上，都應該有新的探索和發展。況且，教會對福傳之概念的新近理解，已為新福傳神學的發展提供了基礎。

二、福傳概念的涵義

「福傳」這概念來自聖經，其字面意義是「傳布喜訊」。舊約的希伯來文名詞「בשורה」(basora)和動詞「בשר」(basar)，同新約希臘文名詞「εὐαγγελιον」(evangelion)和動詞「εὐαγγελίζω」(evangelizo)，是異曲同工的概念，都可被譯為「傳布喜訊」⁴。

在舊約裏，所謂「喜訊」，起初主要指國家或個人值得喜慶的事，如國王登基、戰鬥勝利、敵人敗退等；後來在先知們的宣報中，喜訊被賦予宗教意義，即充軍的結束、天國的來臨、終極的安慰、萬民的皈依等⁵。在新約中，名詞「福音」和動詞「福傳」都關涉到耶穌基督的救贖：大致說來，前者指耶穌基督本人及其所宣報的天國喜訊；後者指對基督事件及其所帶來的救贖的宣報。本書將會深入闡述聖經中的福傳概念；但在此，我們只想簡單地指出福傳概念在歷史中的發展脈絡。

⁴ 如：依五二 7，六一 1；宗五 42；哥一 23 等。

⁵ 參：〈福音〉《聖經神學詞典》(臺北：光啓文化，2007 四版)，689 頁。

值得注意的是，儘管名詞「福音」和動詞「福傳」都源自聖經，但作為名詞的「福傳」（*evangelization*）卻不見於聖經，而且在天主教會裏也出現得很晚。根據斐西切拉總主教的說法⁶，首次使用「福音的」（*evangelical*）這個形容詞的人是伊拉斯謨⁷，他當時是用來指路德宗的狂熱形式。

由於新教的「唯獨聖經」理論及其對動詞「福傳」（*evangelize*）的頻繁運用，特利騰大公會議時期的天主教為與之區別開來，更喜歡用「傳教」或「使命」（*mission*）來指福傳工作。十八世紀時，新教開始重視傳教，從而開始使用作為名詞的「福傳」（*evangelization*）。但天主教繼續為保持自己的獨特性，仍舊避免用這個詞。直到 1950 年代，由於教理的復興，天主教才開始用名詞「福傳」來指教會對福音的宣講。可是在此之前的梵蒂岡第一屆大公會議裏，「福音」一詞只被用過 1 次；而無論是作為動詞，還是作為名詞的「福傳」，都從未被提及。相對於梵一，梵二有了巨大的變化：在梵二文獻裏，「福音」出現了 157

⁶ 參：Rino Fisichella, *La nouvelle évangélisation* (Paris: Salvator, 2012), pp. 28-29.

⁷ Erasmus Desiderius (1469~1536)，荷蘭文藝復興時期學者，羅馬天主教神學家。他試圖使古代的古典經文復興，恢復基於《聖經》的樸素的基督教信仰，消除中世紀教會的一些不當行為。他被視為十六世紀最偉大的歐洲學者之一，作品包括《箴言》（1500、1508——希臘及拉丁箴言的評注合集），《基督教騎士手冊》（1503）和《愚人頌》（1509）。此外，他還編輯了許多古典作家著作、教父作品和《新約》。

次，作為動詞和名詞的「福傳」分別出現了 18 和 31 次⁸。

真正把「福傳」這名詞在天主教會裏推廣開來的，是教宗保祿六世。他在 1974 年召開了以「福傳」為主題的世界主教會議，並在該會議之成果的基礎上撰寫和頒布了《在新世界中傳播福音》勸諭。

此次世界主教會議所遇到的困難之一，便是對「福傳」的統一定義：教長們所給出的不同意見，表明它涵蓋著豐富且複雜的意義，正如該會議的「藍皮書」的結論所說明的：「事實上，今天，『福傳』這個詞的意義並不明確，而且可能有很多意義。在梵二前，它普遍指宣道使命或者初傳 (kerygma) ——針對非基督徒的首次有關得救的宣講」。

在梵二期間，它在許多文件裏依舊保持著上述意義：如《教會教義憲章》17 號和《教會傳教工作法令》6 號。但在《教友傳教法令》2、19、29 號及《司鐸之培養法令》5 號裏，「福傳」一詞更多地是指有關天主聖言的一切形式的使徒工作。

在梵二之後，人們習慣用「福傳」一詞來指教會的全部使命，即教會為宣講、建設天國，以及為引導它走向成熟而進行的一切活動——過去，梵二則用「使徒工作」(apostolate) 來指稱這些活動。梵二期間的某些教長，就是在後一個意義上使用「福傳」一詞的，並在用於指導世界主教會議之進程的文件《工作

⁸ 參：Avery Dulles, "Pourquoi les catholiques n'évangélistent pas et pourquoi ils doivent le faire?", *America*, 1^{er} février 1992, pp.52-59, 69-72.

工具》(L'Instrument de travail) 24 號中，如此運用它：不過，文件也明確指出：「對福音的宣講，是『福傳』一詞的首要意義」⁹。

有鑒於「福傳」之意義的複雜性，當時參加世界主教會議的沃蒂拉樞機（後來的教宗若望保祿二世）建議給福傳一個整合性的定義¹⁰。該建議為教宗保祿六世所採納；他在《在新世界中傳播福音》勸諭 24 號這樣說：

「福傳是由各種不同因素所組成的複雜進程，諸如革新人類、見證、清楚的宣講、內心的皈依、加入團體、接受標記及使徒工作。這些因素可能看似矛盾，甚而彼此互相排斥；但事實上，它們是互助互補、相得益彰的。每個因素都與其他因素相呼應。上屆全球主教會議的價值，就在於不停地邀請我們將這些因素互相協調，而不是彼此對抗，以便全面地瞭解教會福傳活動的真諦。」

教宗方濟各在《福音的喜樂》勸諭裏，肯定且發揮了福傳的這種整合意義；新福傳神學的根基，也正在於此種整合意義。

然而，在確定新福傳神學之出現的條件和基礎的同時，我們也許有一種感覺：建基於上述定義的新福傳神學，與傳教神學和牧靈神學似乎是重疊的；既然如此，又何必再建立一門新

⁹ "Le Document bleu", *L'Eglise des cinq continents. Bilan et perspective de l'évangélisation. Principaux textes du Synode des évêques*. Rome, septembre-octobre 1974, préf. du cardinal François Marty, prés. et trad. de Jacques Potin et Charles Ehlinger (Paris: Le Centurion, 1975), p.160.

¹⁰ 參：同上，148 頁。

的神學呢？要回答這個問題，我們首先得釐清三者之間的區別。

三、三門學科的區別

（一）牧靈神學

牧靈神學，在廣義上也叫實踐神學，其研究對象是教會的整體行動。由於教會——基督的奧體——是作為先知、司祭和君王來行動的，實踐神學便包括對這三個方面的行動的研究。

教會的先知行動，乃為完成「你們要使萬民成為門徒」的命令。由於這個行動有多個面向，對此行動不同面向的研究，就形成了不同的學科，諸如傳教神學、宗教教育（教理講授等）、宣講學，新福傳神學也包括在內。教會的司祭行動，主要實現「你們要這樣做來紀念我」的命令，對此行動的研究有禮儀神學、聖樂學、宗教藝術等。教會的君王行動，主要是由「我的羊聽我的聲音」和「如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內」這兩句話所引導的，研究此行動的學科有教會法、教會管理學、靈修神學、牧民心理學和狹義上的牧靈神學。

而所謂狹義的牧靈神學，則是指對普遍意義上的牧靈本身所做系統性的神學思考，它針對的是信友生活。當我們說新福傳神學彷彿與傳教神學和牧靈神學相似時，指的就是狹義的牧靈神學。

至於廣義的牧靈神學，目前比較權威和全面的定義，當屬教宗若望保祿二世在《我給你們牧者》勸諭 57 號中所給予的：

「牧靈或實踐神學是有關教會的學術思考，是對藉著

聖神的德能，在歷史中天天建立的教會的思考，因而是對作為『救恩之普遍聖事』的教會的思考，對作為耶穌基督之救贖的活生生的標記和工具的教會的思考；而這救贖的標記和工具，是在聖言、聖事和愛的服務中所展開的。

牧靈神學不僅是一種藝術，也不僅是勸誡、經驗和方法的合成。由於它從信仰裏領受了教會在歷史中的牧靈行動的原則和標準，它完全具有正當的神學地位……在這些原則和標準中，特別重要的一個，是以福音辨識社會文化和教會的情況，即牧靈行動在其中展開的情況。」

（二）傳教神學

若說狹義的牧靈神學向度是對內的，那麼傳教神學的向度則是對外的。傳教神學（missiology），源自拉丁語 *missio*，意為受派遣，或使命¹¹。使命本來指耶穌基督被聖父派遣去拯救人類的使命；後來基督又派遣教會來繼續其使命（參：若廿 21~23）。簡單地說，傳教神學所研究的，就是教會從基督那裏所領受的傳教使命；用拉內的定義來表述：「傳教神學是研究教會如何在缺乏基督臨在的社會環境裏，初步實現自己作為天主臨近的記號和工具，它是一種神學性和規範性的學問」¹²。新教把這門學問稱作「宣道學」，因為新教強調以宣講的方式來完成教

¹¹ 參：柯博識，《傳教神學》（臺北：光啓文化，2004），5頁。

¹² Karl Rahner, ed., *Handbuch der Pastoraltheologie* (Freiburg: Herder, 1996), p. 50. 轉引自柯博識，《傳教神學》，17頁。

會的使命；而在天主教會裏，「宣道學」更多地是指關於講道行為本身的學問。

我們可在拉內的定義裏發現傳教神學的研究重點，即如何使天主的救贖「在缺乏基督臨在的社會環境」裏，或在非基督徒中間（*ad gentes*）實現。另外值得注意的是，「傳教」這個詞的中文翻譯，反映出傳教神學的一種傳統意識形態，即教會的使命在於建立教會，因為透過洗禮加入教會是得救的不二法門，即所謂「教會之外無救援」。這種觀念在當代傳教神學的發展中已被提升，本書將在第二章提及這點。

（三）新福傳神學

既然牧靈神學旨在研究教會之先知行動向內的幅度、傳教神學旨在研究她向外的幅度；那麼，新福傳神學的位置在哪裏呢？本書將在第四、五章中，有關新福傳的論述中說明。

新福傳這個概念，是由教宗若望保祿二世明確提出的，其原始的根基是教宗保祿六世的《在新世界中傳播福音》勸諭。後來教宗本篤十六世成立了宗座新福傳委員會，以推動和督導新福傳，並召開了以新福傳為主題的世界主教會議。教宗方濟各上任後，經過修改和補充此次世界主教會議所確定的文獻，頒布了《福音的喜樂》勸諭，使新福傳從此有了權威而系統的神學基礎和實施方案。

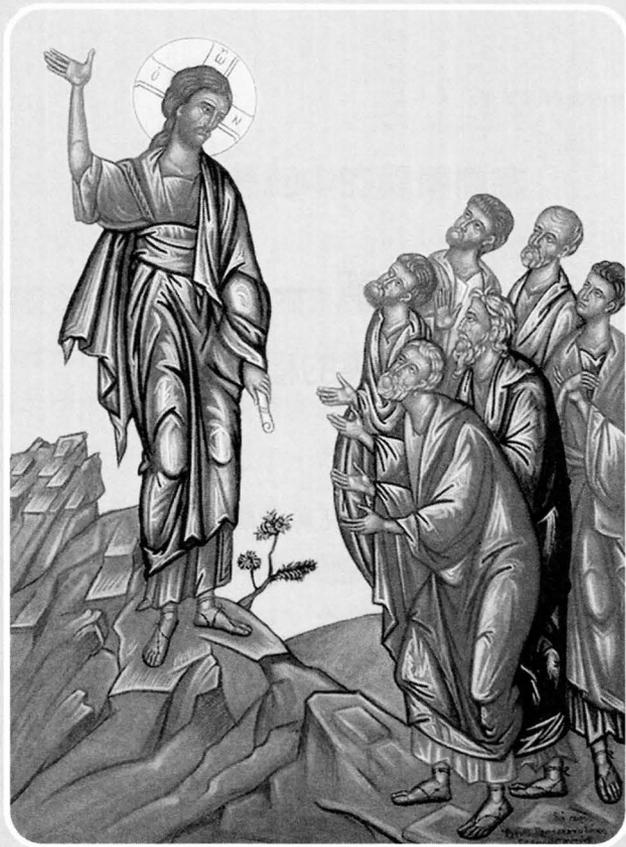
概括地說，近代教宗們把新福傳看作是革新當代教會，使教會更能活出其存在之本質的動力、方向和方法。作為一種動

力，新福傳一方面在於信徒福傳的「新熱情」；另一方面在於它是匯聚教會之全部力量的渠道。新福傳的這種聚集力，是它整合範式的一種表現；它不但為教會的革新指出了方向，也為新福傳本身提供了特別的教會學的神學基礎。

在實踐層面上，從某種程度上說，新福傳是對傳教和牧靈的整合；而新福傳神學所思考的，就是如何讓牧靈轉型為以福傳為導向的牧靈。新福傳神學的這種整合，不會取代傳教和牧靈神學繼續存在的合理性，因為此二者的研究範圍是清楚界定的；反之，傳教和牧靈神學的研究成果，將會促進新福傳神學更深入的發展。

事實上，教會早已意識到此種整合的需要，比如教宗本篤十六世就在《上主的話》勸諭裏說：「教會絕不可把她的牧民工作，局限於已認識基督福音的人，以『維持現狀』，向外傳教是教會團體成熟的明顯標記」（95號）。這種整合性的福傳實踐，自然要求「新的方法和表達方式」。

總之，無論是在神學理論或實踐典範上，新福傳神學都具備了作為一門獨特的實踐神學的條件。雖然在教會歷史上，實踐神學與實證（或歷史）和系統（或思辨）神學長期分家；但在初期教會和教父時代，它們是整合在一起的。當代神學重新意識到這種整合的必要和現實性，有鑒於此，本書將試著從整合的神學視野，展開對新福傳神學的探討；期許這一整合，能為教會新福傳的新契機，帶來新的氣象。



新福傳 — 理念篇

福傳，是教會藉以自我實現和實現其基本使命的整合行動；只要天主拯救人類的意願不變，福傳工作就是教會恆常的使命……

第一章

聖經裏的福傳概念

「對聖經的研究，當被視為神學的靈魂」（《啓示憲章》，24號），因為神學就是對啓示的思考¹。新福傳神學的靈魂，自然也是聖經。教宗本篤十六世在《上主的話》勸諭中說：

「初期基督徒認為他們的傳教宣講，是其信仰本質的要求：他們所信仰的天主，是一切人的天主，是那位在以色列歷史中，及最後在其兒子身上，自我啓示的唯一真主，祂以此啓示回應了所有人心中的期望。」（92號）

換言之，作為基督信仰之本質性要求的福傳，扎根於天主在舊約、新約中的啓示。本書導論已經略微提到聖經裏的福傳概念；但在此，還需進行更為深入的研究，好發掘出新福傳的聖經與神學根基。

¹ 參：Karl Rahner, “Philosophie et théologie”, traduit par Robert Givord, *Ecrits théologiques*, Tome 7 (Desclée De Brouwer/Mame, 1967), p.41.

第一節 舊約中的福傳概念

我們說過，在舊約裏，傳播喜訊的動詞是「ברש」(basar)，名詞是「הרושב」(basora)，二者都用來指對某種勝利之喜訊的宣布。舊約中的「喜訊」所蘊含最深廣和具體的宗教意義，主要由第二依撒依亞先知所賦予，即是指在以色列人於巴比倫充軍之後，天主所取得的最終勝利。而這種勝利是末世性的，意味著默西亞時代的來臨、天國的建立和普世之救贖的實現。那被揀選和被召叫傳播此喜訊的，就是以色列民族。以色列所肩負的福傳使命，固然主要是在充軍後才因著先知們的宣講而變得清晰，但這其實是早在他們被選之初就已被賦予了的使命，或者存在的本質，這使命甚至可追溯到《創世紀》。

一、福音與福傳使命的肇始

我們將會在後來的分析中看到，福音，以最簡單的方式講，就是得救的喜訊。而天主願意拯救人類的意願，在人犯罪之初就已明確表示了出來，然後又具體地在歷史中逐步得到實現。

(一) 天主許給原祖的福音

亞當和厄娃在蛇的誘惑下，吃了禁果之後²，天主對蛇說：

² 關於亞當和厄娃犯罪的解釋，請參：拙作〈創世紀第二和第三章所啓示出的人的罪〉，載於《划向深處》(河北：信德社，2012)，106~131頁。

「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟」（創三 15）。我們把天主的這個許諾稱作「原始福音」（proto-evangelium）。

「踏碎蛇的頭顱」指的是對那誘惑人遠離天主的魔鬼的戰勝，因而意味著人對天主的重新歸屬，即人的得救。

「她的後裔」原文中是個陽性集體名詞。有人認為指全人類，也有人認為指一個男人。不過，從新約的角度看，它顯然是指默西亞救世主。思高聖經學會這樣解釋：

「在新約內，我們不疑惑，作者們曾多次暗示過創三 15：『時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人』（迦四 4）……天主派遣了耶穌，『為消滅魔鬼的作為』（若壹三 8），並使耶穌的眾信徒也能『把撒殫踏碎』在他們的『腳下』（羅十六 20；見路十 17-20）。這些經文或許不是顯明的引證，但整個新約，實際上即是證明創三 15 的預言，在耶穌救贖的工程上完全應驗了，甚至可說：福音，即是原始福音的最好註腳。³」

至於「女人」，從新約的角度看，無疑是新厄娃——瑪利亞——的預像。因為首先，「女人」應與「她的後裔」保持一致，如果她的後裔是指默西亞，那麼「女人」就是瑪利亞的預像。其次，先知們在預言默西亞時，都只提到了他的母親（參：依七 14；米五 2）。最後，耶穌兩次把瑪利亞稱作「女人」（若二 4，

³ 思高聖經學會編著，〈原始福音〉《聖經辭典》（2004 新版），1428 條，797 頁。

十九 26)，而且《默示錄》十二章對「女人」及其「男孩」和「其餘後裔」同「遠古的蛇」交戰的描述（最終以女人及其孩子得勝而告終），正好與《創世紀》相呼應。由此可見，天主在人犯罪後所預許的這個原始福音，就是對人類得救的預報。

（二）天主與諾厄立的盟約

天主願意拯救全人類的福音，在祂與諾厄訂立的盟約上再次體現了出來，而且以更為深刻的方式表明祂拯救的動機。事實上，在諾厄的故事中，我們所發現的，並非一個孤立的事件，還有天主為何、又如何實現其福音的象徵性表述。

由於人類作惡滔天，天主「後悔造了人，心中很是悲痛」（創六 7），遂決定消滅一切受造物。需注意的是，天主在此想「消滅」受造物的意念，不是為完全消滅，而是為再造：祂願意萬物死於罪惡，而重新活於天主。所以祂保留了「唯有在祂眼中蒙受恩愛」的諾厄一家，並要通過諾厄一家及得以保留在方舟裏的各種動物來重新創造。

在此，我們看到的是天主的慈悲，這尤其表現在祂不再以洪水滅世的誓言上。後來的以色列人把他們默西亞的理念及其對天主重新創造的信仰，與天主同諾厄立的盟約聯繫了起來，比如第二依撒意亞先知在談完「上主受苦的僕人——默西亞」後，講到新耶路撒冷的創造時，就說：

「這事對我有如諾厄的時日一般：就如那時我曾發誓說：諾厄的大水不再淹沒世界；同樣，我如今起誓：再不

向你發怒，再不責斥你。高山可移動，丘陵能挪去，但我對你的仁慈絕不移去，我的和平盟約總不動搖：憐憫你的上主說。」（依五四 9~10）

事實上，整個洪水滅世的場景，就是再造的場景。那洪水所造成的混沌，豈不類似原初「混沌」的世界？而天主用諾厄及其方舟開始新的創造，則有如基督藉聖木（十字架）所開始的新創造。此外，諾厄一家及所有被選的動物，也預示著天主藉以拯救人類的以色列「遺民」⁴。

（三）天主給亞巴郎的使命

「以色列遺民」與「揀選」這概念，是一脈相承的；而天主對以色列的揀選，標誌著祂通過實際地介入歷史來展開拯救。天主對以色列的揀選，是從祂揀選亞巴郎開始的：

「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成爲一個大民族，我必降福你，使你成名，成爲一個福源。我要降福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。」（創十二 1~3）

在這個召叫裏，我們可清楚地看到天主拯救人類的意願和方式。「我要使你成爲一個大民族，我必降福你，使你成名，成爲一個福源」：使一個人「成名」，「成爲一個福源」，這正好與亞當和厄娃在犯罪後彼此指責，以及與巴貝耳塔的分裂

⁴ 參：思高聖經學會編著，〈以色列遺民〉，同上，298 條，194~195 頁。

狀況相反：並且與意欲獨立於天主的原祖和巴貝爾塔的建造者們不同。「大民族」不是靠亞巴郎自己的本事成就的，而是天主的作為——「我要使你成爲一個大民族」。這裏所呈現出的，是人得救的圖像，即是對罪惡所破壞的天人之關係的恢復。

「我必降福你，使你成名，成爲一個福源……地上萬民都要因你獲得祝福」，這就是天主拯救人類的方式：天主揀選亞巴郎及其後裔，不只是爲賜福於他們，也是爲使萬民因他們而獲得祝福（參：德四四 22、25）；或者說，天主降福他們，是爲讓他們把他們受祝福的福音傳給萬民⁵。

《創世紀》在後面的章節裏更具體地指出，亞巴郎及其後裔應該是透過他們的榜樣，來成爲萬民得救的媒介：「地上萬民要因你的後裔蒙受降福，因爲你聽從了我的話」（創廿二 18）：「地上萬民要因你的後裔蒙受降福，因爲亞巴郎聽從了我的話，遵守了我的訓示、誠命、規定和法律」（創廿六 4-6）。聽天主的話，遵守天主的誠命，就是亞巴郎的榜樣。這是一個得救的標記，因爲原祖所犯的罪，恰恰就在於沒聽天主的話，沒遵守祂的誠命。

可以說，作爲選民以色列人的始祖，亞巴郎的被召本身，就是以色列民族之使命的風向標誌，即向萬民傳揚得救的福音。正如丹尼·卡洛爾（Daniel Carroll）所指出的：「以色列的先

⁵ 參：M. Daniel Carroll R., “Blessing the Nations: Toward a Biblical Theology of Mission from Genesis”, *Bulletin for Biblical Research* 10.1 (2000), pp. 21-23.

祖們及其後裔，既被召成爲其他民族受祝福的媒介，也被召成爲啓發其他民族的信仰典範」⁶。或者更好說，他們是作爲信仰天主的典範，而成爲萬民受祝福的媒介的。如果說亞巴郎是以色列信仰的始祖，那麼他也是福傳的始祖；換言之，福傳使命是由亞巴郎明確開始的⁷。

二、以色列的被選及其使命

從亞巴郎起，天主的救贖計畫開始在具體的歷史中一步步實現：從一個人（亞巴郎）到一家人（雅各伯家），又從一家人到一個民族（以色列），後來又從一個民族到一個人（默西亞），以及由他所開始的新天主子民（教會）。

由雅各伯家十二支派所組成的希伯來人，是在西乃曠野通過和天主訂立盟約而正式形成一個統一的民族的。如果我們仔細閱讀《出谷紀》，就會發現，在天主拯救希伯來人出離埃及的過程中，還隱藏著天主願意拯救普世的更大計畫。以色列使命的特殊性，也在此彰顯了出來。

我們注意到，當天主用各種奇蹟打擊埃及人，好讓法郎放走希伯來人時，祂同時也是爲藉此使埃及人承認祂是上主，從而皈依祂。比如，當天主命梅瑟去見法郎時就說：「當我向埃及人伸手，將以色列子民從埃及人中間領出來的時候，他們要承認我是上主」（出七 5）。類似的話還有很多（如：出七 17，八

⁶ 同上，24 頁。

⁷ 參：同上，27 頁。

18, 十四 4), 其中最為明顯的是這句:「我所以保留你的緣故, 是為叫你看見我的能力, 向全世界傳揚我的名」(出九 16)。

依撒依亞先知在談到另一個時代的埃及時, 明確地說: 天主為以色列人打擊埃及等異邦, 是為讓他們皈依, 這樣的解釋同樣適用於《出谷紀》:

「我將在法郎和他全軍身上, 大顯神能, 使埃及人知道我是上主。這在埃及境內, 將成為萬軍上主的記號和證據: 當他們面臨迫害呼號上主時, 他必給他們遣發一位救主, 來奮鬥拯救他們。到那天, 上主將為埃及所認識, 埃及要認識上主, 並奉獻犧牲和祭品, 向上主許願還願。上主將打擊埃及, 打擊只是為醫治: 他們要皈依上主, 上主要俯聽他們, 要醫治他們。」(依十九 20-22)

事實上, 天主藉奇蹟來拯救希伯來人, 也是為讓他們相信和皈依祂:「以色列人見上主向埃及人顯示的大能, 百姓都敬畏上主, 信了上主和他的僕人梅瑟」(出十四 31; 另參: 出十六 12)。由此可見, 天主拯救希伯來人與祂打擊埃及人, 是以不同方式施行普世救贖的兩個平行計畫。而這也表現在有許多外族人同希伯來人一起出離埃及的事實上(出十二 38)。

既然天主也願意拯救那迫害希伯來人的埃及人, 那麼希伯來人的被選又有何特別之處呢? 可以肯定的是, 天主揀選他們, 不單單是為拯救和賜福於他們; 他們被選的特別之處, 就在於天主賦予他們的特殊使命。假如他們完成不了這個使命, 那麼天主就可另選他人來完成。事實上, 在以色列人朝拜金牛

之後，天主就向梅瑟表示過這樣的想法：祂想消滅希伯來人，而使梅瑟成爲一個大民族（出卅二 10）。爲此，羅利（H. Rowley）說：「揀選的目的是服務，假如服務被拒，那麼揀選就失去了意義」⁸。以色列的服務顯然不夠理想，但天主並未因此而捨棄他們。有關天主顯示慈悲的事實，我們無意在此討論。

至於希伯來人的被選及其使命之間的聯繫，在天主與他們立約時已表達的非常清楚：「現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成爲我的特殊產業。的確，普世全屬於我，但你們爲我應成爲司祭的國家、聖潔的國民」（出十九 5）。

「普世全屬於」天主，但以色列是特別屬於祂的「國民」，其特別之處就在於成爲「司祭的國家、聖潔的國民」。正如聖經學者華德·凱瑟（Walter C. Kaiser Jr.）所指出的，做「司祭的國家、聖潔的國民」就是以色列的特殊使命，即通過遵守天主的誠命而屬於天主⁹，並做天主與外邦人之間的中介——履行司祭的職務，好使外邦人也受到天主的祝福¹⁰。但這兩個使命實際

⁸ 參：H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1953), p.52。關於以色列的被選及其使命之關係，更深入的論述可參：Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church. A Survey of the Biblical Theology of Mission* (New York-Toronto-London: McGraw-Hill, 1962), pp.23~24。

⁹ 「聖潔」的希伯來文原義是「分離」，確切地說是與俗物相分離，而奉獻於上主。參：“Saint”, *Vocabulaire de théologie biblique*, dirigé par Xavier Léon-Dufour, 2ème édition révisée et augmentée (Paris: Cerf, 1971), pp. 1178~1184。

¹⁰ 參：Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a*

上是一體兩面，因為以色列人是通過聽天主的話和遵守祂的盟約（誡命），來讓其他民族認識、從而皈依天主的¹¹。

顯然，天主在西乃曠野對以色列人所說的話（出十九 4~6），與祂在揀選亞巴郎時所說的話是一脈相承的；或者更好說，它是後者的另一個版本。而在此所呈現出以色列與萬民之間的關係，將在以色列後來的歷史中，變得越來越清晰。

三、以色列使命的明晰化

以色列是隨著它起伏跌宕的歷史，而逐漸認識到自己針對萬民所負有的使命的。這個使命，尤其在《依撒依亞先知書》裏臻於明確。但此種明確性有個前提，就是以色列人對天主之普遍性救恩的意識。

（一）救恩的普遍性

救恩的普遍性在智慧書和先知書裏，主要表現為天主是萬物的創造者、列國的統治者、審判眾人的天主、萬民敬拜的天主和普施救恩的天主。單單在 150 篇《聖詠》裏，有關「列國」、「萬邦」與「萬民」和天主之關係的詞句，就被提到 175 次之

Light to the Nations (Grand Rapids: Baker Books, 2000), pp. 21~24.

¹¹ 參：R. Bryan Widbin, "Salvation for People Outside Israel's Covenant?", *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*, W. V. Crockett and J. G. Sigountos, eds. (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), p. 74.

多¹²。我們在此只列出一些有代表性的章節，以供參考：萬物光耀的天主（詠十九：哈二 14）、統治萬邦的天主（詠四七 8-10）、萬民敬拜的天主（德卅六 1-2；詠二 10-11，廿二 28-30，六六 4，六七 10-11、17；依廿四 14-16；耶三 17）、審判衆人的天主（德十六 22）、普施救恩的天主（詠九八 2-3）。

在上述這些章節裏，《聖詠》六七篇值得特別舉出：「願天主憐憫我們，降福我們……為使世人認識祂的道路，得知祂的救贖……願天主給我們賜福，願萬民都敬畏天主！」（2-8）我們可在此發現，它與天主對亞巴郎的召叫是相呼應的，從而見證了天主願藉以色列普施救恩的一貫性。柯德納（Derek Kidner）指出：「如果有哪首聖詠是圍繞天主對亞巴郎的許諾寫成的，並且既把亞巴郎形容為受祝福的，又把他形容為別人帶去祝福的，那就是《聖詠》第六十七首」¹³。

在舊約裏，天主救恩的普遍性不僅由以色列人的信仰、還由外邦人的信仰所表白出來。在那些宣認他們對雅威之信仰的外邦人中，不乏被以色列人歷代傳頌的女性。比如幫助以色列

¹² 參：Jey J. Kanagaraj, *Mission and Missions* (Pune: Work, center offset printers, 1998), p.43.

¹³ Derek Kidner, *A Commentary on the Psalms*, 2 vols. (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1971), 1: 236。關於《聖詠》六十七首所含的福傳意義，也可參：Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, *op.cit.*, pp. 30-33; Craig Ott, Stephen J. Strauss and Timothy C. Tennent, *Encountering Theology of Mission. Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), p. 11.

人攻打耶里哥的妓女辣哈布，她對前來偵探的兩個以色列人說：「上主你們的天主，就是上天下地的天主」（蘇二 11）。新約的作者都頌揚她的信德（希十一 31；雅二 25）。

達味的曾祖母——被寫進新約耶穌族譜中的盧德——是另一位對以色列的天主宣信的外邦女性。在她丈夫死後，作為猶太人的婆婆要回白冷，勸她留在本國改嫁，但她卻選擇跟隨婆婆，對她說：「你的民族就是我的民族，你的天主就是我的天主」（盧一 16）。

此外，還有受到耶穌親自稱讚、不遠千里到耶路撒冷謁見以色列的天主的舍巴女王。她對撒羅滿說：「上主，你的天主應受讚美！他喜愛你，使你坐了以色列的王位；上主因為永遠喜愛以色列，才立你為王，秉公行義」（列上十 8）。

最能突顯天主也惠及外邦人，以及外邦人因以色列而皈依天主的例子，是納阿曼。耶穌在福音裏也用他來說明天主普施救恩的事實（路四 27）。納阿曼是阿蘭的將軍，他曾從以色列俘來一位少女，給妻子做僕婢。在得了癩病後，他聽了這位以色列少女的話，到以色列去尋求治癒。藉著聽從先知厄里叟的指示，他最終獲得治癒，並說：「現在我確實知道，全世界只有以色列有天主」（列下五 15）。這位無名的少女和厄里叟的角色，不正是引導外邦人皈依天主的福傳者嗎¹⁴？

¹⁴ 關於納阿曼的故事所蘊含天主救恩的普遍性及以色列的使命，可參：Walter C. Kaiser, Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, *op.cit.*, pp. 42-49.

（二）以色列的使命

撒羅滿在完成聖殿的建造，把約櫃迎進至聖所後所說的話，非常能代表上述以色列子民相對於萬民而被揀選及被賦予的使命：

「至於那不屬於你百姓以色列的外方人，如爲了你的大名自遠方而來，因爲他們聽見了你的大名，和你大能的手及伸開的手臂，來向這殿祈禱，願你從天上你的居所俯聽，照外方人所請求於你的一切去行：這樣可使地上萬民都認識你的名而敬畏你，如同你的百姓以色列一樣，使他們知道我所建造的這殿，是屬於你名下的。」（列上八 41-43）

在這段話裏，撒羅滿明確地承認，天主不僅僅是以色列人的天主，也是所有民族的天主；天主如何受到以色列敬拜，也當如何受列邦敬拜。但以色列是列邦敬拜天主的典範，萬民是通過歸向以色列，並在耶路撒冷朝拜天主的。由此可見，以色列的福傳使命是「向心」式的，以以色列爲中心。

以色列對自己此種使命的意識，也可見於其他智慧文學的篇章裏（如：德四四 22, 25；詠廿二 31, 六七, 九六, 一四五 10~13）；其中比較典型和明確用「宣揚」字眼的，是詠九六 2~3：「請向上主歌唱，讚美他的聖名，一日復一日地，宣揚他的救恩。請在列邦中，傳述他的光榮，請在萬民中，宣揚他的奇功」。不過，先知書，尤其是第二依撒意亞先知，以更爲深遠的方式確定了以色列的福傳使命。在先知書中，福傳者是在以色列全體子民和默西亞身上被具體化的。

在《第二依撒依亞先知書》裏，執行這個使命的是「上主的僕人」，即默西亞：

「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我的神，叫他給萬民傳布真道……他不沮喪，也不失望，直到他在世上奠定了真道，因為海島都期待著他的教誨……我，上主……立你作人民的盟約，萬民的光明。」（依四二 1~6）

作為萬民的光明，「上主的僕人」最終要帶給萬民的是救恩：「你作我的僕人，復興雅各伯支派，領回以色列遺留下的人，還是小事，我更要使你作萬民的光明，使我的救恩達於地極」（依四九 6）。

事實上，「上主的僕人」不單單是一個人，他的使命也是全以色列子民的使命，以色列子民也被稱作「萬民的光明」（參：依六十 1~3）。值得注意的是，以色列要宣報給萬民的救恩喜訊，具有末世性質，即天國在默西亞時代的實現（參：依二 2，五二 7）。在下面有關新約裏福傳概念的論述中，我們將會看到，作為默西亞的耶穌基督是如何實現這個使命的。

我們可用教宗本篤十六世的一段精闢論述來總結舊約裏的福傳概念：

「如果我們將猶太法律搭配整個舊約法典、先知書、聖詠以及智慧文學一起閱讀時，就會非常清楚地看到，這件事在梅瑟法律中亦已宣布了：以色列不只是為自己、為了在『永遠的』法律秩序中生活而存在，以色列的存在是

爲了成爲萬民的光。

在聖詠及各先知書中，我們愈來愈清楚讀到這個應許，即上主的救恩會到達各民族中。我們愈來愈清楚聽到，以色列的天主，祂本身是唯一的天主、真正的天主、天和地的創造者、萬民和所有人類的上主，萬民的命運都在祂的手中，這位上主不會遺棄祂的子民，讓他們孤獨無援。我們聽到，所有的人都會認識祂，埃及人以及巴比倫人——以色列所對抗的這兩個世界強權——向以色列人伸開雙臂並與她一起向上主祈禱。我們聽到，所有的疆域會被打破，以色列的上主會被萬民承認，並尊崇爲他們的主，唯一的天主。¹⁵」

第二節 新約中的福傳概念

如果有一個詞可以貫穿整部新約，則這個詞應該是「派遣」。四部福音記述的，是耶穌被派遣到世上來完成救贖工程的故事；《宗徒大事錄》和其他書信記述的，是宗徒們被派遣去傳福音的情況。作爲默西亞，耶穌清楚地意識到，並且不斷地提到他是由父派遣而來的，承擔著父交給他的使命。他反過來，也像父派遣他那樣派遣門徒們（若廿 21）；他還把聖神派給

¹⁵ 若瑟·拉辛格/教宗本篤十六世著，鄭玉英譯，《納匝肋人耶穌》（臺南：聞道，2008），107 頁。

他們（若十五 26，十六 7）。藉著聖神的助佑，他們被派到地極去宣揚福音。爲此，接下來我們就分別來看看耶穌自己及宗徒們的福傳使命。

一、耶穌的福傳使命

教宗若望保祿二世在《救主使命》通諭 13 號裏，這樣總結耶穌基督的使命：

「納匝肋人耶穌使天主的計畫完成。在洗禮時領受聖神之後，耶穌清楚地顯示他默西亞使命的召喚：他走遍加里肋亞宣講天主的福音，並說：『時期已滿，天主的國已來到，悔改並信從福音吧！』（谷一 14-15；參：瑪四 17；路四 43）。天國的宣揚和建立是他使命的目標：『我爲此目的被派遣』（路四 43）。但不止於此，耶穌本人就是『福音』……既然『福音』就是基督，那麼在訊息和傳訊者之間，在說法、行動和實質之間，便有其一致性……他宣揚『福音』，不僅是由於他的所言所行，而且是由於他之所是。」

在這段話裏，有兩點值得我們深入闡述：一是耶穌被天父派遣來要完成的救贖使命；另一是耶穌宣講的天國福音。在福音裏，大概有五十多次，耶穌明確說自己是受派遣而來，爲帶給世人救恩（如：若三 17），而他是通過宣講「天國的福音」來實現救贖的：「我也必須向別的城市傳報天主國的喜訊，因爲我被派遣，正是爲了這事」（路四 43）。

（一）耶穌受派遣的使命

關於耶穌基督的使命，四部福音的出發點雖然各不相同，卻相得益彰¹⁶。在《馬爾谷福音》裏，「派遣」是中心，從預備基督道路的若翰（谷一 2），到耶穌基督自己（谷九 37），再到十二位宗徒（谷三 14），都是被「派遣」去完成其使命的。

由於《瑪竇福音》的對象是猶太人，因此強調向以色列子民宣講福音的優先性（瑪十五 24）。但這份優先恩寵，卻突顯了猶太人拒絕福音的嚴重性，從而反襯出外邦人的信德之大（瑪十五 28），以及天主把救恩賜給外邦人的正當性（瑪八 11，廿一 43，廿二 1~14）。

《路加福音》正好是對救恩之普遍性的發揮：從一開始，路加就把耶穌認定為亞當的後裔，從而與全人類的命運聯繫了起來（路三 38）。為此，路加稱耶穌為「異邦的光明」（路二 32），並且毫不掩飾福音和救恩的普遍性（路三 6，十三 28~30）。耶穌派遣七十二門徒去宣講天國，也表明了同樣的意義，因為七十二是當時的人所認定的全世界所有民族的總數¹⁷。這一點在路

¹⁶ 參：Balembo Buetubela, "La mission selon les synoptiques et Paul", *Spiritus*, n. 113, 1988, pp. 353~357.

¹⁷ 參：François Bovon, *L'évangile selon saint Luc (9, 51~14, 35)*, IIIb (Genève: Labor et Fides, 1996), p. 50。值得注意的是，在新約的手抄本中，有一半寫作 70，而另一半寫作 72。有些學者認為 72 是 12 的倍數，因此表明耶穌派遣他們去向以色列十二支派宣講；而 70 與跟隨梅瑟上山的 70 位長老相同，表明耶穌是在梅瑟的傳承中派遣他們的（參：Michael F. Patella 著，活水編譯小組編譯，《路加福音詮釋》，臺北：光啓文化，2011，99 頁）。但筆者比

加的《宗徒大事錄》裏更爲明顯：門徒們被派遣在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，爲基督作證人（宗一 8）。可以說，《宗徒大事錄》就是初期教會的福傳史。

聖史若望沒有用路加那樣明顯的筆觸來表達他福傳的訊息，但卻是以更爲深廣的方式來表達。在舜尼（Marc Schöni）看來，聖史路加所記述的，是在不斷「向外擴展」的教會，而聖史若望則把教會的福傳使命描述爲由內向外的見證：「這使命是內在性的顯發，它始於聖三之生命的長、廣、高、深，以及天主對世界的愛，又藉著降生和受到光榮的聖子及其門徒的團體，實現於世……」¹⁸。

（二）耶穌宣講的內容

再重複一遍，耶穌的使命是宣講福音，而「『福音』的主要內容是：天主的國臨近了……這項宣告構成了耶穌所言所行的中心。有一項統計數字可以證明這一點：『天主的國』在新約中總共出現了 132 次；99 次出現在三部對觀福音中，其中又有 90 次是耶穌所說的話」¹⁹。

較同意路加著作的權威研究者 François Bovon 的觀點，因爲上述解釋顯然與路加強調救恩之普遍性的基調不符。

¹⁸ Marc Schöni, "Un modèle centrifuge et un modèle centripète? Jésus et la mission de l'Eglise selon Luc-Actes et selon Jean", *Figures bibliques de la mission*, dir. par Marie-Hélène Robert, Jacques Matthey et Catherine Vialle (Paris: Cerf, 2010), p. 192.

¹⁹ 若瑟·拉辛格/教宗本篤十六世，《納匝肋人耶穌》，39 頁。

根據教宗本篤十六世的研究，「天主的國」不管是在希伯來語，還是希臘語裏，都是個動名詞，指的是天主對世界的統治（參：依五二 7）。因此，更適合的翻譯應是「天主爲主宰」或「天主的統治」²⁰。天主爲王或統治的狀況，就是罪惡及其後果的敗退；而當罪惡統治人的生命時，天主就退居二線。

耶穌治病驅魔、復活死人、顯各種奇蹟的行動，都是天主實行統治的標記，因爲天災、人禍、疾病、死亡、惡魔囂張，都是罪惡的後果。當惡魔被征服、疾病被治癒、死者被復活時，天主就爲王了；而人的救贖，正在於擺脫罪惡及其後果，讓天主成爲生命的主宰。所以，耶穌說：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二 28；谷九 47）。

由此可見，耶穌所宣講的福音，和實現在他身上的事實，是同一的：就是說，他既是福音的宣講者，也是福音本身，因爲透過他，天國臨現了。從這個角度看，天國在耶穌身上，是以現在時態呈現出來的：

「透過他的臨在及作爲，作爲行動者，天主在此時此地以嶄新的方式進到歷史當中。正因爲如此，現在是已滿的時期（谷一 15）；正因爲如此，現在是以獨特的方式悔改和懺悔的時刻——但也是歡樂的時刻，因爲天主透過耶穌走向我們。透過祂，天主現在是行動者和統治者——以天主的方式來統治；也就是說，沒有世間的權力，而是透過那直

²⁰ 參：同上，47 頁。

到十字架上的愛，且『愛到底』（若十三 1）的愛來統治。²¹」

不過，「耶穌所宣講的天國具有『現在與未來』（already and not yet）的張力」²²；換言之，天國固然在耶穌基督的宣講和行動中開始實現，卻沒有完全實現，它的圓滿實現指向末日，所以耶穌也用將來時態談論天國（參：路十一 2；谷九 47，十四 25）。

二、門徒的福傳使命

天國的圓滿實現是個過程，繼耶穌之後，是由其門徒和教會來促進天國之實現的。事實上，門徒們在耶穌傳教時，就已經開始分擔他的福傳使命。這甚至是門徒們被揀選的目的：「他就選定十二人，為同他常在一起，並為派遣他們去宣講」（谷三 14）。耶穌派遣門徒去宣講天國（瑪十 7；路十 9），是對天父之派遣的延續——「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（若廿 21）——因而是對同一使命的延續。但在耶穌復活後，宗徒們所宣講的天國和福音，是耶穌基督本人。

（一）宗徒受派遣的使命

依據路加的記述，耶穌在揀選十二人後，把他們稱作「宗徒」，即受派遣者（路六 13）。這個名字是對他們身分的定義，也是對其存在目的的規定。在此，我們可發現，作為天主新約子民的代表，十二宗徒延續了舊約子民的使命。就像舊約子民

²¹ 同上，52 頁。

²² 黃克鑣，〈耶穌宣講的天國〉《神思》十一期（1991），14 頁。

被揀選，是為通過遵守法律使天主被萬民所認識一樣；新約子民被揀選，也是為被派遣去宣講天國。換言之，做門徒，就意味著做使徒。而「常同耶穌在一起」，是完成福傳使命的前提，因為宗徒們是在分擔耶穌的使命。

做使徒，這也是耶穌在升天時，讓門徒們到普天下去福傳、為一切人授洗、使萬民成為門徒的命令。四部福音和《宗徒大事錄》全部記載了同一事件（瑪廿八 18~21；谷六 15~18；路廿四 46~49；若廿 21~23；宗一 4~8），可見其重要性。其重要性還體現在它是耶穌的遺言。遺言，無疑是一個人一生中最重要的一句話，而耶穌的兩次遺言，說的都是福傳使命——第一次是他在最後晚餐時的「臨別贈言」，即「新誠命」。

我們往往只注意到新誠命之相親相愛的部分，卻沒有注意到它跟福傳的關係。事實上，聖史若望是用「如果……就」的條件式來表達相親相愛和福傳的：「如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒」（若十三 35）；易言之，彼此相親相愛應該是對基督的見證。若望沒有像路加那樣側重歸化外邦人的外在傳教行動，而是從深度上強調由內而發的見證；為此，相親相愛具有見證的效果，其目的是福傳，而不是為形成封閉的舒適小圈子。

在新約裏，保祿宗徒無疑是最典型、最偉大的使徒；在他身上，我們能清晰地看到福傳的目的和動機，並能夠體會到他巨大的福傳熱情。首先可以確定的是，他的福傳使命，正如其他宗徒和全教會的一樣，都是來自主基督的派遣。保祿甚至認

識到，這使命在他出生前就已經被賦予：「從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，卻決意將他的聖子啓示給我，叫我在異民中傳揚他」（迦一 15~16）。

但保祿不只是因為基督的派遣或命令才福傳，也是出於他自己內在的熱情，因為他意識到福傳的重要性和急迫性：「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因為這是我不得已的事；我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16）。這個意識，一方面是由於他對基督救贖的感激；另一方面，是由於他體會到了宣講基督之於人類得救的必要性。

保祿對基督的愛和救贖的體會，使他覺得自己像個「欠債者」，而他所欠下的基督恩情的債，也是他對那些基督爲之而死的人的債。所以他說：「不但對希臘人，也對化外人，不但對有智能的人，也對愚笨的人，我都是一個欠債者。所以，只要由得我，我也切願向你們在羅馬的人宣講福音」（羅一 14~15）。

在另一處，保祿更清楚地說，他之所以福傳，是因為基督爲人而死的愛督促他去爲別人而活，並讓別人也與天主和好：

「基督的愛催迫著我們，因我們曾如此斷定：既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了；他替眾人死，是爲使活著的人不再爲自己生活，而是爲替他們死而復活了的那位生活.....天主曾藉基督使我們與他自己和好，並將這和好的職務賜給了我們.....所以我們是代基督作大使了，好像是天主藉著我們來勸勉世人。我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」（格後五 14~20）

對保祿來說，代基督作大使，就是通過宣講讓人認識基督，因為他明白，「永生就是認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若十七3），並且只有在基督內，人才能得救，才會有希望（參：格前一18；格後二15；弗二12）。而宣講是使人認識基督的必要手段：「人若不信他，又怎能呼號他呢？從未聽到他，又怎能信他呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？若沒有奉派遣，人又怎能去宣講呢？……所以信仰是出於報導，報導是出於基督的命令」（羅十14~17）。

（二）宗徒宣講的內容

也許我們已經注意到，宗徒們固然繼續基督的福傳使命，但他們宣講的內容已經發生了變化：

「耶穌宣講天主的國，教會宣講的是耶穌。如果全盤瞭解天主的國和耶穌本人是不可劃分的，那麼這個目標是正確的。其實更確切的說法是：教會宣講的，是天主的國的宣講者與創始者——耶穌。這樣，『宣講者變成宣講的內容』，而宣講的目標卻絲毫不變。²³」

宗徒們之所以把耶穌基督當作他們宣講的對象，正如我們在上面看到的，是因為耶穌基督就是福音本身和天國的臨現。為此，在《宗徒大事錄》裏，我們常會讀到諸如「耶穌基督的福音」的字句（如宗五2，八4~5，35，十一20，廿八30~31）。有時

²³ 穆宏志，〈天主的國〉，輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（臺北：光啓文化，2012增修版），96頁。

宗徒們只說他們宣講的是「福音」，並未清楚說明福音是指什麼（宗十四 6，十五 21），但那顯然是「耶穌基督之福音」的省略用語。

具體而言，宗徒們關於耶穌基督之宣講的主要內容是初傳（*kerygma*）：耶穌基督是先知們所預報的默西亞、救世主，他是以自己的死亡和復活救贖了世界（參：宗二 22~36）。保祿的初傳比較有概括性：「這福音是天主先前藉自己的先知在聖經上所預許的，是論及祂的兒子，我們的主耶穌基督，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（羅一 2~4）。初傳顯示出，福音關係到的，不僅僅是耶穌基督這個人，更是耶穌基督所宣講和實現的救贖。

在保祿的語境中，福音的內涵被擴大了：「福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救恩」（羅一 16）。筆者同意某些聖經學家的看法，即保祿給福音下的這個定義，是最為寬廣的：「它不僅指一個訊息，還包括一切天主賞賜的有助於我們得救的工具」²⁴。

保祿堅持認為，宗徒們不但是這福音的宣講者，還是其奧秘的「管理人」（格前四 1）。福音內容的正統性問題，在福傳過程中是遲早會遇到的。保祿給出的標準，是宗徒們的一致信仰，他甚至為此說：「無論誰，即使是我們，或是從天上降下

²⁴ J. Huby, *Épître aux Romains* (Paris: Verbum Salutis, 1957), p. 58.

的一位天使，若給你們宣講的福音，與我們（宗徒們）給你們所宣講的福音不同，當受詛咒」（迦一8）。

結 語

縱觀整部聖經，福傳使命是一條貫穿舊約和新約的樞紐。舊約歷史顯示出，這福傳使命首先是天主本身的，即祂的救贖計畫：由於人出離了天主曾把他安置其中的樂園或福地——與天主同在的境況，天主遂決心再次把人尋找回來。而祂是通過揀選亞巴郎及其後裔以色列來實現此計畫的。

亞巴郎之所以被選，是為完成一個使命，即讓萬民透過他而受祝福。為此，天主許給亞巴郎一個子民和一塊福地：這子民，最終指向由基督所開始的新人類；而那福地，則指向基督所重啓的「樂園」——它在耶穌對右盜說「今天你就要與我一同在樂園」時（路廿三 43）被重新打開了。所以，基督就是人得救的福音。

作為天主特選的子民，不管是舊約的以色列人，還是新約的基督徒，都肩負著讓萬民受到天主祝福的使命，即把他們引入天主自創造之初就預備好的樂園或福地裏（基督不僅是通向此福地的「道路」，還是天人相遇的「福地」本身），讓他們成為與天主同在的新人類，即得救的子民，只是二者的進路有不同的歷史形式。這是因為天主的啓示及其救贖計畫，是逐漸在歷史中變得

清晰的。

無論如何，舊約和新約子民的被選，都不是爲了自己；而向外福傳，也不只是由於被動領受的使命。保祿的經驗表明，福傳不應該是件由於任務而消極地完成的事，卻該當是我們由於對天主救贖之愛的體會，自然而發的行爲。這種在形式上變化、在內容上一致，並在動機上相同的福傳使命（不管是天主本身的、舊約子民的，還是新約子民的福傳動機），不但是貫穿整部聖經的樞紐，還是覆蓋所有神學科目的一個因素。在下一章裏，我們就會從某些神學科目的角度，來看福傳的神學內涵。

第二章

神學上的福傳內涵

前一章有關聖經之福傳概念的論述，已經為福傳神學奠定了基礎。如果說神學是對啓示的思考，而福傳是聖經一以貫之的啓示，那麼福傳也應該是貫穿、或更好說是整合神學的一個主題。在前一章裏，我們已經看到福傳與罪、救贖、基督、天國、教會等之間的密切關係，應該說，福傳與所有神學科目及全部教會活動都有關聯。限於篇幅，本章選擇只從四個信理神學的課題來談福傳，因為筆者認為它們比較能夠突顯出福傳的神學內涵，即救贖論、基督論、教會論及末世論。

第一節 從救贖論看福傳

著名神學家呂巴克在 1940 年代說：「教會使命 (mission) 的本質，是把得救的主要方法，帶給那些還沒擁有它們的人。而這些方法彙集於一處：教會在人間的有形臨在」¹。這句話沒

¹ Henri de Lubac, *Le fondement théologique des missions* (Paris: Seuil, 1946), p. 46.

有錯，但卻反映出教會在那個時期展開使命的方式——履行教會使命，就是在不認識基督的地方「建立教會」。華語教會很「經典地」把這種模式的使命翻譯為「傳教」。但在筆者看來，「傳教」不等於福傳：傳教的重點是教會，而福傳的重點是福音；教會是得救的方法，福音是得救的內容。

然而，不論是方法或內容，傳教和福傳最終都指向人的得救；幫助人得救，這才是教會的使命，其源頭是聖三的救贖計畫。正如我們在前一章所看到的，天主願意一切人得救，所以揀選了舊約和新約子民，讓他們見證和宣講得救的福音。保祿使徒在清楚地意識到這點後說：「福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救恩，先使猶太人，後使希臘人……」（羅一 16）。

我們說過，福音就是耶穌基督本人，耶穌基督就是教會所宣講的福音。而教會之所以要以此為己任，不僅是由於基督的命令，也是由於她意識到基督以及宣講基督之於得救的必要性。可以說，基督救贖的唯一和普遍性，是初期教會最明確的信仰：「除他以外，無論憑誰，絕無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四 12）。

既然基督是獲救的唯一中介，那麼聽到、從而認識並跟隨基督，為人的得救便是必要的（參：格前十五 2；若十七 3）。這就決定了使人認識基督之使命的急迫性：「凡呼號上主名號的人，必然獲救。但是，人若不信他，又怎能呼號他呢？從未聽到他，又怎能信他呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？」（羅十 13~14）

對保祿來說，肩負起福傳使命的原因，就是如此清楚而簡單。

不過，在梵二後的某些神學觀點裏，福傳使命失去了這種清晰性。起因是梵二在幾份不同的文件裏說，非基督徒也可以透過「天主獨自知道的方法」獲得救贖²。換言之，非基督徒也可在不認識基督的情況下得救，既然如此，在某些神學家看來，就沒必要讓他們認識基督了，因而就沒必要福傳。

非基督徒也可得救沒有錯，但這些神學家由此推導出的結論卻有問題。事實上，他們的結論往往建基在另一個小前提上，即基督的救贖不是唯一和普遍的。在評論他們的神學論證之前，有必要先大概了解一下由「非基督徒也可藉天主獨自知道的方法得救」這個宣言所引起的神學爭論情況（由此爭論發展出一種「宗教神學」）³，因為這將有助於我們定位上述否認基督救贖之唯一和普遍性的神學思想。

大致說來，面對此宣言，主要有三種立場，即教會中心論（或稱排他論）、天主中心論（或稱多元論）和基督中心論（或稱兼容論）⁴。教會中心論是教會裏的保守派所持守的，他們基要式地解讀「教會之外無救援」，因而強調洗禮、對基督的明確宣信及歸屬有形教會之於得救的必要性。他們顯然在跟梵二文獻

² 參：《教會教義憲章》，16 號；《論教會在現代世界牧職憲章》，22 號；《教會傳教工作法令》，7 號。

³ 有關於此，請參拙作，〈宗教對話：福音本地化的必要環節〉《神學論集》191（2017 春），67~99 頁。

⁴ 參：Jacques Dupuis, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie* (Paris : Les Editions du Cerf, 1995), p. 233.

唱反調，因為後者堅定地指出非基督徒得救的可能性，並且認為在其他宗教裏也有「真理的因素」和「聖言的種子」（《教會傳教工作法令》，11 號），甚至聖神也在教會之外行動⁵。

與此極端保守觀點相對的，是極端激進的天主中心論，這種觀點也被稱為多元主義或相對主義。值得注意的是，天主中心論者們並沒有一致的觀點，其內部又分為多種不同的傾向，我們只能對他們泛泛而論。普遍來講，他們都認為天主大於基督，天國大於教會。因此，當他們以天主為中心、為救贖之源頭和終向的時候，他們就可繞過基督和教會來談非基督徒的得救。在這種意義上，他們是多元主義和相對主義者。

稱其為多元主義者，是因為他們把其他宗教與基督宗教等量齊觀，也把其他宗教或文化的創始人與基督等量齊觀。他們認為這些宗教及其創始者（如：穆罕默德、釋迦牟尼、孔子、蘇格拉底等）、或其信奉的最高位格神（如：雅威、安拉、佛主、毗濕奴）或非位格的最高境界（如：天、道、梵、法或涅槃），也是人得救的媒介，正如基督是基督徒得救的媒介一樣。

當這些神學家在基督之外尋找到其他得救的「媒介」時，他們便把基督救贖的唯一和普遍性、教會之於得救的應然性及福傳的必要性給相對化了，所以他們是相對主義者。他們的相對主義傾向，還表現在其神學方法的運用上，即通過分離天主與基督、天國與教會、基督與教會、聖言與耶穌、基督與聖神，

⁵ 參：教宗若望保祿二世，《人類救主》通諭，6、12 號。

而把這些神性事實之間的合一性相對化了。比如，他們說永恆的聖言與降生成人的耶穌，不是絕對合一的；永恆的聖言因此可透過其他人來顯示自己和實現救贖工程，如此一來，歷史中的耶穌便只是個相對的救主。

沒必要去一一分析這些理論，筆者只想指出，相對主義已經嚴重偏離了基督信仰。為此，羅馬教廷撥亂反正，通過頒布不同文件對相對主義進行了批評，並更爲具體地申明了教會對其他宗教的態度，以及當有的宗教對話的原則⁶。其中《主耶穌》通過援引教會訓導，尤其是教宗若望保祿二世的《救主使命》通諭，重申了被相對主義所分離的神性事實的合一性（如《主耶穌》12、18、19 號），以及基督救贖的唯一和普遍性，從而使教會的福傳使命再次被肯定。

教廷的這些文件，基本上採取的是基督中心論或兼容論。之所以是基督中心論，是因為基督救主的唯一性及其救贖的普遍性，是此理論的基礎；之所以也說它是兼容論，是因為它並不否認耶穌基督的恩寵和聖神也在教會以外的其他宗教傳統裏有效地工作，因而不排除其他宗教也可成爲其信徒藉以得救的途

⁶ 除了《教會對非基督宗教態度宣言》和教宗保祿六世的《她的教會》通諭這兩個基礎性文件外，宗座促進宗教對話委員會（1988年前叫做「非基督徒秘書處」）和教義部，分別頒布了《教會對其他宗教信徒的態度——有關對話與傳教的反省與指導》（1984）、《對話與宣講》（1991）、《主耶穌》（2000）宣言及《在真理與愛德中對話》（2014）。其中《主耶穌》第4號具體地列出了相對主義的各種錯誤。

徑；但這並不意味著其他宗教和基督宗教具有同等的救贖功效，而意味著其他宗教信徒仍舊是靠耶穌基督的唯一救贖得救的（參：《主耶穌》，14 號），其他宗教傳統裏所蘊含的真美善，並不外於基督和聖神，而是「聖言的種子」。

總而言之，如果耶穌基督的救贖是普遍和唯一的，而基督與天主、聖神和教會是不可分離的，那麼福傳便是一項為使人得救的必要使命。這也是「因為天主『願意所有的人都得救，並得以認識真理』（弟前二 4）；天主願意眾人因認識真理而得救，而救恩可在真理中找到。那些順從真理之神感召的人，已踏上了得救之路；然而受託保管這真理的教會，必須迎合他們的願望，把真理帶給他們。正因為教會相信普世的救恩計畫，她才必須是向外傳教的」（《主耶穌》，22 號）。

當然，這不意味著教會自感高人一等，教會相信在其他宗教和傳統裏有真理的因素和聖神的行動，並且這些因素也有可能幫助基督徒更好地理解 and 活出其信仰。因此，教會不僅「承認、維護和宣導非宗教信徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值」，而且還「勸告其子女們，應以明智與愛德，同其他宗教的信徒對話與合作」（《教會對非基督宗教態度宣言》，2 號）。但對話不只是為對話，而是為讓真理顯現，所以對話也是教會福傳使命的一部分。

第二節 從基督論看福傳

救贖論與基督論是不能分離的，因為是基督實現了救贖。我們在此所作的，是區分，而不是分離。在傳統的神學方法裏，人們慣常把它們分成兩個不同的學科：基督論（christology）研究「基督是誰」（往往被當作獨立的本體論命題）；救贖論（soteriology）研究「基督做了什麼」。

不過，基督的存有和他的作為是同一的，他就「是」他所「做」的；或者也可反過來說，他「做」出了他的「樣子」。拉辛格樞機指出：

「就耶穌來說，我們是不可能把職位與人（office and person）區分開來的；對他而言，這種區分並不適用。這裏，人就是職位，職位就是人——這兩個已經不再是可分的……這裏，『我』與工作已經不再分開，『我』就是工作，工作就是『我』。⁷」

由於我們不是在探討救贖論或基督論，而是從這些不同的角度去看福傳，並且二者的區分會更清楚、更深入地突顯福傳的神學意義，所以我們還是要做一下區分。我們在上面已經說明，是基督普遍且唯一的救贖，以及對此真理的認識之於得救的應然性，決定了教會福傳使命的必要性。

⁷ 拉辛格著，靜也譯，《基督教導論》（上海：上海三聯書店，2002），163頁。

而從基督論的角度，我們將進一步發現，為能得救，人不僅應該認識基督救贖的真理，還該當跟隨救主基督，與他相結合。為此，耶穌在升天時給門徒們的福傳使命，是「使萬民成為門徒」（瑪廿八 19），即成為跟隨耶穌的人。耶穌是人的典範；跟隨耶穌，意味著學習成為天主願意成為的樣子，即作為天主肖像的得救者。

一、基督——通向天主的道路

《路加福音》所記述的富少年故事，與此「大使命」是一致的。當一個富少年問耶穌做什麼可得永生時，耶穌起先說需要遵守好猶太法律，但這還不夠，在遵守好自己的宗教傳統後，耶穌說他還缺少一樣，即跟隨耶穌（路十八 18-22）。那麼，為何需要跟隨耶穌，以獲得救恩呢？

這還要從什麼是得救和不得救的狀態談起。依據聖經和教會傳統的解釋，人是按照天主的肖像被創造的。在犯罪前，處在「聖德的恩寵」中，即是對天主生命的分享⁸，這意味著人與天主的結合；《創世紀》以在傍晚時分人同天主一起散步的場景，來描述人與天主的結合（創三 8）。而在人犯罪後，離開了天主，所以天主呼喚「亞當，你在哪裏？」

假如罪是與天主的分離，那麼得救就在於重新回到天主身邊。可是，由於人離開的是無限者，與天主產生了無限的距離，

⁸ 參：《天主教教理》，375 號。

作為有限的人，無法再憑自己回到天主那裏，除非天主親自走近人。所以天主介入了歷史，「多次，並以多種方式」走近了人（希一 1），最後藉著耶穌基督，決定性地恢復了祂與人的關係。

在這種意義上，降生成人、二性一位的基督本身，就是人得救的事實和記號：與天主結合的人。從此，人是藉著基督、偕同基督，並在基督內與天主結合的，因為他「是道路、真理、生命，除非經過他，誰也不能到父那裏去」（若十四 6）。保祿用「義子」這個概念來解釋人經由基督與天主結合，分享天主生命的事實。

對保祿來說，耶穌基督是天主的「愛子」，藉著他的犧牲，天主接納我們為其義子（參：弗一 4-7），從而成為天主的子女，「既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者」（羅八 17）。而我們要繼承的，不是別的，就是天主的生命本身。既然基督是天人間唯一的中保，是人走向天主、結合於天主的「道路」，那麼就需要把這條正道指給人看，這就是福傳的一個理由。

二、基督——實現真我的典範

福傳不只是為讓人回到天主那裏，也是為讓人回到他自己那裏。因為罪人，也是迷失自己的人；而得救者，就是找回真我的人。事實上，回歸天主與回歸自我，是一體兩面，因為人是天主的肖像；那沒辦法同天主結合，從而沒辦法活得像天主

的人，也沒辦法活得像人。

在保祿的神學裏，基督被看作「新亞當」或「最後亞當」（參：羅五 14；格前十五 45）。「最後亞當」意味著基督是人的原型，是「典範人」（the exemplary man）⁹，是對被罪所毀壞的天主之肖像的恢復。人若想找回他原初受造的樣子，就要認識和仿效基督。筆者認為，拉辛格很精準地指出基督之存在的兩個特點：「向他」和「爲他」。

作爲聖三的第二位，正如其他兩位一樣，聖子基督的存在形式本身就是出離自我、朝向他者——正是聖三彼此的出離自我和朝向對方，才使他們結合爲一。從某種程度上說，天主聖三的每位都是「無我」的：「我」這個字甚至不能從祂們自己的口中說出來：「子」就是父所有的話語；「父」就是子所有的道說；聖神就是「父子」之間所有的對話；每一位都在對方身上表達祂的「我」，每一位都只是一個朝向他者的單純注視、一個朝向另外一位的給出。

在基督身上，這種完全朝向父和爲了父而存在的特質十分明顯。他不斷地強調，他的一切都是父的（若十七 10）；他所說、所做的一切，都是由「派遣他的父」而來的（若五 30，七 16，八 26，九 4）；他由父而來，也歸於父（若七 33；路廿三 46）。另一方面，他來也是「爲大眾作贖價」（瑪廿 28），並爲大眾傾流了自己的血（瑪廿 28）。

⁹ 參：拉辛格，《基督教導論》，193 頁。

拉辛格這樣形容基督這個「典範人」，以及他對於人類之存在的意義：

「信仰從耶穌那裏看到了一個人……在這個人身上，對人性局限的突破及對個體封閉的突破也已經實現；在這個人身上，個性化與社會化這兩個過程不再排斥彼此，而互相支持彼此；在這個人身上，一種完美的合一與一種完美的個性成了一體；在這個人身上，人類與他的將來相遇，並且在最大程度上，人類自己已經成了他的將來，因為通過這個人，人類與天主本身進行接觸，並且在這個人那裏分享與實現人類最爲內在的可能性。¹⁰」

「人類最爲內在的可能性」就是應然的人性、得救的狀態。作爲新亞當或典範人，耶穌說，當他被舉起來時，要「吸引眾人歸向他」（若十二32）。在聖史若望看來，基督在十字架上被刺開肋旁的事實，是爲應驗先知的話：「他們要瞻仰他們所刺透的那位」（若十九37）。可以說，基督新亞當的形像在此盡顯無遺：正如厄娃誕生於亞當的肋旁，新人類也誕生於基督被刺開的肋旁，而基督肋旁的敞開，顯示出他是一個爲了別人、完全開放的人，即一個「爲他」和「向他」而存在的人。

衆人都應歸向他、瞻仰他，一方面是因爲新人類由他而生，另一方面是因爲他那「爲他」和「向他」的存在，是人類應該注目和仿效的典範。爲此，拉辛格說：

¹⁰ 同上，198頁。

「人的將來（或者人將來決定性的得救）完全懸在十字架上——十字架是人的救贖。人只有願意將自己存有的牆壁推倒，舉目注視被刺的那一位，並且跟隨那位（作為一個被刺敞開的人，那位已經為將來開闢了一條路徑），他才能真正達於自我。¹¹」

福傳的工作，無非就是把這一位指給人瞻仰，讓人藉著認識和跟隨基督，而走向回歸其真我的道路。

第三節 從教會學看福傳

人的「向他」和「為他」的應然狀態，決定了人是關係的、社會的人。我們知道，人此種特性的源頭，是天主聖三，因為人是聖三——關係性、「團體性」存在——的肖像。這意味著，人只有實際地活在朝向天主和他人，並為了天主和他人而存在的團體中，才能夠活出天主的肖像。基督不只是一個故去的獨立個體，也不只是在聖經裏呈現出的面貌，他還是活生生的一位：他不僅活在信者個人的心中，更活在他的奧體——教會內；而教會也以「聖三團體」為原型。

梵二在《教會憲章》裏開宗明義地指出：「教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼

¹¹ 同上，200 頁。

此團結的記號和工具」（《教會》，1號）。所以，她從創造之初就被預定，經過舊約和新約，最後將在末日實現，為把所有義人都聚集在她內，或者說聚集在她所指向和結合的聖三懷抱裏（參：同上，2號）。

把教會說成是「人類與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」，是指教會扮演著一個使天人及人人共融的角色，而這種雙向的共融，正是得救的狀態；因為正如我們已經講過的，罪惡正在於天人及人人之間的分裂。在這種意義上，教會是人得救的記號。而作為人得救的工具，教會能夠通過她對天主之啓示的宣講、各種聖事、牧靈活動以及團體內的相愛和服務，使人實際地與天主及他人共融。

為此，梵二文獻指出，教會「這個默西亞民族，雖然目前尚未包括整個人類，在表面上頗像一個小小的羊群，可是已經成為全人類合一、期望及得救的堅固根源。基督把生命、愛德和真理共融在這個民族中，使她變成萬民得救的工具，好像世界的光、地上的鹽，並派遣她到全世界去」（《教會》，9號）。

既然天主願意把所有的人都聚集在大公教會內，而目前仍有許多人不屬於教會，教會便應該「超越時代和國家的界限，向全球發展，並滲入到人類的歷史中」（同上），好不斷地擴大其真正意義上的「共融圈」——與那種為自身利益而以侵略方式把其他民族納入某個統治權力下的範圍恰恰相反。關於教會如此的福傳使命，同一份文獻說：

「所有的人都被邀請參加天主的新民族。所以，這個

統一的惟一的民族，為滿全天主聖意的計畫，應向全世界萬世萬代去傳布，因為天主從原始即創造人性為一個整體，待其子女分散之後，天主又決定要把他們集合起來（參：若十一 52）。」（同上，13 號）

教會承擔著擴大其「共融圈」的使命，不只是因為在客觀上，教會是普世救贖記號的工具：還因為，正如呂巴克樞機所說的，在主觀上，她「是天主聖三之愛在世界的『身體』，是被神聖之火所燃燒的人的聯繫。她唯一的目的，就是維持這火的燃燒，並使它以純粹的形式不斷燃向天庭。那向各地擴散，好使神聖之火在各地燃燒起來的渴望，是教會生活的主要動力……」¹²。

如此看來，福傳是教會內在和主體性體驗的表達。而在呂巴克樞機看來，這種表達所關係到的，是教會的存在本質：換言之，是福傳——對天主之愛的散播——決定著教會的「存亡」：「假如我們不把愛德在普世範圍內傳開的話，我們就不擁有愛德……正如火不可能先存在，然後再燃燒起來——對於火來說，存在就是燃燒，當它停止燃燒時，它就滅了」¹³。當然，呂巴克的意思不是說不福傳的教會從形式上要消失，而是說如此的教會已失去其存在的本質。

有關福傳和教會的關係，筆者覺得，教義部在 1992 年寫給

¹² Henri de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, op.cit., p. 40.

¹³ 同上，41 頁。

主教們關於把教會理解為共融的信件裏，說得恰如其分：

「教會不是一件封閉於自己的事實，而是向福傳和大公進程開放的，因為教會被派往世界去宣講、做見證、實現並擴展共融的奧蹟，這一奧蹟構成教會的本質，也是為在基督內聚集所有的人，為眾人成為『合一而不可分的聖事』。¹⁴」

第四節 從末世論看福傳

事實上，上述共融的教會學本身，就隱含著福傳的末世論性質。讓我們再重複一遍《教會憲章》的這句話：「教會在天地元始已有預像……在世界末日將要光榮地結束。到那時候，按教父們的說法，所有的義人……將要在天父面前，共聚在大公的教會內」。這句話顯示出，得救不只是個體的事情，過去那種認為人生在世上就是為「救自己靈魂」的救贖論和人學，在此受到了嚴重的質疑。

正如罪所破壞的，不只是個體，而且作為連結在一起的全人類和整個宇宙一樣，救贖也是個宇宙性的，因而是個末世性的事件。拉辛格樞機一針見血地指出：

¹⁴ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, 1992, n. 4.

「如果僅有天主和一群個體，那麼基督宗教就不是必要的。個人的救贖總能（也確實是這樣）直接地被天主料理與看顧，這種情形也經常發生。天主不需要某個中介渠道來與個體的靈魂溝通，因為他比個體更內在……

『純粹』個體的救贖不需要一個教會，也不需要一部救恩史，不需要一種降生，也不需要一種聖死；然而，也正基於此點，我們必須作補充說明：基督信仰並不建基於這種極端微觀化的個體，而是建基於這樣一種認知：事實上並不存在一種純粹的個體；恰恰相反，只有當人融入整體（人類、歷史、宇宙）時，他才能成爲一種個體，因爲只有這種整體對這個『精神而肉體』的存有才是合宜的。¹⁵」

限於篇幅，我們無意在此對這種神學的人學做深入探討，而只想說明：由於人是在歷史、社會、語言、文化、宗教等背景和集體關係中表達和成就自我的，更由於個體的自我和命運無法與他人的自我和命運相分離，個體的圓滿得救，也只有在所有人在末世的圓滿得救中實現。既然普世的圓滿得救在於讓所有人聚集於大公教會之內，那麼，就需要在各地進行福傳，好讓人們都能夠在得救的團體內與天主相聚，也正是在這種意義上，洗禮和加入教會是得救的重要途徑。

這種終末的圓滿得救與福傳的關係，在基督升天前交給教會「大使命」時表達得十分清楚：「天上地下的一切權柄都交

¹⁵ 拉辛格，《基督教導論》，203頁。

給了我，所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿 18~20）。在瑪竇的記述中，「天上地下的一切權柄都交给了我」，是「使萬民成為門徒」的原因，這意味著福傳是為使基督的完全統治得以實現，而它的圓滿實現是在末日。

「使萬民成為門徒」所指的，就是集體性救贖，即全人類作為一個整體在基督內的集合。保祿也這樣說：「依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 10）。其實，整部聖經的末世文學——從舊約的萬民歸向以色列去朝拜天主，到新約《默示錄》所描述新天新地的思想——都指出了得救的集體性，也正是為此，舊約子民肩負著把萬民引向耶路撒冷以認識和敬拜上主的使命，而新約子民肩負著讓萬民成為基督之門徒的使命。在上述末世論的視野下，個體是否能透過其他途徑得救的問題是次要的，因為無論如何，為使萬民聚集在基督內，都需要向萬民傳播福音。

結 語

也許我們已經發現，上述救贖論、基督論（包括神學的人學）、教會論和末世論本身，就是相互連接的一個整體，福傳則是此整體中的一個連貫性因素。總而言之，福傳的最終目的，是為

使人得救。而人是經由唯一救主基督得救的，所以助人認識得救的真理，是教會責無旁貸的使命，教會絕不可因為非基督徒亦能透過「唯獨天主知道的方式」得救的藉口而不去福傳，因為基督是引人走向天主的「正途」，是人之成為真人——得救之人——而應當跟隨和學習的典範。

再進一步講，通過跟隨基督成為得救之人，意味著加入基督的奧體和聖三團體的共融之中，而教會就是此共融的標記和臨現，教會因此負有向全世界擴大此共融範圍的責任。在這種意義上，我們也許可把福傳理解為「傳教」。教會所肩負的此種擴大聖三之「共融圈」的使命，不只關係到空間上的普遍性，還包括時間上的持久性，因為這個「共融圈」只有等到末世全體得救者都聚集在基督內時，才能圓滿地實現。

為此，不論哪個時代的教會，都應該努力向她所面對的世界各地的人進行福傳。由於不同時代的社會文化背景及其造成對福傳使命的不同理解角度，教會在不同的時代，有不同的福傳典範。下一章，我們將從整體上區分和介紹幾個特徵明顯不同的福傳典範，好使我們通過了解教會的福傳歷史，能更深入看清教會在今天所倡導的新福傳的意義。

第三章

歷史中的福傳典範

「典範」(paradigm) 是庫恩(Thomas Kuhn) 提出的一個科學概念，他把它定義為「一種公認的模型或模式」¹：

「一方面，它代表著一個特定共同體的成員所共有的信念、價值、技術等等構成的整體；另一方面，它指謂著那個整體的一種元素，即具體的謎題解答，把它們當作模型和範例，可以取代明確的規則，以作為常規科學中其他謎題解答的基礎。」²

此概念後來在社會科學裏被廣泛運用，主要指一種參考體系或架構(frame of reference)，一種在整體上可以概括某個時期內某種事物之普遍特徵的模式。

在自然科學裏，一種新的典範往往是對舊典範的整體性替代，是一種新的具有主導地位的形式。不管是在自然科學或社會科學裏，典範之所以會轉變，是因為過去的典範與當代人所持守的信念、價值等產生了本質的不同，以至於無法符合現今

¹ 托馬斯·庫恩著，金吾倫、胡新和譯，《科學革命的結構》（北京：北京大學，2003），21頁。

² 同上，157頁。

問題所要求的新模型。但在教會歷史中，無論是神學或福傳典範，都不一定是對舊典範的完全替代。話雖如此，從整體上講，新的神學或福傳典範，在某個特殊時期仍具有主導地位。

波希（David J. Bosch, 1929~1992）在其著名的有關歷史中福傳典範之變遷的研究中，區分了六種福傳典範³，正好與漢思孔（Hans Küng）所區分的六種神學典範相對應⁴，它們分別是：初期教會的末世性典範、教父時代的希臘化典範、中世紀的羅馬國教典範、變革時代的更正教典範、現代的啓蒙主義典範，以及當代的大公合一典範。

由於波希在考察完中世紀的天主教福傳典範之後，研究的是新教福傳典範的變遷，因此，我們在基本上認同他對前三種福傳典範之研究的基礎上，把後來的天主教福傳史亦分爲三個典範，即近代的殖民與適應典範、梵二的對話與合一典範，以及當代新福傳的整合典範。最後一個典範是本書研究的重點，所以我們將單獨用兩章來探討。

第一節 初期教會的末世性典範

我們已在第一章的新約部分談到，耶穌所宣講的天國具有

³ 參：David J. Bosch 著，白陳毓華譯，《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》（臺北：中華福音神學院，1996）。

⁴ 參：同上，237~238 頁。本書以下簡作《更新變化的宣教》。

末世幅度。天國固然已經在耶穌身上開始臨現，卻還沒有圓滿實現；它的圓滿實現指向末世。我們說過，門徒們宣講的內容是以基督為主的，而基督在末日的第二次來臨，是他們福傳的主要動機和目的，並且也是對基督再次來臨的意識，決定了他們生活信仰和宣講福音的方式。

基督的再來，在新約中的重要性可從其出現的次數看得出來。據統計，整部新約大概有 300 次直接或間接地談到基督的再來，這意味著每 5 節裏就有一節涉及到該主題。單單保祿就提到過 50 次，其中《致得撒洛尼人前、後書》是主要圍繞此主題展開論述的。而聖史若望的《默示錄》更是如此⁵。

對於初期教會的人來說，基督的第二次來臨是近在眼前、將突如其來的事，因為他們認為「主的日子」會像盜賊行竊一樣難以預料（瑪廿四 43~44；得前五 2；伯後三 10），並且相信在他們中會有人「在未嘗到死味以前，必要看見人子來到自己的國內」（瑪十六 28）。當時的人急切地渴望和期待基督的再來，因為正如《默示錄》所描述的，那將是天國圓滿實現、一切痛苦和眼淚都將被拭去的時刻。

正是由於這種強烈的對基督即將再來的意識，初期基督徒才會急迫地宣傳福音。而這也是因為耶穌說：「天國的福音必先在全世界宣講，給萬民作證，然後結局才會來到」（瑪廿四 14）。

⁵ Don Fanning, "Eschatology and Missions" (2009), *Themes of Theology that Impacts Missions*, Paper 8, p. 2.
http://digitalcommons.liberty.edu/cgm_theo/8.

當然，宣講福音和使人皈依不是一回事；先在全世界宣講和作證，不意味著全世界的人都皈依基督。不過，至少初期教會明白，到全世界去福傳是基督再來的條件；換言之，對末世的意識，是初期基督徒福傳的主要動機。

「外邦人的使徒」保祿就是在末世的視野下展開其福傳的：「末世的啓示，甚至是他的『神學之母』」⁶。作為一個法利賽人，保祿繼承了猶太達尼爾式的末世思想（apocalyptic），不過他從基督信仰的角度對之進行了修正。比如他在去參加耶路撒冷會議時，帶了幾位皈依的外邦人隨他同去，他似乎有意藉此完成讓萬邦到耶路撒冷朝拜天主的猶太末世預言（參：依六六 19~23）。

另外，保祿急切想去西班牙福傳的願望（羅十一·25，十五 24），按照波希的說法，也是因為他認為，「只有當《依撒意亞先知書》六六章 19 節所提到的最遠的國家派代表到耶路撒冷時，『外邦人的數目才算添滿』（羅十一 25），主也才會在此時再來」⁷。在當時的基督徒眼中，西班牙就是地極，而世界的中心是羅馬。總之，對保祿來說，猶太末世觀指向的，是已來和再來的基督。

需要強調的是，以保祿為代表的初期教會，固然對基督再來的急迫性有強烈的意識⁸，卻也注重當下，比如保祿就曾告誡

⁶ 參：Ernst Käsmann, “On the Subject Primitive Christian Apocalyptic”, *New Testament Questions of Today*, p. 137.

⁷ Bosch, 《更新變化的宣教》，189 頁。

⁸ 如：格前十·26，十六 22；格後六 2；得前四 15、17；格前七

信友要認真活在現世，好好工作（參：得後三 11~13）。「儘管對保祿來說，救恩的確是未來的事，但它的光芒卻已散播在現今的時空中。基督徒現在已是『聖潔』，而且要更加聖潔（羅六 19、22）」⁹。事實上，認真度好當下的信仰生活，是迎接基督再來的準備，這也是為何初期教會的領袖——宗徒們都特別強調在洗禮後要保持聖潔，直至主再來¹⁰。

這種徹底在末世標準下的生活方式，本身就是一種福音見證：除了剛才談到的個人的聖潔，初期基督徒還度著末世性的團體生活，類似一種理想的「共產主義」（宗二 42~46）。路加記載說，正是由於他們如此的生活，「獲得了全民眾的愛戴」，以致「天天有得救的人加入會眾」（宗二 47）。

可以說，在此末世視野下，初期基督徒的福傳不但有上述個人和團體生活之見證的「深度」，還有非凡的「速度」和「力度」：由於儘快讓處在地極的人聽到福音，使天國快速圓滿實現的急迫感，初期基督徒們都馬不停蹄地到各地福傳，保祿是最好的典範；而福傳的緊迫性也要求福傳具有「力度」，只有有力度的福傳才会有速度，這力度就表現在聖神的德能上。為此，初期教會是個充滿神恩的教會。

29：羅十三 11。

⁹ Bosch，《更新變化的宣教》，185 頁。

¹⁰ 參：格前 一 8；弗四 30~32；斐一 6、10，二 16；伯前二 12；若壹四 17。

第二節 教父時代的希臘化典範

上述以非凡之「深度」、「速度」和「力度」進行福傳的初期教會，在經過一個多世紀後，發現世界依舊，感覺末日無期，遂逐漸改變了思維模式，開始把注意力轉向現實和當下。而他們的當務之急，就是如何讓教會在羅馬文化中扎根。要想在社會上扎根，就不能跟社會對抗，而是要找到可以彼此融合之處。正是在這種融合的過程中，產生了一個完全新的福傳典範。

一方面，不再對抗的心態，使得教會不再信賴具有強烈表現自己之不同或神聖的標記來福傳，比如神恩。此時的教會，更鼓勵信友積極參與社會，用普通的日常生活來見證福音。另一方面，在羅馬希臘文化裏扎根，要求教會處境化或本地化。這種本地化，主要落實在神學表述上，即用希臘哲學的概念和方法來闡釋基督信仰，比如「猶斯定（Justin Martyr）和亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexandria）就對異教中最好的部分採取友善的態度，並且把希臘哲學當成是引領異教徒歸向基督的『學習導師』」¹¹。

猶斯定本是非基督徒哲學家，因其之前受的教育，在皈依後「曾努力使基督信仰符合柏拉圖（Platon）和斐洛（Philon）的

¹¹ Bosch，《更新變化的宣教》，253 頁。

教導」¹²。同他一起努力讓教會本地化的，還有許多其他護教士。他們在面對外教人的攻擊時，以寫作的方式來與對方對話和討論，「這些對話在很大的程度上，引用了新柏拉圖主義和斯多亞派的哲學思想」¹³，為的是以對方的思想來證明基督信仰的合理性。

在此時期，最有代表性的，要數亞歷山大的克萊孟和奧利振（Origen），他們師徒倆是最早嘗試系統地敘述基督信仰的神學家，而他們的方法就是「與希臘化哲學的核心問題進行對話，並利用希臘化思想中那些有價值的因素來思考信仰，好為信仰的內容提供基礎和結構……我們可以稱之為『希臘思想的基督化』」¹⁴。稍後出現的拉丁護教教父，如戴爾都良（Tertullian）和西比連（Cyprian），也是以同樣的方式用拉丁語著述的。

教會的情形在主曆 313 年發生了巨變，因為君士坦丁和李錫尼頒布了「米蘭詔書」，使基督宗教合法化，後來甚至成為帝國國教。不可否認的是，因著政教的合一，政治手段介入了福傳中¹⁵；但也因此，曾經使希臘思想基督化的努力，如今使外教人的皈依變得容易了許多。

¹² Bihlmeyer 等編著，雷立柏譯，《古代教會史》（北京：宗教文化，2009），119 頁。

¹³ 同上，118 頁。

¹⁴ 同上，124 頁。

¹⁵ 由於政教的合一，遺憾的是，皇帝和政府開始以行政命令來硬性「福傳」，如：搗毀外教寺廟、關閉希臘哲學學校、不讓外教人享受公平待遇、甚至強迫外教人領洗等。參：同上，149~150 頁。

可以說，政治的介入固然加速了羅馬帝國民眾的皈依，但真正使這些新教友相信基督和歸屬教會的因素，仍舊是基督信仰與希臘思想的融合。這尤其表現在後來日耳曼人的皈依上。我們知道，由於日耳曼人的入侵，西羅馬帝國於 476 年滅亡，但這些征服者在看到此種本地化的信仰所帶來的文明後，「一步一步地接受了他們征服的民族的風俗習慣、他們的世界觀，並繼承了古代文明和文化的各種成就」¹⁶，從而逐漸信奉了基督，其中影響較大的，是法蘭克王克洛維（Clovis）及其整個民族的皈依。

與此同時，教會繼續其本地化的進程，除了神學外，現在的重點落在了敬禮上，因為教會終於可以公開舉行禮儀了。為讓新皈依的大眾能夠更容易地深入禮儀，教會在某些儀式的細節和祭服上繼續採取本地化的方式，比如把宮廷禮節用在教會禮儀中，用官服來做祭服¹⁷。

而在東羅馬帝國，由於更為緊密的政教合一，使得某些神學家，諸如優西比烏（Eusebius of Caesarea），發展出了政治神學和以教會學為中心的傳教學，這似乎是教會與社會過度「融合」的極端體現。根據這種神學，「教會就是救恩之光的播散者，也是生命更新力量的仲介者。傳教的『教會特性』，就是『教

¹⁶ 同上，155 頁。

¹⁷ 參：吳新豪神父編譯，《天主教禮儀發展史》（香港：香港教區禮儀委員會/香港公教真理學會，1994 二版），14 頁。

會是福音的目標和成全，而不是傳教的工具和方法』¹⁸。因此，基督只有在教會——他的奧體——內才能被宣講；在教會外，既沒有福音，也沒有福傳。

在如此的解釋之下，禮儀便成了最好的宣講福音的方法。所以東方教會以及後來的東正教的福傳，「是向心式而非離心式的……團體的敬拜就是團體的見證。所以聖體聖事有傳教的結構和目的，而且也被當成是『傳教行動』來慶祝」¹⁹。

此外，在這種大融合的視野下，東正教也認為合一是福傳的條件，如若沒有合一，福傳就是不可能的，因為分裂是對教會——基督奧體——的反見證；在分裂中，我們不是把人帶到教會裏，而是給他們傳授了分裂的毒素。對東正教徒來說，「『傳教和合一』的意思，就是傳教士在傳福音時，一定得深刻體認到，他正在把教會帶進來；而且他要感覺他是以使徒教會成員的身分，藉著聖神為此作見證」²⁰。所以，在東西方大分裂後，東正教在整體上不再有福傳行動。

第三節 中世紀的羅馬國教典範

西方教會的政教合一雖不如東方緊密，但同樣逐漸變得難

¹⁸ Bosch, 《更新變化的宣教》, 272 頁。

¹⁹ 同上, 273 頁。

²⁰ 參: 同上, 274 頁。

解難分，只是在這種關係裏，存在著一種既相互依存、又相互爭奪的張力。當教會從需要自我調整以適應社會，過渡到讓大眾來適應教會時，她的福傳典範自然會發生變化，波希認為，這就是「中世紀」的羅馬國教典範。

學界對西方中世紀的時段劃分不一致，按照教會的福傳歷史，我們把它定在從教宗額我略一世（540~604年）到新大陸被發現（約十五世紀末）這段時期。為什麼從額我略教宗一世開始呢？因為是他為中世紀的教會模式打下了基礎。而之所以結束於發現新大陸，是因為從那以後，將開始歐洲國家的海外殖民史和隨之而來的傳教浪潮，與不同文化的相遇，以及在新環境中的傳教，勢必改變教會的福傳典範。

教宗額我略一世在即位後，進行了一系列改革，不僅完善了教會的管理制度，還鞏固了羅馬主教——教宗在全教會的首席地位²¹。他稱自己為「眾僕之僕」（*Servus servorum Dei*）；此後的教宗們都沿用了這個稱呼。「他也非常認真地管理了羅馬教會的豐富地產，就是所謂的『伯多祿遺產』（*Patrimonia Petri*），這樣又為後來的『教宗國』（*Papal states*）和為教宗們在意大利的權力地位奠定了基礎」²²。此外，他在禮儀上的改革，對西方教會的影響極其廣泛而深遠²³。

²¹ 參：Bihlmeyer 等編著，《古代教會史》，246 頁。

²² 同上，251 頁。

²³ 參：鄒保祿，《歷代教宗簡史》（臺南：碧岳學社，民 104 再版），63 頁。

可以說，後來的中世紀教會模式，都建基在對教宗額我略一世對教會的制度、禮儀的改革，及其對教宗政治地位的鞏固之上。教宗額我略七世和烏爾班二世更確立了教宗神權高於任何世俗權力的理念。

教宗們之所以進行如此的改革和強調神權至上，也是由於和世俗權力的角逐。當時歐洲的國王們都想依賴教會的宗教約束力來管理人民，從而委任主教、隱修院院長等高級神職人員來充當政府要員和涉足司法領域。如此一來，國王們都想擁有任命主教等神職人員的權力，並且也都切實地如此奉行著²⁴。

世俗權力、財富和榮譽，與神職的摻合，使得神職人員們越來越腐敗，而國王們任命高級神職人員的權力也越來越挾持著教會，令教會的形象大受損害，所以才有教宗們的鬥爭與改革，但一直保持著拉鋸戰。在此種政教合一又充滿張力的情形下，真正意義上的福傳是不存在的，因為在基督宗教為國教的王國內，所有未歸化者，都會被以政治手段強迫皈依。

除了借助上述外在的政治等手段外，教會也從內在的意識形態上強化民衆的信仰，即神學的發展和針對異端的護教論。西方教會雖不像東正教那樣發展出明確維護政教合一的政治神學，卻也在特別處境下確立了相應的教會論和救贖論。我們可以將之簡單地概括為「教會之外無救援」。值得注意的是，這句話本身沒有問題，問題在於中世紀教會在普遍上對之做了基

²⁴ 參：Bihlmeyer 等編著，雷立柏譯，《中世紀教會史》（北京：宗教文化，2010），103~105 頁。

要式解讀，從而使得異端、裂教和未受洗者都被排除在得救的範圍之外。

又由於西方教會在神學上側重以正義為核心的罪、罰、對、錯等觀念，尤其自安瑟倫的《上帝為何降生成人？》（*Cur Deus Homo?*²⁵）後，這些觀念更為加強，這也在某種程度上影響了宗教裁判所的建立和運作。再加上政治的攪和，使得教會有時會「不擇手段」地對待「異端分子」，連十字軍都被「正義化」了……包括十三世紀成立的傳教托鉢修會，也是以皈依「異端分子」和異教徒為宗旨的。

總之，中世紀教會的福傳典範，幾乎與教父時代的福傳典範完全相反；後者是調整自身以適應和融入社會，好讓社會接受自己，而前者則想方設法地讓社會適應和融入教會，讓世俗權力從屬於神權，讓與自己不同的「異端分子」和異教徒完全放棄自己的觀念和信仰，而接受大公教會的教導，因為「在教會之外無救援」。

這種典範的產生有其特殊的歷史背景，固然以今天的眼光看，有許多不適宜的地方，但就其歷史性而言，是不容易被評價的。而且，這在中世紀雖是一種更為普遍的典範，卻不是唯一的，因為還存在著真正意義上的福傳，那就是隱修士們的福傳。隱修院當時不但是文化和教育的中心，還是見證出服務和愛德的末世性團體。正是隱修士們的這種福音化的見證，從質

²⁵ 參：安瑟倫著，涂世華譯，《安瑟倫著作選》（北京：宗教文化，2006），3~122頁。

上影響了基督徒的信仰。

此外，有許多隱修士藉徒步朝聖，實際地做了福傳工作。其中本篤會的隱修士們在額我略教宗的派遣下，到英國成功建立教會²⁶；還有另一位本篤會士——聖波尼法爵（Saint Boniface）——自感被召，向不認識基督的日耳曼人傳教，成爲「日耳曼的使徒」。

第四節 近代的殖民與適應典範

事實上，中世紀的教會從未停止過對外的福傳工作，只是太過零星，而且大部分都無果而終了，比如十三世紀的方濟各會士孟高維諾（Giovanni da Montecorvino）在元朝建立的教會，而其中最主要的一個原因，是阿拉伯帝國封鎖了歐洲通往亞洲和非洲的道路。直至十五世紀末、十六世紀初，在哥倫布（Christoforo Columbus）、達伽馬（Vasco da Gama）、卡布拉爾（Pedro Álvares Cabral）和麥哲倫（Ferdinand Magella）等人通過海路繞過阿拉伯人的控制區，發現新大陸，並重新抵達非洲和亞洲後，教會才又開始其轟轟烈烈的福傳工作。

「轟轟烈烈」，是因爲那時大量方濟會士、道明會士和新興的耶穌會士，都投入到了亞洲、非洲、拉美的福傳事業中，

²⁶ 參：Bosch，〈更新變化的宣教〉，307~311頁。

無數可歌可泣的英勇和殉道故事發生在此階段。此時興起的福傳熱，不僅是因為新航線的發現，也是由於新教的改革，天主教失去大量信友，所以在那時有個口號：「在歐洲失落的，在其他地方找回來！」

不幸的是，教會在此時期的福傳工作，是與歐洲的海外殖民同步的。一方面，傳教士們依舊帶著羅馬國教和拉丁文化至上的觀念；另一方面，殖民政府想利用傳教士來為其殖民鋪平道路。因此，即使在傳教區，政教也沒有分離。一位負責監督傳教工作的英國新教徒的話，很能代表殖民政府（不管是天主教的，還是新教國家的殖民政府）對傳教士的看法：

「當我們的傳教士……在各處散播文明、社會秩序、快樂幸福等等的種子時，他們也同時藉著完美無瑕的方法，延伸了英國的利益、英國的影響、英國的帝國聲威。每當傳教士在蠻族部落中樹立起他的規範，當地居民對殖民政府的偏見就不復存在。」

「傳教工作站是提升我們殖民的內在力量最有效的機構，也是最便宜、最完善的軍事要塞，一個明智的政府可以用它來作為前哨，以抵禦蠻族部落的掠奪和侵襲。²⁷」

換言之，殖民政府很明確地意識到，單靠外在的武力和法律，並不能使被殖民者屈服，而宗教卻能從內在轉化他們。因此，對殖民者來說，傳教士們做的工作，就是幫助他們完成徹

²⁷ 同上，407~408 頁。

底殖民的「靈性」或「文化」殖民。這也是為何西班牙和葡萄牙政府很樂意支付傳教士們的經費。當然，兩個政府如此做的另一個原因，是這樣可以控制傳教士為他們服務。除此之外，他們一直把持著任命傳教區高級神職人員的權力。

支付傳教士經費，其實屬於所謂的「保教權」(Patronatus missionum)。「保教權」起因於葡、西兩國在新航路被發現後，關於殖民地盤的爭奪，最後經教宗亞歷山大六世出面調停，兩國才於 1494 年簽訂協議，劃分了各自的殖民領地，同時也被賦予「保教權」，其主要內容為：傳教士應搭乘政府的商船前往傳教區；傳教區的主教應由國王向教皇推薦；政府負責處理傳教區發生的事；傳教津貼由政府提供²⁸。遠東的保教權，起初歸葡萄牙，後來逐漸由法國取代。

教宗額我略十五世深深意識到教會在傳教區太受這些政府操控，遂於 1622 年成立了「傳信部」(Congregatio de Propaganda Fide，簡稱 Propaganda)，即指導全球傳教事務的宗座機構，並在此部門下成立了直屬教廷的傳教修會，如巴黎外方傳教會。從此，任命傳教區高級神職人員的權力被收回，而管理傳教區事務的權力，也逐漸由這些直屬教廷的修會掌握。這是繼俗權與神權在歐洲之爭後，又在傳教區的重演。

先撇開這些世俗政權的摻合不說，其實有不少傳教士在傳教區內依舊延續著中世紀羅馬國教的福傳典範，比如支持用政

²⁸ 參：顧衛民，《中國與羅馬教廷關係史略》(北京：東方，2000)，23 頁。

治、甚至軍事等方式來讓殖民區的人皈依基督宗教。此外，他們普遍懷有白種人及歐洲文化的優越感，因而在福傳的同時，還把歐洲文化灌輸給當地人，例如讓他們學習歐洲語言、風俗、生活方式等。

更有甚者，在好長一段時間內，有些所謂的「傳教士」和「神學家」們竟然討論非洲黑人和印第安人有沒有靈魂！在如此的討論背後，其實隱藏著他們想把這些殖民者變作奴隸的欲望。直至「教宗保祿三世在 1537 年頒布了一道詔書，明令禁止在美洲蓄奴，指出印第安人和白人一樣有一個不死的靈魂」²⁹後，這樣的討論才停止。這也是為何許多被殖民過的人民會認為傳教士也是殖民者，或至少是與他們狼狽為奸的人。

當然，並非所有傳教士都是如此，而且絕大部分傳教士是懷著非常赤誠的傳教熱情，冒著生命危險去福傳的。這種危險不僅僅來自當地人的敵視，也來自殖民政府的敵視，因為他們勇敢地揭露和反對殖民者貪婪、破壞和殺戮的暴行，有許多也因為保護當地人及其利益與文化，而受到迫害。耶穌會首當其衝，且最後還由於葡、西、法三國的施壓而被解散，其主要原因就是因為他們在傳教區的行為，阻礙和有損殖民者的利益。

我們還可舉出著名的被譽為「印第安人守護者」的巴托洛梅·德拉斯·卡薩斯（Bartolomé de las Casas）。他是道明會士，服務當地人達半世紀之久，並為控訴和制止西班牙殖民者的暴

²⁹ Bihlmeyer 等編著，雷立柏譯，《近代教會史》（北京：宗教文化，2011），93 頁。

行，曾七次回到西班牙謁見國王。他的名著《西印度毀滅述略》是揭露南美殖民者行徑的重要文獻。在他將此書呈遞給王儲的贈言裏，他寫到：

「臣以為需向殿下再次呈遞此述略，以揭露其（殖民者）肆意破壞和濫殺無辜之暴行……垂閱之後，殿下定會了解彼等暴行對無辜印第安人所犯的滔天罪行，也會知悉他們屠殺摧殘印第安人是何等的不公，何等的傷天害理。他們僅僅是為滿足其貪婪和野心，才如此行動。伏祈殿下懇請並說服國王陛下明令禁止彼等再幹此等傷天害理、令人痛心之勾當……違者應予嚴懲，以儆效尤！」³⁰

此外，還有人因服務於美洲黑奴而成為「奴隸主保」、「黑人使徒」和「人權代表」（哥倫比亞以他的名把9月9日定為國家人權日）的耶穌會士聖伯鐸·克拉威（St. Peter Claver），以及在保護和服務當地人方面作出傑出貢獻的耶穌會士諾布雷加（Manoel da Nóbrega）、維埃拉（Antônio Vieira）和「巴西使徒」聖安奇埃塔（St. José de Anchieta）等，他們都是真正傳教士的模範。

更為著名的是「耶穌會集合化傳教村」（Jesuit reductions）。為了保護印第安人不被殖民者淪為奴隸、不被剝削，耶穌會建立了這種自治的村莊，讓當地人在自由和獨立的環境中受教育和耕作，創造了十分成功和理想的經濟和社會模式，並且當地

³⁰ Bartolomé de las Casas 著，孫家堃譯，《西印度毀滅述略》（北京：商務印書館，1991），15頁。

人的文化和生活方式，也都在最大限度上受到了保護³¹。耶穌會如此的做法，顯然會與殖民利益當局發生衝突，最終教宗還是在後者的威逼利誘之下取締了耶穌會，這些村莊也隨之消失，曾經受到保護的原住民又重新落入虎口中……

從上述傳教士身上，可見另一種截然不同於殖民式「福傳」的典範（實際上是對羅馬國教典範的延續），即「適應」（accommodation）典範。按照這種典範，福傳首先要尊重當地人及其文化、傳統、宗教、語言、財產等，然後要試著用他們的哲學和語言來表達基督信仰，好使當地人以自己的方式把基督信仰接受為自己的信仰，而不是把它當成一種「洋教」。當然，嚴格地說，上述南美傳教士的方式還不能算是「適應」的福傳典範，因為那只是一種保護和尊重當地人及文化的努力。

真正的「適應」典範，是在亞洲，由當時的耶穌會遠東視察員范禮安（Alessandro Valignano）開始在中國倡導的³²，後來由利瑪竇發揚光大。在印度傳教的耶穌會士諾比利（Roberto de Nobili）同樣採取了這個典範³³。關於此典範的論述已汗牛充棟，我們無需贅述，只想指出本章開始提到的一個事實，即在福傳史中，新典範未必是對舊典範的替代。

³¹ 關於「耶穌會集合化傳教村」的研究，參：William Henry Koebel, *In Jesuit Land. The Jesuit missions of Paraguay* (London: Stanley Paul & Go, 1912).

³² 參：鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化——談福音與文化》（臺北：光啓文化，1993），14頁。

³³ 參：Bihlmeyer 等編著，《近代教會史》，96~97頁。

可悲的是，二者有時不但同時存在，而且是針鋒相對的，著名的「禮儀之爭」就是很好的例子。結果我們都知道，新的福傳典範在教會內遭到打擊，也為整個亞洲的福傳事業和已經皈依的基督徒帶來了災難性的後果；直至 1939 年，教宗庇護十二世（Pius XII）才以《眾所皆知》（*Plane compertum est*）通諭撥亂反正。

第五節 梵二的對話與合一典範

真正在普遍意義上終止羅馬國教與殖民主義典範，並將適應典範推向新階段的轉捩點，是梵蒂岡第二屆大公會議。也許我們會奇怪，中世紀的國教典範為何持續了十幾個世紀之久？十七世紀的啓蒙運動，在那麼大程度上影響了歐洲社會，難道沒有影響天主教會，尤其是她的福傳典範嗎？

我們只能說，中世紀天主教龐大而堅實的建制和神學體系，足夠強大到抵抗啓蒙運動的影響，以致波希不得不承認：

「不能說天主教沒有受到這項運動的影響，只是大體而言，天主教神學和天主教會比更正教（新教）更能有效地對抗啓蒙運動的影響，並且損傷也比較輕微。其實，天主教是『拖延』到了梵蒂岡第二屆大公會議，才對啓蒙運動有所回應。結果是，像漢思孔（Küng）所說的，天主教要在廿世紀同時發生兩個典範的變遷，也就是同時面對啓蒙運

動和後現代時代的衝擊。³⁴」

不管是面對啓蒙運動的理性和人文主義，還是面對後現代的反動、質疑、批判、解構等情結，梵二都不再擺出讓世界適應自己的姿態；而是相反，這清楚地表達在教宗若望廿三世爲梵二設定的三個目標裏：「教會精神的革新、教會牧靈態度與作法的與時俱進（aggiornamento），以及促進基督徒間的合一」³⁵。而這一切，都是「爲能向人類更有效地宣講福音」（教宗若望廿三世的開幕式講話）。

革新自我、與時俱進和走向合一，是一種放下自我防衛、遠離自我、走向世界和對立者的姿態。梵二首先要革新教會，因爲教會總需要更加符合基督的心意，假如以前的模式在整體上已經不能讓教會達到這個目標，甚至讓教會偏離了這個目標，那就需要自我革新。那麼，梵二所反省到的教會，應該成爲什麼樣子呢？

在許多文獻裏，梵二都明確表示：教會存在的本質，就是福傳。比如《教會傳教工作法令》就這樣說：

「教會受天主派遣給萬民，作爲『拯救普世的聖事』，爲了其本身所有的大公性的基本要求，並爲了遵從其創立者的命令，努力向全人類宣布福音……旅途中的教會在本質上就帶有傳教特性，因爲按照天主聖父的計畫，教會是

³⁴ Bosch, 《更新變化的宣教》，347 頁。

³⁵ James H. Kroeger 著，劉德松譯，《梵二開啓的旅程》（臺北：光啓文化，2012），29 頁。

從聖子及聖神的遣使而發源的。」（1~2 號）

同一份文件在另一處又說：

「既然整個教會是傳教的，而宣傳福音的工作是天主子民的基本任務，本屆神聖公會會議邀請全體信友做深刻的精神革新，以便對自己傳播福音的責任具有活潑的意識，而承擔一份對萬民傳教的工作。」（35 號）

教會在明確這個應該達到的目標後，便需要調整自己與世界的關係。那麼，教會該與世界保持怎樣的關係呢？教宗保祿六世指出：「為使世界皈依，就需要接近世界，和同它對話」（《祂的教會》，70 號）。當然，接近世界，不等於混同於世界；教會雖在世界之中，卻不屬於世界。只有當教會以其區別於世界的特性接近世界時，才能將她所擁有的獨特福音帶給世界（參：同上，60~65 號）。而教會是通過對話來接近世界的，教宗保祿六世將之稱為「救恩的對話」。

教宗認為，救恩的對話，應當參照天主與人類的對話方式，因為後者才是真正對話的源頭和標準。而天主與人的對話有三個特點：主動、無私和大公。天主並沒有等待人去尋找祂，而是主動與人展開對話。在與人對話時，天主也沒有考慮人的罪過或功德，沒有考慮人是否配得與祂對話，更沒有強迫人與祂對話；祂是在完全無私和自由的心態下與人展開對話的。這種無私和自由的心態，也促成了對話的大公性：對話沒有對象的限制；只要有誠意，任何人都可與天主展開對話。

此外，對話的基礎是尊重與平等；假如沒有尊重與平等，

那麼「對話」就只能演變成相互爭執、自言自語或發號施令。在教宗保祿六世看來，教會與世界的關係，要麼是開戰，要麼是對話；而「通過對話的方式，教會能夠更好地與人類社會建立關係。當然，對話的方式不是一成不變的，而應當適宜於對話者和切合實際環境」（同上，80號），「適宜於對話者和切合實際環境」，就是與時俱進。

梵二的這種與世界對話的態度，亦可從傳信部更名這簡單的事件上看出。傳信部於1967年更名為「萬民福音部」。這是一種從自我中心到他人中心的轉變：「傳信部」是為宣傳自己信仰的真理而設，重點在自身；而「萬民福音部」是為向萬民宣講福音而設，重點在他人。

教會對其他宗教應有的新態度，就建立在這種關注和尊重他人的基礎之上。當教會放下自我和自我防衛時，她的眼光就亮了，從而也能夠發現到其他文化傳統和宗教中應受尊重、欣賞、甚至值得學習的價值。如果是在中世紀的羅馬國教典範裏，這種態度也許會被扣上「異端」的帽子——事實上，某些抵制梵二精神的保守派，如庇護十世兄弟會，的確認為梵二對其他宗教的態度是「異端」。

關於其他宗教，正如我們在第二章已經提過的，梵二不僅破天荒地承認非基督徒也可透過「天主獨自知道的方法」獲得救贖，而且承認其他宗教裏有真理的因素，甚至要求基督徒對之以「維護和宣導」：

「天主教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，並

且懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光……因此，教會勸告其子女們，應以明智與愛德，同其他宗教的信德交談與合作，為基督徒的信仰與生活作見證，同時承認、維護並宣導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值。」（《教會對非基督教宗態度宣言》，2 號）

梵二後的教會，對宗教的態度如此，對文化的態度亦然，甚至比之前的任何時代，都更清楚地認識到福音與文化之間的密切關係：

「在福音及人類文化間，存在著許多聯繫。自天主啓示自身與其子民，至藉著祂降生成人的聖子充分發顯自身於人類時，曾依照各時代所有文化，而發表了談話。同樣，歷來生活於各式環境中的教會，曾利用不同文化，向萬民宣講福音，探究並深入了解福音，並在舉行禮儀及信友各種團體生活內，善加發揮福音的意義。」（《論教會在現代世界牧職》，58 號）

由此解釋，我們可明瞭：福音即本地化之福音，福傳即福音之本地化的工作。有關本地化之議題的討論和著述，如今極其繁雜，我們不多贅述，但至少上面這個結論是毋庸置疑的。同樣可以肯定的，是本地化亦需要在對話中進展和達成，因為福音與文化的相遇本身就是一種對話。

不論是與非基督宗教、各個文化傳統，還是其他基督徒團體的對話，教會的動機都是為福傳：或者更確切地說，是為讓教會符合基督的心意，成為她應該成為的樣子。而教會在對話中表現出、或該當達成的應然形式，就是合一：與處在不同文化背景中的非基督徒，在真理與愛德中合一；並與其他基督徒團體在同一基督奧體和聖神內合一。

令人欣喜的是，教會不只是在各種文獻³⁶裏說說而已，還以具體的行動加以落實了。比如 1964 年 1 月，教宗保祿六世在耶路撒冷與東正教宗主教阿特納格拉（Athenagoras）進行了歷史性的會晤。同年 5 月，他成立了非信徒秘書處，即後來的宗座宗教協談委員會，表達出教會對非信徒的開放。次年 12 月，他與東正教宗主教阿特納格拉彼此撤銷了長達九個多世紀相互「出通功」（excommunication）³⁷的處份。

教宗若望保祿二世更是位偉大的對話者，他訪問世界各國達一百多次，開啓了亞西西世界宗教和平祈禱日。此後的教宗，

³⁶ 諸如《論教會在現代世界牧職憲章》、《教友傳教法令》、《教會傳教工作法令》、《大公主義法令》、《信仰自由宣言》和《教會對非基督宗教態度宣言》等，既表達出教會與世界、分離的基督徒以及非基督徒對話的態度，也為各種對話指出方針。

³⁷ 在一些中文作品中，常把 excommunication 譯作「開除教籍」或「絕罰」——前者的譯法不對，後者的譯法也不妥當。其實，excommunication 源自拉丁文的 ex（出）及 communis（相通、共融），指的是「排除在共融之外」。天主教傳統上把這個字譯作「出通功」，意思是「我們之間沒有共融關係了」：「我們不讓你領我們的聖體」，「我們也不領你的聖體」。

本篤十六世與教宗方濟各繼往開來，都為促進基督徒間的合一，以及與其他宗教信徒和非信徒之間的對話、理解與合作，做出了巨大貢獻。

如此尋求對話與合一的教會，打破「城堡思維」³⁸、卸下防衛、走出自我，在平等、尊重、欣賞和學習中迎向世界的姿態，顯然塑造出與國教和殖民截然不同的福傳典範。假如福傳是為讓人自由，並自願地把福音理解和接受為自己的信仰的話，那麼這才是應該有的典範，它與「靈性」或文化殖民沒有任何瓜葛。

結 語

也許在看過梵二的福傳典範後，我們會問，為什麼教會在那麼長的時間裏，遵循著一個看起來很不正確的典範呢？事實上，筆者不傾向於用對與錯的角度來評價教會的歷史，因為教會是成長中的教會，曾經走過的路，都是成長的階段，相信在每個階段裏，教會都努力地根據當時的處境，去尋找更加適合彼時和更為有效的福傳方式。

即使是在初期教會時，那種具有「深度」、「速度」和「力度」、讓人感覺很振奮的末世性福傳典範，也無法在時代和環

³⁸ 參：彭琦，〈梵二會議與天主教會現代化的反思〉《天主教研究論輯》第5輯（2008），277~280頁。

境的變遷中長此以往。同樣，儘管梵二的福傳典範與教父時期的有某些類似之處，因而仿佛是一種「復興」，而不只是革新，但後者在政教合一的衝擊下，也必須得改變，這似乎是不可抗拒的歷史必然性。

當然，我們總有理由說：「可是，教會曾經應該、並且可以做出其他的選擇……」，只是一切都來得比我們想望的晚些。無論如何，教會畢竟在聖神的帶領下成長和進步，她的確應該常常審時度勢，革新自身，以更好地向她面對的當代人福傳。而幫助和督促教會去反省和革新的，正是我們每位基督徒的責任。

第四章

新福傳的概念發展

只要天主拯救人類的意願不變，福傳工作就是教會恆常的使命。而教會需要不斷地自我更新，以更適應時代的方法來宣揚福音，好使每個時代的人都能接受福音，獲得救贖。在此意義上，我們需要再次強調，任何時代的福傳相對於之前的來說，都應該（或至少該）是「新」的。

既然如此，爲什麼近代教宗們要提出和推動一個「新」福傳呢？在前一章〈歷史中的福傳典範〉裏，已可見近代殖民典範（除文化適應策略外）與羅馬國教典範，一脈相承的關聯；經過如此長久的時間，這種福傳典範已根深蒂固於教會內。或許正因此故，爲了與時俱進，也爲革新這種福傳典範，需要強調新時代的新式福傳，促使教宗保祿六世在梵二後，把其有關福傳的勸諭題名爲《在新世界中傳播福音》。

然而，在教會還沒來得及完全跟上梵二精神時，社會的急劇變遷，又把教會的福傳態度與模式遠遠地甩在了身後；因此，繼續強調和推動新福傳不但適宜，而且急迫。要知道，教會存在的本質就是爲福傳，假如福傳態度和模式落後了，那就意味著整個教會的落後；並且，這不單單是個落後的問題，更是教

會沒有活出她被召要成爲的樣子的問題，所以教宗方濟各才把新福傳當作革新當代教會的基礎與方向。

到目前爲止，在近代四位教宗的啓發、倡導、推動和發揮下，教會不但有了促進新福傳使命之職能的權威機構，還有了權威而系統的新福傳神學及實施方案。萬事俱備，只欠東風：現在是教會應該大展新福傳之鴻圖的時候了。

本章將逐步介紹新福傳在近代教宗們的思想中，其發展、真實內涵、實踐典範，及爲促使教會行動所應具備的風格。但此處的探討，是爲幫助大家對新福傳有個概括性的瞭解；至於實踐新福傳的具體方法，將留待本書的最後一部分作介紹。

第一節 新福傳的發展歷程

「新福傳」這概念，在近代三位教宗的思想裏均呈發展趨勢；不過，其基調最早乃由倡導者教宗若望保祿二世所確立，繼而由教宗本篤十六世和方濟各積極推動和深入發揮。本節便針對這三位教宗的新福傳理念，分論其倡議、推進與指導。

一、教宗若望保祿二世對新福傳的倡議

「新福傳」這概念，最早出現在南美主教團於墨西哥舉行的全體會議（1979年）的總結報告裏：「由社會文化的變遷而形

成的新環境，要求一個新福傳」¹。數月後，即同年6月9日，教宗若望保祿二世在波蘭的默基爾卡朝聖地（Mogilka）首次在他的講道中用了這個詞：

「哪裏有十字架豎起，哪裏就有由於愛而來的人類得救的喜訊已傳達到那裏的標記；哪裏有十字架豎起，哪裏就有福音已開始的標記……藉著十字架，我們領受了一個標記，一個新千年門檻的標記：在這個新時代，生活的新條件裏，福音重新被宣講了：一個新的福傳業已開始，它就像第二次宣講一樣，儘管事實上它總是同一的福傳。十字架在變幻的塵世中屹立不動。」²

此後，教宗若望保祿二世不斷在各種文件和講道中，重複這個概念，大約有三百次之多³。他對新福傳的重視，還特別表現在他所頒布的《救主使命》通諭（1990年）及其指示召開的以新福傳為共同主題的洲際主教會議上（1994~1999年）。《救主使命》為福傳神學翻開了新的篇章，新福傳概念在其中被數次提到。而他指示五大洲的主教們分別召開洲際主教會議，也是為讓各洲按照各自的社會文化背景，去思考如何在即將到來的新千年時代裏傳播福音。

¹ Rino Fisichella, *La nouvelle évangélisation* (Paris: Salvator, 2012), p.30.

² *La Documentation Catholique*, n. 1767 du 1^{er} juillet 1979, pp. 637-639.

³ 參：Mario St-Pierre (et al.), *La conversion pastorale pour la nouvelle évangélisation* (Québec: Editions Néhémie, 2012), p. 27.

那麼，究竟教宗若望保祿二世所提出的新福傳概念，意味為何？事實上，他雖多次提及新福傳，卻並未給出明確的定義：他甚至在某些情況下，把新福傳等同於「重新福傳」（re-evangelization⁴），卻在其他情況下把它們對立起來。

比如 1983 年，在準備紀念拉丁美洲傳教五百年的機會上，教宗若望保祿二世在海地對拉丁美洲主教團說：「只有當你們作為主教，與你們的司鐸和信友們一起投入到新的福傳，而不是『重新福傳』中，對拉丁美洲傳教五百周年的紀念才有意義，即以新的熱情、新的方法和表達方式來福傳」⁴。在此，「新福傳」與「重新福傳」是對立的。

反之，在《救主使命》通諭 33 號裏，這兩個詞卻是同義的。教宗在其中區分了三種屬於教會同一福傳使命的不同的福傳背景：第一種是針對不認識基督的人所進行的福傳，稱之為 *mission ad gentes*，通常被泛泛地翻譯成「傳教」；第二種是針對信友的福傳，即「牧靈工作」；第三種就是「新福傳」。關於「新福傳」，教宗說：

「除上述兩種情形外，還存在一種中間狀況，這種狀況尤其存在於那些有悠久基督信仰傳統的國家裏，在某些年輕的教會裏也會出現類似的狀況，即整個信友團體在整體上丟掉了信仰的活力，甚至不再承認自己是教會的成

⁴ Jean Paul II, "Discours aux évêques latino-américains lors de la 19^e Assemblée plénière du CELAM", *Documentation Catholique* (mars 1983, 1850), p. 438.

員：他們過著一種遠離基督及其福音的生活。在這種情況下，需要一個『新福傳』或『重新福傳』。」

在這段話裏，「新福傳」被等同於「重新福傳」。

上述兩段話雖然看似矛盾，但宗座促進新福傳委員會主席斐西切拉總主教卻不認為如此。他指出，要正確理解「重新福傳」的意義，得看我們怎麼定義「重新」(re) 這個前綴詞。我們可以三種不同的方法來理解它，比如：「重新發現」意味著對過去事物的再認識，它針對的是過去；「重新再來」是對同一行為的重複，針對當下；而「重新做人」是與過去告別，瞻望將來，針對未來。

所以，「重新福傳」在不同的社會和教會背景下，會有不同的、甚至是相反的意義。既然它可以造成理解上的混亂，斐西切拉總主教認為，最好避免用它來解釋新福傳。更何況，只在特別少數的情況下，教宗若望保祿二世才把「新福傳」與「重新福傳」並列起來。

事實上，上述所舉出的兩個例子，也比較能夠概括教宗若望保祿二世對新福傳的定義。首先值得我們注意的，是他所指出的新福傳的三個特徵：新的熱情、新的方法與新的表達方式。他日後還在許多講話和文件中屢次重複這三個特徵⁵。其次是他對新福傳的歸類，即是介於「傳教」與「牧靈」之間的「中間狀態」，這種中間狀態決定了新福傳的範圍：針對冷淡、甚至

⁵ 比如在《我給你們牧者》勸諭 18 號和 1998 年 7 月 1 日的公開接見活動的演講中，教宗都提到了上述三個新福傳的特徵。

失去信仰的信友團體。本文後面會談到，教宗本篤十六世所特別強調的，正是此種新福傳的範圍。

儘管新福傳是教宗若望保祿二世所提出的，但嚴格地講，這其實並非他的創舉。事實上，正如他在《第三個千年將臨之際》（*Tertio Millenio Adveniente*，1995年）文告中所指出的，新福傳扎根在梵二與教宗保祿六世的《在新世界中傳播福音》勸諭裏：

「在邁向公元兩千年的道路上，普世教會在梵二後召開了一系列大會：全球與洲際主教會議，以及區域性、國家性和教區性的全體大會。它們的基本主題是福傳，甚至是新福傳。後者的基礎已經在教宗保祿六世的《在新世界中傳播福音》勸諭中奠定了下來。

該份勸諭是在世界主教會議第三次全體大會後，於1975年頒布的。這些大會本身就已經是新福傳的一部分：它們是梵二教會觀的結果：非常重視平信徒的參與，並界定了平信徒在教會裏的特殊職務；它們是基督給予全體天主子民之力量的表現，這力量使天主子民參與基督的默西亞使命——先知、司祭和君王的使命。《教會憲章》第二章對這點的肯定十分明確。」（21號）

雖然教宗在此只說《在新世界傳播福音》勸諭是新福傳的基礎，但也提到新福傳是梵二的結果；而《在新世界中傳播福音》更是梵二的結果。教宗保祿六世在該勸諭第2號裏說，福傳正是梵二所指出的方向：「我們願意在紀念梵二閉幕十周年的機會上進行福傳，因為梵二的目的可以決定性地總結在這句

話裏：使廿世紀的教會更適宜於向廿世紀的人宣講福音」。他也在談到了「新的熱情」、「福傳的新時期」和「福傳方法」，或許這就是啓發教宗若望保祿二世提出新福傳的泉源：「在此次世界主教會議結束之際，主教們宣布，他們期待教宗能有新的熱情，好能夠在一個更加生根於五旬節之不朽力量的教會裏，創造福傳的新時期」。至於福傳方法，他表示：

「『如何宣傳福音』的問題永遠是現實的，因為宣傳福音的方法要依照時間、地方及文化的不同而各異，又因為這些方法對於我們的發現和適應能力具有某種程度的挑戰性。我們教會牧者們的特殊責任，就是在忠於福音之內容的前提下，以勇敢和智慧去重新創造那些最適合和有效的向現代男女宣傳福音訊息的方法。」（40號）

總之，教宗若望保祿二世提出的新福傳觀，與梵二及其前任教宗的思想是一脈相承的。如果說教宗保祿六世是新福傳的啓蒙者的話，那麼教宗若望保祿二世便是新福傳的發起人。儘管後者提及新福傳的次數如此之多，但新福傳的意義仍有待明確，並且教宗若望保祿二世也沒有給出具體實踐新福傳的方案。而這正是他的繼位人將要完成的工作。

二、教宗本篤十六世對新福傳的推進

教宗本篤十六世繼往開來，通過三個連續的重大舉措，把新福傳推向了高峰：成立宗座促進新福傳委員會，分別召開以「為傳遞基督信仰的新福傳」為主題的世界主教會議和「為讓

整個教會進入一段特別思考對信仰之重新發現的時期」的信德年。

他意識到，要想實際地在全教會裏展開新福傳，單單靠號召是不夠的，還需要有能夠專事推進實行新福傳使命的權威單位。因此他在 2010 年 6 月 28 日，聖伯鐸和保祿瞻禮前夕的第一晚禱的講道中，宣布要成立一個新的「宗座委員會，其特殊職責是在那些已經有過首次福傳和有悠久教會基礎的國家裏，促進新的福傳，因為這些國家正在經歷社會漸進的世俗化和對『天主之意識的淡漠』，而這對尋找能夠重新介紹基督福音之永恆真理的適宜方法構成了挑戰」。

在隨後正式成立該委員會的手諭裏（*Motu proprio Ubicumque et semper*），他確立了該委員會的如下職能：深入研究新福傳的神學與牧靈意義；鼓勵和促進對宗座有關新福傳之訓導的研究、傳播和實踐；同奉獻生活團、使徒團、信友善會和新興團體一起促進有關新福傳的創舉；研究和鼓勵使用傳媒方法，將之作爲新福傳的工具；最後是促進對表述信仰之主要內容的《天主教教理》的運用。可見，透過宗座促進新福傳委員會的這些職能，教宗把新福傳的具體實踐方案提上了日程。

教宗本篤十六世在推進新福傳方面，更有實際意義的舉措，是召開以新福傳爲主題的世界主教會議。他是在宣布成立宗座促進新福傳委員會僅僅四個月後，即於同年 10 月 24 日中東主教會議結束之際，宣布下一屆世界主教會議（2012 年）的主題爲新福傳：

「在中東主教會議舉行的過程中，我們常常提到新福傳的迫切需要。這是一個廣為傳播的主題，尤其在那些已經有悠久基督信仰傳統的國家裏更是如此。宗座促進新福傳委員會的成立，正是對此迫切需要的回應。為此，在諮詢過全球主教團與世界主教會議總秘書處的例行參議會後，我決定把下屆 2012 年的世界主教會議的主題，定為『為傳遞基督信仰的新福傳』（*Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam*）。」

如果我們瞭解世界主教會議主題的確立、原則與程序的話，就會明白教宗本篤十六世給予新福傳的重要性，以及他推動新福傳的急切願望。確定世界主教會議之主題的原則有四：

1. 該主題需具有普世性特徵，即它應該與全球教會有關；
2. 它需要有現實和急迫性的特徵，從積極意義上講，它應該激發新的活力並使教會成長；
3. 它應該有明確的針對性、牧靈實踐的可能性，以及堅固的教義基礎；
4. 它應該是可行的，即能夠被真正地實現出來。

這四個特徵，清楚地表明了新福傳在當前普世教會裏的重要性。而且，教宗本篤十六世僅僅用了四個月，就諮詢了全球主教團及世界主教會議總秘書處的參議會，可見新福傳在他心目中的急迫性。雖然他在有關新福傳的世界主教會議的結果未公布之前，便已榮休了；但該會議的成果，續由教宗方濟各來補充和頒發，我們後面還會仔細談到這點。

教宗本篤十六世在推進新福傳方面的第三個重大舉措，是在慶祝梵蒂岡第二屆大公會議召開五十周年（1962年10月11日）以及《天主教教理》頒布廿周年（1992年10月11日）之際，召開信德年（2012年10月11日~2013年11月24日）⁶。回顧梵二和重學教理，是信德年各種任務中重要的兩項。教宗若望廿三世在梵二的開幕式上說：「梵二旨在完整而純正地傳遞信仰的道理，使這應當被忠實地尊重的確定而不可更改的道理得以深入，並使之根據我們時代的需要，以適當的方式呈現出來」。《天主教教理》則是梵二的果實，以適合當代人的方式，系統地闡釋了在梵二中得以深化的傳統信仰。

重溫梵二和重學教理，一方面是深入認識信仰和更好地活出信仰的途徑；另一方面，也是向非基督徒世界開放和向他們宣講福音的方法，因為我們宣講的，只能是自己所瞭解和深信的。深化信仰和傳播信仰，是新福傳的範疇。信德年因而也是新福傳年。為此，教宗本篤十六世在指導善度信德年的手諭《信德之門》7號裏說：

「今日和過去一樣，〔基督〕派遣我們在世界的每個角落，向所有的民族宣報其福音（參：瑪廿八 19）。耶穌基督以祂的愛吸引各個世代的人歸向祂：祂在每個時代都召喚教會，將宣報福音的萬古常新的使命託付給她。因此，

⁶ 關於信德年之意義的更多闡釋，請參：拙作，〈解讀信理部關於信德年的牧靈指引〉《信德報》2012年9月27日，35期（總第506期）。

今天我們也需要更為堅定地投身於教會，來進行新福傳，以便重新發現相信的喜樂，並重新找到通傳信仰的熱情。」

如果說宗座促進新福傳委員會像是新福傳指揮部的話，有關新福傳的世界主教會議便像是研討新福傳策略的會議，而信德年則像是新福傳戰鬥的打響。這三個舉措，說明教宗本篤十六世是何等實際的牧者，那些把他認定為「學者型」領導的人，實在有點見樹不見林。

想必我們已經注意到，教宗本篤十六世總在強調新福傳「尤其適用於那些有著悠久基督信仰傳統」，卻正在經歷基督信仰之冷卻和衰落的國家，即歐洲。儘管教宗並未因此限制新福傳的範圍，但非歐洲國家的人對此也許會感到彘扭和迷惑。但我們若把關於新福傳的世界主教會議的主題「為傳遞基督信仰的新福傳」，與教宗的強調聯繫起來的話，就會明白他的用意。

簡單地說，福傳的基礎是福傳者本身的皈依，和被福音化的經驗：我們只能傳播我們所認識和愛慕的東西。因此，福傳的任務首先落在了信者身上；只有當信者重新發現信仰，並深刻地將之生活出來時，福傳才成為可能。換言之，重新發現信仰和生活信仰，是福傳的第一步；小到個體是如此，大到國家和區域亦如此。就像教宗保祿六世所說的：

「教會是宣傳福音者，但她要從自己接受福音開始。她是一個信者的團體、自己度著希望的生活及通傳於人的團體、是弟兄友愛的團體。她需要不停地傾聽她必須信的、希望的理由及愛的新命令。她是散居於世間及經常被各種

偶像所誘惑的天主子民，她經常需要傾聽宣傳使她歸向於主的偉大工作。她需要經常被主召喚，並與祂再度結合。總之，如果她希望保持著宣傳福音的精神及力量，就需要不停地接受福音。第二屆梵蒂岡大公會議及 1974 年全球主教會議也一再重申這個構想：即教會要不斷的歸化及革新而接受福音，以便使世界相信她所傳的福音。⁷

可以說，歐洲的重新皈依不只意味著新福傳在歐洲展開的可能；事實上，歐洲悠久的基督信仰傳統和寶藏，作為一種福音本位化的成功典範，以及作為在很大程度上被普遍傳播和接受的發展成熟的信仰典範，對於在其他不同文化背景裏展開新福傳，有著重要的意義。

我們無意在此深入探討歐洲的福傳問題；而只是藉此說明：重振信仰是傳播信仰的前提，而與其他地方相比，基督信仰在歐洲的衰落程度是最慘的。在此意義上，新福傳「尤其適用於」歐洲，但並不僅限於歐洲。事實上，就目前來說，正在接受首次福音宣講的新傳教區是非常少的，如外蒙古；而其他所謂的傳教區——亞非拉——內的基督宗教，都已有數百年的歷史，現在普遍上也正經歷信仰的衰落，因而也需要新福傳。

三、教宗方濟各對新福傳的指導

教宗本篤十六世在尚未公布有關新福傳的世界主教會議的

⁷ 教宗保祿六世，《在新世界傳播福音》，15 號。

討論成果前，便已榮休；發揮和公布該會議之成果的任務，由教宗方濟各接續完成。主教們在會議上通過了 58 項建議，教宗方濟各在幾乎全盤接納它們的基礎上，通過些許修改、補充和綜合，寫成了他的首部宗座勸諭《福音的喜樂》。他所補充的部分，主要是福傳的社會幅度，集中在第四章裏。

在接受西班牙《國家報》的採訪中（2017 年 1 月 22 日），教宗方濟各表示：儘管《福音的喜樂》是世界主教們「建議」的結果，但它延續和綜合了教宗保祿六世的《在新世界中傳播福音》勸諭和阿帕萊齊達南美主教會議有關福傳的文件。藉此，方濟各強調《福音的喜樂》與梵二後教宗們思想的一致性。

關於《福音的喜樂》的撰寫過程、內容和宗旨，他表示：

「我很高興接受主教們的要求，撰寫這道勸諭。執筆時，我是在採集豐碩的果實，這些果實是主教會議的勞作所結出來的。此外，我還徵集了多位人士的意見，他們有意要我表達我對教會福傳課題的關注。

福傳涉及到無數問題，但我不選擇對這眾多的問題作細節的討論，這些話題需要進一步的反省和研究……我在這裏選擇發表一些方針，以鼓勵和指導整個教會邁入福傳的新階段，其特徵是人人充滿熱忱及活力。在這個脈絡裏，我以《教會憲章》的教導為基礎，在各主題中，決定詳細討論以下問題：

1. 改革教會，以實現教會向外傳教的使命；
2. 牧靈人員所面對的誘惑；

3. 教會作為天主子民需全民福傳；
4. 講道及其準備；
5. 窮人向社會的融入；
6. 在社會內的和平與對話；
7. 傳教的靈性動機.....

我的用意並非在於提供詳盡的論述，而僅僅想指出這些話題在今日教會裏，對福傳之落實的重要性。這些話題都有助於確定福傳的風格——我要求大家在每項活動中加以落實。⁸」

教宗把上述主題綜合在五章裏；其中，第二和第三個主題合為一章，第五和第六個主題合為一章。它們清楚地表明《福音的喜樂》在闡述新福傳方面的豐富性和系統性，再加上教宗深刻而又充滿新意的論述，極大程度地充實了新福傳神學的發展，也為教會的新福傳使命指出了確切的方針。

我們無意在此概述整部勸諭，只想指出它在闡發新福傳方面的新意及其相關重點，大致歸結為三點：

1. 新福傳的內涵及其靈性幅度；
2. 新福傳作為更新教會的方向及其整合幅度；
3. 新福傳的風格及其社會幅度。

第一點是近代數任教宗們的共識，本文將就此提出新福傳的靈性內涵。至於後兩點，則是比較新的內容，將於下一章〈新

⁸ 教宗方濟各，《福音的喜樂》，16~18號。

福傳的整合典範〉中綜合討論。

第二節 新福傳的靈性內涵

一、新福傳「新」在哪裏？

前述談到教宗若望保祿二世所提出的新福傳三特徵：新的熱情、方法與表達方式；而其繼任者們也均是在此基調上繼續闡發新福傳的。比如教宗本篤十六世在宣布成立宗座促進新福傳委員會的講道（2010年6月28日）中，便如此定義新福傳：

「『新』不在內容上，而在內在的、向聖神之恩寵開放的熱情上；因為聖神是福音之新法的力量，並常常更新教會。『新』還在尋找與聖神之力量相吻合，以及與時代和環境相適應的形式或風格（modalities）上。『新』還因為它在那些已經接受基督信仰的國家裏是必須的。」

爲此，斐西切拉總主教把新福傳理解爲一種傳播福音的新形式，「按照這種形式，我們以新的熱情，在不同的文化背景裏，以可被理解的新語言，並以能夠傳遞福音之深刻而永恆之意義的新方法，來宣講永恆不變的福音」⁹。

簡言之，福音的內容是永恆不變的；但對福音的理解、表

⁹ Rino Fisichella, *La nouvelle évangélisation*, op.cit., p.35.

達和傳播方式，卻會因著文化和時代的不同而不同。不過，福傳的新形式首先並不在於對新語言、新方法的尋找；它們應該由內而發，並決定於「向聖神之恩寵開放」的新熱情。

二、基督及聖神的創新性

關於福傳的方法，教宗保祿六世於《在新世界中傳播福音》40 號，給予的教導十分清楚：

「宣傳福音之內涵，顯然的重要性不能減弱其方法的重要性。『如何宣傳福音』的問題永遠是重要的，因為宣傳福音的方法，要依照時間、地方及文化的不同而各異，又因為這些方法對於我們的發現及適應能力具有某種程度的挑戰性。」

至於福音的內容，教宗方濟各在《福音的喜樂》勸諭裏用「萬古長青」來形容它的永恆性。這個詞彙，既說明福音是不變的，又說明它是常新的。因為一則，福音的意義無限深遠，我們總能更深入地理解它；二則，福音的價值永不過時，任何時代的人都可發現它是適宜和新穎的；三則，作為福音本身的基督，願意每個時代的人都能聽到和接受福音——喜訊，因而會以新的方式把福音呈現給不同時代的人。

在這種意義上，福音的內容也會因著我們理解和傳播它的形式而「更新」。教宗方濟各於《福音的喜樂》11 號這樣說：

「福音信息的核心總是一致的：天主在被釘死而復活的基督身上，啓示了祂偉大的愛……基督是『永恆的福音』

（默十四6）；祂『昨天、今天、直到永遠，常是一樣』（希十三8）。然而，祂的富饒和美善取之不盡、用之不竭。祂是永不衰萎的泉源，不斷湧出新意……藉著這新意，祂總能使我們的生活和團體日新又新，即使基督徒的信息曾在一些時期中黯淡無光，加上教會人士的軟弱，但它永遠萬古長青；即使我們以呆滯的框架把耶穌牢牢封住，祂也會突圍而出，不斷以祂神聖的創新性讓我們驚嘆連連。」

這裏值得我們注意的是，那更新福音的，是基督及其「神聖的創新性」；換言之，基督和聖神才是新福傳的主導及其「新」的基礎。因此，只有當我們在基督和聖神內更新我們的靈性生活並找到新的熱情時，才能找到傳播福音的新形式。這就是教宗本篤十六世強調重新激活信仰之於傳遞信仰的重要性的理由。有關於此，教宗方濟各的教導亦十分清晰：

「每當我們悔改，回到源頭，並恢復福音原有的清閑氣息時，新路便會出現在眼前，創新的新管道就會敞開，不同的表達方式以及為今日世界帶來具有新意和更富說服力的標記和語言就會被發現。真福傳的每個形式，時常都是新的。」（《福音的喜樂》，11號）

三、扎根於靈修的基礎上

為此，雖然新福傳是一種形式，卻不是我們能夠刻意尋求得到的，而是我們回歸源頭、深入與主的關係、學習聆聽和順服於聖神之帶領的結果。教宗方濟各說得好：「真正的新意是

由天主神妙地帶來的新意，此新意由祂啓迪，由祂激發，由祂指導和陪伴，其方法之多，成千上萬」（《福音的喜樂》，12號）。

事實上，我們刻意尋求的，往往是外強中乾的東西，而且往往潛藏著我們的功利傾向。曾任教義部部長的拉辛格樞機（後來的教宗本篤十六世，在千禧年做過一場有關新福傳的講座，其神學和靈修意味極其深遠，影響甚大。期間，他提醒道：

「新福傳不意味著立即以新的嘩眾取寵的方法吸引那些遠離教會的人。不，這不是新福傳的許諾。新福傳意味著不以那已成長為普世教會之參天大樹的芥子而滿足，不認為在她的枝條上所有的鳥都可找到棲息就夠了，而是能夠再次敢於以謙微的芥子開始，讓天主來決定這芥子何時和怎樣成長……新福傳應該屈服於芥子的奧秘。¹⁰」

另外，他還提醒，福傳不尋求外在的成功，也不基於擴張的目的，而是為愈顯主榮，並為藉此服務更多的人：「在福傳中，我們不尋求被聆聽，我們也不願擴大我們的機構，增強我們機構的權力，而只願通過讓位於作為生命的那位來服務更多的人」¹¹。教宗方濟各也說：「傳教使命不是商業交易或投資，甚至不是一種人道主義。傳教不是一場表演，無須數算多少人因我們的宣講而來；傳教是更深層的事，測量不得……」（《福

¹⁰ 參：La Documentation Catholique, n. 2240 du janvier 2001, pp.91~95. Conférence du Cardinal Ratzinger sur la nouvelle évangélisation, Jubilé des Catéchistes, Rome, le dimanche 10 décembre 2000.

¹¹ 同上。

音的喜樂》，279 號）。

根據上述教宗的教導，我們可以這樣總結新福傳之「新」的意義：如果說新福傳是一種形式的話，那麼它是福傳者靈性生活的彰顯；進一步講，福傳的新形式——新的方法和表達方式——有賴於福傳者從基督和聖神內所獲得的新熱情。但這種熱情不是一腔熱火，也不是意氣用事，它扎根在深刻的靈修經驗裏。正如教宗方濟各在《福音的喜樂》266 號中說的：

「除非我們在傳教使命的中心看到基督的臨在，否則我們的熱情很快就會減退，我們將不能肯定我們所傳播的是什麼，也將缺乏活力與熱情。一個沒有信念、沒有熱情、沒有把握、不活在愛內的人，對誰都沒有說服力。」

「看到基督的臨在」意味著深遠的靈性眼光，意味著與基督有親密的關係。教宗若望保祿二世在談到新福傳與靈修生活時指出：「如果說你們對新福傳和社會生活的投入是偉大的，那麼一個真正的靈修要求，即與基督和教會的親密關係更加偉大。而這種關係是由祈禱和對天主聖言的默想來滋養的」¹²。

四、讓位於天主的主動性

與基督的親密關係，在福傳工作中特別表現在對福傳的主導者——基督和聖神的順服，以及對聖神與聖言的聆聽上。關於天主在福傳中的主動性，教宗方濟各於《福音的喜樂》12 號說：

¹² 1997 年 6 月 19 日在波蘭的格涅茲諾（Gniezno）的彌撒講道。

「傳教首先是主的事業，超越我們能看到的或理解的任何事情。耶穌是『第一位和最偉大的福傳者』。在每個福傳活動中，首要的福傳者總是主，是祂召叫我們與祂合作，並以聖神的力量激勵我們……教會生活應時常彰顯天主的主動性：是祂「先愛了我們」（若壹四 19）；是祂獨自『使之生長』（格前三 7）。」

因此，在福傳過程中，「重要的是，我們須無時無刻意識到，首要的話語、主動的措施、真正的行動，都來自天主。面對天主的主動性，我們只有融入其中，只有懇求此恩，我們才能在祂內，並偕同祂而成爲福傳者。以恩寵爲首，該是我們作反思的原則，它就如燈塔般不斷照亮福傳的內涵」（《福音的喜樂》，112 號）¹³。

然而，要讓位於天主的主動性，我們便不能急於求成，不能單純依靠自己的能力和技巧，更不能有功利心。它要求我們聽從聖神的指引，同時還應像拉辛格樞機所說的：「屈服於芥子的奧秘」。

芥子的比喻，描繪了教會成長或發展的過程（參：谷四 26~29），而這個過程是悄然無聲的，並且是天主如春夜喜雨般

¹³ 關於聖神在福傳中的主動性，教宗保祿六世這樣說：「聖神是宣傳福音的主要主使者，是祂促使每個人宣傳福音，也是祂在人心靈深處使人接受及明瞭得救之言。但同樣也可說，祂是宣傳福音的目標，祂自己振起新受造物、新人類，而宣傳福音正是祂的後果，而且在複雜的人群中產生一致，這也正是宣傳福音工作企圖在基督團體中所完成的」（《在新世界中傳播福音》，75 號）。

以「潤物細無聲」的方式來使之生長的。這當然不意味著服務教會的工人可以偷懶和推卸責任。播種的，自當認真播種；澆灌的，也當認真澆灌；用保祿的話說：做事在人，成事在天（參：格前三7）。這是因為「聖神願意照祂的心意，在祂所願意的時間和地點工作」（《福音的喜樂》，279號）。

所以，教宗方濟各提醒我們，「只需將自己交託給祂，不該自稱有權看到豐碩的成果……讓我們把一切都交給祂，讓祂在適當的時間，使我們的努力結出果實」（《福音的喜樂》，279號）。事實上，「沒有比全心托賴聖神的指引能給予更大的釋放：放下規劃以及掌握一切細節的控制欲，而依從聖神的啓示、引領和指導，讓祂帶我們到祂願意的任何地方去。聖神清楚知道何時何地我們需要什麼。這就是奧秘豐產的意義」（《福音的喜樂》，288號）¹⁴。

這種信賴聖神和讓天主來做主的態度、這種自我的「衰微」，在拉辛格樞機看來，是「真正獻身於福音的基本條件」¹⁵。它同時也決定了福傳者的工作姿態：他應該是聆聽聖言的人，正如基督和聖神是宣講其所「聽到」的「被派遣者」一樣。由

¹⁴ 教宗保祿六世也指出：「宣傳福音的技術固然好，但是即便最進步的技術，也不能代替聖神安詳的行動。宣傳福音者最完備的準備，如果沒有聖神也不能發生效用。沒有聖神，即便最動人的辯論術，對於人心靈也是無能為力。沒有祂，以社會學及心理學為基礎最發展的計畫，也很快地無用武之地」（《在新世界中傳播福音》，75號）。

¹⁵ *La Documentation Catholique*, n. 2240 du janvier 2001, *op. cit.*

此，拉辛格把福傳者的此種姿態，扎根在基督論和聖神論裏：

「聖三的計畫——彰顯在那並不因自己的名而宣講的聖子身上——指出了真正的福傳者的生活模式；或更好說，福傳並不只是一種宣講方式，而是一種生活方式：生活在聆聽中，並成爲父的代言人。關於聖神，主基督這樣說：『祂不會講論祂自己；祂要講論的是祂所聽來的』（若十六 13）。

福傳的這種基督論與聖神論的形式，同時也是教會論的形式：是主和聖神在建築教會，並在教會裏自我通傳。對基督和天國的宣講，要求在教會裏聆聽天主的聲音。『不以他自己的名義講論』意味著：在教會的使命裏宣講。¹⁶」換句話說，福傳者之所以應該處在聆聽的姿態中，一方面是因爲基督和聖神是教會的建築者，以及福傳的主導與完成者，福傳者從而需要把自己定位在聆聽基督與聖神的謙虛和順服的角色裏；另一方面，是因爲福傳者所傳播的，正是聖言本身，他只能在聆聽和接受聖言後，才能將之宣講出來。

爲此，教宗本篤十六世於「在教會的生活與使命中的聖體

¹⁶ 同上。教宗若望保祿二世在 1998 年 7 月 1 日公開接見活動的講道中，亦表達類似的看法：「只有當那宣講天主聖言，並以天主之名宣講的人，首先聆聽和服從聖神，『新福傳』才能真正地在其熱情、方法和表達方式上是『新』的。以聆聽和祈禱所構成的默觀是基本的，假如那宣講的人不祈禱，他最終只會『宣講他自己』（格後四 5），並且他的話會成爲『俗世的閒話』（弟後二 26）。」

聖事」的世界主教會議閉幕彌撒的講道中說：

「我們在參加世界主教會議的過程中，重新意識到教會在新千年開始的首要職責之一，是從天主的話裏汲取滋養，好讓新福傳工作變得更有效率……這首先要求對基督有更深度的認識，和對其言語的恆久性順服與聆聽。¹⁷」

關於這一點，教宗方濟各說得更為堅決：

「一切福傳使命都建立在聖言上，必須予以聆聽、默想、活出、慶祝以及見證。聖經是福傳的泉源。由此，我們需要在恭聽聖言上不斷受培訓。除非教會不斷讓自己接受福音的熏陶，否則就沒有福傳。天主聖言必須不斷成為教會各種行動的核心。」（《福音的喜樂》，174 號）

結 語

綜上所述，新福傳之「新」，在於形式；就是說，福音的永恆訊息可以被更深入地理解，並以新的適應時代的方式表達和傳播，正如教宗若望廿三世所說的：「信仰寶庫的實質是一回事……表達它的方式是另一回事」¹⁸。不過，福傳的新形式

¹⁷ Le 26 octobre, 2008, *Homélie de clôture du Synode sur l'Eucharistie dans la vie et la mission de l'Eglise*.

¹⁸ 教宗若望廿三世在梵二大公會議開幕式的致辭（1962年11月11日），VI, n. 5: *AAS* 54(1962), 792: "Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud

固然是外在的，卻不能從外在上去尋找，而應該是福傳者的靈修經驗，尤其是他對基督的順服和對聖神與聖言的聆聽的結果；或者說，是福傳者在他與主的親密關係中，所獲得的新熱情所推動的結果。因為事實上，只有與天主有深厚關係的人，只有「懷有基督之心情」的人，才能更清楚和更敏銳地體察到天主回應人們當前之問題和需要的方式，從而找到針對當代人更適合的福傳形式。

所以，如果說新福傳是「以新的熱情、新的方法和表達方式來福傳」的話，那麼，新的熱情便是作為福傳之形式的新方法和表達方式的基礎。其實，靈修和福傳是相輔相成的：靈修是福傳的基礎；福傳也有助於加深靈修生活。教宗方濟各便指出：「我們若願意在靈修生活上進步，就必須一直是傳教士。福傳工作豐裕我們的心靈，開拓我們的靈性境界，使我們對聖神的妙工越來越敏銳。福傳工作帶領我們超越局限的精神建構」（《福音的喜樂》，272 號）。

第五章

新福傳的整合典範

前一章談到福傳這概念的內涵、複雜性，及其整合性意義：其實，這個意義來自福傳的教會學結論。現在讓我們來看它的典範（paradigm）：從某種程度上講，這也是它作為一種教會行動的外延；但我們更傾向用「典範」一詞，以更好地表達出新福傳有別於「舊福傳」的特有形式。

今日世界和教會的情形，特別要求把福傳的整合性教會學意義落實到具體的教會活動中。簡言之，新福傳要求把過去清楚區分的「傳教」與「牧靈」活動整合起來，而這必然促成一種新的教會活動的典範。事實上，許多有福傳意識的堂區已經開始實踐此種典範，但大部分牧者與信友仍處於傳統模式中。為此，教宗方濟各在《福音的喜樂》勸諭中，極力號召以此典範來革新教會。

是的，新福傳不只是教會生活的一種選擇，而應該成為教會生活的全部選擇；它也不僅僅是一種教會活動的新創意，而應該成為革新教會的方向。

第一節 傳教與牧靈的整合

一、「整合」在沃蒂拉樞機哲學家人學中的意義

我們已經看到，曾經的沃蒂拉樞機（後來的教宗若望保祿二世）在 1974 年的世界主教會議上扮演了重要的角色，並且提出了應該整合福傳的複雜意義。根據新福傳神學家皮埃爾 Mario Saint Pierre¹ 的研究，沃蒂拉之所以能有這種整合視野，乃是因為他的整合人學觀²，它作為一種方法論，完全可以應用在新福傳的教會學意義和整合典範上。

整合（integration）一詞，一般指部分與整體融合的過程或事實。它在不同的學科領域裏，如心理學、社會學、數學、教育學、經濟學、信息學、電機學和生物學等，可能各指同化、融

¹ 皮埃爾是魁北克教區司鐸，其神學博士論文是有關巴爾塔撒的研究，但他目前的主要研究課題是新福傳神學。迄今，「新福傳神學」尚未真正成為一門獨立的學科，且嘗試把新福傳作為神學而加以系統性研究的人也屈指可數。皮埃爾神父計畫出版十卷有關新福傳神學的系列研究，題名《擴展的教會》，目前已出版一卷（*L'Eglise en croissance, v. 1, Les fondements bibliques de la croissance*, Québec: Éditions Néhémie, 2008）；另外還出版了關於「牧靈皈依」和「新福傳的整合範式」兩本相關作品（*L'intégration au service de la nouvelle évangélisation: Guide pédagogique*, Québec: Éditions Néhémie, 2011; *La conversion pastorale pour la nouvelle évangélisation*, Québec: Éditions Néhémie, 2012）。我們知道，教宗方濟各在《福音的喜樂》勸諭裏提及和發揮了這兩個主題。

² 參：Mario St-Pierre, *L'intégration au service de la nouvelle évangélisation: Guide pédagogique, op.cit.*, pp.43~49.

合、積分等不同的涵義，以使各種特點融合成一個和諧的整體。在沃蒂拉的人學和倫理學著作《人與行動》裏，他認為人的一切身體、情感、心理、智力和意志等構成因素，都在行動本身的動態中達致合一，行動因而具有整合的作用。正是在行動中，人表現出他是誰，並實現自我。由於沃蒂拉出身士林學派，人在行動中自我實現的說法顯然受到了亞里斯多德哲學的影響。

亞里斯多德認為，「存在」或者處於潛能狀態，或者處於實現狀態：「潛能」 dynamis 指事物具有能夠實現其本質和目的的潛在力量、但尚未實現出來的狀態；「實現」(energeia：直譯為「在活動中」)與潛能相對，指事物達到自身之本質和目的的存在狀態。「實現」與另一概念「現實」(entelekheia—εντελέχεια)密切相關，其原義是「完成了的目的」，指使事物從潛能過渡到現實。根據亞氏，事物是型式和質料的統一，型式構成事物的本質，賦予事物完善性和目的性，因此型式就是使事物得以實現的本原。人存在的實現狀態就是他的活動——有目的性的創造，對潛能的發揮。正是由於活動，人的存在形式得以顯現；這個型式，說白了，就是「活人」：只有一個生活的人才是生命得以實現的人。

透過一個人的種種活動——待人接物、說話辦事等，我們得以辨認出一個人的個別性；但這些活動雖然多樣而具複雜性，卻能共同表現出一個具有明顯辨識度的整體。沃蒂拉即在此哲學基礎上，理解人的行動，並定義人之行動的整合性：

「『整合』似乎並不意味著把以前分離的東西聚集在

一個整體之中，而是在某種複雜性的基礎上，實現和顯現其整體與合一。我們即是在此意義上理解行動中的人的整合的。³」

換言之，作為整合性的動態，行動是人作為獨特個體的顯發和自我實現。在沃蒂拉此種人學觀的啟發下，皮埃爾總結出一個比較全面的「整合」的定義：「一個存在按照一個複雜過程，在其構成因素的合一與和諧之中，藉以完成一個目的或自我完成的行動」⁴。

二、福傳作為教會之整合性行動的神學基礎

沃蒂拉在《追溯更新的泉源——有關落實梵二的研究》⁵一書裏，把他上述人學中有關「整合」的思想應用到教會學裏。他認為，教會作為基督的奧體，就像人一樣，也是在其行動中自我顯發和實現的。而使教會以其完整和獨特面貌表現出她本然之自我，和使她達至其存在之本質與目的的行動，就是見證信仰的福傳行動。

促使沃蒂拉做出這結論的，是他對梵二文獻的研究。他發現：梵二文獻在整體上，指出了基督徒的基本態度就是對信仰

³ Karol Wojtyła, *Personne et Acte* (Paris: Le Centurion, 1983), p. 218.

⁴ Mario St-Pierre, *L'intégration au service de la nouvelle évangélisation: Guide pédagogique, op.cit.*, p. 46.

⁵ Karol Wojtyła, *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en œuvre du Concile Vatican II* (Paris: Le Centurion, 1981).

的見證，即福傳：

「通過在整個梵二文獻中，找出這個基督徒的基本態度（信仰的見證），我們應該注意到傳教使命的事實。它與啓示密切相聯，並且以一個動態的方式定義了教會的奧秘本身。天主是藉著聖子與聖神的使命來啓示其本身及其救贖計畫的……聖三針對人的使命不只是啓示，而且也是拯救行動，即讓人類成爲天主子民。

教會是由天主的神聖使命所誕生的，並且繼續不斷地從中誕生：這就賦予教會之全部存在一個『傳教』的意義，並同時在最大限度上決定了一切基督徒的態度。因爲每個人都被個人性地納入聖三的拯救使命之中；就是說，我們只能在教會內並藉著教會來自我實現。而且，每個基督徒都在某種程度上參與了教會本身的使命。⁶」

這段話，可謂是對新福傳的神學基礎的概括。我們需要逐句分析，好深入地理解新福傳之整合典範的神學基礎。

首先，在沃蒂拉看來，「教會的奧秘本身」是由傳教使命「以一個動態的方式」來定義的。也就是說，傳教使命被等同於教會存在的本質；此乃因「教會是由天主的神聖使命所誕生的，並且繼續不斷地從中誕生」。這個斷言的泉源，應是《教會傳教工作法令》2 號：「旅途中的教會在本質上具有傳教特性，因爲按照天主聖父的計畫，教會是從聖子及聖神的遣使（使

⁶ 同上，170 頁。

命)而發源的」。教宗保祿六世緊隨梵二的教導，也以《在新世界中傳播福音》宗座勸諭的形式證實：「宣傳福音乃是教會特有的恩寵及使命、她的最深的特徵。她之所以存在，就是為宣傳福音」（14號）。

其次，值得注意的是，教會的傳教性質，根植在聖三的救贖計畫中，而聖三的救贖計畫與聖三的存在奧秘本身是一脈相承的。可以說，新福傳之整合性的根源，就是聖三之整合性的存在。而聖三是在動態的愛的交流中合一的：聖三是在彼此的交流、分享和相愛中存在的，就像一個愛的一致性行動。這一行動，首先表現在創造萬物上——對自我美善的分享；而後又表現在對人類的救贖上——作為愛的流動本身，天主不可能對人類因罪惡而遭致的苦難視而不見，天主對人類的救贖，就是祂存在本質的體現。那是一個齊一的施救行動，聖三似乎把他們的全部都投入在對人類的救贖上；在這個愛的行動中，我們可以體會到聖三完美的合一。

為此，教會是天主合一之救贖行動的延續，她的使命是像聖三一一樣地，整合她全部的力量，把全人類整合到聖三合一的愛中。所以教會是由「天主的神聖使命所誕生的」。既然教會是為讓全人類成為天主的子民，團聚在天主愛的合一內，那麼教會該「繼續不斷地」從「天主的神聖使命」中誕生，因為教會需要不斷地福傳，好使全人類都成為天主子民。換言之，福傳行動讓教會生活出她應該成為的樣子，而只要還有人不認識基督，教會的福傳行動就不能停止，這就使得教會需要不斷地

在福傳中找到和實現她自己，即「不斷地從中誕生」。

所以，沃蒂拉根據梵二文獻說：

「什麼是教會的傳教使命？它首先是從聖三的拯救使命而來的『使命狀態』（status missionis），教會就是爲此而被召存在的。在此意義上，教會總處在『傳教使命狀態』（Ecclesia est in statu missionis）中……所有的人都像整個教會一樣，在『傳教使命狀態』中找到自我……作爲回應自我啓示的天主的信者，基督徒應該整合在這個神聖使命中……在此意義上，我們可以把『把自我完全交付於天主』的基本態度，與『傳教使命的態度』相提並論：人應該通過在其全部生命中承受啓示，由以實現其神聖使命來把自己交付給天主。因此，他也參與『傳教使命的狀態』，而教會就是在這種狀態中不斷找到她自己的。⁷」

這段引文的後一部分，補充說明了前述引文中有關基督徒的福傳使命。沃蒂拉在上段引文中說，作爲教會全部存在之意義的福傳使命，「決定了一切基督徒的態度」，即參與聖三的拯救使命。因此基督徒「只能在教會內並藉著教會來自我實現」，只能「像整個教會一樣在『傳教使命狀態』中找到自我」。沃蒂拉的這一斷言，有堅實的教會訓導爲依據。梵二的教會學指出，教會不是與作爲個體之基督徒無太大關係的機構，而是天主子民、基督奧體，是宣認共同基督信仰的「我們」的集合。

⁷ Karol Wojtyla, *Aux sources du renouveau*, op.cit., pp. 170~171.

基督信仰固然要求每位信徒與基督有個人性的關係，但它本質上並不是「個人性」的信仰，而是建立在宗徒信仰上的「我們」的信仰；基督徒個體只能在教會集體的「我們」中宣認、表達、慶祝、生活和見證其信仰。因此，教會的根本使命就是每位基督徒的根本使命，正如《教友傳教法令》2號所昭示的：

「教會創立的目的，便是為光榮天主而傳播基督的神國，使人人分享救贖神恩，再通過人把普世導向基督。奧妙身體指向這一目標的全部行動，便叫做『傳教事業』：教會通過它的百肢，以不同方式進行這一事業。原來基督徒的使命，實際上就它的本質來看，就是傳教使命。」

既然教會創立的目的是福傳，而用亞里斯多德的話說，目的是事物實現自我的決定性因素，那麼教會的自我實現便只能朝著這個目的來完成。這個目的，因此該當指引教會的一切活動：或者說，教會的一切活動都該整合在福傳的方向上，只有這樣，教會才能夠顯現和實現其存在的本質。據此，皮埃爾神父把福傳定義為「教會按照由不同階段或因素所組成的複雜過程，來藉以自我實現或完成其基本使命的整合性行動」⁸。

三、新福傳作為革新教會之方向的整合典範

既然福傳是「教會自我實現或完成其基本使命的整合性行動」，那麼，教會的全部活動便都該當指向福傳，以福傳為動

⁸ Mario St-Pierre, *L'intégration au service de la nouvelle évangélisation: Guide pédagogique, op.cit.*, p. 49.

力和目的，並讓福傳統領所有教會活動。假如我們——尤其是牧者——意識不到這個道理的重要性，用教宗方濟各的話說，我們便需在「牧靈上皈依」；而假如教會沒有朝這個方向進展，她便需要改革。可悲的是，我們的「假如」是事實。

（一）牧靈的皈依

基於上述事實，教宗方濟各認為「教會性的更新刻不容緩」，他也因而夢想著.....

「夢想著一個『以傳教為重的抉擇』，亦即一股傳教動力，足以轉化一切，好使教會的習俗、風格、時期、日程、語言和架構，都足以成為今日世界福傳的管道，並不只是為了教會的自我保全。革新架構先要作好牧靈上的皈依，這道理必須從以下的亮光來說明：皈依是必要成分，可令架構更以傳教為重，讓平常的牧靈事工在每個層面都更具包容性和開放性，激勵牧靈同工在『外展』的願望，從而啓發受召與耶穌為友的人作出積極的回應。正如教宗若望保祿二世對大洋洲的主教們所說的：『教會任何的更新必須以傳教為目標，否則教會就會成為只顧自己的犧牲品。』」（《福音的喜樂》，27號）

這段話可謂字字珠璣，值得我們逐一深思和實踐。教宗在此號召教會以福傳來進行徹底革新，即讓教會的一切都「成為今日世界福傳的管道」，「讓平常的牧靈事工在每個層面」都向福傳開放。而這首先需要「作好牧靈上的皈依」，因為它是

更新教會架構的「必要成分」。牧靈的皈依關係到整個教會，教宗方濟各也把它稱為「教會性的皈依」，他在《福音的喜樂》裏以一整節（25-26 號）來談牧靈的皈依，足見其重要性。

「牧靈的皈依」這理念，是由南美和加勒比主教團在 1992 年的第四屆全體主教會議上，針對教會所發出的號召：

「新福傳要求教會作好牧靈上的皈依，而這個皈依應該與梵二保持一致。它關係到教會的一切和所有信徒：在個人和團體的意識與實踐中，在同級以及與權威的關係中，在那些使教會不斷地以更明確的方式作為普世之救贖的有效標記和聖事臨於世界的結構與活動中，我們都需要作好牧靈上的皈依。⁹」

在 2007 年的第五屆南美和加勒比全體主教會議的《阿帕雷西達文件》（*Document d'Aparecida*）¹⁰裏，「牧靈的皈依」被加以詳細地闡述。教宗方濟各在他的首份勸諭裏，數次引用了該文件：譬如：「教會團體的牧靈皈依，要求我們從單純的保守牧靈，過渡到真正的傳教牧靈」（《福音的喜樂》，370 號）。教宗

⁹ *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus Christ hier, aujourd'hui et toujours (He 13,8). Conclusion de Saint-Domingue, 4^e Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-Américain et des Caraïbes, octobre 1992 (Paris: Editions du Cerf, 1993), p. 94.*

¹⁰ *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui, 5^e Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-Américain et des Caraïbes, mai 2007 (Paris: Bayard Editions-Fleurus Mame-Les Editions du Cerf, 2008).*

方濟各引用《阿帕雷西達文件》，不斷肯定此種過渡的必要性：

「『傳教任務必須保持為首要的』。如果我們認真面對這番話，會發生什麼呢？我們會意識到，**外出傳教是教會所有活動的典範**。按此構想，南美的主教團作出聲明：

『我們總不能麻木不仁、消極保守地待在教堂裏守株待兔』；我們必須行動，『必須得從單純的保守牧靈過渡到真正的傳教牧靈。』」（《福音的喜樂》，15 號）

他稍後提醒讀者，不應把他勸諭的號召當作耳邊風，不應消極、被動和頑固地繼續保守牧靈，並苦口婆心地說：

「我想強調，本文的重點在於制定計畫及其重要的後續工作。我希望所有教會團體都全力以赴，沿著牧靈和福傳的皈依之路前進，不能只安於現狀。『只有管理』是不夠的。我們要在全世界各個角落『熱心傳教，持之以恆。』」

（《福音的喜樂》，25 號）

如要在「全世界各個角落『熱心傳教』」，就必須得革新臨在於全世界各個角落的地方或個別教會。天高皇帝遠，地方教會經常對教宗或教廷的號召和指令置若罔聞。所以，教宗方濟各特別提醒地方教會要在牧靈上皈依：

「每個地方教會，作為由主教領導的公教會的一部分，同樣奉召作傳教上的皈依。地方教會是福傳的首要主體，因為它處於一個特殊的地方，具體地彰顯唯一的教會……為了讓傳教的動力更集中、更慷慨和更有成果，我鼓勵每個地方教會下定決心，進行分辨、淨化和改革的進

程。」（《福音的喜樂》，30號）

我們——尤其是裹足不前、卻孤芳自賞的「座堂」神父們——也許會覺得「皈依」這個詞很不順耳，因為它彷彿在暗示我們是罪人。接不接受這個事實，是個靈修態度的問題，我們沒必要對此多說什麼，而只想藉此強調：「皈依」所指出的是，教會需要回歸正路，好恢復她本來受召應成爲的樣子，好「自我實現或完成她的基本使命」，而這條「正路」，就是福傳。

（二）皈依的方案

整個教會，或更好說是教會存在的一切——每個團體、每位信友、每種「使教會作爲普世之救贖的有效標記和聖事臨於世界的結構與活動」——都應該走上這條「正路」。換言之，是讓「外出傳教成爲教會所有活動的典範」、讓教會的所有活動都整合在福傳之中。

那麼，如何具體實現此種「牧靈的皈依」呢？特別務實的教宗方濟各，首先針對福傳者，提出具體的方案：

「每位天主子民都藉著洗禮而成爲傳教的門徒（參：瑪廿八19）。所有受洗者，無論他們在教會內有何職位、有何信仰培育水準，都是福傳的執行者。一個福傳計畫只由受過專業訓練的人去執行，而其餘信徒只被動地順從，這樣不足以面對福傳。新福傳召喚每個受洗者都要作個人的委身……凡真正體驗過天主救贖的愛，都不需要太多時間或長期的培訓，才能走出去宣講那份愛。在某種程度上，每

位基督徒都是傳教士，因為他或她在耶穌基督內經歷過天主的愛：我們不再說我們是『門徒』或『傳教士』，我們永遠是『以傳教為重的門徒』。」（《福音的喜樂》，120號）教宗的這番話，主要是針對平信徒而言的。事實上，福傳的主要角色就是由在世俗世界裏生活的平信徒所扮演的，因為：

「他們生活在世俗中，從事著世界上各式各樣的職業與工作，他們的生命和一般家庭社會環境交織在一起。天主把他們召喚到這種地位上，就是要他們以福音精神執行自己的職務，好像酵母，從內部聖化世界，以生活的實證，反映出信望愛三德，將基督昭示給他人……平信徒的特殊使命，就是要在那些只有他們能作『地上之鹽』的地方與環境中，表現教會的存在及作用。」（《教義憲章》，31-33號）

平信徒不單在世界中的福傳角色極為重要，「在教會團體內，他們的活動也是如此要緊，以致沒有他們，牧人的使徒工作往往會無法收到圓滿的實效」（《平信徒使徒工作法令》，10號）。

其次，教宗方濟各針對福傳對象，把教會活動的三個主要領域都納入新福傳的範圍：

「新福傳在三個主要設定領域裏運作：首先是平常牧靈事工這個領域……〔它〕致力幫助信徒在靈性方面成長……；第二個領域主要包括那些已領洗、但卻沒有活出聖洗要求的人……教會身為關愛他人的慈母，竭力幫助他們活出皈依……；最後，我們不可忘記，福傳的首先和首

要目的，在於向那些不認識耶穌基督或一直拒絕祂的人宣講福音。」（《福音的喜樂》，14 號）

在此，可見教宗方濟各不像其前任教宗們，把第二個領域視爲新福傳所特別針對的領域，而只是把它看作新福傳的領域之一。此外，曾經似乎井水不犯河水的牧靈與傳教，如今也被整合到新福傳事工裏。這與新福傳的整合典範是一致的：新福傳應該統領和整合教會的所有活動。

最後，針對福傳架構，正如前已援引過的，教宗方濟各特別提到地方教會之轉型的重要性。以新福傳爲主題而召開的世界主教會議，在會議文件《建議》的第 42 項裏，爲地方教會的新福傳計畫指出了明確的方向：

「每個地方教會都是教會使命的基層團體。它應該通過整合神恩、職務、資源、獻身人士和平信徒，來積極展開更新的牧靈活動。上述所有這些事實，都應在一個有組織的福傳計畫內協作起來，好能夠向一切人，尤其是那些感到遠離教會的人，傳遞基督信仰的圓滿性。如此的舉動應該是教區內一切構成因素之間的對話與合作的結果，包括堂區和小的基督徒團體、培育團、奉獻生活團、協會、各種運動組織和全體教友。所有牧靈計畫都應該傳遞福音的真正新意，並該集中在與耶穌基督的個人性和生活的相遇上，還當激勵每個個體，使之全面贊同基督信仰，並有回應成爲見證者之召叫的意願。」

（三）堂區的變革

在有關地方教會之牧靈轉型的指導裏，堂區的角色無疑是最重要的，因為它是地方教會的主要構成因素。關於堂區，教宗方濟各說：

「它不是與人脫節的無用結構，或是由一小撮孤芳自賞的特選者所組成的團體，而是教會在一個區域內的臨在，以造就環境，便於聆聽天主聖言、發展基督徒的生命、交談、宣講、慷慨行愛、朝拜和慶祝。堂區藉其所有的活動鼓勵和培訓其成員成為福傳者。它是團體中的團體，是為讓旅途上的口渴者繼續前進而提供給他們水源的聖所，以及不斷往外傳教的中心。可是我們必須承認，我們重新檢討和更新堂區的號召還沒有結出足夠的果實，使堂區更接近人群，成為活生生的共融和參與的環境，以及完全以傳教為重的團體。」（《福音的喜樂》，28號）

堂區，是教會的基層單位、教會在個別區域內的具體臨現，故其牧靈皈依對全教會的革新，具有極實際和決定性的意義。儘管「堂區不是福傳的唯一機構」（《福音的喜樂》，28號），但卻是最重要和最基本的福傳機構。今天，即使是在所謂的「傳教區」內的傳教，也只能靠已經建立好的基層信友團體，即堂區來實現。那種從十六到十九世紀的傳教時期和模式已成過去。

一方面，外國（歐美）傳教士在傳教區內，遠遠不如本地神職與信友更有便利的生活、工作、語言、政治和福傳條件。另一方面，歐美早已不是能夠輸出傳教士的地區；相反，卻由於

嚴重的信仰和聖召危機，需要大量「輸入」傳教士。現今的福傳工作只能由本地信徒（主要是平信徒）在本地展開。而事實證明，假如堂區不轉型為福傳的堂區，那麼它也不可能長期保持為「保守型牧靈」的堂區：它會很快因老化和無人而關門大吉，這在城市化加速發展，而大部分教區都集中在鄉鎮的中國尤其如此¹¹。

如果堂區需要轉型為以福傳為重的教會團體，或者「不斷往外傳教的中心」，那麼它就需要「藉其所有的活動，鼓勵和培訓其成員成為福傳者」。這意味著它在培育基督徒的靈性生命時，在默想和宣講天主聖言時，在祈禱和舉行各種禮儀和聖事時，在施行愛德時，以及在做其他一切活動時，都要有福傳的意識和熱情，並以福傳為方向。

小 結

總之，當我們認清福傳對於教會以及每位基督徒之自我實現的重要和必要性，當我們明白教會的所有活動以及基督徒的全部生活都應該整合在福傳的統領之下，當我們意識到每位信徒所歸屬的以及教會在某個地方實際臨現的堂區，為實現它存在的目的，為從底層革新教會，以及為能夠繼續活躍地在後現代環境裏生存下去，需要整合牧靈與福傳，從而轉型為以福傳為重的團體時，我們便需要思考和制定出實際的計畫，以作好

¹¹ 關於中國教會的當前情形，在此無法多說什麼，但期待能儘快有基於實際調查的專業研究報告出現，以警示懵懂過日的大部分中國神職人員。

牧靈的皈依，即讓「教會的習俗、風格、時期、日程、語言和架構，都變成向今日世界福傳的管道」。

第二節 新福傳的開放風格

正如每個人的行為，因其不同的態度和特徵會呈現出不同的風格：教會的行為亦然，會因其不同時期裏所表現出的不同態度和特徵，而有不同的風格。那麼，新福傳作為教會的整合性行動，會有怎樣的風格呢？答案是：開放。

是的，與梵二精神一脈相承的開放；它決定於教會存在的本質本身。既然「福傳是教會藉以自我實現和實現其基本使命的整合行動」，那麼它所呈現出的形態，必定是開放，或用教宗方濟各的話說，是「外展」（或「動身前往」）：凡是被福音所感動的，必然會分享福音的喜樂，因為「這喜樂擁有耗不盡的能量，促使人動身外出，樂善好施，走出自我，踏上征途，勤種善果」（《福音的喜樂》，20號）。所以「教會當下的行動，就是向外宣講福音。福音的喜樂是給所有民族的，沒有人能被排除在外」（《福音的喜樂》，23號）。

「沒有人能被排除在外」是天主教大公性的特徵，開放正是該特徵的表現。據《宗徒大事錄》記載，初期教會在開始時只是猶太基督徒團體，外邦人如要加入教會，需接受割損和遵守梅瑟法律。這狀況一直維持到伯多祿因聖神的指引，而為羅

馬百夫長科爾乃略一家付洗爲止。正是因爲伯多祿向作爲外邦人的科爾乃略開放，教會才從此變成了「大公教會」(Catholic)，找到了她真正的身分。換言之，開放讓教會成爲教會，正如教義部在《教會——共融》(1992年)4號指出的：

「教會不是一件封閉於自己的事實，而是向福傳和大公進程開放的，因爲教會被派往世界去宣講、做見證、實現並擴展共融的奧蹟，這一奧蹟構成教會的本質，也是爲在基督內聚集所有人，爲眾人成爲『合一不可分的聖事』。」

還需強調的是，福傳不但針對一切人，而且針對人的一切，因爲人存在的一切層面都應該被福音化。從這個角度看，福傳的整合性特徵，也延伸至它的目標：在宏觀上，它應該讓全人類都整合在基督及天國內；在微觀上，它應該讓福音整合每個個體的全部存在。關於後者，教宗方濟各說：

「宣報耶穌基督喜訊的使命，是以所有人爲依歸。這以愛爲重的使命，涵蓋人存在的所有幅度，每一個人、團體生活的所有領域、所有民族。凡屬人的都不會不與之相關連。」(《福音的喜樂》，181號)

在教宗方濟各的思想裏，新福傳此種向一切人及向人的一切開放的行事風格，應具體表現在三方面：慈悲、對話與探新。

一、慈悲

福傳使命本身，源自天主拯救世人之意願的慈悲。而如要向所有人無分別地宣講福音，宣講天主慈悲的拯救，教會就必

須得慈悲。

但教會卻並不常常如此。教宗方濟各毫不避諱地指出：教會的「某些習俗」和「規條戒律」，如今已「不能再恰當地被理解和欣賞」（《福音的喜樂》，43號）。原因也許就是它們所反映出來的，更多的是刻板地秉持正義和等級的冷漠形象，比如拒人千里的官僚（教階）主義和吹毛求疵、循規蹈矩的教條主義。因此，教宗方濟各提醒，「教會須適度持平，『免至加重信徒生活的重擔』，而使我們的宗教著上奴役的色彩；反之，『天主慈悲的旨意，是要我們得到自由』」（《福音的喜樂》，43號）。

在教義方面，教宗方濟各同樣指出：「以傳教為重的牧靈，不會執迷於灌輸一大堆教義，不管適合於否，只強求他人遵守。我們所採用的牧靈目標和傳教風格，是為能實在地接觸到每個人，無一例外」（《福音的喜樂》，35號）。

在聖事的施行上，教宗亦批評：「我們多次行事就像恩寵的仲裁者，而不是催化者。但教會不是關防，而是天父的家；那裏總有容人之處，不管他們身上背著什麼樣的包袱」。比如聖洗聖事的門「不當因任何原因而關閉」；聖體聖事「不是完美的獎品，而是弱者的特效藥和營養」；告解聖事「不是刑訊室，而是與天主的慈悲相遇的空間」（《福音的喜樂》，45~47號）。

既然天主拯救的慈悲是為使所有人得救，無一例外，那麼，教宗方濟各問到：「誰該是教會應該最先走向的呢？」他回答：

「當我們閱讀福音時，便會發現一個清楚的指示：『那些不能回報你的人』（路十四14）。不是我們的朋友或富有

的鄰人，而首先是窮人和病人，那些經常被輕視或遺忘的人。信息是如此清晰，根本不容置疑，亦無須找藉口將之消弱。」（《福音的喜樂》，48號）

理由很簡單，福音的中心是愛；而愛要求關心他人，尤其是那些「經常被輕視或遺忘」的人。這種關心需要在促進社會正義和改善人的生存環境方面具體化。更何況，愛的見證是最重要和最有效的福傳方式，正如教宗若望保祿二世所說的：

「今天的人信任見證人勝於信任教師，信任經驗勝於信任教導，信任生活和行動勝於信任理論。基督徒生活的見證是傳揚福音的首要 and 無以替代的方式：基督是卓越的『見證人』（默一 5，三 14）和所有基督徒見證的楷模，我們繼續他的傳教使命。」（《救主的使命》，42號）

二、對話

窮人和邊緣人士是教會福傳行動的首要對象，但不是全部對象，因為福傳針對一切人。為能實現這個目標，教會需要與各個層面的人展開對話。對話是彼此開放、走近和理解的途徑，從而是彼此接納與融合的前提條件。我們只有在與他人的對話中，才能更好地認識他人，並找出適合他人理解和接受福音的方式；也只有通過對話，才能讓他人認識我們所相信的福音，從而使他人有可能信從福音。教宗方濟各指出：

「就今日教會而言，為了促進全人發展，追求公益，教會須在三個領域上突顯對話的功能：與國家對話、與社

會對話（包括與文化及科學對話）、與非天主教徒的其他宗教人士對話。」（《福音的喜樂》，283 號）

「促進全人發展」和「追求公益」所表達的，就是福傳關係到人之一切的事實。這意味著對話不僅有助於向一切人福傳，而且有助於使人的一切都福音化。

與國家對話是為促進社會正義，因為國家的職能就是保障公民的權益。但國家或政府並不常常如此，所以需要與它展開對話。

與文化和科學對話，是福音本地化可能的前提之一，而本地化是福音在一個特別民族和特定區域內生根的標記。人的理解力受限於其歷史、文化和語言背景。因而只有當福音本地化後，它才能成為接受者自己的東西，正如教宗方濟各所說的：

「天主的子民循著道成肉身的軌道，進入大地上不同的民族當中，而每個民族都有自己的文化。基督徒生活包羅各式各樣的表述，盡顯於天主子民當中，文化這個意念的確是理解此種表述的有效工具。這關乎某個社會的風格，其成員在特定方式下的各種關係，即人與人、人與造物、人與天主的關係。由此引申，文化涵蓋一個民族生活的所有事與物……恩寵預設文化：天主的禮物降孕於領受者的文化之中。」（《福音的喜樂》，115 號）

筆者認為，與文化對話是重中之重，因為它不僅對於向一切人（「每個民族都有自己的文化」）福傳是必要的，而且對於使人的一切（「文化涵蓋一個民族生活的所有事與物」）都福音化，也是

必要的。科學——包括自然科學、人文或社會科學——是創造、推進、影響和理解文化的重要部分。今天的文化與科學的關係尤其明顯。因此，與文化對話，不能繞過以理性為基礎的科學。這在教宗若望保祿二世的《信仰與理性》通諭裏有深入的發揮。

另外，向一切人福傳的責任，當然也包括與非天主教徒的其他宗教人士對話的責任。本書第二章裏曾提到漢思孔所區分的六個神學發展的典範，也同樣適應於教會的傳教史。在他看來，現階段的典範應該是「大公合一典範」。把這個典範廣而推之的話，我們不僅需要與其他基督徒團體對話，還需要與其他宗教對話。

三、探新

新福傳的第三個開放姿態是「探新」。探新是守舊的反義詞，而守舊是與開放相對的一種封閉狀態。事實上，探新是與文化對話之需要的結果。文化並非一成不變，而是隨著時代不斷進步和變化的。因此，每個時代和區域中的不同文化背景下的人，都有不同的思維模式、表達方式和價值取向。這就要求福傳者要努力探求新的適應時代和文化的方法，以更好地使用當代人所理解和接納的方式來傳播福音。

教宗方濟各認為，守舊是「最大的危險」。儘管保守派覺得舊的「正統」方式是表達真理的「不二法門」；但事實卻是：如此的方式不但不能正確地把福音傳播出去，反而會讓人以不正確的方式理解和接受福音。這就是我們何以需要探新，以及

新福傳何以是傳播福音「新的方法和表達方式」的理由。他說：

「今日文化正在巨變，既多且快，但真理恆常不變的事實催促著我們，不懈地尋找表達真理的方式，使語言能表達出真理及其持久的新意。『信仰寶庫的實質是一回事……其表達的方式又是另一回事。』有時候，信徒所聽的是完全正統的語言，所拿走的卻相異於耶穌基督的真福音，因為那正統語言相異於他們談話和彼此瞭解的方式……如此，我們牢牢地持守著一個公式，卻傳達不了真理的實質。這是最大的危險。我們要切記：『真理的表達能有不同的形式，福音信息既有恆久不變的意義，為將之通傳給今天的人們，我們務須更新表達的形式。』（《福音的喜樂》，41 號）

當然，探新並不意味著趕時髦，隨波逐流，或一味尋求「以新而嘩眾取寵的方法吸引遠離教會的人」。新的方法是一回事，能夠更好地傳播福音的新方法是另一回事；福音固然需要以新的方法來傳播，但不是所有的新方法都能傳播福音。事實上，儘管福傳需要適應文化，卻不屬於、也絕不依賴任何文化，因為福音超越一切文化，「信仰不局限於任何文化的有限理解和表述形式」（《福音的喜樂》，118 號）。

可悲的是，「在很多新文化不斷誕生的廣闊地域裏，基督徒不再是慣常的意義的倡導和推動者，反從這些指出人生新方向的文化中吸納新語言、新標記、新信息和新典範，而這些新方向卻常常與基督的福音背道而馳」（《福音的喜樂》，73 號）。

這種凡是新的東西一概兼收並蓄的態度，是缺乏分辨的魯莽行爲。所以，教宗方濟各提醒：

「雖然一些文化曾經與福音的宣講和基督徒思想的發展緊密相連，但啓示的信息是超越文化的，不等同於任何文化。所以，在向新文化或向未曾接受基督信仰之宣講的文化福傳時，不必要將一種特定的文化型態連同福音強行加入，即使該種文化是多麼美麗或遠古。」（《福音的喜樂》，117 號）

教宗方濟各關於探新的上述指示，也同樣適用於慈悲和對話：教會需要慈悲和對話，但目的是爲生活和傳遞出福音；假如我們的慈悲「寬大」到縱容，或者我們的對話「開放」到妥協，那麼它們便失去了意義。過猶不及：我們既不能無度地、沒有原則地開放，也不能僵死地、沒有目的地保守。因此，新福傳的開放風格，也應該是中庸之道的表現。

結 語

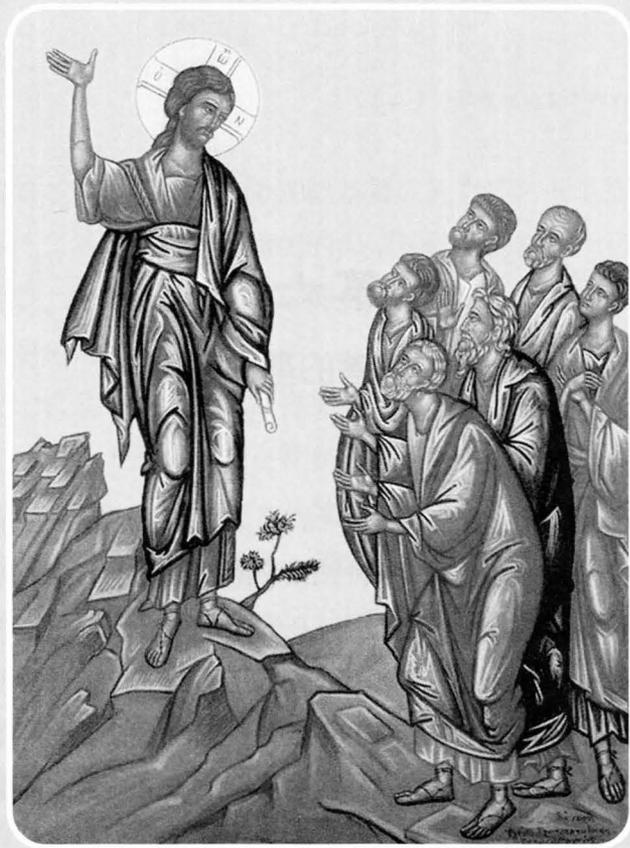
事實上，新福傳的開放風格並不是新福傳所特有的風格，任何時代的福傳都是教會之開放的表現，只是每個時期的開放形式不同罷了。慈悲、對話與探新，是教會在全球化與多元化的今日世界裏，所特別需要的開放姿態。無論教會是在哪個時期裏的哪種開放形式，都是促成天主教（Catholic）之大公性的決

定性因素，也是促使教會通過福傳來「自我實現或完成其基本使命」的前提條件。

既然教會是通過福傳來「自我實現或完成其基本使命」的，那麼教會的所有行動便都該當整合在福傳行動的統領之下。而這在今日社會與教會的情形裏，特別要求「保守型」的地方教會團體，尤其是堂區，作牧靈上的皈依，即轉型為「傳教型」的團體，並把傳教與牧靈使命整合起來。

這種教會行動之整合典範的落實，有賴於對傳播福音之新方法與表達方式的探尋，因為人們只能根據其時代、文化、社會與語言背景來理解和接受福音。但探新的功夫主要不是外在的，而是內在的；它決定於福傳者的靈性經驗，即從他們與主的深刻關係，及其對聖神與聖言的聆聽和順服而來的「新熱情」。正是在這種意義上，教宗若望保祿二世把新福傳定義為「以新的熱情、新的方法和新的表達方式」所進行的福傳。

如今，在近代三位教宗的倡議、推動和指引下，新福傳不僅有了堅實的神學理論和具體的實踐方針，而且還有了在全教會內督導和推進落實它的主管機構。不過，理論終歸理論，而教宗們所指出的實踐方針，只具有普遍的指導作用，新福傳的真正落實還有賴於地方教會（主教團、教區和堂區）所制定的具體牧靈計畫。筆者認為，這些牧靈計畫的首要部分，應該是對福傳者在福傳理論、態度、原則與方法上的培訓。



新福傳 — 實踐篇

新福傳最重要的，不是什麼外在的策略和方法，
而是內在的靈性態度……

第六章

福傳者的基本態度

經過對新福傳的闡述後，許多人必定會想趕快知道實踐新福傳的方法。不過，正如我們在新福傳的靈性內涵裏所發現的，新福傳最重要的，不是什麼外在的策略和方法，而是內在的靈性態度，否則，那些方法最終會成爲外強中乾的東西。爲此，在介紹新福傳的方法之前，有必要在福傳的態度上筆墨一番。筆者覺得，有四個基本的福傳態度，是每位基督徒都應該具備的，即熱情、謙虛、忠實和堅韌。

第一節 靈修者的熱情

儘管前一章談了不少關於內在靈修與外在福傳之間的關係，但仍有必要多談一些重要的部分。我們願意繼續強調的是，福傳所關係到的，首先不是基督徒可有可無的一份工作，而是基督徒的信仰生活本身。只要一個人真正地相信耶穌基督，真正地度基督信仰的生活，就應該去福傳；不，更好說是「自然」會去福傳。「應該」一詞，使福傳彷彿成爲一種需要完成的責

任；但福傳並非一種從外在上加給基督徒的責任，而是那些真正的基督徒自然地從內心所發出的渴望和熱情。當然，它也存在著「應該」的正當性，因為福傳是主基督在升天時交給所有基督徒的使命（參：谷十六15）。

不過，教宗若望保祿二世更加強調：「教會的傳教使命不僅源於主的訓令，也出於那存於我們內的天主之生命的深切要求」（《救主的使命》，11號）。就是說，基督以訓令的形式交給所有基督徒的福傳使命，作為一個客觀的事實，本該是基督徒信仰生活的內在性體認——與天主的相遇和親密關係，它因而更該當是一個主觀性的事實——基督徒從內心自然散發的信仰表達。為此，教宗本篤十六世於《2006年普世傳教節文告》中說：「天主對每個人的愛，構成了體會福音和宣講福音的中心……只有在主內生活的人，才能獲得可以點燃世界的天主之愛的薪火」。換言之，我們的福傳熱情只能來自我們在主內的生活，來自我們對天主的愛的體會，來自這愛對我們的觸動。

在主內生活，首先意味著在祈禱和靈修生活中接觸、認識和愛慕天主。當我們在靈修生活中，為天主的奧妙、美好、偉大及其愛的「寬、廣、高、深」而感動和驚嘆時，當我們同時發現世上有那麼多人竟不認識祂，甚至還侮蔑祂時，我們怎能獨善其身？怎能不去宣傳天主的愛與福音？著名神學家達尼埃魯樞機（Jean Daniélou）說得好：

「默觀（祈禱）與福傳密切相聯，因為我們會在默觀中發現天主的面貌，體會到認識與愛慕天主對於全部人性與

整個存在是那麼有益，從而會由於天主不被人所認識和愛慕而痛苦和驚嘆……所以，我們可以把福傳看作是默觀的顯發。¹」

教宗若望保祿二世也於《救主的使命》通諭 91 號中說：

「傳教士必須是一位『行動中的默觀者』。他在天主聖言的光照下，在個人和團體的祈禱中，找到問題的答案……傳教使命的未來大多依靠默觀。除非傳教士是一位默觀的人，他不能以叫人信服的方式宣講基督。他是經驗天主的見證人，他必須能與宗徒們一起說：『那就是我們親眼看見過……關於生命的聖言……我們也向你們宣講』（若壹一 1~3）。」

需要注意的是，靈修和福傳固然是內聖外王的關係，但這並不意味著，只有達到某種深刻的靈修程度，甚或成聖後，才可去福傳。若是那樣，就沒有人有資格去福傳了；因為不論是誰、不論任何時候，都不能肯定自己是聖人，正如若望宗徒所說的：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己」（若壹一 8）。

事實上，成聖是一個漸進的過程，福傳也是一個漸近的過程。成聖，或使人成聖，應是自我福傳或向別人福傳的終點，而不是起點。起點是：我們白白得來的，就白白分施（瑪十 8）：得來多少，就分施多少（參：瑪廿五 15~30「塔冷通的比喻」）。在聖經裏，這樣的例子不勝枚舉。比如革辣撒附魔人在被治好後

¹ Jean Daniélou, *Contemplation-croissance de l'Eglise* (Paris: Fayard, 1977), pp. 133~134.

「懇求耶穌讓他同耶穌在一起，但耶穌沒有允許他，對他說：『你回家，到你的親屬那裏，給他們傳述上主爲你作了何等大事，怎樣憐憫了你。』」那人就走了，在十城區開始傳揚耶穌爲他所作的何等大事，眾人都驚奇不已」（谷五 1~20）。

顯然，我們不能說，這個附魔人一經被治好，就完全瞭解了耶穌及其福音。聖史馬爾谷清楚地告訴我們，耶穌並沒有要他跟隨自己，以更好地去瞭解耶穌和全部的福音訊息，而只是要他去傳述他所經驗到的「大事」。這「大事」是他的切身經驗，是他自己生命的福音，因此更具真實性和說服力，以致能使「眾人驚奇不已」，並開始對福音感興趣。由是觀之，福傳與體會到或認識到天主之奧蹟的多與少無關，不管體會和認識到多少，都應該以同樣的熱情去分享。

在《若望福音》中，耶穌治好胎生瞎子的故事更能說明這點（若九 1~38）。胎生瞎子被治好後，受到法利塞人的質問，他當時雖不瞭解耶穌（九 12），甚至還未看到和相信耶穌，卻爲耶穌作了見證；他所見證的，只是他所知道的和由此而想到的事實：「他讓我看見了」（九 15、25），「他是一位先知」（九 17），因爲「天主不俯聽罪人，只俯聽那恭敬天主，並承行祂旨意的人」（九 31）。事實上，正是由於爲耶穌做了見證，才使他後來信從了耶穌（九 36~38）。

這個瞎子的靈性歷程，不但告訴我們「得來多少，就應分施多少」；還告訴我們，很多時候，向他人爲主作見證，能幫助自己更深入地瞭解和信從耶穌。換言之，自我的福音化，或

說成聖，與福傳是相輔相成的：自我的皈依與成聖有助於更好地福傳；而向別人福傳，反過來也有助自己的真實皈依和成聖。

另外，我們也不能忘記，福傳的發起者與完成者，都不是我們自己，而是聖神；我們只是引路人而已，即把人引向基督及其教會，因為教會是「『救贖眾人的工具』和『普世救恩的聖事』，藉此，基督既顯露又實現天主愛人的奧蹟」（《天主教教理》，776號）。

誠然，無人能說什麼時候自己是聖人、什麼時候自己能有足夠的聖德去傳福音；教會也沒有規定，必須達到哪種認識信仰的程度，才有資格去傳福音。事實上，只有教會本身才是聖的，只有她擁有完整的信仰和滿全的救恩聖事，只有她是人「與天主親密結合的標記」（《教會憲章》，1號）。因此，從根本上說，重要的不是我們自身的聖德——儘管我們應該具備——而是如何把別人帶到基督跟前、帶到教會裏；重要的，也不是我們自己對信仰的認識程度，而是教會本身的訓導。

撒瑪黎雅婦人就是個很好的例子（若四 1~42）。她本是個罪婦，但在與耶穌相遇後，她毫不掩飾地向城裏的人作證說，耶穌說出了她所做過的一切（她的罪）。通過這個簡單的「引見」，她使城裏的人來看耶穌，之後，這些人便信從了耶穌，而那時他們信，並不是爲了那婦人的話，乃是因爲他們親自聽見了，並知道耶穌確實是世界的救主（若四 42）。撒瑪黎雅婦人當時不見得已經有聖德，對耶穌的瞭解也不多——只是認定祂是個先知而已，但卻通過分享她所瞭解的，成功地做了福傳工作。

儘管從根本上講，個人聖德的問題在福傳中並不是最爲關鍵的，但這並不意味著它不重要；相反，一個不渴望和尋找成聖的人，是無法成爲福傳者的。可以說，一個還沒有成聖的人可以去傳福音；但一個沒有受到福音感動的人、一個沒有和耶穌真實相遇的人、一個沒有敞開心靈迎接聖神的人，是不可能具有熱情去傳播福音的。那促使我們有熱情去福傳的，只能是與耶穌的相遇，或說是我們的靈修生活。

第二節 播種者的謙虛

真正有熱情去傳福音的人，也一定是謙虛的，因爲這兩種態度是深入與天主之關係的自然結果。我們在福傳中應該有的謙虛，是指洗者若翰的那種心態：「他應該興盛，我應該衰微」（若三 30）；就是說，福傳者要宣傳的，不是自己，而是天主。

有福傳熱情的人，是因爲體會到了「基督的心情」；而基督的心情，是不讓父交給祂的人失掉一個（若六 39）。福傳就是幫助基督實現這個心願，把失散的羊帶回天主的羊棧，將流浪的孩子帶回父家（參：《教會傳教工作法令》，2 號）。這就要求福傳者總應努力使別人的眼光朝向天父，朝向基督的王國，就像若翰那樣，將基督指給別人（若一 29~37）。

遺憾的是，很多「福傳者」的眼光並不朝向基督，而是朝向自己，用保祿的話說，他們是懷著「世界之精神」的人（格

前三 3~4)。這樣的人，會把福傳變成宗派競爭，因為他們所願意通傳的，不是天主本身及其訊息，而是他們自己的「信念」或「偉大的人格」。所以保祿大聲疾呼：那接受我們所宣講的福音的人，既不應「屬保祿」，也不應「屬阿頗羅或刻法」，而只應「屬基督」（格前一 12）！

「他應該興盛，我應該衰微」，還意味著讓聖神成為福傳的「主使者」；正如教宗保祿六世於《在新世界中傳播福音》75 號中所說的：因為「是祂促使每個人宣傳福音，也是祂在人心靈深處使人接受及明瞭得救之言……是聖神啓示給福傳者祂自己所不能發現的語言，同時聖神也準備聽眾的心靈，開放及接受天主聖言及宣布的天國」。

因此，一方面，福傳者不應太過依靠自己的能力和人為的方法，比如口才、善舉、辯論、關係，以及各種吸引眼球的場面和方法等，而應更多地依靠聖神，因為「我們所領受的，不是這世界的精神，而是出於天主的聖神……我們宣講，並不用人的智慧所教的言詞，而是用聖神所教的言詞，給屬神的人講論屬神的事」（格前二 13）。

但另一方面，在與聖神合作的過程中，福傳者也應努力運用這些才能和方法，只是不要太看重效率和結果，因為福傳工作是不能以效率和結果來衡量的——我們不知道所撒下的福音種子，何時生根發芽，但能肯定：

「正如雨和雪從天降下，不再返回原處，只有灌溉田地，使之萌芽生長，償還播種者的種子，供給吃飯者食糧；

同樣，從天主口中發出的言語，也不能空空地回到祂那裏去；反之，它必實行祂的旨意，完成祂派遣它的使命」（依五五 10~11）。

所以，福傳者的黃金規則應該是：只求過程，不求結果。就像保祿說的：「我栽種，阿頗羅澆灌，然而使之生長的，卻是天主」（格前三 6）。事實上，太過依靠個人的能力和尋求人為方法的人，往往是太過注重結果的人。然而，再次以教宗保祿六世於《在新世界中傳播福音》75 號的話重申：「宣傳福音的技術固然好，但即便是最進步的技術也不能代替聖神安詳的行動。如果沒有聖神，即使是福傳者最完美的準備，也不能發生效用；最動人的辯論術對於人的心靈也無能為力。沒有祂，哪怕是建基在社會學與心理學上的計畫也照樣無用武之地」。

第三節 宣揚者的忠實

可以說，謙虛是福傳之根，因為沒有謙虛，我們不但會偏離福傳的目的，還可能歪曲福傳的內容——福音本身。假如我們歪曲福傳的內容，我們便在福傳上是不忠的。對福音的不忠，主要表現在異端學說和「文化殖民」或「文化引進」上。

關於異端學說，無需在此贅述；筆者在此，是想借用「文化殖民」和「文化引進」這兩個本非運用在宗教領域裏的詞彙，以其引申意義來表達福傳過程中可能出現的歪曲福音的現象。

文化殖民，原指某些強國通過其政治、經濟或軍事影響力，將其本國文化傳播和滲透到別的弱小（殖民）國家中，使這些國家逐漸喪失其特有的文化，進而與之同化。至於文化引進，則是指把外國文化引進到本國裏，例如唐僧取經。

也許我們會問，福傳怎麼會成為文化殖民？在哪種具體的情況下，它可能會如此？如果我們將福音本身混同於某種為福音所滲透和吸納的歷史文化或社會體制，並且如果我們向其他民族所傳播的，只是這種歷史文化或社會體制，那麼，在某種程度上，我們就不是在進行福傳，而是在進行文化殖民。

我們之所以會如此，在大部分情況下，是由於自己的文化（宗教、民族或社會）優越感。因為一旦我們具有文化優越感，便會將福傳理所當然地等同於「歸化蠻夷」（過去有許多傳教士認為，被「福音化」的文化是高級文化，而沒有被「福音化」的文化都不夠文明），甚至會不惜運用不當的手段。這樣的人，帶給教會和其他人民的災難是無法估量的，我們無需在此列舉歷史事實。

如果說文化殖民式的「福傳」，是作為外國人打著傳播福音的幌子，向其他國家傳播自己的文化，那麼文化引進式的「福傳」，則是作為本國人，錯把外國文化當成福音本身，而將之介紹給自己的同胞。事實上，福音與被福音所吸納了的文化，是不可同日而語的，因為基督的福音本身具有大公性或普世性，它不但不摧毀任何文化，反而有能力提升它們，並與之相融合，能為所有民族所接受。這是由於救恩是賜給普天下的，就像梵二《教會傳教工作法令》9號所教導的：

「福音不僅不會使人心靈中與各民族的禮教文化中所蘊藏的美善受到損失，反而會醫治、提高它們，使之達於至極，以使天主受光榮，魔鬼敗興，人類得幸福。」

所以，真正宣講福音的人，首先應從其歷史、文化和社會背景中，澄清和還原福音的原始性；然後再將這原始的福音帶給別的民族，好使這些民族也能夠認識那降生在他們中的基督——「普世化」的基督，而不是「洋化」、「黑化」、「東化」或其他什麼「化」的基督。換言之，福音必須要本地化²。

上面談到的謙虛之德，對於保持福音的純正和原始性是必需的，因為只有謙虛下來，只有願意讓自己或自己的文化「衰微」，才能為基督和其福音讓出空間。保祿對福音的忠實，便是來自於他的謙虛：他自稱只是「基督的服務員和天主奧秘的管理人。說到管理人，另外要求於他的，就是要他表現忠信」（格前四 1~2）。進一步講，宣傳福音的人之所以應該尊重和忠於福音，就像教宗保祿六世所指出的，是因為「我們不是福音真理的主人或所有人，而只是傳報人和僕人」（《在新世界中傳播福音》，78 號），並且我們要「傳報的真理，是啓示的真理，所以我們是在分享第一真理，即天主本身」（同上 75 號）。

在福傳過程中的忠實，不但針對福傳內容，還針對它的目的：讓人認識和接受天主及其福音，從而藉教會這個「普世救

² 本地化是個非常大的課題，限於篇幅，不克在此多做探討。筆者正在做「福音本地化」的研究，希望在不久的將來會有相關專著面世，敬請期待！

恩」的常規和圓滿工具，獲得救恩。

除了上述提到讓自己凌駕於天主之上的危險外，還有另一個危險，即用人道主義代替天主及其福音。現今由於強調用生活見證，即通過愛德與服務來福傳，使許多基督徒失去了福傳的意識，結果把社會服務、人道援助等愛德行動變為純粹的慈善事業，把教會變成了慈善機構。固然，關注那些貧窮弱小的「最小弟兄」（瑪廿五 31~45），是教會首要的任務。但解決貧困與改善社會，是所有國家和公民都應該和可以做的事情，並不是教會的「專職」。教會要給予別人的，應是只有她能給予的東西——天主和救恩。所以，福傳要實現的，首先是人的得救。

事實上，對於人類來說，最大的災難並非物質的災難，而是精神的災難。因為有的人雖然貧困，卻能夠無憂無慮、笑口常開；而有的人儘管富有，卻終日惶惶、悲不自勝。況且，就像耶穌所說的，「人縱然賺得了全世界，卻賠上了自己的靈魂，為他有什麼益處？」（瑪十六 26）再者，那導致貧困、戰爭等社會問題的，往往是某些有權勢和能力的人，或者說是他們的霸心、貪心、邪心、歹心……說到底，解決社會問題的根本辦法，還是用福音來改變人心。

在這種意義上，福傳更多地是一種關注人的精神性災難的「慈善行為」。它首先應該給予人的，是精神的確定性，而不是物質的確定性。因為物質並不能使人的心靈具有恆久的確定性，也不能帶給人終極的幸福；唯一能給予人永恆的「確定性」，和能夠真正滿足人所有渴望的那位，就是天主。

當然，很多時候，慈善行動是我們藉以給予人們精神之確定性，以及引導人們認識教會和天主的媒介。只是需要注意，不要讓這些「媒介」遮住人們的視線，而使之成為人們尋求的最終目標：只看到這些「媒介」的利益，卻看不到隱藏在這些媒介後面的萬有的天主。為此，教宗本篤十六世於《2006年普世傳教節文告》指出：「傳教如果沒有愛德的引導，如果不是來自發自內心的天主之愛的行動，那麼，將面臨著倒退為純粹的慈善行動和社會行動的危險」。為此，我們總應該在信仰內，帶著超性的動機，並為了超性的目標而福傳。

第四節 見證者的堅韌

如果我們知道所宣傳的是天主本身，是祂的福音，並知道我們只是栽種福音的人，而使之生長的是天主，那麼，在福傳的過程中，我們自然會全心依靠祂，即使遭遇重重艱難和困擾，也不會氣餒，或半途而廢，反而會堅忍不拔、持之以恆。教宗若望保祿二世於《救主的使命》36號說：

「內在與外在的困難不應使我們悲觀或怠惰。這一點，如同基督徒生活的每一方面，重要的是來自信仰的信心，這信心也來自我們確知教會傳教的主要推行者不是我們，而是耶穌基督及其聖神。我們僅僅是同工，當我們做了我們所能做的一切，我們應該說：『我們是無用的僕人，

我們不過做了我們應做的事。』（路十七 10）」

說到福傳的外在困難，我想，當今這個宣告「上帝死了」、人類正重建全球化之「巴貝耳塔」、物質文明被塑成「金牛」的時代中，每位為基督及其福音作見證的人，大概都能體會到依撒意亞先知和保祿宗徒的苦衷：「上主，有誰相信我們的報導呢？」（依五三 1；羅十 16）

遭受拒絕、反對、甚至迫害，從某種意義上說，是由福音的本質所決定的。因為福音要求人徹底的轉變和皈依，這就必然會受到抵制。我們知道，基督——福音本身——是「反對的記號」（路二 34）；祂不但遭到了反對，還被釘死在十字架上。而這也是所有基督徒和福傳者的命運（谷十 30，十三 9；若十五 20）。但正是通過十字架，基督帶給了人類救恩。

因此，一個真正的福傳者，是像基督一樣，「把十字架留給自己，將福音帶給別人」的人。聖保祿就是這樣的人：「爲了這福音，我受苦以致帶鎖鏈，如同凶犯一樣；但是天主的道，絕束縛不住。爲此，我爲蒙選的人忍受一切，爲使他們也獲得那在基督耶穌內的救恩和永遠的光榮」（弟後二 9~10）。

不過，基督並非單單只留給我們十字架，祂更賜給了我們三件「信物」：祂的聖神（谷十三 11；若十四 16、26，十六 7~15）；祂要與我們時刻相隨（瑪廿八 20；若十四 18~20）；福音必將傳於萬邦的諾言（瑪廿四 14；谷十三 10）。這三件「信物」的深刻意義，需另行特別地加以探討；在此，筆者只想簡單地提及一下它們對福傳者的重要性。

儘管在福傳過程中會遭遇到重重困難，但那些真正意識到自己領受了這三件信物（可以信靠的保障）的人，是不會退縮和放棄的。因為如果我們知道基督與我們同行，那我們就知道自己該為誰向別人做見證，又該向別人宣講誰——那戰勝一切的主。

儘管如此，很多時候，由於世界的抵制，自身人性的軟弱，我們依然會忘記祂在我們身邊，忘記祂本來的樣子，忘記祂福音的真理，那時，我們就需要聖神來提醒、鼓勵和督導，並且也是聖神在使那些聆聽福音的人理解和信從福音。

此外，我們還有另一種保障：無論在人的眼中，我們遭到了怎樣的阻擾和失敗，但福音最終是要傳遍全世界的，因為這是主的許諾。其實，倘若我們真的與主同行，真的放手讓聖神帶領，我們就會懷有基督的心情，那時，我們在困難中的堅韌就不僅是由於這三件信物，而更是由於我們對世人的愛，或更好說是基督對世人的愛，這正是保祿宗徒的經驗：「為救我的弟兄，我血統的同胞，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘心情願！」（羅九 3）福傳誠然從來都不是容易的，也從來都不會立竿見影：別人的悔改，往往是我們的堅韌和忠貞之愛的結果。

結 語

事實上，不僅福傳的成果決定於我們的忠貞之愛，福傳的開始亦發自我們的忠貞之愛——我們所宣講、所見證的，應該是

我們與耶穌相遇的經驗，以及對祂的愛的體會，即那爲了拯救我們和所有人而犧牲自我的大愛，因爲「我們宣講，並不是爲取悅於人，而是爲取悅那考驗我們心靈的天主」（得前二4）。

只有當我們忠於天主對我們的，和我們對天主的愛時，我們才會謙虛、忠實和堅韌地傳播福音，正如教宗若望保祿二世所說的：「傳教是信仰問題，是我們信仰耶穌基督及其對我們的愛的指標」（《救主的使命》，11號）。誠然，當我們體會到基督的愛時，我們怎能不被它所催迫，而將之分享給別人呢？

可是在分享的過程中，我們不能完全受自己的情感所支配，也不能過於依賴自己的方法，更不能注重福傳的結果，因爲那被傳播的主體、主導福傳全程以及使人感動和皈依的，都是天主本身。這就是我們應該在福傳中謙虛的理由。假如沒有謙虛，福傳有可能會變成自我宣揚的機會，這個自我也有可能擴大爲那影響自己成長和人格的「大我」——文化、社會體系。謙虛因而是保障我們在福傳過程中忠於福音的條件。

不僅如此，謙虛也會讓我們在福傳中，變得堅韌不拔，因爲當自我「衰微」下來後，我們才懂得信靠天主、隨從聖神的帶領。而這樣的信賴，將打破我們對成果的把持，因爲我們知道，儘管我們播下的福音種子也許沒有立刻生根發芽，但卻有可能因著聖神的感動，會使某個人在若干年後的某一天，突然想起我們的宣講，而頓悟和皈依。這樣的信賴，也將驅除我們對敵視的恐懼；不管我們遇到政治或宗教迫害，還是意識形態的抵制或文化與世俗的阻撓，我們都不會放棄福傳，因爲我們

知道，基督是歷史的主。

正是這樣的信賴，以及與此相連的熱情、謙虛、忠實與堅韌的靈性態度，促使我們迎難而上，推動我們不斷尋找適合的福傳方法。反過來說，我們之所以尋找新的福傳方法或策略，是因為我們意識到，沒有任何困難和挑戰，能夠阻止我們去完成那交給我們的福傳使命。

第七章

結果實的福傳學校

福傳方法之多，不勝枚舉，但能夠把教會的各種活動整合起來的，把信友們塑造成共融、服務和福傳之使徒的方法，卻寥寥無幾。我們將要介紹的三種方法，就是被普遍證實為行之有效的新福傳方法。那些在天主教會裏開創或推動它們的人，都曾應邀參加以新福傳為主題而召開的世界主教會議，這本身就已經是對他們貢獻的承認。

這三種新福傳方法，分別是聖安德福傳學校、啓發課程和堂區福傳細胞。後兩個雖然是由新教開創的，卻也適合天主教會；並且我們所介紹的，是天主教版本的，即是按照天主教會的傳統和原則被「改版」過的。

我們將會發現，不論是從架構和運作機制、還是從目的和結果上看，這三種方法都很符合新福傳的典範和風格，都能夠把地方教會從保守型的，轉化為「以福傳為重的」信友團體。並且，雖然三者相對獨立，卻不相互排斥，反而可以有機地結合起來，從更全面的角度，使地方教會團體的牧靈態勢轉型。

福傳不可講求成效，沒錯，因為福傳者只是福音的播種者，使之生長的是天主（參：格前三6）。但不講求成效，不等於不講

求方法：方法的好與壞往往決定著成效的高與低，所謂「工欲善其事，必先利其器」就是這個道理。這就是為什麼教宗若望保祿二世在定義新福傳概念時，把重點放在方法上：新福傳的三個因素中的兩個是「新的方法和新的表達方式」，另一個是「新的熱情」（1983年致拉丁美洲主教團的講話）。再說，希望能更有效率地，使更多的人認識福音，皈依基督，不但無可厚非，而且是天經地義的事。

耶穌在撒種的比喻中就談到了福傳的成效：「有的（種子）落在好地裏，就結了實：有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的」（瑪十三 8）。同樣落在了好地裏，為什麼結果會有如此大的差距呢？聖安德（宗徒安德肋）福傳學校就是針對這個疑問而被創建起來的。它對這個結果的差距有著自己的解讀：結三十倍，是因為沒有福傳方法；結六十倍，是因為受過福傳培訓；結一百倍，是因為受過培訓福傳者的培訓。所以，為能夠使福傳達到一百倍的成效，需要以下三種從事福傳事業者的通力合作：福傳者、培訓福傳者的人、培訓「培訓福傳者」的人。

這種福傳視野，對於聖召奇缺的教會尤其顯得重要。不可否認，華語區的教會正在經歷聖召危機，而為數不多的牧者和修女們已為繁雜的牧靈工作傾盡身心，以致他們當中的大部分都沒有強烈的福傳意識，更無暇從事直接對外福傳的工作。但如果他們能夠培訓基層福傳者，並建立培訓團隊的話，情況就會改變。

第一節 聖安德福傳學校的歷史與發展

聖安德福傳學校主要創始人，是墨西哥的一位天主教平信徒——若瑟·普拉多·弗郎賴斯（José H. Prado Flores）。弗郎賴斯生於 1947 年，是四個孩子的父親，曾經學習哲學、神學和聖經學。1971 年受聖神感召，確認他在教會內作為平信徒福傳者的聖召。隨後，為了福傳，到比利時學習教理講授和牧靈學。1977 年，他從比利時回到墨西哥，在不同的神學院和大學裏講授聖經學、聖經語言，同時致力於新福傳。1980 年創建旨在培訓福傳者的「宗徒學校」，即聖安德福傳學校的前身。1983~1988 年，他被任命為羅馬神恩復興國際參議會參議，並在 2005 年後兼任羅馬神恩復興領導學校的教授。其有關新福傳和神恩復興的著作多達三十幾部，被譯成廿多種語言，在五十多個國家出版。聖安德福傳學校當然是他最重要的成就。

教宗若望保祿二世在 1983 年訪問南美期間，首次提出新福傳概念，邀請南美洲教會以「新的熱情、新的方法和新的表達方式」開始新福傳。為響應教宗的這個號召，弗郎賴斯在 1995 年和極富盛名、擁有治癒神恩的埃米林·達爾蒂弗（Émilien Tardif）神父（死於 1999 年，教會已為他開啓真福列品案），以及「若翰團體」（Koinonia John the Baptist）的創始人雷卡爾多·阿伽納拉茲（Ricardo Argañaraz）神父，結合三人不同的神恩，共同制定了「聖安德牧靈計畫」，即「初傳（κήρυγμα）、神恩（χάρισμα）與團體（κοινωνία）」計畫，簡稱「Kekako」（每個詞的前兩個字母）。

因著對此牧靈計畫的實施，「宗徒學校」從此更名「聖安德福傳學校」。

1997年，該學校的國際中心在墨西哥哈利科斯洲的瓜達拉哈拉建立，弗郎賴斯任該中心主任。聖安德福傳學校在1999年被瓜達拉哈拉總主教區主教林蓋樞機（Juan Sandoval Iñiguez）承認為教會法定組織。到目前為止，已經有兩千多所聖安德福傳學校在全球創建，分布在六十多個國家。2012年弗郎賴斯應邀作為旁聽員，參加「新福傳」世界主教會議。聖安德福傳學校之所以發展這麼迅速，並得到教會的認可和推薦，是因為它有明確而遠大的福傳視野、有專業而有效的福傳和教授福傳的方法、有系統而成熟的培訓計畫、有規劃而健全的運作機制。

第二節 聖安德福傳學校的新福傳理念

弗郎賴斯等之所以把「宗徒學校」更名為「聖安德福傳學校」，是因為他們從安德宗徒身上看到了應有的福傳策略：像安德那樣去尋找伯多祿，把他帶到基督身邊，並使他成為更有熱情、更具德能、更加愛慕、更能服務和更會傳播基督的人。與此種福傳策略相對應的，是弗郎賴斯等人所發現的福傳視野：這個視野並不是全新的，卻是極為古老的，源自初期教會的福傳狀況：「宗徒們以大德能作證主耶穌的復活」（宗四33）。它雖然古老，卻不過時，更不應該被遺忘：它是一種歷久彌新、

在每個時代都有待重新被發現和被重視的福傳視野。

所謂「大德能」是指什麼呢？我們首先會想到耶穌升天前派遣門徒傳播福音時的許諾：「因我的名驅逐魔鬼，說新語言，手拿毒蛇，甚或喝了什麼致死的毒物，也絕不受害；按手在病人身上，可使人痊癒」（谷十六 17~18）。除卻這些基督所許諾的神恩，「大德能」還包括宣講的神恩，比如伯多祿在五旬節使三千人受洗的那次講道。聖安德福傳學校的宗旨，就在於發掘和培訓這些能以大德能為基督做見證、傳播福音的「伯多祿」。

在該學校裏，學員們不僅要受培訓成為福傳者，也要成為福傳者的培訓者和培訓福傳者的培訓者。這種遞進式的培訓，可以在聖經中找到實例。耶穌三年之久，言傳身教地培養宗徒們，為使他們成為「捕人的漁夫」，就是最好的例子。此外，保祿也是四處尋覓和培訓培訓者的使徒，我們尤其可從他寫給他的兩位入室弟子——弟茂德和弟鐸——的書信裏看出這點：他對弟茂德說：「我兒，你應把你在許多證人前由我所聽的，傳授給忠信可靠的人，使他們也能夠教導別人」（弟後二 2）。在舊約裏，梅瑟也是如此培訓若蘇厄的。

一、團體

「宗徒們以大德能作證主耶穌的復活」的福傳視野，直接孕育了「聖安德牧靈計畫」：初傳、神恩與團體。首先，「宗徒們」這個主詞說明，福傳不單是個人的事，而是與伯多祿共融的牧靈團體的事。傳播福音者，所傳播的是教會團體的宗徒

信仰，或更確切地說，是他自己所認同和篤信的教會的信仰。正如教宗本篤十六世在《信仰之門》手諭裏所說的：「宣認信仰，同時是個人和團體的行為。事實上，教會是信仰的第一主體……『我信』也是我們的慈母教會在信德中對天主的回應；是慈母教會在教導我們說：『我信』、『我們信』」（10號）。

還需要強調的是，教會不僅僅是福傳者的出發地——從教會出發，去宣講教會的信仰；也是福傳者的目的地——把別人帶到教會裏來。「新福傳」世界主教會議在結束時的總結報告裏，給出了明確的理由：新福傳的主要目標，是使人與主相遇，而人只能在教會裏與主相遇，因為：

「教會是基督在歷史中所提供給我們的與他相遇的空間，因為基督把所有這一切都委託給了教會：他的話語、我們藉以成為天主兒女的洗禮、他的聖體聖血、在和好聖事中獲得罪赦的恩寵、作為天主聖三之奧蹟的反映的共融經驗，以及那激發我們擁有無私之愛德的聖神的力量。故此，我們應該使教會變成熱情好客的地方，使所有邊緣化的人都能在教會裏感到如歸其家、融怡溫馨，並應該用愛的強大力量去吸引當代那失望的目光。」（3號）

這就是為什麼團體是「聖安德牧靈計畫」三因素之一的原因。所有在聖安德福傳學校裏的人，無論是老師或學員，都被強烈要求共同努力把學校塑造成共融與相愛的聖三團體的肖像。並且，聖安德福傳學校主要在堂區裏創建，屬於堂區的一部分。這是因為：一方面，弗郎賴斯等意識到，應該把堂區——

最基本的教會結構和團體——變成福傳、共融和相愛的團體；另一方面，堂區是宣講和聆聽聖言、領受聖事和體驗共融的基本場地，也是人們藉以進入普世教會的基本途徑。正如「新福傳」世界主教會議在結束時的總結報告裏指出的：

「福傳事業不是教會內某些人的任務，而是所有教會團體的事業。正是在這些教會團體裏，人們才能找到與耶穌相遇的滿全的方法：聖言、聖事、兄弟友誼的共融、愛的服務和使命。在這些教會團體裏，堂區扮演著首要的角色，因為它是教會在人們所生活的地方的臨現。教宗若望廿三世喜歡把它稱作『村莊的噴水池』，所有村民都能夠在它那裏找到清涼而解渴的福音之水。」（8號）

從上面《信仰之門》以及「新福傳」世界主教會議的總結報告有關教會團體和堂區的解讀來看，我們能發現，聖安德福傳學校對於「團體」的重視和從團體出發再回到團體的福傳路線，是具有先知性的；或者也可反過來說，教會的這些官方訓導肯定了聖安德牧靈計畫。

二、神恩

該牧靈計畫的第二個因素是「神恩」，這與「宗徒們以大德能作證主耶穌的復活」這句話的狀語「以大德能」是相對應的。前述已多少提到了這點，並講到「以大德能」主要是指耶穌所預許的、伴隨著福傳者的那些「標記」和宣講的神恩。不可否認，在天主教會裏存在著一個極大的悲劇，就是對聖神的

普遍性遺忘！然而，祂卻是基督留給教會的「護慰者」，是教會的靈魂！耶穌的許諾不會過去，那曾經伴隨和引導著初期教會的聖神，依然伴隨和引導著今天的教會。

問題是，如果我們害怕談論聖神，害怕向祂敞開的話，祂又如何能夠引導我們呢？教宗保祿六世在《在新世界中傳播福音》勸諭中說：

「沒有聖神的行動，宣傳福音是不可能的。……聖神是宣傳福音的主導者，是祂促使每個人宣傳福音，也是祂在人心靈深處使人接受及明瞭得救之言。……今天也如同教會開創時期一樣，聖神在每位容許祂佔有及領導的宣傳福音者身上行動。聖神啓示給福傳者自己所不能發現的語言，同時聖神也準備聽眾的心靈，使他開放和接受天主聖言以及所宣講的天國。」（75號）

聖安德福傳學校深深地明白這點，所以會特別地培訓學員們，讓他們學會信賴聖神、向聖神敞開、讓聖神引導，並敢於接受聖神賜予的神恩，和結合這些神恩去福傳。

三、初傳

「初傳」是聖安德牧靈計畫的第三個因素（依照我們介紹的順序），即「作證主耶穌的復活」。初傳的希臘文原義是宣布、宣講；既可作名詞——指宣講的內容，也可作動詞——指宣講的行動。它的內容是基督信仰最基本的訊息，主要包括基督救主的種種奧蹟，和他所宣講的天國等訊息。我們可將之擴展為〈宗

徒信經〉的內容。

初傳的目的，是為讓不認識基督的人與聖神個人性地相遇，並引導他們走進教會——得救的途徑。明確地傳述基督信仰的訊息，是首要和必須的福傳手段，正如保祿所言：「人若從未聽到他（基督），又怎能信他呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？……所以，信仰是出於報導，報導是出於基督的命令」（羅十13-17）。

也許我們會覺得，給今天的人講那些深奧、甚至不可理解的道理，顯得很迂腐和可笑；而我們常感到害怕被嘲笑、被拒絕。但是，保祿在雅典宣講失敗的例子（參：宗十七22-33）和在格林多宣講成功的經驗——只宣講被釘在十字架上的基督——卻告訴我們，使人相信我們所宣講的基督信仰訊息，「並不在於智慧動聽的言詞，而是在於聖神和祂德能的表現」（格前二5）。

我們可以看到，初傳、神恩與團體，實際上是對「宗徒們以大德能作證主耶穌的復活」的闡釋，也是對這個福傳視野的具體實踐。儘管還可能有其他的福傳視野，但我個人覺得，這個福傳視野是比較完善的，因為福傳無非就是在聖神的幫助下，通過宣講和見證，讓人在教會內與基督相遇。

第三節 聖安德福傳學校的新福傳模式

聖安德福傳學校的新福傳模式，是依照上述福傳視野和牧

靈計畫建構的，即是在初傳、神恩和團體三方面，來對學員進行三個不同階段的培訓。第一個階段，是對見證人或門徒的培訓；第二個階段，是對福傳者的培訓；第三個階段，是對培訓福傳者的培訓。聖安德福傳學校的培訓計畫和課程，已經非常完善和系統化，是多年來的研究、教學和實踐的結晶，其中每門課都有不斷改進的教學手冊和教育方法。我們在此只概括地介紹下列每個階段的教學計畫和目標。

第一階段：培訓見證人

這個階段也叫新生命階段。弗郎賴斯意識到，一個人只有與基督相遇，成為被福音化的基督徒時，才能夠成為福傳者；而且，一個被福音化的基督徒必然會是福傳者，因為他沒有辦法抑制他與基督相遇的喜樂。如果是在堂區架構下，這個階段的課程應該針對所有教友。

這個新生命階段，主要有以下幾門課程。首先有「斐理伯課程」。《若望福音》記載，斐理伯宗徒是個與耶穌相遇過和宣講他與耶穌之相遇經驗的人（若一 43~45）。這門課程主要在於通過講述斐理伯與主相遇的經歷，以及邀請那些在生命中與耶穌相遇的人作見證，讓學員發現耶穌對他的召喚，從而與耶穌相遇，並能夠反過來成為與耶穌相遇的見證人。

緊接著斐理伯課程的，是「聖經與聖言課程」，其目的是為使學員明白，他們所遇到的，或將要遇到的那位，是「梅瑟在法律上所記載，和先知們所預報的」（若一 45）救主。

之後是「初傳課程」。在明白了經上所預言的基督後，學員們現在被邀請學習教會對基督的基本信仰，即宗徒們對基督的宣講。這課程突顯出了基督信仰是來自於宗徒之宣講的傳承。

再之後是「家庭教會課程」。家庭是「小型教會」，是傳遞、見證和生活信仰的「基地」，因而是福傳的首要條件。通過這門課程，學員們學習如何在家庭裏見證福音，使之成為福音化的「小型教會」。

第二階段：培訓福傳者

此階段的課程包括學習成為靠近耶穌胸懷之「愛徒」的「若望課程」——最好的福傳者必定是深愛耶穌的人。與第一階段的斐理伯課程相比，這門課程的宗旨，是讓那些已與耶穌相遇的人，能進入與耶穌更深的關係中，而不只停留在「認識」層面。

此外，還有學習和實踐如何宣講基督信仰之基本訊息（初傳）的方法的「保祿課程」。當一個人深入與耶穌的關係之後，必定渴望把他所體會的耶穌的愛分享出去。這就需要分享和宣講的基本方法。

在此之後，有學習如何讀經和宣講聖經中的基督的「厄瑪烏課程」（參：路廿四 13-35）。我們對耶穌的宣講，除了個人性的和耶穌相遇相愛的經驗外，還要扎根在聖經對他的記載上，因為那是他客觀的自我啓示。

除宣講之外，福傳者的另一個任務是帶領普通信眾深入信仰，讓他們以教會為家，使他們積極參與教會的服務事工，激

發他們的使命感。與此相應的，是培養福傳者的一種帶領能力和積極心態的「若蘇厄課程」——學習像若蘇厄那樣堅信天主的話，有信心和勇氣把以民帶入教會這塊「福地」之中。

最後是學習如何作為基督奧體的一員生活在教會團體裏的「團體課程」，包括兄弟友誼、共融、分享、禮儀等主題。最後這門課程很重要，因為只有當福傳者自己深入到教會生活中之後，他才能夠體會到教會作為救恩之工具的聖事性，並因而從心裏明白如何邀請別人進入教會。

第三階段：培訓培訓者

在這期間，學員們主要學習作為培訓者應具備的技能和態度。首先，通過「講道課程」，學員們學會如何宣講天主的話和教會的信仰。接著，在「梅瑟課程」裏，他們會透過深入瞭解梅瑟的形象，而學習如何在教會內擔負責任，如何從事牧靈和服務工作。之後的課程是四福音中的「耶穌導師」，其目的主要是讓學員們深入認識耶穌是如何培養門徒的。

再之後的課程是「保祿福傳的秘訣」：充分的準備、明確的目標、有效和具體的策略，以及培訓者的技能。通過教授這些秘訣，這門課旨在把學員們培訓成像保祿一樣「只顧向前跑」（參：斐三 12~14），「為贏得更多的人」（格九 19）的運動健將。

最後是「以大德能福傳課程」，目的是說明學員們學習向聖神開放，學習分辨神恩、接納神恩，和結合神恩進行福傳。

由於缺乏資料和篇幅的原因，我們在此無法具體地介紹這

些課程的內容，尤其是有關福傳方法的課程，比如保祿的宣講和保祿福傳之秘訣這兩門課。不過，我們希望國內的牧者和有識之士能夠根據這些課程的目標，以及聽眾的接受程度，自己去研究和編撰相應的內容，這樣反而更適合具體的情況。

結 語

在介紹聖安德福傳學校的結尾部分，我們還想再次重複，初傳、神恩和團體的牧靈計畫為我們提供了非常明晰的福傳視野：為能夠傳播福音，我們自己首先需要深入到教會的信仰當中，需要在教會團體內更深刻地接近基督，然後再藉著聖神的神恩和妥切的方法，把我們與基督相遇的經驗和教會的信仰通傳給別人，使他們也能夠在教會內與基督相遇，因為福音只存在於教會的宗徒傳承之中。

而為能夠使福音的種子結出更多倍的果實，根據聖安德福傳學校的經驗，我們還需要成為受過培訓的、甚至能夠培訓別人的福傳者。因為很多時候，我們的福傳之所以沒有成效，並不是由於我們缺乏基層福傳者，而是由於我們缺乏經過培訓的、以一頂十的基層福傳者（我想，華語教會裏有福傳熱情的教友大有人在，只是牧者們的引導和培訓工作做的不到位而已）；也不是由於我們講的內容不對，而是由於我們講的方法不對；更不是由於我們的福傳熱情不夠高，或者付出的不夠多，而是由於我們的福傳方向不夠明確，福傳策略不夠妥當。

第八章

入門級的啓發課程

接下來要介紹的，是目前非常流行和成效卓著的一種福傳方法：啓發課程（Alpha course）。它在 1970 年代起源於英國倫敦的一個聖公會團體——聖三堂區（Holy Trinity Brompton）；後來漸漸為英國及世界各地許多教會團體（包括天主教、東正教和其他新教團體）所採納，而成為向非基督徒福傳的主要方法之一。

啓發課程成功的理由，一方面是因為它的方法貼近人的生活——通過聚餐福傳，二方面是因為它的大公性及其帶動和活躍地方教會團體的整合與轉化能力。從某種程度上講，它能使堂區轉型為「以傳教為重」的團體，因而在各方面都很符合新福傳的典範。下面我們將分別介紹啓發課程的發展狀況、運作方式、神學基礎與獨特之處，好使大家對它有個大概的瞭解。

第一節 啓發課程的發展狀況

促使聖三堂區的主任牧師馬漢（Charles Marnham）在當時有啓發課程之想法的，是今天我們仍然經常遇到的一種尷尬情況：

某個星期天，當馬漢牧師像往常那樣，同零星的幾位老人做禮拜時，一位青年走進教堂；他饒有興致地，漫步參觀建築和彩繪玻璃，卻對正在進行的禮拜活動視而不見。這位青年的舉動，深深刺激了馬漢牧師，於是他在經過和堂區信友一起反省和商討後，有了特別向不認識基督或者對基督信仰只有淺顯認識的人進行福傳的想法¹。

這套方法很簡單，主要有三個步驟：首先讓信友們邀請他們無基督信仰或者只有淺顯信仰意識的朋友來參加晚餐；然後在用餐期間，請人講解或見證作為人生基本問題之答案的基督信仰；最後在聚餐後，分組分享和討論他們所聽到的講解或見證。聖三堂區把這個方法叫做「Alpha course」（Alpha 是希臘語的第一個字母，意味著「開始」），中文翻譯為「啓發課程」，旨在突顯它的針對性。

該方法立竿見影，很快便使聖三堂區活躍起來，信友也大幅增多；而且它經久不衰，在其他堂區裏亦屢試不爽。至 1992 年，聖三堂區每年舉辦三期啓發課程，每期包括十次聚餐。1992 年後，聖三堂區把十幾年的講授內容（十五個主題）集結成書，以《人生問題》（*Questions of Life*）為名出版。隨後又編寫了組織和帶領啓發課程之方法的手冊，命名為《向他人宣講》（*Telling Others*）。至此，聖三堂區堅實地打下了理論和實踐基礎，也為

¹ 曾在聖三堂區工作過的其他牧師們，還有 John Irvine、Sandy Millar、Nicky Lee 和 Nicky Gumbel，他們都為啓發課程的發展做出了貢獻。

其他堂區提供了可以參考的資料。

隨之，啟發課程從聖三堂區的周邊堂區開始，逐漸在整個英國迅速發展起來；到 1996 年有五百多堂區，2007 年有七千多堂區舉辦啟發課程。至 2015 年，啟發課程分別在 169 個國家，用 112 種語言被教授，約有兩千七百萬參加過。

1997 年，一對在倫敦工作的法國夫婦馬克（Marc de Leyritz）與弗洛朗絲（Florence）因友人的邀請，在聖三堂區參加了啟發課程。他們是虔誠的天主教徒。馬克在期間因受到聖神的感動，有了強烈的福傳意識，並希望在天主教會裏發展啟發課程。因此，他們首先向倫敦的法語天主教堂區毛遂自薦，為那裏的青年們舉辦了一次啟發課程。由於效果甚佳，他們又接著在本堂神父的邀請下，在整個堂區裏展開了啟發課程。

兩年後，夫妻倆感到有必要向法國教會介紹和推行啟發課程。於是馬克首先向法國的三個新興團體推薦：厄瑪努耳（La communauté de l'Emmanuel）、新路（La communauté du Chemin neuf）和聖若望修會（La communauté de Saint Jean）；它們全都接受，並開始在各自的團體內舉辦啟發課程。

之後，馬克意識到，如果想讓啟發課程真正地在法國教會裏發揮作用，必須得從教會的基層單位堂區開始。在一個天賜的良機上，當時巴黎的總主教、法國主教團主席呂斯蒂熱樞機（Cardinal Jean-Marie Lustiger）主動邀請馬克和弗洛朗絲去巴黎見他。他們在見過樞機後，樞機很快便成立了一個由三位主教組成的臨時委員會，讓他們調查和研究啟發課程，好在法國主教

團的年度大會上向主教們報告。

法國主教團在 2001 年聽過報告後，決定允許啓發課程在法國天主教內試行；不過在翻譯有關啓發課程的各種手冊時，應該就法國教會和天主教神學的情形來改編。馬克夫婦遂與一位神學家和首位在法國天主教的堂區裏舉辦啓發課程的本堂神父一起，著手編譯與啓發課程相關的手冊。

後來，馬克成立了法國啓發課程協會（Association Cours Alpha France），定期出版《啓發課程》報刊、啓發課程相關的各種手冊、DVD 講座，以及組織啓發課程培訓，並且協助堂區建立啓發課程。這使啓發課程迅速發展起來，不但在法國天主教會和新教團體裏，也在其他國家的天主教會裏成果斐然。目前已有七萬五千多人在七百多個法語堂區裏參加了啓發課程。由於馬克夫婦的傑出貢獻，2012 年梵蒂岡邀請他們參加了「新福傳」世界主教會議；這也是普世教會對啓發課程在天主教會內的運用的肯定。

啓發課程在華語區也發展的很好。1994 年，在威爾（Emma Weir）、苗禮士等人的推動下，香港佑甯堂舉辦了第一屆啓發課程。1998 年，米拉（Sandy Millar）及甘力克（Nicky Gumbel）牧師來香港舉行了首屆「香港啓發課程大會」。隨後，啓發課程開始在香港各新教教會開展起來。1999 年，香港啓發課程辦事處得以成立。

啓發課程在臺灣的發展，是在 2002 年由臺北靈糧堂開始的。次年，臺北真理堂、榮光小組教會、士林靈糧堂也紛紛開

始舉辦。2004年12月，甘力克牧師親自來台舉辦「啟發課程大會」，有101個教會、近500人參加培訓。2005年，「臺灣啟發課程辦公室」和「臺灣啟發課程委員會」成立，負責推廣和監督啟發課程。「臺灣啟發課程辦公室」後來在2007年由基督教牧者訓練協會接手。

中國大陸也有舉辦啟發課程的教會，並且發展迅速，帶頭者是北京的守望教會。2007年4月10~11日，甘力克牧師及其團隊在九龍灣國際展貿中心，成功舉辦了全球華人啟發課程大會。其他教會的領袖也受邀參加，包括聖公會鄭保羅大主教、天主教陳日君樞機，以及特首選委會基督教界代表陳世強長老。

第二節 啟發課程的運作方式

我們在開始時已提到啟發課程的基本運作方式；但在這個看似簡單的方法背後，潛藏著一些重要的操作藝術——細節，是啟發課程的重點。我們可以分別從啟發課程的整期計畫和每次聚餐的過程來看它的運作方式。值得注意的是，這裏要介紹的，是傳統啟發課程的運作方式；因為啟發課程又根據不同的針對群體，如學生、夫婦、青年等，設計了不同的運作方式和課程內容。傳統啟發課程是沒有特定對象的，具有普遍性，並且也是其他啟發課程的典範。

一、啓發課程的整期計畫

啓發課程每期舉行十一次聚餐，每週一次；另外還包括一個週末聚會。如果是首期啓發課程，那麼第一周聚餐期間的演講，主題便是「基督宗教是錯誤的、煩人的和過時的嗎？」如果不是首期的話，那麼這個主題要在最後一次聚餐時講。因為這個主題是針對新參加者的，而新一期啓發課程是在上期的最後一次聚餐時開始的。新一期的第二次聚餐，演講主題為「耶穌是誰？」從第三到第七次聚餐的演講主題，依次為「耶穌為何而死？」、「怎麼知道我是否有信仰？」、「為什麼和如何祈禱？」、「為什麼和如何閱讀聖經？」、「天主怎麼引導我們？」

接下來會插入「啓發課程週末」，一般持續兩天（週六和周日）。「啓發課程週末」是演講有關聖神之主題兼外出聯誼的活動。許多皈依的經驗、對教會的好感和信任，以及深度友誼的建立，都發生在這個週末。它的重要性不可低估。有關聖神的主題有三個，它們依次是：「聖神是誰？」、「聖神的行動」、「怎麼為聖神所充滿？」。此外，再加上第四個與人生意義相關的主題：「如何充實地度過我的餘生？」

一般的啓發課程週末，日程可以這樣安排：星期六上午早飯後，以讚美開始活動，之後有兩個主題的演講（每個演講一小時左右）；在兩個主題之間，要有茶點休息時間，結束之後要分組討論，討論以格前十二章為主。午餐後午休，之後可組織旅遊參觀、體育或遊戲等消遣娛樂活動。晚飯前一個半小時，演

講第三個主題。接著彼此覆手祈禱（自願參加）。晚上自由或舉行感恩祭（自願參加）。星期天上午早飯後，仍舊是讚美；然後在小組內分享前一天的心得和收穫；之後演講最後一個主題；再之後可舉行感恩祭。午飯後，週末聚會結束。

緊接著「啟發課程週末」的聚餐演講主題是「如何避惡？」由於有必要讓參加者懂得分辨神類，所以在談過善神（聖神）後，要談惡神。最後的三個主題依次是：「為什麼和如何向別人宣講信仰？」、「天主還繼續在今天治癒嗎？」、「該怎麼看待教會？」

這些主題都是十分基礎、簡單和實際的，是有關基督信仰的基本介紹，因而是特別為初識基督信仰的人所打造的入門課程。也正是為此，人們只被允許參加一期啟發課程：如想繼續深入基督信仰，可加入堂區大家庭和參加堂區其他的相關活動。但啟發課程建議：上期的參加者可在下期服務，比如佈置場景、歡迎接待、下廚做飯、餐間服務或帶領分享。

每個分享小組都由組長和副組長來帶領。上期的參加者可成為下期分享小組的副組長；而上期分享小組的副組長可成為組長；至於上期分享小組的組長，則在下期告別啟發課程，到堂區大家庭有需要的地方去做別的服務。不論是以哪種形式服務，都只能服務一次。換句話說，一個人最多只能作為參加者和服務者參加兩次啟發課程。這樣規定的用意，一來是為讓啟發課程參加者以服務的形式融入作為服務和福傳的堂區大家庭；二來是為給堂區其他信友讓出在啟發課程框架內參與和服

務的空間。

另外非常重要的一點是，在每期啓發課程舉辦前兩周，堂區都要預先選好下期啓發課程的領導組和服務組的成員，並對他們進行培訓。領導組負責組織和主持工作（包括在各種場合致詞、宣布事項、演講、帶領小組討論、組織「啓發課程週末」等）；服務組分工負責伙食、裝飾（餐廳和討論用的屋子）、接待、餐間服務和餐後清潔等工作。

啓發課程的原則，是盡可能調動全堂區的信友，因而服務人員越多越好；它要求帶領小組討論的人數，占參加者的三分之一甚至一半。比如倘若參加者為八人的話，那麼就可以有兩位（或一位）主持人，兩位主持助理。當然，在選人方面也要十分注意，尤其是主持小組討論的人。啓發課程杜絕任何負面影響和壞表樣的可能，並要最大限度地表現開放、仁慈與友好。因此，不夠開放、包容和善於引導的人，難於勝任帶領小組討論。這也是何以需要培訓領導組和服務組的原因。

培訓著重在實踐層面。在一般情況下，每期啓發課程舉辦前兩周，有兩次針對如何帶領小組討論、跟進牧靈陪伴和給予服務的培訓。這兩次培訓，不但要談到啓發課程的精神和原則、服務的態度與方法，而且要進行實際演練，尤其是在帶領小組討論方面。爲讓大家提前熟悉啓發課程的運作，培訓的進行形式也要在最大程度上類似啓發課程的進行形式。另一次培訓，是在啓發課程週末之前，內容是如何爲他人祈禱，因爲在啓發課程週末期間，我們要爲他人祈禱。其原則是在觀察參加者的

接受程度的基礎上，適度把握祈禱方式，好讓聖神能夠在安詳、平和和喜樂的氣氛中，感動和治癒參加者。

二、啟發課程的聚餐程式

關於每次聚餐的程式，我們可分別從餐前、用餐和餐後三個環節來介紹。餐前的準備工作，主要包括讚美祈禱、佈置場景（包括餐廳和小組討論用的屋子）、準備飲食和歡迎接待。

讚美祈禱，是領導和服務小組在參加者們來之前所做的。期間，他們應為聖神在堂區和啟發課程參加者們身上已經開始、正在繼續和將來要做的工作而感謝，也要祈求聖神帶領他們，好使參加者能透過組織和服務者們與聖神的配合，經驗到天主的觸動。祈禱是啟發課程之進展的關鍵，我們無需對它的重要性多做什麼解釋。

另外，友好、融洽、愜意、舒適、自在和自由的氛圍，也是啟發課程的重點。因此，無論是餐廳或討論用的屋子，都應從每個細節上打造出這種氛圍來，包括燈光的顏色和強度、餐桌的潔淨與擺設等。飲食自然不能隨便，好讓人不但有好胃口，而且有好心情去分享和討論；重要的是，能讓人體察到準備餐飲者的精心和愛心。

為使來賓感到教會的熱誠、關心和友好，啟發課程要求接待組的人應達到來賓的一半，好使每位來賓都不致被疏忽冷落。接待組不但負責與來賓寒暄，引導他們入座，還負責幫忙指引停車和出車；總之，對來賓的關心，要做到無微不至。

用餐期間的工作也有三部分：端送飲食、活躍氣氛和演講主題。儘管啓發課程晚餐不是飯店的飯局，服務者也不是職業服務員，但愛德和友誼的精神卻要求服務者投注更多的細心和關切。服務者們在此所扮演的，是瑪爾大的角色。除端送飲食的服務者外，其餘的服務者應陪同參加者們進餐。但他們的任務，不只是與他們認識的人說話，還應關注在同一餐桌就餐的其他人，並活躍聊天的氣氛。

我們已經提到，演講的十五個主題，內容已經收錄在《人生問題》一書裏：該書是長期經驗的結果，非常值得信賴和參考。儘管如此，不同區域的教會團體，還是根據他們各自的情況，在英語版《人生問題》的基礎上編譯了這些主題的內容。我們無意在此對這些主題多說什麼，只想指出演講的六個原則。

1. 演講內容要扎根在聖經——聖言上。花言巧語和大道理終究是空洞和乏味的。真理本身不需要任何裝飾來表現它的美，保祿在雅典的經驗是最好的例子（參：格前二）。演講者應銘刻在心的，是伯鐸的宣信：「主，唯有你有永生的話語！我們還去投奔誰呢？」
2. 演講應該為聽眾帶來「福音」——喜訊，即生活的意義、精神需求的滿足。這也是啓發課程及一切福傳本身的目的。這就要求演講內容觸及聽眾的實際生活，不可空洞泛泛。
3. 給聽眾所帶來的喜訊，首先應該是演講者自身所獲得的喜訊，不然就沒有可信度，更不能感動別人。因此，個

人的信仰見證是必不可少的。

4. 與個人的信仰經驗密切相關的，是福音的可實踐性。許多非基督徒認為，基督宗教太過道德、教條和理想主義，不切實際；其信仰太高、太重、太嚴，難於在生活裏落實。事實當然並非如此，所以，演講者不單要以實例說明基督信仰的可實踐性，而且要說明實踐的具體方法。
5. 在這個通訊高度發展的時代，即時性、可視及可聽性、可理解性……在傳達任何資訊時都是極其重要的方法。今天的人，尤其是年輕人，根本不願浪費時間和心思去捉摸那些玄虛、深奧、僵硬或螺旋型的「妙理」。因此，清晰的綱要、可讓人立即明白的道理、活生生的實例、簡單易懂、說服力強的語言，當然還有真誠流露和有感染力的情感，都是必要的。筆者認為，作為一個能夠一併顯示文字、圖像和視頻的工具，PowerPoint 很有實用價值。
6. 幽默感可提起聽眾的注意力和興趣，這對於訊息之傳達的可能性，絕非一個可有可無的方法，而是不可或缺的重要因素。因為人們普遍覺得缺少幽默的東西是乏味的，而他們沒心思去注意聆聽乏味的東西。當人們沒心思或不願意去理解和接受我們的宣講時，無論我們講的內容多麼美妙和重要，都會被他們當作耳邊風，我們也因而會徒勞無功。所以，在適當的時候穿插幽默的話

語、有啟發課程意義的趣聞軼事、寓言笑話，是非常必要的傳遞訊息的手段。

緊接著演講的，是針對演講內容的小組討論。小組討論應在餐廳以外的其他廳堂裏舉行。啟發課程的原則是：只討論，不爭論。因為爭論只會敗事，沒有任何積極意義。啟發課程不想把道德和教條主義、官僚和權威主義加給大家；它只想為大家提供一個自由的、可以隨意傾訴想法和心聲的空間；它願意讓每個人感到被尊重、被聆聽、被理解、被接納、被包容、被鼓勵、被支持和被愛；它希望把開放和仁慈的天主及其教會引薦給大家。

這就使得主持者和助理們的任務變得很棘手，因為這不單要求他們自身需要有包容、尊重和聆聽的能力，而且還得有引導別人學習包容、尊重和聆聽的能力；他們既不能順從別人演獨角戲（尤其是話多、話長的人），也不能獨個兒包攬全域；他們還得儘量給予每個人發言的機會，並懂得把一切可能發生的爭論「消滅在萌芽狀態」。

當然，這並不意味著啟發課程是沒有原則的相對主義；相反，主題演講就是啟發課程的原則和觀點。討論環節只是為讓大家通過聆聽其他不同的想法和感受，去做更廣、更深的反思。況且，主持和助理們也可分享他們的個人思考和信仰經驗。換言之，啟發課程是通過演講和見證，把基督信仰呈現給大家，讓大家在討論的過程中自己去分辨和選擇。

經驗顯示，反駁和更正往往會讓人更加堅持自己的觀點，

哪怕他們對此並不確定；而自由的分享和在彼此尊重中的聆聽，卻能夠使人對自己的觀點加以客觀地分析，甚至批評和更正。俗話說，強擰的瓜不甜；即使我們能用各種證據反駁他人，他人也往往只是口服心不服。

啟發課程的作法，其實是對斐理伯宗徒的傳教方式的仿效。當斐理伯向納塔乃爾介紹耶穌時，納塔乃爾說「從納匝肋能出什麼好事？」可斐理伯既沒有反駁，也沒有更正納塔乃爾的想法，只是對他說「你來看看吧！」啟發課程的任務，就在於通過演講和服務者的見證，把基督指給大家看，至於大家如何以及何時跟隨耶穌，那是聖神的事了。

主持小組討論的人，另有一個任務，是在時機成熟時，邀請大家以自由祈禱開始和結束討論，並慢慢地讓與演講主題相關的聖經段落成為討論的部分甚至全部內容，好使參加者逐漸用心靈去碰觸天主及其聖言。這樣，天主的問題便不會只停留在他們的頭腦中，而會逐漸觸及他們的全人及其人生的全部。所謂「時機成熟」時，是指參加者們已能在運用理智談論天主之外，還能用心面對天主，並直接同祂交談，聆聽祂的言語。如果時機不夠成熟便要求人們去祈禱和聆聽聖言的話，他們也許會覺得彘扭，會從心裏拒斥，從而會變得更加封閉，難於向天主開放。

現在讓我們談談結束晚餐。它的程式與平時的不太一樣。需要注意的是，在第七次聚餐結束時，組織者就已經需要向參加者們談及結束晚餐。而在第八次聚餐時，在演講主題「為什

麼和如何向別人宣講信仰？」中，組織者就要向每位參加者發出邀請，讓他們去邀請還不認識基督或對信仰淡漠的近人（親戚、朋友、同事、同學、鄰里）來參與下期啓發課程。

第十次聚餐時，組織者要對下期啓發課程的可能參加者的數目，做個大概統計，好安排和分配各種預備工作。有關如何邀請的技巧當然有很多，並且也因被邀請的對象而有異；但有一點需要強調的是，啓發課程杜絕勉強別人來參加，因為只有在尊重別人自由的情況下，才可建立信任；只有當別人主動繼續參加時，福音才會被自由地接受。

結束晚餐，可從飯前酒開始，好提供大家彼此認識的機會。一個小時後，組織者可致開幕詞，感謝說明組織的人和所有在場的新參加者。晚餐開始後，組織者邀請兩位已參加啓發課程至最後晚餐的人，見證他們自從參加啓發課程後的生活改變。之後便是「基督宗教是錯誤的、煩人的和過時的嗎？」的演講。再重複一次，如果不是首期啓發課程的話，那麼上述主題便當是結束晚餐的演講內容。

演講後，組織者要以幽默的方式，為大家講保祿在雅典講道的故事（參：宗十七 32~34），而其重點是要提到當時人的三種反映——有的嘲笑，有的說下次再聽，還有幾個相信了——從而希望聽眾也能下次再來，同時把《為什麼是耶穌？》（*Why Jesus?*）這本書發給大家。此次聚餐，沒有分組討論。

晚餐結束後，有時間的人如果願意，可繼續喝茶聊天。這也是個增進彼此認識、提高參加者對基督信仰的興趣，和使之

更多地瞭解啟發課程的機會。

第三節 啟發課程的神學基礎

上述啟發課程的運作方式，也許會讓我們以為它只是一種適時的方法而已。事實上，啟發課程不是聖三堂區在當代的發明：聚餐在新約時代，就已經是耶穌和初期教會的主要福傳方式了，並且它是教會——天主子民的集合——的表現形式，有著重要的教會學意義。因此，啟發課程扎根在悠久的傳統和深厚的神學基礎之上。

在新約裏，我們可以看到，耶穌經常在聚餐過程中福傳，比如在稅吏瑪竇、法利賽人西滿、法利賽人首領和稅吏長匝凱家中進食和施教（參：路五 27~32，七 36~49，十四 1~25，十九 1~10）。如果我們細讀《若望福音》的話，還會發現，聖史若望用聚餐貫穿了耶穌的整個公開生活：他在迦納婚宴中首次顯示自己（若二 1~11）；藉著增餅奇蹟表現他對民衆的關心（若六 1~14）；通過伯達尼晚宴談及他的死亡（若十二 1~8）；在最後晚餐中為門徒立下服務的榜樣，並為愛人「到底」而把自己的生命交出，作大眾的贖價（若十三 1~20）。福音顯示出耶穌是那樣熱衷於通過聚餐來福傳，以致於遭到法利賽人的指責：「他是個貪吃嗜酒的人、稅吏和罪人的朋友」（路七 34）。

最後晚餐具有特別的意義，它不是一頓平常的飯，而是新

約的「逾越節」、聖體聖事的建立：「你們大家拿去吃，這就是我的身體，將為你們而犧牲……你們大家拿去喝，這就是我的血，新而永恆的盟約之血，將為眾人傾流，以赦免罪惡。你們要這樣做來紀念我」（感恩經）。新約子民就是以紀念最後晚餐來相聚和表明他們是基督徒的。

《宗徒大事錄》如此形容初期教會的情形：「他們（新基督徒）專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱……凡信了的人，常齊集一處」（宗二 42~44a）。擘餅，即聚餐，是初期基督徒們團聚的方式。歷史研究也顯示出，他們正是由於常常聚餐，才被當時的非信徒戲稱為「基督徒」的——「基督徒」一詞在當時的羅馬世界是個貶義詞。但此種戲稱，卻歪打正著地表明了基督徒的真實身分：他們的確是圍繞著主的餐桌而聚集在一起的人，或者更確切地說，是通過分享同一的餅而結合在基督奧體內的肢體，是因著與基督的共同聯繫而彼此相愛的天主子民。

教宗本篤十六世在《愛的聖事》勸諭裏說：

「感恩聖事構成了教會的存在與活動。以前的基督徒就是以基督的身體（Corpus Christi）來指稱那出生自瑪利亞的基督的身體、祂的感恩聖事的身體，以及祂教會的奧體……感恩聖事的內容（res）就是在教會之共融內的信友的合一。所以感恩聖事是作為共融奧蹟的教會的根。」（15號）

所以，儘管啟發課程只是個看似簡單的聚餐活動，卻已經通過友誼的共融、對基督訊息的聆聽和共餐，把參加者潛移默

化在教會內了，並把教會生活的主要形式展示給了他們。

換言之，當啟發課程把大家聚集在餐桌周圍，使大家在友愛中共餐共融，並聆聽基督救贖的訊息時，它便是在實現「教會」——天主子民的集會。如此，當參加者們離開啟發課程而加入堂區時，將不會對堂區大家庭的生活，尤其對主日聚會感到陌生。

第四節 啟發課程的獨特之處

想必，我們已經從啟發課程的運作方式、發展的迅速和廣遠裏，看到了它的特點及其優越性，現在我們可分別從其目標、方法和結果三方面，更具體地加以分析。

啟發課程的目標非常明確，是名副其實的「外展」的福傳活動，因為它的主要對象，是非基督徒或對基督信仰只有淺顯認識的人。

與其目標相對應，啟發課程的方法十分直接、簡單和實際，這也是它的成功之處。它的主要活動，實際上就是宣講基督信仰，是當代版的初傳（*kerygma*）。這種直接宣講，在現今是難能可貴的，因為面對當代人對宗教的淡漠態度，今天各地的教會在宣講基督信仰方面都覺得束手無策。

啟發課程之所以能夠成功地進行初傳，首先是因為它邀請人的方式貼近人的生活——晚餐——而容易被接受。在這個通訊

高度發達和全球化的世界裏，人們的社交活動前所未有地頻繁；但同時，虛擬世界的虛幻性又使人強烈地渴望接觸實際世界，與活生生的人往來。社交化的晚餐，正滿足了此種需求，所以會有那麼多人參加啓發課程，儘管許多參加者並不對基督信仰感興趣，而只是想在啓發課程提供的社交和友誼圈裏涉足。可是，啓發課程圍繞基督信仰所展開的各種活動，卻有可能啓發和觸動那些也許初衷「不正」的人，爲他們提供皈依的機緣。

啓發課程在三個層面上，保證和提高了參加者皈依的機緣：通過友誼來邀請和陪伴；給人們參加和不參加、贊同和不贊同的自由；讓基督信仰的訊息貼近人的實際生活。啓發課程的參加者都是由其朋友或近人們邀請的，而朋友或近人的邀請會爲參加者們提供值得其信賴的理由，因爲參加者們明白，他們的朋友和近人是爲了他們的好處才邀請他們的；即使不是爲了他們的好處，也至少是爲同他們分享其自身所獲得的益處。因此，他們大多會接受邀請，並用心參與。

另外，被邀請者會被確保，如果他們感覺不好，因而不再來參加的話，絕不會有人騷擾他們，給他們打電話或用別的方式來勸他們繼續；並且，如果他們在缺席後，又想重新參加的話，也可繼續，不會有人介意。這種自由度，能消除人們的疑慮或顧慮，讓人覺得啓發課程不是個陷阱或者難纏的東西。正是由於啓發課程的自由度所帶來的可信性，人們才敢去嘗試，並以積極和正面的態度來看待啓發課程活動。

啟發課程所給予的自由，還表現在討論環節上。小組主持人不在討論過程中去更正或駁斥別人的觀點，也不評論別人的感受；而只是帶領大家相互尊重，給予每個人自由的話語權，提供大家彼此學習、補充和共同分辨的平臺。這種表達的自由和聆聽的尊重，能夠減弱人們的自我防衛機制，使人不致為堅持己見而堅持，從而能讓人更容易站在客觀的角度上，去思考、分析和學習。如此，他們便擺出了迎接真理的開放姿態來。

啟發課程所傳遞的真理，不是大而空泛的教義，而是貼近人之現實的道理、實際的牧靈關懷。啟發課程旨在拉近基督信仰與世俗生活的距離，告訴人耶穌基督是厄瑪努耳——時時處處與人同在的天主。這樣，人們便不會認為基督宗教只是在特定時間發生在教堂裏的事，而是與其生活密切相關的、十分現實的信仰。

從啟發課程的結果上看，除了世界各地由於它而產生的龐大的皈依數目所證明的事實之外，我們還可舉出它的另三項實際效益。

首先，是它能夠讓皈依者容易過渡到堂區大家庭的事實。關於這一點，前述已提到啟發課程可使參加者從聚餐過渡到彌撒聚會，較為容易。此外，由於啟發課程的活動，基本上以堂區為中心，人們可直接和輕鬆地從啟發課程轉入堂區，而不像那些參加在家庭或別的場所裏展開的福傳活動的人那樣，需要某種過渡形式才能漸漸融入堂區。

其次，是啟發課程的整合功能。它的運作方式顯示出，它

要求大量組織和服務人員，雖然不需要堂區全體動員，卻會令整個堂區給予極大關注和投入主要精力，因而在很大程度上，把堂區的行動轉向和整合在對外福傳和愛德服務中，正如我們之前談到的，這正是新福傳典範的特徵。

最後，是啓發課程的大公性特徵。儘管啓發課程出自聖公會，卻因其強大的彈性，被其他各個基督宗教團體，尤其是天主教會所採納。如果說新福傳時代應是大公合一和宗教對話的時代，那麼啓發課程便是個典型的例子，因為在倫敦聖三堂區的引導下，各個基督宗教團體真正在啓發課程的框架裏，實現了彼此對話和協作的理想。比如法國啓發課程協會，就是由天主教和其他基督宗教信友共同組成的機構。無疑，啓發課程的上述特點和優點，都說明它是個典型的新福傳模式。

結 語

我們可簡單地引用法國主教團所委任的兩位神學家在其審核啓發課程的報告中的一段話，來總結啓發課程：

「啓發課程是個有力的福傳方式。首先，它在開始舉辦前對組織和服務人員的培訓，是公開在堂區團體的範圍內展開的；換言之，是堂區，在避免一切讓人覺得啓發課程有分爲教派之嫌的情況下，負責啓發課程的運作。明顯地，啓發課程的目的不是爲把參加者拉入某種宗教運動，

而是為讓他們有正常和平常的基督徒生活。

啟發課程的價值，不僅在於演講內容，還在於它的整個運作機制。在尊重自由的前提下，啟發課程提供基督信仰的入門知識，並教導人學習祈禱和面對天主的臨在。

啟發課程的架構，並不確立在魅力十足的領導與被動的聽眾之間的那種讓人感到壓抑的關係上，而是確立在人數眾多的服務小組的熱情和友好的接待之上。正是在這樣的小組裏，啟發課程提供了大家自由討論的平臺。

歡樂、友好和自由的氛圍，以及引發實際討論的簡單演講，顯然是啟發課程適應當代思維模式之方法的成功之處：演講內容以見證為主，簡單易懂，輕鬆談諧，卻又不失論述的嚴謹。

這種福傳方法在天主教會裏，是難能可貴的，因為天主教會普遍上不具備向眾多非信徒聽眾進行初傳的牧靈方法。所以，啟發課程應該能夠為天主教會的福傳事業，做出重大的貢獻。²」

² Marc de Leyritz, *Devine qui vient dîner ce soir? Découvrir Jésus Christ avec le parcours Alpha* (Paris: Presses de la Renaissance, 2007), p. 120.

第九章

繁殖性的堂區細胞

在眾多新福傳模式中，「堂區福傳細胞」¹無疑是其中的主力軍，也是目前少數獲得宗座平信徒委員會正式承認和推薦的新福傳模式之一。在此，我們希望通過介紹堂區福傳細胞，能為華語教會增加另一個可資鑒戒的福傳方式。

福傳細胞，本是全球最大基督教教會創立人趙鏞基牧師所創立的：通過福傳細胞，他的汝矣島純福音教會在短短四十年內，就從起初的幾個成員發展成多達八十萬成員的大型教會。

美國彭布羅克派恩斯（Pembroke Pines）市的聖波尼法斯堂區（St. Boniface）主任邁克爾·裏弗斯蒙席（Michael J. Eivers）在 1983 年將福傳細胞引介到了天主教會內。同樣得力於福傳細胞，聖波尼法斯堂區活力十足、聞名遐邇，以至吸引了遠在意大利米蘭的聖埃烏斯托喬堂區（St. Eustorgio）主任培裏尼（Don Pigi Perini）神父。

培裏尼神父於 1986 年訪問了聖波尼法斯堂區。從美國回到

¹ 關於「堂區福傳細胞」的中文介紹和細胞小組領導的培訓手冊，可參：拙譯，《向近人傳福音——堂區細胞福傳介紹暨培訓讀本》（臺北：光啓文化，2013）。

意大利後的第二年，他便著手開始成立細胞小組。不過，他並沒有完全依循新教的方法來進行，而是在認真地研究和揣摩後，以天主教的傳統和神學原則將之改造成了天主教化的「堂區福傳細胞」。

培裏尼神父所設計的這個模式，很快在歐洲發展起來，隨後傳播到全球，遍及三十多個國家。如此之快而廣的發展，促使培裏尼神父成立了國際堂區福傳細胞系統服務和協調機構，並開始每年在米蘭舉行國際堂區福傳細胞大會。這個國際機構以及整個堂區福傳細胞系統，最終在 2009 年被宗座平信徒委員會承認為教會法定組織，並被作為典型的新福傳模式而推薦給全球的堂區。

第一節 基本架構

堂區福傳細胞，主要由兩種形式和四根支柱構成：兩種形式分別是「細胞」和「奧義羔斯」（οἶκος）；四根支柱分別是聖神、聖體、共融，及教宗保祿六世在《在新世界中傳播福音》勸諭中所奠定的「新福傳」基礎。以下一一說明：

一、兩種形式

「細胞」是生物體結構的基本單位，具有以分裂方式而繁殖的能力——一個母細胞可以產生多個子細胞。具體落實在教會

裏，細胞小組，或者任何小的基督徒團體，就是構成教會之生命的基本單位（教會的基本單位不是個體，而是小團體，我們會在後面談到這個重要的教會學問題）；教會生命的增長，就在於這些小團體的增長和繁殖。

細胞小組的原型有兩個：一是舊約的「耶特洛」模式；一是新約的「十二人」模式。耶特洛是梅瑟的岳父，當他看到梅瑟一個人受理以色列人的訴訟而忙得不可開交時，耶特洛便建議他：「從百姓中挑選有才能、敬畏天主、忠實可靠、捨己無私的人，派他們作千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長，叫他們隨時審斷百姓的案件。若有任何重大案件，呈交梅瑟處理；其餘一切小案件，可由他們自己處理」（出十八 21~22）。與此類似，堂區福傳細胞系統的結構，也呈金字塔型，但這是由於細胞自身的發展需求，以及整個堂區的聯繫和共融所決定的。

細胞小組是堂區福傳細胞系統的最小單位。最少需要 4 人方可成立，最多發展到 20 人。如果在一個 16~20 人的細胞小組裏，有 12 人能保持經常出席聚會，小組就應該分解為兩個新的細胞：由原組長助理擔任新細胞的組長；在兩個新的細胞裏，要平均分配新舊成員。

當產生第三或第四個細胞時，原組長就成為分組長，每周與各小組組長聚會，方式如同小組聚會一樣，只是其主要目的是面對和解決各小組的問題和困難。同時，他應該輪流探視各小組，給予支持和指導。

如果發展到廿幾個細胞，則有必要設立更高一級的區長，

由原分組長兼任，同時可將產生幾個新細胞的母細胞的組長提升為分組長。區長每周與分組長聚會，以了解和幫助本區細胞小組的發展。他/她也可以定期舉辦區內所有細胞成員的大聚會，以增進大家的認識和共融。

堂區福傳細胞最高領導機構是執行委員會，由堂區主任、執行秘書、指導員、協調員和區長組成。執行委員會內不同成員的職務如下：

- 區長的職務，主要在於向堂區牧者反應小組的實際發展狀況和問題；
- 執行秘書，負責整理各區長提供的有關該區各組的報告（小組的發展、增多過程）、組織規劃細胞系統、策劃組長的培育課程，以及整個系統的活動等事務；
- 指導員可兼任協調員，主要工作是關注細胞系統的整體運作，促進福傳細胞與教區和堂區的整體牧靈計畫的協作，以及與其他堂區、教區或國家的細胞系統的合作交流，最後在執行委員會會議上提出他對整個堂區福傳細胞之改善的計畫，並協助予以實行；
- 組長的任務是最重要、最基層的，他與助理共同準備和帶領小組聚會，關心每個組員的靈性和物質生活狀況。

把細胞小組的核心成員固定為十二人，也是為模仿初期教會團體的核心——十二宗徒；教會就是從這個核心團體發展起來的。如果說「耶特洛」和「十二人」模式是堂區福傳細胞系統的外部結構；那麼，「奧義羔斯」（οικος）則是它的內部結構，

是成員之間的關係的原則。

「奧義羔斯」這個希臘文，意為家庭，或生活在家庭裏的人，包括奴僕、親戚、朋友、門客等。在新約裏，這個詞出現得非常頻繁，它不單單具有社會學意義，還更多地是指教會本身，因為初期教會就是由小團體或家庭教會所組成的（參：羅十六 3~16）。初期教會似乎沒有把外人和陌生人作為福傳對象，而是在「奧義羔斯」裏，即是向近人——親戚、朋友、同事、同學、鄰居展開福傳的。細胞小組的成員也以向其「奧義羔斯」成員福傳和邀請他們來參加聚會為己任。

二、四根支柱

堂區福傳細胞系統除上述「硬件」外，還有一些使整個系統運作起來的「軟件」。它們因此也是整個系統的支柱。

首先是聖神。堂區福傳細胞特別注重成員對聖神的敏感度和聆聽能力；因為祂是教會的靈魂，是所有基督徒之教會性行動的本原。通過各種培訓，堂區福傳細胞努力使每位成員學習成為聖神的協助者，使聖神成為他們行動的主導者。因為聖神是主要的福傳者：在福傳之前，是祂在推動我們宣講；在福傳之中，是祂使我們的見證和宣講具有效力，並因而能夠感化聽眾；在福傳之後，也是祂在引導別人接納和領會福音，並帶領他們走信仰之路。

其次是聖體。「聖體是全部福傳工作的源泉和頂峰」（《司鐸職務與生活法令》，5 號）。從本質上講，福傳應該是聖體聖事

的顯發。因為基督是通過祭獻自己——聖體聖事——而拯救人類的。厄瑪烏二徒的經驗告訴我們，福傳者應該從聖體聖事中獲取其福傳的動力：正是在耶穌擘餅後，他們才「動身返回耶路撒冷」，為復活的耶穌作了證（路廿四 33-35）。

因此，堂區福傳細胞特別推崇朝拜聖體，並要求每個細胞團體都應以聖體聖事和朝拜聖體為其全部存在的核心。事實上，堂區福傳細胞就是以恆久性朝拜聖體（堂區教友廿四小時輪流朝拜聖體）開始的。2015年9月5日，教宗方濟各在接見堂區福傳細胞全球代表時，繼續勸勉他們，要把聖體聖事視為「福傳使命的核心，好使每個細胞都成為一個聖體團體……因為在聖體聖事中，我們感受到那份無止境的愛」。

再其次是共融。正如我們在其基本結構中所看到的，堂區福傳細胞特別顧及與牧者以及由同一牧者領導的各個細胞團體或其他福傳團體的共融和協作。這正響應了《教會傳教工作法令》的號召：

「基督信徒們，因所受的恩賜不同（羅十二 6），每人都要按照自己的機會、能力、恩惠及職務（格前三 10），在福傳工作上合作；所以無論是播種的或是收穫的（若四 37），是種植的或是澆灌的，大家都應該合作（格前三 8），好使大家『都由衷地、齊心地共趨同一個目的』，為建設教會而一致努力。」（28號）

最後是教宗保祿六世的《在新世界中傳播福音》勸諭。教宗若望保祿二世認為，這份勸諭為「新福傳」奠定了基礎（參：

《第三個千年來臨之際》，21 號）。堂區福傳細胞可以說是對該勸諭中有關福傳之神學和方法的全面貫徹，其形式大致遵循了該勸諭第 23 和 58 號所指出的方針。

第二節 運作機制

在談細胞小組如何運作之前，我們先得清楚它存在的目的。其實從上面的基本結構裏，我們已能看出它存在的目的之一：福傳——擴大基督徒團體。福傳不僅僅是針對非信徒，也是針對信仰膚淺的信徒。事實上，談到新福傳時，尤其對教宗本篤十六世來說，更多地是指對那些有過基督信仰，卻並不深刻，或者已將之拋棄的人，進行再福傳。

需要清楚的是，深化信仰與向外福傳並非不相關的兩件事，而是一體兩面。當一個人深入信仰、被福音化時，他的生活本身就是對福音的見證；那些生活在他周圍的人，就會受到感染。換句話說，一個被福音化的人，必然也是一個使別人福音化的人。福傳因此不是什麼遙遠的、宏偉的事業，而是日常的福音生活。所以堂區福傳細胞的另一目的，就是鞏固和深化成員的信仰，陶成使徒。

作為使徒，每位細胞小組成員都應該列出自己「奧義羔斯」裏的名單，然後在小組聚會時為他們祈禱。祈禱是福傳的第一步。第二步是通過服務、關心他們來與他們建立友誼，因為只

有友誼才能保證關係的發展。第三步是在他們自由和願意接受的情況下，向他們介紹基督，分享自己的信仰體驗。第四步就是解答他們有關信仰的疑問了。第五步開始漸漸帶領他們熟悉基督信仰的生活，如祈禱、彌撒、愛德服務等。第六步是建議他們參加細胞小組。第七步則是透過細胞讓他們加入（或者重新加入）福傳的教會團體，投身於堂區建設工作當中。這就是細胞成員的主要使命。

小組聚會的具體程序，基於上述目的，主要有四個環節：讚美、分享、道理和探討，以及代禱。就像初期教會那樣，細胞小組每次聚會都以讚美或呼求聖神的歌開始（15分鐘左右），最好伴有管弦樂器，因為歌唱是很好的整合人身心靈的方法，同時因其豐富的表現力，可以讓人全心投入祈禱和聚會。

之後開始分享（20分鐘左右）。分享主要圍繞兩點展開：天主（或耶穌）在這周內，為我和我的近人所做的事；以及我為天主（或耶穌）和我的近人在這周內所做的事，尤其是在福傳使命上。當細胞成員們彼此分享天主給他們的恩寵，以及他們與天主之恩寵合作的經驗時，每周的聚會便會成為彼此分享內在財富，互相督導和承認天主臨在於他們生活中的時刻。注意聆聽每一位成員的分享是很重要的，因為他們往往在分享中表達他們的期待，以及他們在物質和精神上的需要。組長要控制好每人的發言時間，因為分享不是聚會的重心。

聚會的重心，是分享之後的道理和對道理的探討。道理由堂區牧者來講，針對不同的區（比如可以為青年們成立特別的區）講

不同的道理（不超過 15 分鐘），以深入和系統地介紹信仰（比如把聖經和教理結合起來介紹），並以培育福傳意識為主。當然，這個部分是有彈性的，我們可以根據不同的情況來設計不同的探討內容和形式，不見得非得要求牧者講道，比如以分享上周讀經感受來作為討論內容，以學習下周讀經內容來取代講道部分。事實上，讓牧者講道固然在教會學上有很深的意義，但在實際情況下，卻不見得理想，因為人們會慢慢地對同一個人的講道失去興趣。

假如是以聽堂區主任道理為探討內容的話，那麼最好配有相關方面的資料，供小組成員們閱讀。道理以錄音的形式提前交給每個小組組長；在現代技術如此發達的情況下，這是非常簡單的事，比如用錄音筆錄下來，然後上傳在公共的網頁、群體社交網絡上，組員們只需從上面下載即可。

牧者不直接參與任何小組聚會，而只是通過講道或其他形式臨在於每個小組裏。因為：一則，他不可能有精力參加衆多的不斷增加的細胞；二則，他需要放手讓信友來帶領。如果探討內容是牧者的道理，組長和助理就要提前聽道理，理出框架、中心思想和相關問題。討論應緊扣實際生活，圍繞中心思想展開，沒必要去討論那些太過理論的、跟生活無關的東西，更不應當爭論。每人簡短地說出道理對他的啓發，和對他在生活信仰方面的幫助即可。討論不要超過半小時。

最後是自發祈禱時間，以代禱為主；每人每次為他奧義羔斯中的一個成員祈禱，不必點出名來。假如有人需要讓在場的

弟兄姊妹爲他祈禱（心靈和身體方面的治癒），大家可爲他覆手祈禱。整個聚會最好不要超過兩小時。如果大家有時間，也可以在聚會後聚餐。

第三節 起步過程

福傳細胞小組在堂區裏的建立，就像是新枝在舊樹上的嫁接，爲的是讓整個堂區結出新而好的果實。但嫁接的過程要十分謹慎和有耐心，免得難以存活。一般說來，建立福傳細胞小組有七個步驟，每個步驟大概持續二到四個月。在每個步驟裏，都要注意三個因素的同步情況，即牧者、細胞和堂區。

第一步，是牧者和堂區教友要做「牧靈上的皈依」

牧者當然應該是福傳的帶頭人，但牧者的福音意識也可以由教友來提醒、刺激和督促。不過，堂區福傳細胞的建立和發展，一定得要有牧者的全力支持和投入。爲能使細胞小組嫁接在堂區體系上，牧者首先要通過祈禱和學習加強自己的福傳意識和相關知識；其次要對堂區福傳細胞系統進行了解，比如到福傳細胞成功發展的堂區拜訪，並研究堂區福傳細胞系統。最重要的，當然是他得爲在自己堂區裏建立福傳細胞小組的可能性祈禱。

第二步，向堂區牧靈委員會提出建立福傳細胞小組的意向

當牧者在祈禱中準備好時，可向堂區牧靈委員會表白自己建立福傳細胞小組的意向；同時選擇 5~12 位能夠在將來擔負起發展細胞的核心成員，他們將組成細胞的領導小組。

第三步，牧者開始培訓核心小組

牧者開始培訓核心小組，並邀請全堂區教友參加關於福傳的學習，尤其是對《在新世界中傳福音》和《福音的喜樂》勸諭的學習。讓全堂區教友學習福傳，一來是為加強教友們對福傳使命的了解和他們的福傳意識；二來是為日後在建立福傳細胞小組時，能讓他們有心理上的準備，接納和積極參與細胞小組。

對核心小組的培訓，主要從兩方面著手：一方面是讓他們每周聚會，好習慣細胞小組的聚會形式；另一方面是讓他們在聚會期間，學習《堂區福傳細胞領導培訓手冊》（中文版譯為《向近人傳福音》），好讓他們領會堂區福傳細胞的精神，和掌握領導細胞小組的技能。

第四步，牧者準備迎接福傳細胞要帶給堂區的轉變

在第四步裏，牧者繼續努力祈禱，準備迎接福傳細胞要帶給堂區的轉變。核心細胞小組在此階段的焦點，要集中在如何面對已經和可能出現的問題。與此同時，牧者要在堂區裏開啓輪流朝拜聖體的運動，好把福傳細胞和堂區的牧靈皈依，在全體教友的祈禱中，完全交託在主的手裏。如果能進行恆久性朝

拜聖體是最好的，可以專門設一間聖體小堂，讓全堂區教友自願地輪流朝拜。

第五步，牧者要持續招募和培訓更多人加入細胞領導團隊

牧者要面對堂區裏針對福傳細胞小組的各種不同看法，學習聆聽其他聲音，努力讓各方理解福傳細胞小組的作用；並應在最大範圍內，讓堂區教友知道細胞的發展狀況，利用各種機會來讓人們意識到福傳的重要。此外，牧者要招募更多人加入細胞領導團隊，並由最初的核心小組負責培育。

第六步，完成對「新枝」的培育工作

牧者現在宣布成立幾個臨時細胞小組，由所有受過培育的成員組成。這些成員要輪流做小組組長，以鍛鍊他們實際的帶領能力。牧者每周要與各小組組長以細胞小組聚會的形式來聚會，不過，討論內容是有關細胞小組發展的情況。與此同時，牧者要在堂區裏開辦有關「在聖神內之生活」的課程，讓教友們懂得隨從聖神的引導，從而容易接受福傳的使命。

第七步，把細胞小組的新枝嫁接在堂區舊樹上

最後一步，就是把細胞小組的新枝嫁接在堂區舊樹上的工作：牧者任命所有受訓的核心小組成員為新細胞小組組長，並向全堂區開放細胞小組，邀請教友們參加不同小組。正式分組，要在主日的彌撒結束前，以隆重的方式來舉行。隨後，要在全堂區展開關於福傳使命之緊迫性的講座，好使更多人能積極而

熱誠地參加細胞小組。待新細胞的發展趨於穩定時，每位成員就開始邀請他的近人來參加。

第四節 栽培領袖

堂區福傳細胞的架構、運作和目標，都顯示出決定細胞小組之命運的關鍵，是帶領小組的組長。所以，培訓小組組長，自然成了堂區福傳細胞體系最重要的工作。定期安排特別的工作坊來對他們進行培訓，當然是必須的；但更重要的是，在小組裏，由組長本身在實踐中培養新的組長。正如細胞小組要有增多的視野，小組組長也要有使組長增多的視野，不然小組就無法擴大和增多，因為沒有新的組長，就不會有新的小組。

一、細胞組長的任務

在談如何培養新組長之前，我們先來看看組長的任務和應有的品質。組長的任務大概有七個：

首先，組長的第一要務是福傳，並且是培養福傳者的人。如果組長有強烈的福傳意識，並且身體力行的話，那麼整個細胞小組的成員都會受到影響。

其次，組長要按照細胞小組的七個目標，來陪伴他們在小組內的成長。這七個目標分別對應著七句聖經經文，它們是：

1. 在與主的親密關係中成長：即讓成聖作為每位成員的目

- 標（參：肋十一 44）；
2. 在互愛中成長：這意味著活出基督信仰的核心和「新命令」，而愛的見證是福傳最重要的手段（參：若十三 34-35）；
 3. 與他人分享基督：把自己與基督相遇的經驗通傳給他人，即是通過分享信仰經驗和宣講來福傳（參：瑪五 16）；
 4. 在基督的教會內完成使命：每人要通過發揮自己的天賦和神恩，來共同建樹教會（參：格前十二 27；伯前四 10）；
 5. 給予和接受幫助：以便在互愛互助中，加深兄弟姐妹的情誼，從而作出共融與愛的見證（參：迦六 2；格前十二 26）；
 6. 培育新的組長：以便為細胞的擴大和增多做準備（參：弟後二 2）；
 7. 深入地活出信徒的身分：上述種種事實，都是為使成員變成真正的基督徒，一方面能夠對基督信仰有充分的認識（參：哥二 2-3），另一方面能夠活出使徒的精神（參：谷十六 15）。

第三，組長的任務是促進小組整體的和諧，把所有成員團結在互愛、服務與福傳的精神裏。

第四，組長也要注意培養新的組長，這是小組擴大和增多的命脈。

第五，組長還需留心每位成員的天賦和神恩，使之在小組內得到發揮，並從中發掘出未來的潛在組長。

第六，組長要積極參與堂區生活與服務，這也是小組組長的使命，以及為其他成員立榜樣的機會。

第七，組長的最後一個重要任務，是與上級區域和整個堂區細胞系統合作。

二、培養組長的步驟

在上述七個任務中，培養新的組長是關鍵。根據國際堂區福傳細胞系統的經驗總結，這樣的培養一般有七個步驟：

首先，組長是那些夢想能發掘出其他可以培養的組長，並為他們祈禱。培養能夠培養其他人的門徒，其實就是耶穌本人和宗徒們的作法，正如我們在聖安德福傳學校裏所見的那樣。

耶穌只揀選了十二位宗徒，培養他們三年之久，為教會打下了基礎；並且，他也訓導其門徒要「使萬民成為門徒」（瑪廿八 19）。保祿也教導弟茂德，要培養那些能夠培養他人的人（參：弟後二 2）。這個發掘和培養過程，肯定比直接選出新的組長要漫長；但經驗顯示，如此按部就班培養出來的，會比選出來的或直接任命的，要更加穩定和保險。

其次，發掘和選擇一位潛在組長，需認知：沒有完美的人，而且天主也不選擇完美的人，但會使被選擇的人變得越來越完美。應該說，任何一位成員都有做組長的潛能，但有的人會比其他成員能夠更快、更穩地使細胞小組擴大，這樣的人才是更適合做未來組長的人。

一位潛在組長，應該具備這樣的品質：經常參加聚會、有服務的慷慨氣度、能夠虛心受教、容易合作、有堅固的信德、是個祈禱的人。但，有如下情況的人，不應列在被選範圍內：

正在經受考驗或遇到困難的人、在情緒上不穩定的人、具有任何可能破壞團體之態度的人，以及具有強烈批判精神、喜歡鑽牛角尖的人。

在分辨潛在組長的過程中，要常常為此祈禱，在祈禱中去感受天主的旨意。此外，還該諮詢同一區域內其他組長的意見，最後由本堂主任來決定。

第三，該與潛在組長加深友誼。聖史們記載說：耶穌召叫宗徒們時，是為「讓他們常同他在一起」；這是他們之間友誼關係的表示，而耶穌也真把他們當朋友（參：若十五 12~15）。所以，基督徒應該是在基督內相親相愛的朋友。只有在友誼中，共同的合作和服務才會更容易。深入朋友關係的方法有很多，不過，下面六個以字母 A 開頭的英文辭彙，是比較重要的：接納（acceptation）、關注（attention）、肯定（affirmation）、感情（affection）、活動（activity）、輔助（assistance）。

第四，向潛在組長分享自己關於小組的未來構想（vision）。所謂的未來構想，是指為達成細胞小組之擴大和增多的一種特殊、詳細和實際的視野和策略。它應該是經過祈禱和分辨的結果。從其效應上講，它適合於實際的發展情形，能夠有效地促進成員在信仰、友誼和福傳上的成長，並能夠更好地吸納新成員。一般說來，這樣的構想要盡力實現一年內分組的可能。這種構想不單單要向潛在組長分享，還應該向全組分享，讓每位成員都能有意識地為達成此目標而努力。

第五，向潛在組長表白希望他做未來的組長，並解釋清楚

組長會有的責任。很重要的是，在邀請潛在組長做未來組長時，要在尊重的對話中進行，並要向他/她講明組長的擔子和喜樂；當然也要給他/她時間去分辨和決定。一旦決定了，就要開始培養他/她，讓他/她擔任助理。

第六，讓助理學習發揮他/她的領導能力。這意味著：一方面要向他/她講解如何帶領小組，並為他/她推薦一切相關培訓的手冊和課程；另一方面，要越來越多地讓他/她熟悉和分擔帶領小組的任務，如聚會期間的不同時刻，以及平常與其他成員的聯繫等。

第七，在分辨中讓小組一分為二，讓助理做新小組的組長。判斷助理是否有能力帶領新的小組。這也有七個標準：

1. 他/她完成了各種對組長的培訓；
2. 他/她在帶領小組聚會的不同時刻，變得熟練有效；
3. 他/她為小組成員祈禱、與他們有良好關係、能夠慷慨服務他們、以實際行動讓小組成長和擴大；
4. 他/她已經選好自己的助理；
5. 人們願意跟他/她建立新的小組；
6. 他/她找到了適合的聚會地點；
7. 他/她已經確定適合的時間，開始新小組的聚會。

母細胞組長要與新組長保持聯繫，為新小組祈禱，並且開始時要拜訪新小組一兩次。當新組長有問題時要幫忙，但不要主動給予建議，除非新組長主動諮詢他/她。二者的關係要不鬆不緊地保持著。換句話說，原組長既不能介入太多，也不能完

全冷淡，這需要分辨的智慧。

第五節 神學基礎

上面有關堂區福傳細胞的介紹，只是非常概括性的簡介而已，其具體系統要複雜得多。雖然發展得比較晚，但堂區福傳細胞不論在理論上或實踐上，已十分成熟。如想了解更多的話，請大家參考《向近人傳福音》（台北：光啓文化，2013）一書。儘管只是簡介，我們也可從中總結出堂區福傳細胞的神學基礎。在此，我們只簡單地提出在筆者看來重要的幾點。

我們曾講過，教會的基本單位不是單獨的個體，而是有繁殖能力的小團體，就像細胞是生命體的基本單位一樣。因為這是由教會的本質所決定的。「教會」這個詞的原義是「集會」，即天主子民的集會。集會意味著彼此相連的人的組合；換言之，教會不是由彼此沒有關係的孤單個體、而是由相互關聯的人組成的。相互關聯的人就是團體。所以耶穌說：「那裏有兩個或三個人，因我的名字聚集在一起，我就在他們中間」（瑪十八20）。耶穌在講授教會之奧秘的背景下，說了此話，從某種程度上，就是對教會之為教會的解釋：因基督之名聚集而成的團體，哪怕是最小的團體——只有兩個人。

這從《教會憲章》給「教會」下的定義裏，更能看得出來：「教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工

具」。這句話裏的兩個動詞——「結合」與「團結」——無疑是最重要的。可以說，一個人只有在加入基督徒團體，並與其他基督徒保持共融和聯繫時，才算是基督徒；而一個獨來獨往、只信靠自己的人，嚴格來講，就不算真正的基督徒。

教會的這種團體性，根源是聖三團體。是的，基督徒所信的天主，本身就是一個團體。如果我們深入學習《創世紀》的話，就會發現，天主是按照「他們」的模樣造人的（創一26）。換言之，人是作為複數的人，而成為天主的肖像的。由此，我們可找到家庭和社會之存在的基礎，及其創造的意義；同時，我們也可理解到家庭何以是社會之基本單位的原因。事實上，家庭、社會和教會，都是聖三團體的延展和顯發。

因此，作為小團體，細胞小組是讓人活出聖三肖像，讓基督徒深入其身分的場地。不幸的是，今天有多少教友有團體觀念？許多人豈不是以為信仰只是個人的事，只關係到個人的祈禱、進堂和得救嗎？細胞團體的功能之一，就是幫助這些教友實際地走出這個巨大的誤區。

正如聖三和教會是相愛的、共融的和福傳的團體，堂區細胞也具有這三個特徵。前面講過，細胞小組成員要有意識地服務其奧義羔斯的成員；同時組內成員也要有意識地注意彼此的困難和成長，並實際地互助互勵。這兩點，是小組成員入組的承諾，不單單是存在心裏的願望。就是說，每個細胞小組成員都應該有意識地和實際地，把小組打造成愛的團體，尤其應該讓新成員體會到這點。福傳細胞強調，愛的主要體現就是服務。

細胞小組成員不僅要通過服務來愛他奧義羔斯的成員，還要積極地到堂區裏服務。所以，這個相愛的特徵，也可說是服務的特徵。

堂區福傳細胞系統的結構，讓我們看到它不僅是個相愛的團體，還是個特別注重共融的團體，尤其是教友與牧者、教友與教友之間的共融。事實上，共融是相愛的必然結果。教宗保祿六世於《在新世界中傳播福音》勸諭 58 號裏問，今日教會中經常談到的小團體「到底是什麼？為何它們是宣傳福音的特別受惠人，同時又是宣傳福音者？」他回答說：

「差不多毫不例外地，它們都產生在教會內，並繼續發展，與教會的生活相聯繫，接受她的教訓，並與教會的牧人們聯合在一起……它們堅強地依屬他們所加入的地方教會及普世教會，避免孤立，避免相信自己是基督的唯一真教會，避免譴責其他教會團體；它們與天主賜給教會的牧人，以及與基督之神託給這些牧人的訓導權，保持真誠的溝通；它們從來不視自己為宣傳福音唯一受惠人及唯一使者，或福音的唯一保管人。」

堂區福傳細胞顯然是對上述描寫忠實無誤的實踐。這尤其可從以牧者的道理為中心、讓牧者來整體地領導細胞上看得出來。雖然從外在來看，堂區福傳細胞呈金字塔型，但卻完全擺脫了教階主義的陰影，採用的是梵二的教會結構形式。

梵二在教會體制改革上的亮點，無疑是對平信徒的「正身」——對其角色和使命的重新評估：

「雖然由於基督的意願，某些人被立為他人的導師、分施奧蹟、人的管理者，可是論地位，論全體信友共有的建設基督奧體的工作，在眾人中仍存著真正的平等……原來聖寵、職務與工作的不同，都使天主的兒女聯合在一起，因為『這一切都是同一聖神的工作』（格前十二11）。」（《教會》，32號）

我們看到，堂區福傳細胞完全是由平信徒把握其運作和命脈的，並且在聚會、福傳和投入堂區生活的過程中，他們也被要求學習協作和共融。為此，堂區福傳細胞特別設立協調員一職，他的角色主要是促進堂區福傳細胞內部、福傳細胞與堂區和教區，以及與其他堂區、教區和國家的細胞系統，或者其他福傳機構的協作。

協作的目標自然是福傳。福傳是堂區福傳細胞的第三個團體性特徵。怎樣才算是基督的門徒？只是無作為地「信」就夠了嗎？當然不夠。真正的門徒是跟師傅學習，像師傅那樣的門徒。而基督是個福傳者，以「被父派遣者」自稱，並稱其最貼身的門徒為「宗徒」——本義為「被派遣者」。可以說，「被派遣（宣講福音）者」是最能表明耶穌及其門徒之身分的名稱。

筆者非常傾向於認為，耶穌留下的誡命不只是彼此相愛——門徒身分的標誌（若十三34-35）。彼此相愛是耶穌臨終時留下的遺言，因此是他最重要的話語。但耶穌還有另一條遺言，就是他在升天時說的話，而且這話也是用命令式說出來的：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音！」（谷十六15；《瑪竇福音》

記載耶穌升天時的命令，是「使萬民成為門徒」）這一條命令顯然是對前一條的補充：不僅要成為基督的門徒，還要使別人成為基督的門徒，加入到愛的團體裏來。

因此，成為門徒就意味著成為使徒；反過來講，只有成為使徒，才能成為更好、更真的門徒。堂區福傳細胞的主旨，就是培育使徒；不但通過小組本身來培育，還通過定期的培訓班來加強組員們的使徒觀、具體的福傳方法等。事實上，一個相愛的、共融的團體本身，就已經是福傳的團體，因為最重要的福傳方法是生活的見證。

結 語

我們可以引用宗座平信徒委員會承認堂區福傳細胞為教會法定組織的官方文件，來對堂區福傳細胞做一總評：

「細胞小組聚會以祈禱、對使徒的培育和分享向近人傳播福音的經驗為主。每位成員都被鼓勵以朝拜聖體、每日參與彌撒、參加靈修和教理培訓班，以及禮儀生活、靈修實踐來保持他們的基督徒生活。

那引導整個堂區福傳細胞的主旨，是藉著天主的恩寵，提供給個人或團體皈依的機會——因為福傳是教會的使命——好使因著聖洗聖事而屬教會的平信徒意識到，他們有宣傳福音的使命（參：教宗若望保祿二世《基督信友平信徒》勸諭，

33 號)，並被召復興他們的堂區，使之成為有活躍之信德的和向遠離教會的人宣傳福音的團體。堂區是整個福傳細胞系統所融入其中的教會組織。該系統響應了教宗若望保祿二世的新福傳號召——新的熱情、方法和表現：它在世界各國的發展，證明了它的有效性。」

我們已看到，聖神是堂區福傳細胞系統的第一支柱；隨從聖神之風引導的團體，必然是熱情洋溢的。關於它的方法之新，我認為《在新世界中傳播福音》勸諭的描述非常貼切：

「小團體的產生，是因為需要更深刻地度教會的生活，或由於渴望一個更合乎人性的幅度，而這種情形在較大的教會團體內很難實現，特別是在現代的大城市中，因為這些城市在促進群體生活的同時，也導致了陌生和孤獨。」（58 號）

對於如今個人主義十足的社會，堂區福傳細胞，尤其是它的「奧義羔斯」福傳理念，無疑是一劑良藥。福傳的新方法，應是針對當代社會的方法、針對的是社會的病；社會的病才是我們需要福音化的地方。當然，也需要採用當代人能夠理解和適合他們的方法來宣講福音，而這更多地是指新福傳的第三個幅度，即新的表達方式。這些方式就是堂區福傳細胞在做培訓時所要講述的具體內容。

堂區福傳細胞的這「三新」，其有效性已被全球幾十個國家的經驗所證實。而它之所以能夠得到如此蓬勃的發展和宗座平信徒委員會的推薦，不僅僅是因為其福傳理念特別符合梵二

精神、其方法比較適合現代社會並行之有效，而且也因為它是一股非常強大的團結信友、推動信友深度信仰、活躍堂區和對外福傳的整合力量。

總結：對三種新福傳方式的綜合反省

縱觀本書第七、八、九章的三種新福傳方式，也許我們會發現，它們都各有所長；但不可否認的是，它們也不都是完美的，還有值得改進和補充的地方。也許，它們三者可以相輔相成、相得益彰。

本書第七章所介紹的聖安德福傳學校，其強項是塑造可結「百倍果實」的使徒、培育福傳者，它不僅幫助基督徒重新意識到自己真實的身分，還幫助他們明白自己的使命，給予他們實現其使命所必需的工具、技能和方法。但聖安德學校沒有提供可促進福傳的具體架構和方案，其潛在的危險是令培育出來的福傳者無用武之地。

本書第八章所介紹的啓發課程，正好可以添補聖安德福傳學校所欠缺的，因為它是專門為讓非信徒認識基督信仰而設計的一套方案。啓發課程的另一好處，是可以為大部分堂區信友提供服務的平臺。但在針對非信徒福傳方面，它似乎只起到了引人進門的作用，因為它沒有後續的引導和陪伴完成課程者的方案。

基督徒不只是在頭腦裏認識信仰道理的人，我們說過，信仰要求全部的人和人的全部。啓發課程雖然讓人認識基督信仰，但那距離讓人成爲基督徒還很遠，況且這種認識也是初步而淺顯的。

從某個角度看，我們可區分三種不同層次的基督徒。第一種是「信徒」，即認識並相信基督，卻沒有多少信仰生活的「死信德」者；第二種是「門徒」，即那種遵規守矩、參與宗教活動，卻不投入服務，也不福傳的獨善其身者；第三種是「使徒」，即把信仰分享給他人的福傳者。

天主不是個用來被分析和認識的對象，而是應該與祂建立關係的一位；我們不能把祂看作是「什麼」來對待，而要把祂看作是「誰」來相處。當然，「理解是爲更好地相信」，正是爲此，我們需要在生活中讓信德活起來，而活的信德主要表現爲與他人共融、爲他人服務和向他人福傳。一個真正和成熟的基督徒，必定是集「信徒」、「門徒」與「使徒」於一身的人。

相對於前兩者，本章所介紹的堂區福傳細胞，其強項是爲信友——尤其是爲新信友和對基督信仰感興起的人——提供反省和促進信仰生活的共融團體，在這樣的團體裏，他們能體驗到愛、陪伴、相互的勉力和支持，以及彼此在服務和福傳上的渴望與感動。可見，如果把三種方式整合起來的話，會使新福傳變得更加全面，也更有力度。

代跋

——在福傳中走向共融

在結束本書的寫作之際，筆者想多談談福傳與共融的關係，因為深入了解這層關係，對於不同地區的華語教會來說，是非常重要的和現實的。相信我們都已體會到，今天最爲困擾這些教會團體的，就是共融問題，不管這個問題是由哪種因素所造成的。

1992年，教義部在《教會——共融》3號中指出：「共融的觀念『處在教會自我認識的中心位置』，因為教會是每個人通過信德所開始的個人與聖三，以及與他人共融的奧蹟」¹。然而，歷史卻在不停地唱反調。共融問題不僅存在於當前某些華語教會裏，從保祿時代的格林多團體到東西方教會的大分裂，再從新教的改革到如今形形色色、層出不窮的派別，「共融的觀念」一直都在「教會自我認識的中心位置」上被架空著，而那實際佔據其中心位置的，似乎依然是巴貝耳塔高大的陰影。

造成不睦和分裂的因素有很多。但經驗告訴我們，如果從

¹ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, 1992, n. 3.

政治、語言、區域文化或教會建制等因素去解決共融的問題，會顯得非常複雜和渺茫。事實上，從這些因素著手去解決教會內的共融問題，完全是治標不治本的選擇，因為那真正能讓基督徒共融起來的，一定是更為深刻的、建基在信仰之上的靈性因素。

靈性因素應該有很多，但在筆者看來，福傳是特別顯著和重要的一個。我們曾說過，福傳是一股整合的力量，它可以把教會所有的活動整合起來。假如各個華語地區的教會都能把自身所有的精力、活動等，整合在福傳上的話，那麼各個教會就能夠在福傳上共融和協作起來。

在這篇〈代跋〉裏，我們特別想透過分析教會內最早的分裂案例——格林多信友團體的分裂現象——來看福傳所具有的相應的彌合能力。

第一節 教會分裂的緣由

格林多信友團體可謂是後世所有分裂現象的典型。格城的信徒主要包括皈依的希臘化的異教徒和猶太教徒，他們當時實可謂宗派林立：有傾向於遵守猶太法律的「刻法派」、有追求希臘智慧的「阿波羅派」、有爭權奪勢的「反保祿派」、有擁護保祿的「傾宗徒派」，還有尋求神恩的「唯靈派」和「邊緣群體」。這三組相互對立的派別，分別導因於三種典型的分裂

因素——文化衝突、權力之爭、德性失血；而這三種因素，分別衝擊天主教會的三個特性——大公性、宗徒性和至聖性。事實上，不存在直接破壞教會至一性的因素，對教會至一性的破壞，總是對教會其他三個特性的破壞。

一、文化衝突破壞教會的大公性

「刻法派」和「阿波羅派」，是由於社會層面的文化因素形成的。刻法派信友的文化背景是猶太教，而阿波羅派信友的文化背景是希臘文化；二者之間存在著某些難以調和、甚至無法兼容的因素，比如吃祭邪神的肉在希臘人看來是件無所謂的事，可是對猶太人來說卻是不可容忍的。在這種因保守各自的文化體系而造成的分裂中，主要被破壞的，是教會的大公性。

教會的大公性體現在兩個層面：一是福音的適應性，一是福音的唯一性。福音本身並不為種族、語言和區域所限制，它能夠吸納和提升所有宗教及文化傳統的眞價值，能夠被「本地化」。在這種意義上，我們說福音是有適應能力的。

猶太人和希臘人之所以都能夠接受福音，就是由於福音的這種適應能力。當然，這並不意味著，在不同的文化被福音吸納和提升後，所表現出的多元形式之間可能會存在矛盾，因為福音的適應性與它的唯一性是不可分離的。保祿的基督奧體神學，可以很好地幫助我們理解這點。他說：

「就如身體只是一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體；基督也是這樣。因為我們眾人，

不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。」（格前十二 12~13）

教會就是基督的身體，不同文化背景的地方教會或信友團體就像是不同的肢體；儘管它們各有特色，卻因同一的福音而共融在一個教會內。

有關教會這種多元與共融的事實，《天主教教理》814 號解釋得很清楚：

「一開始，這『唯一的』教會就是多元的，或來自不同的天主恩賜，或來自領受恩寵者的差異。在同一個天主子民內，聚集著許多不同的民族和文化。在教會的成員中，也有不同的恩寵、職務、身分和生活方式：『在整個教會的共融下，也有個別教會的合法存在，享有自己獨特的傳統』。這種多姿多彩的差別，並不違反教會的唯一性。不過，罪惡及其後果卻不斷地威脅著教會合一的恩寵。」

這合一的恩寵，顯然在屬刻法和屬阿波羅的格林多信友中受到了威脅；原因或許是由於他們太過把持各自的文化體系，以致想把福音框限在自己的文化體系內，並由此將福音與其他文化體系融合的結果視為劣品而加以排斥。當然，相反的情況也會出現，即完全忽略福音的適應性。最為典型的例子是發生在中國教會史上的「禮儀之爭」。看來，如何在這兩個極端之間取得平衡，是福音本地化進程的關鍵。

二、權力之爭破壞教會的宗徒性

格林多教會裏另外針鋒相對的兩派，是「反保祿派」和「傾宗徒派」。這兩派的形成，導因於對保祿的宗徒權威的爭論。

保祿在其傳教生涯中，曾多次為自己的宗徒權威辯護（格前九 1；格後十一 5）。他在《致迦拉達人書》中，給出了主要證據：首先，他像其他宗徒一樣，是由耶穌基督親自揀選和派遣的（迦一 1；宗九 15），並且他所宣講的福音，也是由耶穌基督親自教授的（迦一 12；鐸一 3）；其次，他也是基督復活的見證人（格前十五 9）；最後，他的權威和使命，是已被宗徒們認可了的，因而能夠代表宗徒傳統（迦二 6-9），並有資格作為正統信仰的護衛者和「天主奧秘的管理人」（迦一 8；格前四 1；弟前二 7；弟後一 11）。

這裏，我們無意對保祿的宗徒權威問題進行細緻的探討，而只想藉此來指出教會分裂的一個最重要因素：宗徒權威和傳統——確切地說，是由此所引發出的伯多祿首席權和教義的問題。

格林多團體裏的「反保祿派」與「傾宗徒派」當然不是由於伯多祿的首席權而分裂的，但他們卻是由於宗徒權威和傳統而分裂的，情形幾近類似。在整個教會史上，幾乎所有的大分裂都導因於此。但總的說來，不把每次分裂的真正緣由歸結為純粹神學或歷史意義上的「宗徒傳統」和「首席權」的問題，而將之歸結為人性意義上的「傳統」和「權」的問題，似乎更能說得過去。

三、德性失血破壞教會的至聖性

最後兩個在格林多教會裏分裂的派別，是「唯靈派」和「邊緣群體」。唯靈派的人，是那些一味尋求神恩，尤其是高超的語言神恩的人（格前十二，十四）。他們可能是希臘人，因為有語言技巧——辯術在當時的希臘世界中，是能力、尊貴和成功的象徵。這些希臘信友由於所獲得的語言恩賜，變得自恃高傲，以致輕視和排斥其他沒有相同神恩的弟兄。既然他們認為最大的神恩是語言神恩，擁有別的神恩的人就自然比他們低級，因而在他們眼裏屬於「邊緣群體」。

我們可以在教會內某些修會團體彼此的爭鬥和排斥，以及各種神學傾向和派別的爭論中，發現類似的情形。保祿宗徒指出：「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職份雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處」（格前十二 4-7）。「全是為人的好處」不意味著單單為了自己的好處，而是為了他人和整個教會的好處：聖神賜予神恩，不是為讓人藉以炫耀他自己，而是為使人彼此相互建樹和共同建樹教會。

此外，保祿還指出，愛超越一切神恩；沒有愛的神恩是沒有價值的，不過是自私的證明而已。如果說前兩種分裂所反對的是教會的大公性和宗徒傳承，那麼，這後一種分裂所反對的則是教會成員成聖的聖召。

我們知道，所有基督徒都被召成聖（瑪五 48），以見證我們

「是特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族」（伯前二 9：出十九 6），見證教會的聖德。然而，事實上，儘管教會本身是完全聖善的，「其所有的成員卻都需要自認為罪人」，而他們的「罪惡與混亂阻礙教會發出聖德的光輝」（《天主教教理》，827 號）。

可以看出，上述三種由社會範圍的文化因、教會範圍的權威因，以及個人範圍的德性因，它們所造成的分裂，分別損害了教會的大公性、宗徒傳承和教會成員成聖的聖召。而教會的至一性特徵，原表現於對教會這三個特徵的尊重和保存上；因此，損害了教會的這三個特徵，就意味著損害了教會的至一性。

當然，這只是較為籠統的概括，實際情況要複雜得多。在談論了分裂的事實及其原因後，接下來的問題自然是如何重新走向共融。《教會——共融》4 號指出，作為救恩性的聖事，「教會不是一件封閉於自己的事實，而是向福傳和大公進程開放的，因為教會被派往世界去宣講、做見證、實現並擴展共融的奧蹟，這一奧蹟構成教會的本質，也是為在基督內聚集所有的人，為眾人成為『合一不可分的聖事』」。

上面的分析顯示出，分裂的團體，不論它屬那種類型，實際上都不外乎是「封閉於自己的事實」——文化優越感、種族主義、獨立傾向、排除異己、蔑視弱勢群體……。然而，若說「封閉於自己的事實」是分裂的根由，那麼，福傳豈不正是對症之藥？

值得注意的是，我們在此並不把福傳作為擴展和實現共融

之奧蹟（教會）的方法來談論，而是把它作為治癒分裂之症的良藥來談論。不過，也許我們會問，幾乎所有的分裂團體都在搞「福傳」，都希望別人加入自己的團體；這樣一來，分裂應該會愈演愈烈，那麼，福傳又怎麼可能成為合一的途徑？

第二節 透過福傳去共融

要回答這個問題，我們還得回顧什麼是真正的福傳。我們可簡單從三個方面來概括：福傳的目的、福傳的內容和福傳的方法。福傳的真正目的，是為遵照主的命令（瑪廿八 19），使萬民認識和信從唯一救主基督，並使之通過救恩性之聖事的教會獲得永生。福傳的內容不外是基督的福音。至於福傳的方法，我們願意再次提醒，最重要、最奏效的方法，是福音生活的見證。

總的說來，真福傳要求回歸本真的福音，即：懷有基督本人的福傳目的、傳報基督的福音、以福音的生活來傳報。這三者的實現，無疑是對「封閉於自己的事實」根本性的打破，因而與分裂團體所進行的「福傳」——擴展自己的團體，或者宣揚自己所「領悟」到的「福音」——有本質上的區別。

一、福傳的目的：通過吸納和提升文化來確保教會的大公性

先來看福傳的真正目的——福傳是為使萬民信從基督而得

救。「萬民」，是的，不管是任何種族、國家、語言和文化的人民，都是基督所愛、爲之犧牲和救贖的對象。真福傳的目的，所體現的就是基督信仰的這種開放性和大公性。

既然福傳承認基督是爲天下所有的人而帶來福音的，承認福音適於一切民族與文化，那麼它就不會偏愛或偏惡某個民族或某種文化。而作爲接受福音的個別民族和文化，在接受福音的同時，也無可避免地接受了福音的這種開放性和大公性，包括福傳的使命。因此，不管我們的民族和文化背景怎樣特別，只要接受了福音，接受了福傳的使命，便該承認和接納其他不同民族和文化接受福音的可能性，及其福音化之後的本地特色。

在教會初期，猶太信友和希臘信友之間之所以產生分歧，就是由於他們（尤其是猶太信友）在接受福音的同時，沒有接受福音的大公性，沒有提出這個簡單的問題：如果說福音能夠接納自己的習俗、文化及其所特有的真價值，爲什麼就不能夠接納其他的習俗、文化及其所特有的真價值呢？

不可否認，當時的猶太信友也願意希臘人成爲福音的受益者，但他們似乎更願意讓希臘人成爲帶有猶太文化色彩的福音的受益者；爲此，他們規勸，甚至強迫希臘人接受猶太文化的標記：割損。

保祿宗徒嚴厲地批評了這種態度和做法，他說：

「主怎樣分給了各人，天主怎樣召選了各人，各人就該怎樣生活下去：這原是我在各教會內所訓示的。有人是受割損後蒙召的嗎？他就不該掩蓋割損的記號；有人是未

受割損蒙召的嗎？他就不該受割損。受割損算不得什麼，不受割損也算不得什麼，只該遵守天主的誠命。各人在什麼身分上蒙召，就該安於這身分。」（格前七 17~20）

「在耶穌基督內，割損或者不割損都算不得什麼，唯有以愛德行事的信德，才算得什麼。」（迦五 6）

「其實，割損或不割損都算不得什麼，要緊的是新受造的人。」（迦六 15；哥三 10~11）

在保祿眼中，「天主的誠命」、「以愛德行事的信德」和「新受造的人」，這些為一切人所共有的福音精神，要比作為福音本地化之形式的割損或不割損更重要。不是嗎？假如我們在身體上受了割損，卻沒有割除違犯天主法律的習慣，沒有割除對別人和對別種文化的成見，沒有割除舊人的標記，那就說明我們沒有真正地接受福音，沒有被福音化。用耶穌的話講，這是把「新酒裝在了舊皮囊裏」。

因此，一個真正的基督徒，或者一個被福音化了的福傳者，既能夠接受割損或不割損的文化標記，也能夠超越它們，而與其他來自不同文化裏的弟兄姐妹共融在同一的「新受造之人」的家庭裏。也因此，福傳使命的意識與福傳的正確目的，必然會促使分裂的信友團體走出其「封閉於自己的事實」，而走向與其他信友團體的合一。

不過，為能走出「封閉於自己的事實」，單單有正確的目的是不夠的，還需要純正的福傳內容——福音，因為福音正是福傳意向的所指，這也是「封閉於自己的事實」本身何以包含

著信仰內容之問題的緣故。

二、福傳的內容：通過忠於教會的訓導來維護教會的宗徒性

由於信仰內容——教義而導致的分裂，不管在它背後有多少政治、文化或其他任何因素，無疑是最為徹底、最能持久和最難彌合的。當然，也不是不可能，因為那作為教會之靈魂的、合一的聖神，在不停地工作。公教會、正教會及新教許多團體在某些教義問題上所達成的共識，就是很好的證明。

這些合一之努力的成果，是如何獲得的呢？原因很簡單：消除彼此因政治或文化因素所形成的成見，還原福音的本真訊息。但怎樣才能分辨何者為福音的本真訊息，或者說信仰的正統道理呢？按照保祿宗徒的教導，信仰之建築物的根基——耶穌基督——是由宗徒們所奠立的，除了這個根基外，再沒有別的根基（格前三 10-12；弗二 20）；除了宗徒們所宣講的福音外，再沒有別的福音，因為唯有宗徒們被立為「天主奧秘的管理人」（格前四 1）、「信仰和真理的教師」（弟前二 7）；唯有他們的道理是健全的，當被奉為圭臬（弟後一 13），唯有他們受委託「為引天主所選的人，去信從並認識合乎虔敬的真理」（鐸 1）。

假使有其他的福音，也只是些「企圖改變基督的福音」。所以，保祿宗徒說，無論是誰，即使是從天上降下的一位天使，若他宣講的福音與宗徒們所宣講的福音不同，當受詛咒（迦一 6-9）。這些委託給宗徒團體在教會內的訓導、管理和聖化權，是由宗徒之長伯多祿作為代表而領受的；也就是說，一切委託

給伯多祿的權力，也都委託給了與他共融的宗徒團體。正是在這種意義上，伯多祿才是教會的「磐石」（瑪十六 18-19），他的信德才不會喪失——即他所相信和教授的道理不會錯誤（路廿二 32）。今天的宗徒團體，是與伯多祿的繼承人共融的世界主教團。

這無疑是每個公教信友都耳熟能詳的基本道理。在此重複，是想說明，對信仰道理的正确理解和闡釋，無論如何是離不開宗徒傳統和宗徒權威的。因此，不論是哪一種形式的分裂團體，只要投身於那首先要求福傳者本人尋求真理和認識真實福音的福傳工作中，就有可能與其他同樣追根溯源的弟兄們相遇；也許，他們相遇的地方正是宗徒傳統和宗徒權威。

三、福傳的方法：通過德性和見證來表現教會的至聖性

合一誠然不可能在誰對、誰錯的爭執中達成，因而也不可能訴諸裁判——即使合一，也不意味著折衷主義（無原則地調和）；也不意味著相對主義（通過抹煞真理的絕對性來建立所謂的「共融」或「共存」）。因為合一的目的，是為使各方都能主動和自願地從「封閉於自己的事實中」走出，而在彼此共同的根源上——福音的真理中——相會。

不過，為能使「我們不再做小孩子，為各種教義之風所飄蕩、所捲去，陷於陰謀和荒謬的詭計」，「好使眾人都達到對天主子有一致的信仰和認識，成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度……歸於那為元首的基督」，還需「在愛德中持守真理，

在各方面長進」（弗四 13~15）。因為只有在愛德中才能建立起結構緊湊、百節相承、股肱各司其職、全身平衡的基督奧體（弗四 16）。

其實，說到底，如若沒有愛德，即使各個分裂的信友團體能夠在教會的大公性和宗徒傳承上達成共識，也實現不了徹底的、真正的合一。《天主教教理》認為，破壞教會至一性的原因，事實上只有一個，那就是與德行相反的罪惡：「哪裏有罪惡，那裏就有分歧、裂教、異端、爭論。反之，哪裏有德行，那裏就有團結、共融；眾信徒藉此就能形成一心一德」（817 號）。而「愛德是聖德的靈魂……它領導一切成聖的方法，賦予活力，並將它們導向其目的」（《天主教教理》，826 號）。

我們說過，每個基督徒都被召成聖，都被召向世界見證教會的聖德，發揮光和鹽的作用。而這種通過愛德，或說通過福音化的生活來感染世界的信仰見證，恰恰是最好的福傳方法，就像教宗若望保祿二世在《救主的使命》通諭 42 號所指出的：

「今天的人，信任見證人勝於信任教師，信任經驗勝於信任教導，信任生活和行動勝於信任理論。基督徒生活的見證，是傳揚福音的首要 and 無以替代的方式：基督是卓越的『見證人』（默一 5，三 14）和所有基督徒見證的楷模，我們繼續他的傳教使命。」

如果說福傳所要踐行的主要是愛德，那麼，它便能夠直接促進因缺乏德行而造成的分裂，因為「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，

不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂：凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐」（格前十三 4-7）；愛讓人「彼此擔待」，讓人「以和平的聯繫，保持心神的合一」（弗四 2-3）。

結 語

由此可見，福傳作為向外開放和擴展的行動，不論在其目的、內容或方法上，都能夠幫助人走出「封閉於自己的事實」，而走向合一。前述提到，福傳在這三個方面上所能產生的效果，恰好與教會的三個特性相對應，而各種分裂的因素，就像我們在格林多信友團體分裂的事實中所看到的那樣，也正巧可以被歸結為這三個教會特性的相反面。

因此，從某種程度上講，福傳是治癒分裂的「對症良藥」：它的目的要求我們超越政治、文化等因素，以實現教會的大公性；它的內容要求我們通過宗徒傳承和宗徒權威，去發現彼此共同的唯一基礎——耶穌基督及其福音；它的方法要求我們彼此相愛，好成為那本身是愛的天主的子女（若壹四 7，五 2）、成為基督的門徒（若十三 35）、成為天主家裏以耶穌為長兄的兄弟姐妹、成為「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民和屬於主的民族」。

總之，福傳能讓我們認清和切實地生活在這個事實中：

「(我們)只有一個身體和一個聖神，正如我們蒙召，同有一個希望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和眾人之父，他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。」(弗四 4-6)

所以，若所有基督徒都以福傳的腳步在信仰路上前進，相信無論巴貝耳塔的陰影怎樣高大，都必會迅速地被擺脫掉。

參考書目

一、教會文獻

1. 梵二文獻：《教會教義憲章》、《教會傳教工作法令》。
2. 教宗訓諭：教宗保祿六世，《在新世界中傳播福音》勸諭（1975）；教宗若望保祿二世，《救主使命》通諭（1990）；教宗方濟各，《福音的喜樂》勸諭（2013）。
3. 教廷文獻：宗座促進宗教對話委員會，《教會對其它宗教信仰徒的態度——有關對話與傳教的反省與指導》（1984）；《對話與宣講》（1991）。

二、中文著作

- Bosch, J. David 著，白陳毓華譯，《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》，臺北：中華福音神學院，1996。
- 柯博識，《傳教神學》，臺北：光啓文化，2004。
- 培裡齊與法國細胞福傳協會編，漠道等譯，《向近人傳福音——堂區細胞福傳介紹暨培訓讀本》，臺北：光啓文化，2013。
- 張春申，《教會的使命與福傳》，臺北：光啓文化，1995；《新福傳號角》，臺北：天主教牧靈中心見證月刊社，1996。
- 羅光，《福傳的意義》，台南：聞道，1995。
- 鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《當地語系化——談福音與文化》，臺北：光啓文化，1993。

三、外文著作

- Boff, Leonardo, *La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés*, Paris: Cerf, 1992.
- Dagras, Michel, *Théologie de l'Évangélisation*, Paris: Désclée, 1976.
- Daniélou, Jean, *Contemplation - croissance de l'Église*, Paris: Fayard, 1977.
- Fisichella, Rino, *La nouvelle évangélisation*, Paris: Salvator, 2012.
- Green, Michael, *L'Évangélisation dans l'Église primitive*, Saint-Légier: Éditions Emmaüs, 1981.
- Kaiser, Walter C. Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, Grand Rapids: Baker Books, 2000.
- Kanagaraj, Jey J., *Missoin and Missions*, Pune: Work, center offset printers, 1998.
- Leyritz, Marc de, *Devine qui vient dîner ce soir? Découvrir Jésus Christ avec le parcours Alpha*, Paris: Presses de la Renaissance, 2007.
- Lubac, Henri de, *Le fondement théologique des missions*, Paris: Seuil, 1946.
- Philibert, Jean, *La nouvelle évangélisation. De Jean Paul II à Benoît XVI*, Éditions des Béatitudes, 2012.
- St-Pierre, Mario, *L'Église en croissance*, v. I, *Les fondements bibliques de la croissance*, Québec: Éditions Néhémie, 2008; *L'intégration au service de la nouvelle évangélisation: Guide pédagogique*, Québec: Éditions Néhémie, 2011.

新福傳的理念與實踐——革新教會的整合性力量/ 任安道 著

——台北：光啓文化，2017.06

面： 公分· ——（輔大神學叢書 129）

ISBN 978-957-546-870-5（平裝）

1. 天主教；2. 神學

242

106008570

輔大神學叢書 129

新福傳的理念與實踐

革新教會的整合性力量

2017年6月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： 任安道

編 輯 者： 天主教輔仁聖博敏神學院神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

主編兼執編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 甘國棟

光啓文化事業網址：http://www.kcg.org.tw; Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NT\$280.

自教宗保祿六世以來，每位教宗都力推「新福傳」：從《在新世界中傳福音》、《救主使命》、《福音的喜樂》勸諭及通諭的頒布，到宗座促進新福傳委員會的成立，再到以「新福傳」為主題的世界主教會議的召開，教宗們的這些舉措，都說明「新福傳」在當代教會裏的重要和急迫性。

因為福傳是教會存在的本質；假如教會不再能夠有效地福傳，她就不再是符合基督心意的教會。而教宗們急迫地推動「新福傳」，乃因舊的方法和表達方式不再適合，應有的熱情也已淡化。為此，教宗方濟各更把新福傳看作是一股改革教會的力量，它應該整合教會所有的活動，把教會的一切「習俗、風格、時期、日程、語言和架構，都變成向今日世界福傳的管道」（《福音的喜樂》27），好藉以恢復教會應有的面貌。

本書從聖經、神學的基礎出發，分析了福傳的歷史典範，並在探討「新福傳」概念發展與「整合」典範後，介紹了實踐「新福傳」的基本態度和三種被證實為行之有效的辦法。希望藉此能為華語區教會的革新，帶來啟發。



ISBN 978-957-546-870-5 \$280



9 789575 468705 00280

光啟書號 107119

定價 280 元