

居普良的主教共治精神與 教宗方濟各的全教會同行理念

張聖佳

中華福音神學院副教授

提要

本文論述居普良與教宗方濟各兩人在主教共治這個歷史概念上的延續性。本研究發現兩人均認同地區主義，允許不同地區保持各自的傳統，並在這個基礎上，對普世教會透過經常性對話來達到共識抱持著開放的態度。地區主義允許每個區域在面對共識時保有按照區域性觀點來調和應用此共識的自由。共識並非僵化的一致性。居普良主義的精神是合一中的多元，並且講求本質上的同等，卻不否定在同等當中有榮銜上的區別。此精神確保普世首席與地區教團，以及地區教團中的各成員之間能夠維持一種動態的平衡關係。雖然主教共治此一概念藉由梵二會議所設立之世界主教會議（synod of bishops）此一機制得到了些許的復甦，但因著對羅馬首席權的依賴導致地區意志的被埋沒，也因著神職主義下所形塑出來的教會觀，讓主教共治的內在精神無法得到充分的落實。教宗方濟各以提出「全教會同行」理念來做為解決之道。此一理念除了強烈相信地區主教所能發揮的特殊貢獻，也鼓勵包括窮人在內的平信徒一起來塑造教會生活的未來。教宗方濟各的理念在通諭〈福音的喜樂〉有清楚的闡釋。他的教會觀承襲了居普良對教會的合一異象以及梵二會議對普世共融的追求。「全教會同行」理念的貢獻在於它拓寬了共治的概念，藉由吸收從平信徒而來的共融，不僅可以推動舊有主教制的改革，也使教會從聖靈觀的視角成為真正的普世性以及具有組織性的活力。這個理念比起居普良的教會觀更能呈現出一個凝聚眾信徒的深度連結。然而，教宗方濟各「全教會同行」的理念並非今日世界所認知的民主制度，它乃是一個要讓福音能夠在現代處境被見證的新策略。從這個目的來做評估，教宗方濟各的同行理念不僅只侷限在宗教的領域，而也隱含著期待普世人類共融的深意。

關鍵詞：主教共治，全教會同行，地區主義，平信徒，教會合一

投稿時間：2021.04.12；**接受刊登：**2021.06.01；**責任編輯：**潘馨逸

導論

論及主教職，基督宗教的各派別對它的接受程度不同。新教的約翰加爾文與改革宗傳統，以及浸信會等團體均拒絕主教制。¹路德宗否認主教職位是延續自教會初期的宗徒身份（Grane, 1987: 89），但該教派並不排斥主教制的存在。（Grane, 1987: 241-249）十八世紀創立的衛理公會也接受這個觀點。²安立甘傳統於十九世紀末的「芝加哥蘭柏四綱領」（Chicago-Lambeth Quadrilateral）明文支持主教制從教會的發軔期就已經存在。二十世紀安立甘宗內部針對這個問題再起論戰，主流派認為主教制並無聖經的明文根據，卻是教會進入二世紀的後宗徒時期為了優化自身本質的必然發展。（Gaßmann, 1993: 687-688）

反觀對天主教來說，主教制乃是承襲最起初之宗徒權柄的記號。基於這個前設，主教階層比其餘的神職人員享有更大的尊榮，也高於所有的平信徒。在眾主教中，身為羅馬主教的教宗更是擁有特別的殊榮。根據羅馬天主教法，教宗在本質上被視為宗徒伯多祿的繼承人，享有並得以自由行使「最高的、完全的、直接的職權」（《天主教法典》330-331 條），「對教宗的判決和法令，不得上訴或訴願。」（《天主教法典》333 條—3 項）然而，教宗也必須和「其他主教們，而且與普世教會共融聯合」。（《天主教法典》333 條—2 項）

天主教和基督新教針對主教制是否承襲教會最早初的宗徒身份看法大相逕庭，天主教贊成，基督新教反對。這不單只是個歷史考察的問題，也會決定教會有機體的發展模式。以教宗這個最高主教為例，根據上述對該職位的定義，從現代觀點來看，它和獨裁領導相比較猶如只有一線之隔，讓人質疑這個看似大權在握的機制要如何來回應世界的變化，又如何能促進共融聯合，在時代處境中為教會這個有機體帶來改革的動力。可以預期，若不以新的觀念來重塑主教制，將對教會生態的活化與再造構成難以跨越的障礙。而觀察教宗方濟

¹ Calvin, 1960: pt. 4. 改革宗的默爾提姆（Richard Mortimer）表示，強調宗徒性傳承的主教制形同是讓天主的主權被有形的職份所取代。（2010: 25）

² 衛理宗傳統認為主教職不具備宗徒性，而是一個行使監督權、任命權，與主持聖禮權等功能的職份。（Collins, 2013: 133-135）

各的領導，可以看出他針對這個問題正在摸索一條可以平衡主教制和教會改革的門路。

從 2013 年上任至今，教宗方濟各的基本治會方針與貢獻可以總括為主教共治 (episcopal collegiality)，以及他為了更新主教制所發起的全教會同行運動 (synodality)。³ 教宗方濟各為其理念所發佈的最重要文獻當屬〈福音的喜樂〉 (*Evangelii Gaudium*，簡稱 *EG*。2013) 以及〈主教共融〉 (*Episcopalis Communio*，簡稱 *EC*。2018) 這兩份通諭。他在甫上任不久所發佈的〈福音的喜樂〉第 32 段 (參 Pope Francis, 2013: 29-30) 宣示要更新主教制運作生態的決心。基督教會在形成主教共治的歷程中有數位代表性人物，最早提到主教 (ἐπισκόπων) 此一職份的教父是羅馬的格利免 (克雷孟。Clement of Rome)⁴，連同緊接在後的安提阿伊格納丟 (安提約基的依納爵。Ignatius of Antioch)，兩人對主教職推崇備至⁵，也顯示主教治會的概念很早就已經浮現。至於主教共治的理念，本文擬從主教制行之有年的西元三世紀來尋找線索，特別是從北非教父居普良的一次文獻 (包括書信與會議紀錄) 與其教會觀做探討。和羅馬格利免與安提阿的伊格納丟相較，居普良留下的文字數量更多，反映出北非教會在危機時刻對主教治會這個已成形的體制所做的再認識，以及北非教會在行情勢中，為主教共融的可能性所提出的新模式。面對一項傳承成為包袱，要該如何擴張其內涵與處境的適應力，這個挑戰在北非的居普良和教宗方濟各兩人身上都看得到。准此，本文先從介紹北非的居普良著手，進而將他的主張與教宗方濟各的理念做一比較，從中評估教宗方濟各的倡導所具有的時代性價值。

一、居普良的主教制理念

³ episcopal collegiality 一辭沒有統一的譯法。天主教台灣地區主教團將它譯為「主教集體精神」。房志榮將它譯為「主教團隊」，對比時下的教會用語，「主教團隊」一語的親和感更強。本文則一律將 collegiality 自譯為「主教共治」。至於 synodality 一辭的原意是「同一條路」，本文採用房氏的譯法，稱其為「全教會同行」(2008: 8)。

⁴ *First Epistle to the Corinthians*, chap. 42 (ANF 1: 16 (Roberts and Donaldson, 1971)). 希臘文版參 'The Letter of the Romans to the Corinthians.' (Holmes, 1999: 75).

⁵ 安提阿伊格納丟 (安提約基的依納爵) 的主張散見於他的書信，例如：*Epistle to the Ephesians*, *Epistle to the Trallians*, *Epistle to the Smyrnaeans*.

居普良出身的北非教會分別於三世紀的初期與中葉遭遇到政權的嚴打逼迫，許多神職人員和信徒選擇棄教。（參 Wilken, 2012: 68-69）比起外在情勢的險峻，更大的衝擊是教會內部因著是否接納棄教信徒重新入教所產生的不合與分裂。⁶居普良以一介初入教不久的教徒被迅速拔擢為北非首席的迦太基教長，引發資深教會領袖的不服。（Cf. Frend, 1951: 128）這些時代性的處境與個人性的經歷均對形塑居普良的教會觀與主教制理念起了直接的作用。居普良眼中的主教制和教會觀是息息相關的，主教制的存在是為了兩個目的：

（一）高舉教會的合一

北非教會向來注重教會的傳統與一體性。教會對居普良而言是一個不可分割的真實身體，信徒的一切善舉和決定都應當以教會為念。⁷殉道者的血不是為自己而流，乃是彰顯基督在全教會中的奮戰與榮耀。⁸任何傷害這個整全身體的行為都形同是在逼迫它，包括讓教會被分裂的行為。天主在乎教會的合一，因為父與子沒有分開（約(若)十 30）⁹。教會不合一的徵兆是不儆醒，在悔罪上不同心。此時，上主會允許逼迫和艱難臨到，為的是要篩煉教會，催促信徒向祂禱告，恢復彼此之間的連結與契合。¹⁰

面對是否接納棄教者重新入教，居普良堅持必須由教會來決定這個問題。¹¹然而，居普良所說的教會指的是一個以主教階層作為領導機制的群體。¹²這個教會觀否定由平信徒來主導教會的方針與走向，標榜聖俗階級的區別。居普良帶領的主教群採取較高的查驗標準，許多棄教的信徒遂轉向教會中另一個受景仰的階級來尋求重新加入教會的許可。這個被稱做認信者（confessor）的平

⁶ 這代表，教案的出現不只會激發在教會紀律上採取高標準的呼聲，另一方面也可能使教會因著考量人性的軟弱而放寬教會紀律，進而掀起紛擾與危機。Cf. Hinson, 1996: 121。

⁷ *Ep. 5.2.*; 10 (ANF 5:283, 291)。以下所引居普良的書信[*Ep.*]均出自 *The Ante-Nicene Fathers* (簡稱 ANF), vol. 5. (Roberts and Donaldson, 1973)。

⁸ *Ep. 8* (ANF 5:288-89)。

⁹ *On the Unity of the Church*, 6 (ANF 5:423)。

¹⁰ *Ep. 7* (ANF 5:286-87) ; cf. 'On the Lapsed,' (ANF 5:438)。

¹¹ *Ep. 11*; 13 (ANF 5:293-94)。

¹² *Ep. 9*; 11 (ANF 5:290, 292)。

信徒群體歷經迫害卻仍堅守信仰，因而在教會中成為和主教群同受青睞的道德權柄。不過，認信者的教會紀律觀大致較為寬鬆¹³，這與自孟他努運動（蒙丹運動。Montanism）興起以來逐漸被北非所採納的嚴格紀律觀大相逕庭，也和居普良帶領的主教群產生衝突。認信者的地位提升並不代表聖俗有別的教會觀遭到了否定或取代，毋寧說認信者儼然成為在主教階級之外所出現的新興魅力型族群，然而這對教會的實質性合一帶來空前的挑戰。

居普良的回應策略是訴諸包括聖俗在內全體信徒的決定權，視認信者的行為是在僭越教會全體的權力。（*Ep.* 5.4; cf. *Ep.* 25.6; 30.5）在給迦太基教會全體的訓詞〈論信仰跌倒者〉（*On the Lapsed*, A.D. 251）中，他將最終的赦罪權柄唯獨歸給基督和福音的應許，否定殉道者的德行和認信者的光環有任何的赦罪功效。（*On the Lapsed*, 17-19）同時，他使用聖經傳統來支持主教制的合法性，藉此將一切重大議題的決定權（包括是否接納棄教者重回教會）交還給代表基督與教會的主教群體。（*Ep.* 9.3-4; 13.2）他表示：

主教的次序和教會的計畫在時間的變易之中持續傳承，教會乃是建立在主教的根基上，它一切的行動都掌握在主教群的手中。（*Ep.* 26.1。筆者自譯）

主教制是經過考驗的傳統，在教會遭逢危機的時刻更顯出它的價值。若不敬重這個傳統，教會將因失序難逃真理與道德的混亂，並進而走上分裂的命運。

在同一年發表的〈論教會合一〉（*On the Unity of the Church*）一文中，居普良視主教所帶領的教會乃是與基督相聯合的真實身體。這個身體分散成不同的地區教會，每一個教區都選出一位主教做代表。¹⁴居普良並未詳論主教的選拔過程，只模糊提到整個過程是在眾主教、低階神職人員以及信徒（數目不詳）的見證下完成，顯示這樣的過程並非現代意義所理解的全票通過，卻清楚傳遞出無異議認同的特質。（Cf. *Ep.* 67.4; Fitzgerald, 1998: 243）主教和監督的地位猶如基督所親自選立的宗徒，低階的神職人員則由主教和監督所指派，這種指

¹³ 關於這些放寬（甚至是抵觸）道德標準的案例，參 Burns, 2002: 41-44.

¹⁴ *Ep.* 26.1; 40.2。這個一教區一主教的想法首見於二世紀初安提阿的伊格納丟（安提約基的依納爵）。參見他所寫的 *The Epistle to the Ephesians*, 1-2; *The Epistle to the Trallians*, 3; *The Epistle to the Smyrnaeans*, 8（ANF 1:51-52, 67, 89）。。

派也是在傳承宗徒選立執事的行為。（*Ep.* 64.3）主教職既是教會身體的核心，對他的品格要求理當高於一般平信徒，如此方符合提摩太後書（弟茂德後書）二章 24 節等經文訓示。¹⁵一教區的眾信徒必須與該教區的主教相連結，一地的主教雖然是它的直接主責牧者，但該主教必須與普世的主教群相連結，正如普世的教會連結於基督。（*Cf. Burns, 2002: 157-158*）藉由這個主教為首的連結關係，教會不只維持組織性的合一，也傳承並連結於基督的教導，免於陷入錯謬。（*Ep.* 54.9）

對居普良來說，合一就是真理，教會的分裂形同是最古老、也最可怕的一種逼迫。¹⁶他所提倡的主教制與合一觀結合了自然律的想像，但也可能會引發組織霸凌的疑慮。¹⁷對此居普良強調，每一位主教均可依所受的託付在各自的教區內自由行使職權並做決策，其他主教不可對他不當施壓和干預。因為教團中的每位主教至終須各自去面對天主的審判。¹⁸巴可（*Odd Magne Bakke*）主張居普良的合一觀是以仁愛與耐心為基礎，並且認為這種合一觀的包容性甚高，允許在教義問題上存在不同的看法。至於教義在這裡究所何指，巴可並未進一步闡述。（*Bakke, 2005: 396-407*）費茲傑羅（*Paul Fitzgerald*）也提出類似的觀點，稱居普良展現出「有次序的包容性」（*structured inclusivity*），藉由

¹⁵ *Ep.* 67.6，亦參 *Ep.* 73.10; 51.24。准此，棄教的神職人員雖可以有條件地被接納重回教會，但絕不得再擔任神職。參 *Ep.* 51.10。

¹⁶ *On the Unity of the Church*, 3（引林後十一 14~15）

¹⁷ 對居普良的主教觀最不以為然的學者首推 *Allen Brent*。*Brent*（2010）挑明居普良的主教制理念不過是古羅馬貴族政體的遺緒，源於出身豪門的居普良在歸信基督之前參與羅馬異教社會所獲得的經驗。*Brent* 也認為，居普良是運用個人的貴族背景與財力來獲取並穩固他在教會中的地位以及影響力，代價卻是剝奪了認信者被教會所賦予的神職權力，造成教會內部的對立。*Brent* 在早先的著作中已經強烈抨擊階級—君王性的主教制悖離和誤解了二世紀初安提阿伊格納丟的主教觀。（1992: 69-71）。他對居普良的批判脫離不了這項反對君王式主教制的前設。*Brent* 對居普良所做的辛辣甚至是激進分析難脫個人的主觀推斷，研究居普良的重量級學者則明白指出，*Brent* 認為北非教會傳統已經賦予認信者神職的權力，但這樣的看法是沒有根據的。參 *Dunn, 2011: 902; Clarke, 2011*。*Dunn* 的觀點溫和（2003），指出居普良的個人條件和教會地利優勢等光環固然會使他在地區主教團中擁有較大的主導力，但北非主教團的運作在名義上依然是一個平等的機制。

¹⁸ *Ep.* 51.21; 71, 3（致羅馬主教司提反（斯德望））; 72.26。

廣泛徵詢意見以便凝聚共識，並且重視平信徒的聲音對塑造教會慣例（包括選立主教以及處理教會危機）的重要性。（Fitzgerald, 1998: 239-252）

（二）首席教長與主教團共治之間的平衡

居普良所屬的北非主教團視羅馬主教為歷史性的首席教長。（*Ep.* 48.2）在居普良擔任迦太基主教的十年間，拉丁語系教會經歷了三場大爭議（是否接納棄教者重回教會；諾滙天長老（Novatian）爭奪羅馬主教職事件；棄教或分裂教會者是否需重新領洗），其中棄教或分裂教會者是否需要重新領洗這件爭議引發立場強硬保守的北非主教團和立場較緩和的羅馬教會之間的嚴重衝突，也促使居普良對主教共治的理念發展出更周延的思考。

〈論教會合一〉這份文獻對居普良思考的轉變透露出端倪。這份文獻留存至今有兩個版本，兩者都引用馬太福音（瑪竇福音）十六章 18~19 節基督賞賜天國鑰匙權給伯多祿的經文。居普良引此經文的原意是要指出教會的合一是建立在宗徒合一的根基上，因為這個事實有基督的應許為證，並由此發展出主教共治的合理性。稱做「通行版」（*Textus Receptus*, TR）的文字多了約翰福音（若望福音）廿章 22~23 節，表示眾宗徒都從基督領受同等的赦罪權，並緊接著添加一段最引人注目的話：「……基督藉由自己的權柄，從一位宗徒發起合一的源頭，但其餘的宗徒也當然和伯多祿享有同等的尊榮和能力。」（*On the Unity of the Church*, 4）稱做「教宗版」或「首席版」（*Primacy Text*, PT）的文字則確認宗徒的首席權是歸給伯多祿。¹⁹學界的通論接受「首席版」是出於居普良之手，然而對它為何要提伯多祿的首席權，學者有不同的看法。一般也咸認，「通行版」是「首席版」的修正文（參 Safranski, 2015: 43-46），但對「通行版」做此文字修改的動機和時間點也有不同的解讀。侯爾（Stuart George Hall）獨排眾議，認為「首席版」根本不是在探究羅馬主教的地位，而是居普良藉此抨擊那些在諾滙天事件當中不順服迦太基主教權柄的北非反對者。基於這個「處理北非家務事」的觀點，侯爾也認為「通行版」的時間點與之後居普良和羅馬主教的衝突無涉，將它提前到 250 年代初期。（Hall, 2006a: 478）絕大部份學者則認為，「通行版」是 250 年中葉的成品。當時的居普良

¹⁹ ANF 5:422 fn. 3110。關於兩版本文字差距的解說，參（Saxer, 2005: 52）

與羅馬主教司提反（Pope Stephen）兩人針對棄教或分裂教會者是否需重新領洗的爭議出現重大歧見，居普良為了抗拒羅馬的施壓，維護北非主教團的自主性，遂將「首席版」提到伯多祿擁有首席權的文字刪除。（Burns, 2002: 95; Saxer, 2005: 52; Pelikan, 1975: 159）若根據北非教會的時代背景來判斷，「通行版」出自 250 年中葉的推論較為合理。把這個主流看法和當時的主教會義文獻做參照，可以加深對居普良倡導之主教共治藍圖的認識。

弗蘭德（W. H. C. Frend）指出，北非的主教團在第三世紀瀰漫著強烈的反羅馬意識。（Frend, 1951: 106）初代北非教會的治理生態較為尊重各地區的獨特性，鼓勵教會間平等對話的文化。出身北非的羅馬主教維克托一世（Pope Victor I）曾經想以個人意志來硬性統一復活節的日期，卻遭到北非教會的抗拒，足證北非教會在群體意識與運作機制上有其較高的自由度。（Tilley, 2006: 392-393）日後在面對諾達天長老爭奪羅馬主教職的爭議時，居普良的北非教會雖然一度與諾達天保持友好，至終則基於合一的精神拒絕這個分裂派，前提是羅馬教會在道德紀律上必須認同北非教會的立場。（*Ep.* 41.2-3; 51.6）基於這個有條件的合一，居普良帶領的主教團在追求共融的目標下，也展現出地區教會的自信。這個特質在北非教會和羅馬主教司提反針對重洗問題的激烈交鋒中到達一個鼎沸點。

回到居普良的主教共治理念，它的核心機制是以迦太基教長為首的地區主教會議。居普良稱這個主教群合議的治會觀為 *sacerdotum collegium*²⁰。北非的拉丁語教會自三世紀初葉起出現地區性的主教會議（分別於 210 年代由阿格理皮努斯主教以及 230 年代由居普良前任多納徒司主教所召開）（參 Hinson, 1996: 115-116），居普良更進一步定下每兩年召開主教會議的慣例。在他擔任主教的十年期間，共召開七次地區主教會議。（Saxer, 2005: 46-47）這些跨越數十載的區域性會議透過澄清疑義的方式，一再確認 210 年代初次會議所定下來的原則，因而形塑出北非的教律傳統。北非教會依據這個經由群體自我認同所確

²⁰ 這個詞彙可以英譯為 college of bishops 或 episcopal college。The Ante-Nicene Fathers 則將它譯為 college of priests 或 priestly college。參見 *Ep.* 54.5; 51.1; 66.4。中文可以直譯為「主教團」。

認的先例，屢次拒絕羅馬主教的外力干預。²¹為了回應羅馬主教司提反對地方教會的強勢干預，北非教會在 256 年召開特別主教會議（亦即居普良所召開的第七次迦太基會議）。這次會議的記錄俗稱「主教語錄」（*sententiae episcoporum*），詳列 87 位與會主教依年齡長幼次序逐一發言的內容，眾人的結論異口同聲。擔任首席發言人的居普良則為一卻多的動態教會論做了定調：

我們每位應當說出內心的想法，不彼此論斷。若有人的意見不同，也不拒絕他身為肢體的權利。我們當中不應有人自命為主教中的主教，或憑藉暴君的威嚇來脅迫其他主教。每位主教應根據本身的自由和權利來行使合宜的判斷，不受其他人論斷，也不論斷任何人。²²
（筆者自譯）

「不自命為主教中的主教」、「憑藉暴君的威嚇脅迫其他主教」很明顯是針對羅馬主教在說的，²³但這段話用在北非教會的處境也很貼切。地區主教會議的共識有賴當中的指標性主導者來促成，迦太基主教的歷史地位以及居普良的個人魅力成為帶動北非教會形成共識的關鍵因素。在這種情況下，若無同儕之間的彼此尊重，難保不會以個人意志來代表團體的意見。²⁴

70 年代之後興起一股以社會文化史，特別是以北非所處之羅馬帝國社會背景來研究居普良的風潮，其結論大致傾向認定居普良和其北非主教團是處於

²¹ 這些干預事件包括：遭懲誡的神職人員隱瞞事由，訴請羅馬主教施壓推翻北非教團的處置（*Ep.* 54.5-6, 20）；羅馬主教司提反揚言將反對他的北非主教團革除教籍（*Ep.* 73.1. & fn. 2888）。

²² ‘The Seventh Council of Carthage under Cyprian,’ (Roberts and Donaldson, 1973: 565).

²³ 居普良也舉加拉太書（*加拉達書*）二章為例，稱伯多祿在被保祿責備的時候並未主張他擁有首席的地位。（*Ep.* 70.3）

²⁴ 伯恩斯（J. Patout Burns）認為，居普良看似開明，實則不鼓勵反對意見，因此「主教語錄」的共識並不令人意外。他也主觀推測，持不同意見的人可能沒有參加 256 年的迦太基會議。（2002: 153-154, and 228 fn. 33）。反觀，巴可（2005: 398-408）肯定居普良的精神深具宗徒之愛的風範，不會同意伯恩斯的推論。（Cf. Fitzgerald, 1998）

「恩庇—侍從」（patron-client）的不對等關係。²⁵這個研究法的優點是它擴大對居普良一次文獻之當代處境的認識，但缺點為，可以讓這些背景研究與北非教會運作模式產生直接關聯的證據仍屬稀缺，特別是難以找出佐證居普良以恩庇主姿態來與其餘主教互動的具體案例，因此只能在居普良的一次文獻之外以主觀臆測來做關鍵性的推論。居普良學者丹恩（Geoffrey D. Dunn）的研究顯示，要直接將居普良視為恩庇主是困難的。²⁶本文以為，若要勾勒出人際圈的畫面，依然有賴居普良的一次文獻，並且應當給予一次文獻中所呈現出之居普良的教會觀更高度的信賴。瑟佛朗斯基（Benjamin B. Safranski）在其 2015 年的博士論文特別鑽研居普良與地區和普世主教如何互動的議題。該研究對社會文化史的觀點保持批判性的參酌，但採取的路徑是更多讓居普良自己的聲音來說話。准此，瑟氏縷述並逐一分析居普良的書信和發言內容，從居普良與羅馬、其餘教省、本地區教團的關係，以及他在幾次大公案的表現做總結指出，居普良的個人魅力、優越的社會背景，以及迦太基教會的份量使得他可以出類拔萃。然而每位主教均擁有獨立並且平等的教會治理權，自由地向彼此，或是向眾人所景仰的主教來請益。這乃是主教共治的根本精神。在教會一體的觀念主導下，沒有一位主教能自外於地區教團，也沒有一位主教至終會被普世教會所忽略。分析顯示，居普良本人不僅尊重異見，甚至會修正自己的想法。然而在關鍵的事上，他明白有共識的重要性，目的不是要藉此取代或壓縮個別主教自主的權限，而是要提供一個凝聚差異的底線。（Safranski, 2015: 105-108, 123-126, 285-288）

²⁵ 這個研究法最知名的代表作包括 Bobertz (1988) 以及 Allen Brent (2010)。此外，伯恩斯 (Burns) 和丹恩 (Geoffrey D. Dunn) 也採用這個研究法，只是觀點不似 Bobertz 和 Brent 那般激進。

²⁶ Dunn 的提醒參閱 (2003: 12-13)。一個常被拿來主張居普良施展其社經影響力的知名案例是，居普良曾代表迦太基教會贈送十萬錢 (100,000 sesterces) 費用要贖回被擄的主教 (*Ep.* 59.3.)。此外，社會文化史的研究路徑喜愛強調居普良的教育水平高於其餘北非神職人員，並且他所牧養的迦太基教會位居重要主教城等眾所周知的事實。再者，瑟佛朗斯基 (Benjamin B. Safranski) 臚列出一些慣常被解讀為居普良對主教同儕施壓的書信片段 (2015: 204 fn. 65, 213 fn. 92)，並逐次加以批駁。本文以為，若以這些鳳毛麟角的資訊來斷定居普良是以恩庇主的姿態來與其餘的主教互動，如此推斷的可信度顯然不高。

瑟佛朗斯基的研究支持本文的論點，亦即一卻多的教會觀兼顧了一地主教、地區主教與普世眾多主教之間的共融精神，也尊重一地區眾主教之間和普世眾牧首之間的平等關係。如果用居普良主義來稱呼居普良的主教共治觀，它代表的其實是一種「名義首席制下的地區主義」，其精髓乃是在區域性主教與普世主教同儕之間維持一個使特殊榮銜與齊頭概念這雙方能夠保持平衡的動態關係，而這考驗了聲譽較高的一方該如何做拿捏的智慧。這個初代型的主教共治觀固然尊重羅馬主教的歷史性榮銜，卻也將地區主教團依從先例的精神所確認而得的持久教律視為聖靈的工作（*Ep.* 66.5），其權威甚至足以對抗羅馬主教所動輒訴諸的宗徒權柄。當北非傳統遭到外力干預時，這個主義堅持各地區主教團自治的原則，不僅以先例和傳統做為地區教會自治的根據，也積極連結其它區域的主教團體²⁷，而非逕自宣示主權，為的是要讓更多區域的教會感受到一項爭議的全面性，藉此強化普世對話的力道。這樣的主教共治觀帶動教會的多元呈現，追求的不是表面的統一，而是允許同中存異，在尊重彼此差異的當中促進共融和對話。

（三）居普良主教共治精神的歷史傳承

以區域性主教集會來解決教會危機的歷史並非起源於三世紀的北非，而是起源於更早二世紀末的其它區域。（Cf. Hall, 2006b: 429-430）然而比起東方教會的發展意識從起始就不受羅馬教權的羈束（Cf. Joint International Commission, 2016: §§16, 19），北非教會在承認羅馬主教歷史性地位的同時卻堅持自己的主體自由，這讓居普良主義及其所代表之背後發展歷程更顯出特殊性。北非拉丁語系主教團的決議顯示，到西元五世紀的上半葉，它依舊保有強烈的區域自主意識，居普良主義對此有不容小覷的貢獻。雖然說，這個自主意識日後也臣服並接受羅馬首席教權的傳統。（參雷立柏譯，2009：245-247）

居普良的主教共治模式發揚了初代的主教治會觀，並有利於被擴大為日後普世主教共治的模式。這個主教制模式的核心價值是區域性的平等，日後的普世大公會議將這個「一與多併行不悖，由部分凝聚全體」的原則徹底表現出來。尼西亞大公會議第五教律規定地區主教團每兩年開會一次（Tanner, 1990: 8），

²⁷ 例如：尋求該撒利亞主教菲爾米里安（Firmilian of Caesarea）的支持（*Ep.* 74）。

到了第五世紀，地區主教會議已成為教會治理的共通模式（Gallagher, 2004: 65-67），凡此都可以看到居普良精神的影子。²⁸

但同時無可諱言，從東方教會到西方教會，只要有地區主教會議，就會有首席主教長的榮銜。西元四世紀開始強化這個普遍的發展趨勢。²⁹背後的邏輯依然呼應一地教會以主教為首，一區教會以地區主教長為首的原則。擴大到普世教會，則由初代的五大教長（pentarchy）（Gallagher, 2004: 71-74）或是普世各教省的牧首做為教會共融的代表群體。對西方拉丁語教會而言，一地堂會代表普世教會的基層組織，普世教長（羅馬主教）代表教會的層峰組織，教省牧首則代表連結此兩者的樞紐。連結的方式或透過個別教省的會議來傳遞訊息，抑或透過普世大公會議來統合與確認全體教會的理念。然而，教省會議與普世教長之間，抑或各教省之間所建立的連結關係是不全面的，至於普世大公會議的連結性雖高，但其召開卻殊為不易。解決之道，是尋求可以促進全體教會更有效進行連結的第三條路。瞭解這些歷史背景，會更容易理解天主教會在今天的處境下針對主教共治所嘗試的新作法，以及教宗方濟各所提全教會同行理念的獨特之處。

二、教宗方濟各的全教會同行理念

教宗方濟各自 2013 年上任後的理念延續了拉丁語教會的傳統，視羅馬教宗為普世天主教會的實質元首³⁰。另一方面，本文一開始提到〈福音的喜樂〉，該通諭的目的則是要落實梵蒂岡第二次主教會議的主教共治藍圖。梵蒂岡第二次主教會議的主教共治觀是在梵蒂岡第一次主教會議宣告教宗無誤的幾十年

²⁸ 有鑒於居普良對主教共治理念的貢獻，羅馬天主教和東正教神學家針對這個問題發表的聯合聲明（Joint International Commission, 2016）對居普良竟然只一筆帶過，委實令人詫異。

²⁹ 安提阿主教會議（安提約基主教會議。327）要求地區主教群必須尊重首席主教的位份。（Cf. Joint International Commission, 2016: § 13 & fn. 10）

³⁰ 十五世紀上半葉的公會主義（conciliarism）曾短暫壓制羅馬主教在普世拉丁語主教會議的首席權，然而羅馬主教的首席權如今已經是羅馬天主教的官方教義。（Tierney, 1955）

之後所提出，它的處境背景和居普良時期有很大的差距，然而兩者面臨一個相同的困境，亦即因著羅馬教宗的權力擴張，天主教會（西方拉丁語教會）在地區或基層的溝通與適應力遇到了瓶頸。比起初代教會，梵二會議掌握了更充分的歷史資源作借鏡，藉由這次羅馬天主教在二十世紀所召開的僅有一次普世主教會議³¹，它對主教共治這個在聖經裡找不到、卻從初代以來就有歷史先例的詞彙做更多的回顧與論述。

（一）新時代的來臨

二十世紀的羅馬天主教會面對比先前更大的挑戰，包括國際戰爭帶來的不安，社會的結構脫離政教合一制度、教會影響力的下降、科學與無神主義的抬頭、新興宗教的興起，以及各種新型態社會問題的劇增導致人心對牧靈的需求大幅上揚等等。各地的教省主教會議在十九世紀曾經一度蓬勃運作，但 1917 年的《天主教法典》賦予教宗任命主教權，明顯壓縮了地區主教團的權利。（Peters, 2001: §329.2）在天主教會內部開始對教宗獨大的局面出現檢討的聲音。1943 年教宗庇護十二世（Pope Pius XII）的通諭〈神秘奧體〉（*Mystici Corporis Christi*，簡稱 MCC）從教會的本質著手做探討，稱普世教會是聖事性的基督奧體，由主教所管理的教區信徒團體所組成。（Pope Pius XII, 1943: §42）回應當時法西斯極權政體對弱勢團體的輕賤，〈神秘奧體〉刻意強調基督的奧體並非由特殊職份（神職教階）來主宰。所有的信徒不管身份高或低，在教會身體中各有其定位，須受到相同的尊重。（Pope Pius XII, 1943: §§93 & 98）〈神秘奧體〉的教會觀為一人主導的負面教會形象帶來再生的契機。1964 年梵蒂岡第二次主教會議發佈關於教會論的宗座憲章〈萬民之光〉（*Lumen Gentium*，1964。簡稱 LG），放棄反宗教改革時期以來的完美教會觀，接受〈神秘奧體〉的教導，承認教會乃是包含各色罪人的有機生命體。梵二會議受到法國神學家孔加爾（Yves Congar）主張教會應當呼應時代、恢復主教共融、向宗派對話開放，並提升平信徒地位等觀點的影響（Kerr, 2007: 38-43），其中

³¹ 羅馬天主教將自身的普世主教會議定義為大公會議，為避免和西元前八世紀僅有的七次基督宗教普世大公會議相混淆，本文將這類天主教所說的「大公會議」一律稱做「普世主教會議」，也藉此和另一種羅馬天主教的「世界主教會議」（synod of bishops）做區別。

值得注意的是〈萬民之光〉對「主教共治」的定義，宣示主教團的本體只有和教宗元首連結時才會存在，它的權力也源自宗座的授權。（LG, 1964: §§21-23）教宗保祿六世在梵二會議否定改革派所提，由包括教宗在內的牧首群共組一個齊頭式主教會議的構想，而是逕行宣佈改以由教宗召開常設性的世界主教會議（synod of bishops）來做取代（Paul VI, 1965），並同時鼓勵各教省牧首要定期召開集會。世界主教會議必須由教宗主動召開，並且它必須恪守「偕同伯多祿並在他之下」（*cum et sub Petro*）的共事原則。這樣的會議主要扮演諮議的角色，若得到教宗的認可，會議的決定可以具備訓導的效力。（Paul VI, 1965: §2）理論上，教宗不致於在代表普世教會的主教會議未背書的情況下擅作主張，但主教會議也不可以剝奪羅馬主教的主導權，這無形中反而某程度地提升了教宗的權力。（O'Malley, 2008: 252-253, 304, 311）

從梵二會議閉會至今已召開接近三十次的世界主教會議，在另一次普世主教會議不知何時才會出現之前，世界主教會議成為教廷的全球性觸角，拉近教廷與世界的互動，讓主教共治這個歷史性的沿革在普世面成為一個更具常態性的活動。但另一方面，世界主教會議依然在運作意識上維持聖品獨自合議的局面。梵二會議為天主教會這部老態龍鍾的機器注入一股新的活力，授權給地區主教團更大的行動權，然而天主教會將聖俗硬二分的做法也和這個變化中的世界愈來愈格格不入，阻礙福傳事業的推動。面對日益高倡民主化的世界趨勢，教宗位份的存在和主教制的傳統固然是問題，但一個維持上層貴族統治形象的教會卻很難給人好的印象。在現實中，梵二之後的天主教會一直處在開放與抗拒開放兩派之間的拉鋸，教會內部對教宗訓導持不同意見成為愈來愈常見的現象。一反傳統上認為「羅馬一說話，討論就結束」（*Roma locuta, causa finita est*），在梵二會議之後，「羅馬一說話，討論就開始」（*Roma locuta, causa aperta est*）反而更成為常態。（Vischer, 1985: 309）梵二會議之後，從外界來的民主化壓力，加上教會意見言帶放寬的現實處境，這些發展促使梵二會議原先設立世界主教會議的本意被進一步帶往開放全教會共同參與的方向。基督身體追求的不只是將原有的機制進行現代化，更重要的是催化信徒的真實連結。這點是梵二異象未竟的志業，也是教宗方濟各上任之後的訴求。

（二）教宗方濟各的個人背景

出身耶穌會的教宗方濟各欣賞寬廣的辯證神學，對他產生影響的觀點包括法國耶穌會神學家亨利·德呂巴克（Henri de Lubac）將教會視為一個本質上矛盾，卻在複雜的相異中呈現相合的奧體（*complexio oppositorum*）（Wood, 2019），以及意裔德籍神學家郭蒂尼（Romano Guardini）的「相異悖反」哲學（polar opposition）。（Borghesi, 2019: 73-77）波爾格西（Massimo Borghesi）的研究顯示，教宗方濟各自年輕時就傾向聖依納爵·羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491~1556）融合務實牧靈與神秘靈修的精神。透過法國耶穌會士卡斯東·費撒赫（Gaston Fessard）的詮釋，伊納爵的名言「神性本色：至大無外，心繫卑微」（*non coaceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*）讓時仍為修士的他感到心醉。伊納爵靈修中的神性能夠兼容大小與高低之間的差異，讓看似矛盾衝突的命題成為並行不悖。這樣的理解將悖反中的合一視為傳遞與表達基督福音的方式。正如天主子是至大的天主成為最小，卻依然無損其至大（弗二 6-11）。天主的弔詭在於祂偉大的拯救行動發自於祂卑微的柔和。教宗方濟各由此發展出他帶有辯證風格，以天主子為榜樣的柔和神學；他也運用這個看似柔弱似水，卻剛毅若石的神學辯證作為重塑教會的信念。（Borghesi, 2019: 70-71）天主的榜樣不消弭反差和衝突，乃是會通雙方，在時空當中使它們取得協調，並且順應真理的啟示與教會的訓導，為的是要成就福音的傳播與團體的和平。這個眼光超越了抽象的理性辯證，而是在伊納爵神觀的引導下對福傳與牧靈所得到的突破性視界。它將文化的差異視為天主的工具，也在時代的轉型中，將全球化和地方化雙方視為教會成長路上缺一不可的夥伴。教宗方濟各承認郭蒂尼幫助他體會差異需要被克服，而非被塗銷。（Borghesi, 2019: 74）無合一的差異與無差異的合一兩者都同樣有害。他表示：

同一位聖靈創造差異與合一，藉此形塑一個嶄新多樣卻合而為一的子民，亦即普世教會。祂先以富創意又無預警的方式創造多樣性，在每個時代豐富地播下新而多樣的恩賜，接著又帶出合一，連結、聚集並恢復事物間的和諧。（Pope Francis, 2017。筆者自譯）

身為第一位出身拉丁美洲的羅馬天主教宗，教宗方濟各的神學思考也深植於阿根廷這塊南美洲文化土壤中。親身經歷 70 年代末至 80 年代初，阿根廷社

會在右翼軍政府和左翼游擊隊之間的武裝流血衝突所遭受的創傷撕裂，以及教會和他本人被捲入其中所承受的污名，這使得教宗方濟各更加看重務實的牧靈，期待恢復社會大眾對教會的信任。他在教會信仰傳統的提示下吸收了拉丁美洲解放神學追求社會公義的元素，卻以溫和的方式走一條被稱作「阿根廷群眾神學」（Argentine Theology of People）的路。這個神學群體源自 1966 年後梵二時期的阿根廷主教會議，採取由基層邁向群體的路徑，珍視各地區文化背景的特殊性，並且尊重拉丁美洲歷經五百年西班牙的殖民統治，信徒與廣大人民普遍渴望參與社會改造的共同心願。「阿根廷群眾神學」的底蘊是懷抱教會的訓導，對馬克思主義與神學世俗化抱持批判，在凝聚共識的過程會特別聆聽窮人的聲音，視他們為「基督的聖禮」。（Lecour, 2019: 40-41; Manuel, 2018: 24-25）教宗方濟各的通諭〈福音的喜樂〉如同是「阿根廷群眾神學」的代言，裡頭的信息流露出對人群所懷抱的盼望和喜樂。

（三）通諭〈福音的喜樂〉四綱領

〈福音的喜樂〉將郭蒂尼的辯證理論（Borghesi, 2019: 75）轉化為教宗方濟各用來發展他的社群性互動觀的四個信念，這四個信念分別是時間大於空間、合一克勝紛爭、真實比概念更重要，以及全體大過部份。這四點可以整合不同身份的基督信徒，也界定教會的本質與整體的成長目標。質言之，這四點是引導全教會同行，並決定這個同行理念是否得以順利發展的基本指標。以下依序做簡述：

1. 時間大過空間

這個原則若用更口語的表達，大致等於在宣示徹底摒棄任何速食與功利主義，也徹底拒絕一切不在乎人性之重建與共融的方略與實踐，因為這些東西代表的是將可變的空間當做真相。相較之下，真理會透過歷史的面向來呈現，但這絕非社會或權力的機制所能操控或算計。教會暴露在世俗價值觀的慫恿之下應該自我提醒，遠離想要立竿見影的牧靈或處事態度，因為事與願違乃是人間常有之事。社會與政治的風潮都希望緊抓空間的安排，卻無法掌握和阻擋時間的推動和改變。基督信仰能夠做的，是去啟動並且單單專注於厚實與重建人性的質地，如此才能寄望在歷史當中產生長久良性的後效。教宗方濟各引用基督

賜下聖靈的應許（約(若)十六 12~13）以及今世必然是良莠共存（太(瑪)十三 24~30），（Pope Francis, 2013: §§222-225）藉此突顯信靠神的時間而非人的空間才應當是教會的基本理念。

2. 合一克勝紛爭

教宗方濟各是聖靈神學家，因為他的思想核心脫離不了在聖靈中的可能性，包括在看似不可跨越的分歧當中去經歷合一的臨在，亦即因著聖靈使得歧異成為和解。這些觀念其實從歷代聖徒的共識已經得到最好的見證。合一的理念與當代個人主義追求的自我表現完全無法相容。由上文的介紹，無需對此多做贅論，僅引教宗方濟各的話來體會其所言合一的意境：

『團結』最深也最具挑戰性的一層含義代表的是一種在生存處境中創造歷史的方式，亦即讓衝突、張力和相對勢力獲得一個呈現多樣性並且帶來生機的合一。這個合一並不是去苟同混合主義，或者讓一個觀點被另一者所吞噬，而是代表一個視野更高，並且保留對雙方來說都有效和實際的答案。（Pope Francis, 2013: §228。筆者自譯）

3. 真實比概念更重要

這個原則以天主子作為一切真實的標竿。如同天主子道成肉身，概念也必須化為行動。這第三原則追求實踐大過理論，否定各種掩蓋真相的方式，包括：披上天使一般的純潔面紗、相對主義的霸權、空洞的修辭、不切實際的目標、不食人間煙火的基要派情操、失去恩慈的倫理觀以及缺乏人生智慧的理論建構等等。（Pope Francis, 2013: §231）教宗方濟各看重福音的傳播力，不希望讓福音淪為個人的道德。〈福音的喜樂〉將這四綱領歸入到「福傳行動的社會面向」，藉此暗示，這第三原則所實踐的福音也應當擴及到關心社會的弱勢族群，並且應當正視社會在政治與經濟等方面是否呈現出結構性的正義。（Manuel, 2018: 31-32）

4. 全體大過部份

全球與區域各有其貢獻，也必須一起承擔責任。教宗方濟各在 2015 年紀念教廷設立世界主教會議五十週年的場合表示（Pope Francis, 2015），天主教

會進入到第三個一千年，應當走的路是去中央集權化，改採主教共治，讓平信徒、神職人員與教宗可以一起來決定教會的未來，如此將更能彰顯出那使教會的教義與倫理得到聖靈指引的「超性的信心意識」（*sensus fidei*）。教宗方濟各力求將共識的形成改交由世界各地的教會來發動。〈福音的喜樂〉精湛地傳遞出這個信念：

我們的模式不是一個圓型，這樣的圓其本身不大於每個組成的部份，每個圓周上的點和圓心都是等距，每個點彼此之間都沒有差別。我們的模式乃是一個多面體，反映出所有組成部份的匯聚，並且每個部份都保有自己的特殊性。教牧與政治性的行動都試圖在一個多面體中整合每個部份的優點。窮人與他們的文化，包括他們的渴望與潛能都佔有一席之地。甚至那些因著所犯的錯誤而顯得可疑的人也能夠提供無法被忽視的貢獻。這種匯整讓所有人在普世的次序中保有自己的個體性。這個模式是社會所有人的集合體，追求共同的利益……對基督徒來說，這個原則呼應了福音的全貌與真誠……福音的整全與豐富包含了學者與工人，商人與工匠……每個族群都按著自己的天賦領受了完整的福音，並藉由各自所表達的禱告、友愛、公正、掙扎與歡慶把福音呈現出來。好消息代表，天父所歡喜與渴望的乃是沒有一個小子失喪……福音內蘊著一個整全的原則，亦即這個好消息必須被廣傳給所有的人，直到它使人類的每個層面得到醫治和堅固，並且使一切的男人和女人都一起共赴上帝國度的宴席。全體是大過部份的。（Pope Francis, 2013: §§236-237。筆者自譯）

〈福音的喜樂〉是一份以福傳（傳福音）為念的宣言，它引用若望保祿二世的話表示：「教會的更新必須以外展為目標，否則她勢必陷入內縮。」（Pope Francis, 2013: §27。筆者自譯）福音是最總體與整合的。若將這個整體性在不同時代的表現做對比，西元三世紀的教會因著迫害陷入紛攘，當時的需要乃是再次強調紀律的顯性價值。來到相對主義當道、被稱為後真理時代的廿一世紀，教宗方濟各面臨這個不同的處境，改採一條以隱性方式來呈現核心價值的路線，目的是要讓天主教會的門可以向現代人的心靈打開。他的具體策略之一

是創造模糊空間，允許聖靈臨在其中，以便刺激教會信徒從因襲於安逸的慣性當中恢復總動員，學習去明辨教會的使命焦點。模糊不是放棄原有的信念，反而是因著信服教會訓導的渾厚堅定，進而從原有的核心價值去領略新的思維和作法。透過更新的牧靈經驗來再塑教會神學，使它釋放出時代的影響力。

（四）在聖靈中的全教會同行

〈福音的喜樂〉宣示要使教宗的職位有所轉變，期待找到一個能夠兼顧教宗首席權，卻又同時能夠向新情勢來開放的作法。（Pope Francis, 2013: §32.）教宗方濟各認為，答案就在於深化與落實梵二會議所創設的世界主教會議，使它成為活絡全教會共融，銜接牧者與信徒，以及銜接主教與羅馬教長之間的樞紐。梵二會議另外一個尚未被實現的使命是去聆聽信徒的聲音，如同聆聽聖靈的聲音一般。教會是彼此聆聽的身體，這種聆聽使雙方都成為學習者，也使不分聖俗的所有信徒都學習聆聽聖靈的聲音。（Pope Francis, 2015）為了實踐這些理念，把握新世代的契機，活出教會該有的本質，教宗方濟各比梵二會議更跨出一步，透過 2018 年的宗座憲章〈主教共融〉，具體擘劃梵二文獻沒出現的全教會同行理念（Faggioli, 2018），稱它是「教會的一個基要元素」（Pope Francis, 2018: §6）。這個理念要賦予地區性和世界主教會議更多的訓導參與權，藉此讓宗座和地方的意念更加暢通。教宗方濟各具體提升主教會議訓導參與權的作為包括：2015 年的環保通諭〈願祢受頌讚〉（*Laudato si*）大量引用拉丁美洲和亞洲主教會議的文獻。他上任之後按例會在召開世界主教會議之後發佈宗座訓導，至今最著名、也最容易引發爭議的是〈愛的喜樂〉（*Amoris Laetitia*, 2016）。該通諭的內容除了引用世界主教會議針對普世婚姻與家庭危機的研商結論，也將該會議經與會主教所認可通過的總結文獻一併視為有訓導的效力。這個做法有兩層意義：第一，它延續若望保祿二世的企圖，承認這類會議的文獻在本質上足以成為訓導的基礎（Cf. Pope John Paul II, 1998: §22）；第二，這個做法表面像是去中央集權，實則最後的決定權依然緊握在教宗的手中，教宗行使否定權的可能性也不會消失。但這個新作法也進一步釋出放寬的舉動，允許各地教會牧首依各自的處境，對代表普世教會共識的宗座意見做出最恰當的應用。

教宗方濟各看重聖靈與全體的關係，然而教會唯有更合一，才能夠經歷與聖靈的聯合。聖靈的同在可以遍及教會的每個元素，教會也需要允許每個元素不分階級與身份都能夠進入這個整體性的聖靈經歷。要實現全教會同行，需要當事者的參與意志，給予當事人被聆聽的機會。另一方面，教宗方濟各看重坦白和勇氣，呼籲各地主教除了虛心聆聽彼此的意見，也須勇於坦承表達自己對治會的理念和想法，而非奉承上意。³²這個呼籲同樣適用於一般信徒。勇敢的參與是領受聖靈智慧與分辨聖靈帶領的必要媒介。與此同時，全體教會分享和參與普世教會治理的方式與當代所標榜的表決式民主並不相同。合意（*consensus ecclesiae*）不是依靠檯面的表決，而是透過聖靈的工作。（Pope Francis, 2018: §7）在全教會同行的各個階段，每個領過洗的教友透過牧首群體的代表而委身於彼此，他們在各種教會啟動的機制以及它們所象徵的意義上一同參與教會的本質和行動。全教會同行是基督的奧體進入聖靈的密契，使教會成為所有天路客分享交流與一起投入的有機體。（Lewis, 2019）

（五）平信徒與「超性的信心意識」

全教會同行是在實踐主教共融的當代基礎上將共融的深度擴及到全部的信徒，歡迎教會的平信徒一起來參與和決定教會的共識與未來。如同「阿根廷群眾神學」對基層民眾的看重，教宗方濟各也對佔教會成員絕大多數的基層信徒有一份特殊的感情，甚至稱教會的組織結構不是正金字塔的形狀，而是平信徒在上位的倒金字塔形！（Pope Francis, 2015）

教會的平信徒需要被重視，因為他們藉由聖洗領受了聖靈的恩賜。聖靈內住於教會全體，與基督這元首成為教會的共同根基原則。梵二會議受到東正教聖靈觀的影響，重新從聖靈教會論的眼光來思索恩賜的意義，以及信徒所扮演的角色。³³聖洗使得全體信徒不分聖俗都參與了「普通司祭」的職份。（LG, 1964: §10）梵二憲章〈萬民之光〉特別指出，聖靈因著聖洗賜給所有不分聖俗的信

³² 從上任至今，坦承和勇氣成為教宗方濟各一個持續的呼籲。（Reese, 2014）。另參他在 2017 年耶穌會世界年會的談話（Pope Francis, 2017b: 44-53），以及 2020/04/18 的講道（Pope Francis, 2020）。

³³ 孔加爾是帶動這個聖靈論對話，並且讓聖靈論在梵二會議以及之後得到復興的推手。（Cf. Groppé, 2001）。

徒超性的信心意識，使他們共同承受基督先知性的職份。（Cf. LG, 1964: §35）因著這個恩賜，信徒個人與群體可以察驗並且回應神的話語。也因著超性的信心意識，全體信徒領受聖靈的教誨，這也使得全體信徒的共識必然無誤。（LG, 1964: §12）蓋拉德茲（Richard R. Gaillardetz）將這個超性的信心意識稱為「信徒的意識」（*sensus fidelium*），它指的是教會在思考新議題或者在新處境下思考舊議題時所呈現的共識品質。不同的個體信徒透過其特殊的生命處境領略由基督信仰所啟發的認知，並且如同眾百川一般地匯入到教會這池大海中。這些信徒意識的總體作用活化並且回饋了教會的訓導，而教會的訓導也必須回應和澄清這些信徒意識所發出的聲音。（Gaillardetz, 2018: 127；Cf. Rush, 2020: 107, 111）

呼應梵二以來對平信徒地位的新思維，教宗方濟各表示：

上帝的子民因著這聖靈的恩膏成為聖潔，也藉此在持守信仰的事上成為無誤，意謂他們即使找不到合適的言詞來表達信仰，也不會在所信的道上出錯。聖靈會在真理的事上引導他們，並且會引導他們進入救恩。上帝對全人類的奧秘之愛包括這一件，就是祂賞賜給所有信徒信心的直覺，使他們可以分辨出真正來自上帝的事。聖靈的臨在讓基督徒擁有一種與生俱來對神聖事物的意識，也使他們即便缺乏資源去做精確地表達，卻依然有智慧能夠以直覺來掌握這些事物。（Pope Francis, 2013: §119。筆者自譯）

基督信仰是活出來的信仰，教會不能沒有訓導的帶領，但同樣不能缺乏生活的層面，因為教會不管是處在爭議或者承平的時代，讓訓導內涵能夠取得身體表現的乃是信徒的生活。（Gaillardetz, 2018: 124）教宗方濟各觀察道：

若你想知道教會所信的是什麼，請去讀訓導文件，因為它們的任務是做無誤的教導。但你若想知道教會是如何去信的，那你要向忠誠的信徒們求教。（Lecour, 2019: 45。筆者自譯）

教宗方濟各對信徒貢獻力的信心令人感到詫異。針對 2014 年及 2015 年所召開關於家庭及婚姻議題的世界主教會議，以及 2018 年關於青年世代的世界

主教會議，羅馬教廷均於事前廣泛徵詢普世各教區信徒的意見，並邀集不同類型的信徒代表與會。2020 年七月南美洲亞馬遜河流域教區特別成立「亞馬遜主教會議」，會議成員包含兩位亞馬遜原住民。2018 年發佈的〈主教共融〉則為納入信徒的參與提供了制度性的範例。（Pope Francis, 2018: §7-8）2021 年元月，羅馬教廷首次任命平信徒擔任「教廷紀律委員會」的主席，並且修改教會法，首次在天主教會體制內允許女信徒擔任讀經員（lector）和輔祭（acolyte）³⁴。2013 年的〈福音的喜樂〉除了強調女性與青年信徒對教會發展的重要性，也對不同平信徒族群所各自代表的文化土壤表達出合乎情理的高度尊重，鼓勵在落實信仰的原則時必須同時考慮處境化的因素。（Pope Francis, 2013: §§102-109, 116-118）相較於許多人以為平信徒易於將原生文化帶入到對信仰的理解，進而將平信徒的習俗傳統視為偏差信仰或者迷信之源，教宗方濟各拒絕這個看法，反倒將平信徒的敬虔方式看成是教會再生的力量。他在擔任布宜諾斯艾利斯大主教時曾負責主持第五次拉丁美洲主教會議（CELAM, 2007），作為該次會議之結論的「亞帕雷西達文件」（Aparecida Document）稱「平信徒靈性觀是活出信仰的合理方式，它表達出對教會的歸屬感，也是一種宣教的模式。」（Lecour, 2019: 48）〈福音的喜樂〉更直言，若低估或輕看基層平信徒的自發性表達（例如對聖母馬利亞的敬禮），就會看不出聖靈在其中的工作。（Pope Francis, 2013: §126）羅馬天主教具備堅實的訓導基礎，藉此來分辨一項宗教傳統的良窳。明白了這項前提，就可以理解為何教宗方濟各對平信徒的靈性觀會如此的樂觀與肯定。

最後，談到平信徒的超性信心意識不能不談教宗方濟各最在乎的窮人。他斷言，我們必須以窮人為師，向他們來學習福音的智慧。（Pope Francis, 2013: §198）教會若要得著福音的智慧，就理當是一個成為貧窮並且關心窮人的教會。在教宗方濟各的眼中，盛行於拉丁美洲的解放神學只是個政治理念，並沒有去感受和珍視窮人最美麗的特質，也就是他們的生活與文化所流露出來對天主的虛心信靠，³⁵但這卻是基督教會最需要去認識和經歷的。貧窮的人教導和

³⁴ 以教會法允許女性擔任輔祭意謂，今後不排除允許女信徒為病患或者在特殊場合擔任非常務送聖體員。

³⁵ Lecour, 2019: 48; cf. Barron, 2019: 85。反之，解放神學家對教宗方濟各的批判請參 Carvalhaes, 2015: 33-36。

見證出一顆在貧窮當中向基督來敞開的虛心，也因此，教會若要進入到真實的同行，應當先以各種方式來體會貧窮和軟弱。透過窮人，也透過我們的生命貼近貧窮，那位幫助我們同行的基督將被尋見。（Pope Francis, 2013: §§197-201）

三、居普良與教宗方濟各理念的比較

（一）異中存同

居普良與教宗方濟各的時代相隔了近一千八百年，兩人雖都身為大主教，但他們所處時代的世界觀與溝通模式，以及兩人服事過的地區形同沒有交集。即便如此，居普良時代的教會面臨外在政權的威脅，教宗方濟各帶領的教會則面臨世俗化的入侵。居普良的教會面臨內部分裂的危險，教宗方濟各的教會則面臨內部的歧見與不同心。兩者的時代相距雖遠，但所面臨的內外挑戰本質上是相同的，這些挑戰都關乎：因著外在的威脅，教會應當如何應變，以便維持普世信徒的連結。居普良主義和全教會同行理念都堅持主教的共融，後者更是在主教共融的基礎上邁向全體信徒的參與和共融。在這點，教宗方濟各的理念是承繼初代居普良主義以降的教會觀，歷經梵二會議的新版主教共治觀，而在第三個新千年所開創的一條新路。進一步說，全教會同行理念藉由擴大全體信徒的參與，讓方濟各革新主教制的心願可以推動，也讓教會的共融成為一個展現團體動力的生命歷程。

居普良主義和全教會同行理念都看重群體的合一，只是後者有鑑於今日群體社會的複雜度更高，因此更講求行動性的合一與具體的策略，更注重平信徒的地位，要讓教會不只是組織，而是成為具溝通性和整合力的基督身體。兩人都同意，合一是共識的前提。至於共識並非一個可供邏輯分析的定義或是可被操作的機制，而是代表群體的連結與凝聚度。這樣的高度凝聚是水道渠成的結果，超越了臆測與分析。

居普良的具體關懷是教會紀律，教宗方濟各則看到世俗化所造成的信仰流失，對傳播福音有強烈的使命感，然而兩人的目標都是在各自所處的時代中見

證基督信仰³⁶。教宗方濟各看重牧靈，居普良看似較像個紀律型的教長，實則居普良是一位傑出的講道者，也是在教難頻傳的當時與各地信徒保持密切聯繫、關切信徒靈性狀態的牧者。這兩人的時代、成長區域的文化和個人特質有別，對教會訴求的焦點也自然會有不同。兩種訴求一古一今，但都奠基於拉丁語教會的傳統主義，可以視為顯性和隱性傳統主義的範例。³⁷

本文研究發現，居普良主義和教宗方濟各全教會同行理念最值得矚目的雷同點是它們對地區信仰群體及其文化生態的尊重。**合一並非僵化的一致性。**居普良最高的位份是迦太基地區的教長，他會捍衛迦太基的信仰價值並不令人意外。教宗方濟各躋身普世教長之尊，要將權力下放到地區群體形同是對傳統的組織觀進行大改造，必然會遇到更大的阻力。從地方牧首到成為教廷國的首長，從南美洲的地區教會文化搖身進入到羅馬中央制的承襲者，教宗方濟各找到改革空間的可能性要比我們所想像的小很多。原因是梵二會議的世界主教會議已經為主教制打開了期待中的第三條路，透過這個比居普良主義更靈活的主教共融機制，似乎讓進一步的開放成為沒有必要。教宗方濟各卻把握世界主教會議的共融概念，指出這概念所要實現的全教會參與理念並沒有得到落實，不管在主教團或在平信徒的層面皆如此！也因此，共融概念為他提供一個名正言順地將地區主義，以及代表地區靈性情操的廣大信徒意識再次帶進到層峰的核心思維，使它和梵二精神得到整合的機會，而全教會同行理念就是這項整合的成果。若從地區主義的復興來理解，將可以看出居普良主義和教宗方濟各的理念之間存在著無法忽視的相似與重疊。

（二） 重塑舊瓶：教宗方濟各的地區主義

³⁶ 〈主教共融〉大聲疾呼教會必須重拾福傳的熱情，慷慨陳辭主教共治和全教會同行的目的是為了得著全世界，而非自我保存。Pope Francis, 2018: §1.

³⁷ Alyssa J. Lyon 等人形容教宗方濟各是務實的傳統主義者(2018: 15)。法羅(Douglas Farrow, 2018) 憂心教宗方濟各的理念會步上後現代社會基督新教向個人主義、分裂的價值觀以及世俗化低頭的後塵。法羅是從顯性傳統主義來評論教宗方濟各的隱性傳統主義。究其實，這兩者對教會訓導傳統的支持度不相上下，差別在於教宗方濟各是以柔和神學作為傳遞訓導的手段，並且不害怕與新的世界思潮或基督信仰的新詮釋進行對話。

對置身在世俗化風潮裡的教會而言，普世共融中的地區主義有它的益處。地區主義猶如是基督新教的小會制，它不僅可以顯出基督身體中豐富的多樣性，也可以讓地區（或小會）的傳統價值成為抗拒世俗化浪潮的一股平衡力量。對亟欲讓教會走入人群的牧首而言，在這個瞬息萬變，追求動態性關係和近距離接觸的時代，天高皇帝遠的精神領袖必須學習穿上地區牧首的形象。教宗方濟各的一些行徑透露，他雖知道自己的頭銜是教宗，卻有意以羅馬地區主教的身份來行事。

教宗方濟各在出訪時都只說西班牙和義大利這兩種自己熟悉的母語，他發佈的宗座通諭〈願祢受頌讚〉和〈心愛的亞馬遜〉（*Querida Amazonia*）也分別以義大利和西班牙語做題名，而不使用拉丁語這個教會通用語言，這可視為教宗方濟各在表現自己只是羅馬的地區主教。教宗方濟各在針對敏感議題或是在澄清他自己所引發的談話爭議時，喜歡授權給知名度較低的教廷單位（例如聖座教育部）或駐外使節來做澄清，這種明哲保身的統馭術一方面反映出教宗方濟各的教會政治策略，另一方面則可以被解讀為授權的實踐。在國際政壇上，教宗方濟各代表教廷國支持國際間以平等互惠的原則保持合作關係³⁸，這樣的場合性發言符合眾人對主權國元首的期待，但也可以將它視為教宗方濟各把全教會同行理念中地區首席的概念做政治性的延伸應用。亦即，在創造主的治權下，世界各地的執政者只是被賦予治權的司祭，是神所認可的政治性司祭。所期待這些司祭的乃是他們同心共治，為人類和世界的福祉一起努力。基督新教的改教家習於將執政者視為宗教敬虔的維護者，甚至稱執政者的這個功能為「臨時主教」（*Notbischof*）³⁹。與之對比，將執政者聯想為政治性的司祭，更可呼應教宗方濟各對追求普世正義的關懷。從普世教會的共融到全體人類的共融，教宗方濟各的同行理念讓地區主義更呈現出全方位合作的現代感。

四、結論

³⁸ 參聯合國年會視訊發言。<https://www.youtube.com/watch?v=exBwA3zsAo> (2020)。

³⁹ Lohse, 1999: 296. 馬丁路德稱執政者為臨時主教，並非承認此乃常設性的職份，而是為了要確保社會中宗教層面的生活可以正規地運作。關於十六世紀改教家對執政者在參與教會事務所扮演的角色，參 Leppin, 2012。

本文的研究發現，居普良和教宗方濟各兩人之間看似有巨大的時空相隔，但後者承繼了前者對主教共治觀的歷史性貢獻。這個延續性的關係顯示，兩人都尊重普世教會的共融與合一，但也同時尊重不同地區的自主空間。兩人都意識到個體的良知判斷對促進群體共識的達成乃不可或缺，也都認同從基層邁向群體的共融模式。質言之，兩人均立基於地區主義，或者說認同以地區主義的色彩來解讀普世的價值。居普良主義更多視普世教長為一個名義首席，教宗方濟各則在伯多祿首席觀的教理前提下，致力以言行來帶動一個授權式的普世教長形象。

教宗方濟各的全教會同行理念本質上是一個著眼於推動牧靈和福傳的更新策略，而非拿來修改羅馬天主教教義的手段。教宗方濟各對此有明確的堅持，甚至會不惜對一項決議不予採納⁴⁰。此時可說是居普良主義的地區觀與首席教長的主導權之間的矛盾。遇到這種特殊狀況，教宗方濟各允許在維持以地區主義做基礎的合一觀時，讓伯多祿的首席權得到行使。基於全教會同行理念對地區的高度尊重，教宗方濟各在面對意見與羅馬教長相異的一方時，並不訴諸強硬甚或脅迫的手段，而代之以柔和的溝通與勸導，這可視為全教會同行理念嘗試貼近使徒性仁愛風範的一面。

本文也指出教宗方濟各因應時勢，在所繼承的歷史資產上，更細膩地擴大共融的格局，反映於他對平信徒參與的鼓勵，以及他對合一與同行的涵義所具有的穿透性眼光，如其〈福音的喜樂〉中的四綱領所示。居普良主義的教會觀固然肯定平信徒在教會共識的形塑上有一席之地，然而平信徒的地位在聖俗有別的認知傳統下無法突出。反觀，教宗方濟各的全教會同行理念更加地以聖靈觀的高度，肯定信徒因著聖洗都從聖靈領受了奧秘的信心意識，讓每位信徒在推動信仰群體的共融上成為不可被忽視的力量。這讓共融、連結與合一不再只是理論，而是去實踐出來的福音。如此的實踐輕忽不了任何一個至微小的個體，包括窮人。如此龐大又鉅細靡遺，在包納各種考量後所得到的共治與共融猶如是天主的奧蹟，也讓基督群體的合一行動反映出基督奧體的榮耀之美。

⁴⁰ 例如，備受矚目的 2019 年亞馬遜河流域特別主教會議討論是否允許亞馬遜叢林部落的已婚原民信徒擔任司鐸，會議結論對此一面倒地支持，但教宗方濟各在隨後發佈的〈心愛的亞馬遜〉卻一反常例地沒有批准。

最後，教宗方濟各所闡釋的地區主義其輻射出來的普世性效應不只是宗教性的，也是擴及到人類的共融。從教宗方濟各不斷為窮人和國際難民請命可知，全教會同行不是理想主義，而是一個透過塵世媒介來拆除人群之間諸般藩籬的神聖召命。至此，教宗方濟各在居普良主義的堅實古道上，為後梵二時期的未竟之功開闢出一條更整全，並且符合現代處境的溫柔革新之路。

輔仁 宗教研究

參考文獻

中文文獻

天主教臺灣地區主教團秘書處編著（2014）。《天主教法典：拉丁文-中文》。
台北市：天主教臺灣地區主教團。

房志榮（2008.11.16.）。〈教會共融·主教團隊·全教會同行〉。〈天主教周報〉。

雷立柏譯（2009）。《古代教會史》。北京：宗教文化（畢爾麥爾著）。

教會文獻類

Calvin, John (1960). *Institutes of the Christian Religion vol. 2*. trans. F. L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press.

Grane, L. (1987). *Augsburg Confession: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman and the Orthodox Church. (2016). *Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church*.

<http://www.synod.va/content/synod/en/news/synodality-and-primacy-during-the-first-millennium--towards-a-co.pdf>

Tanner, N. P. (ed.)(1990). *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1. Washington D.C.: Georgetown University Press.

Roberts A. and Donaldson J. (eds.) (repr. 1971, 1973). *Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325 (ANF)*. vols. 1 & 5. Grand Rapids, MI.: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Peters E. N. (Curator). *The 1917 Code of Canon Law* (repr. 2001). San Francisco: Ignatius Press. (online PDF)

教宗通諭與文獻類

Pope Francis. *Address at the Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*. 17th October 2015.

https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

Pope Francis (2013). *Evangelii Gaudium (EG)*.

https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.pdf

Pope Francis (2017a), homily. Holy Mass for the Solemnity of Pentecost, 04.06.2017.

<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/06/04/170604a.html>

Pope Francis (2017b). To Have Courage and Prophetic Audacity. Presented in *Documents of General Congregation 36 of the Society of Jesus*.

https://jesuits.eu/images/docs/GC_36_Documents.pdf

Pope Francis (2018). *Episcopalis Communio (EC)*.

https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.pdf

Pope Francis (2020). *The gift of the Holy Spirit: frankness, courage, parresia*.

http://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200418_lafranchezza-dellapredicazione.html

Pope John Paul II. (1998). *Apostolos Suos*. Presented at the Theological and Juridical Nature of Episcopal Conferences.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.pdf

Pope Paul VI (1964). *Lumen Gentium (LG)*.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

Pope Paul VI (1965). *Apostolica sollicitudo*: establishing the synod of bishops for the universal church.

https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.pdf

Pope Pius XII (1943). *Mystici Corporis Christi* (MCC).

https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.pdf

近現代之專書與期刊論文類

Barron, R. (2019). Gaston Fessard and Pope Francis. In B. Y. Lee and T. L. Knoebel (eds.), *Discovering Pope Francis: the Roots of Jorge Mario Bergoglio's Thinking* (pp. 80-87). Collegeville, MN.: Liturgical Press.

Bobertz, C. A (1988). *Cyprian of Carthage as Patron: A Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*. Unpublished doctoral dissertation, Yale University, New Haven.

Borghesi, M. (2019). The Polarity Model: the Influences of Gaston Fessard and Romano Guardini on Jorge Mario Bergoglio. In B. Y. Lee and T. L. Knoebel (eds.), *Discovering Pope Francis: the Roots of Jorge Mario Bergoglio's Thinking* (pp. 69-79). Collegeville, MN.: Liturgical Press.

Brent, A. (1992). *Cultural Episcopacy and Ecumenism: Representative Ministry in Church History from the Age of Ignatius of Antioch to the Reformation with Special Reference to Contemporary Ecumenism*. Leiden: E.J. Brill.

Brent, A. (2010). *Cyprian and Roman Carthage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burns, Jr., J. P. (2002). *Cyprian the Bishop*. London: Routledge.

Carvalhaes, C. (2015). Which Liberation Theology? Pope Francis and the Choice of Theologies for His Papacy. In N. Panotto (ed.), *Pope Francis in Postcolonial Reality: Complexities, Ambiguities & Paradoxes*. Borderless Press.

Clarke, G. (2011). book review. *Bryn Mawr College Review (BMCR)*

<https://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011.04.23>

- Collins, K. J. (2013). Episcopacy. In Jr, C. Yrigoyen & S. E. Warrick (eds.), *Historical Dictionary of Methodism*. 3rd ed. (pp. 133-135). Lanham: the Scarecrow Press.
- Dunn, G. D. (2003). Cyprian and His Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252. *The Journal of Religious History*, 27. 1: 1-13.
- Dunn, G. D. (2011). book review. In *Theological Studies*, 72. 4: 902.
- Faggioli, M. (2018). From Collegiality to Synodality: Pope Francis's Post-Vatican II Reform.
<https://www.commonwealmagazine.org/collegiality-synodality>
- Farrow, D. (2018). The Francis Reformation.
<https://www.catholicworldreport.com/2018/02/28/the-francis-reformation/>
- Fitzgerald, P. (1998). A Model for Dialogue: Cyprian of Carthage on Ecclesial Discernment. In *Theological Studies* 59.2: 236-253.
- Frend, W. H. C. (1951). *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaillardetz, R. R. (2018). *By What Authority?: Foundations for Understanding Authority in the Church*. 2nd ed. Collegeville, MN.: Liturgical Press Academic.
- Gallagher, S.J., C. (2004). Collegiality in the East and the West in the First Millennium: A Study Based on the Canonical Collections. *The Jurist* 64: 64-81.
- Gaßmann, G. (1993). Bischof II. In *Theologische Realenzyklopädie* 6 (pp. 682-689). Berlin: Walter de Gruyter.
- Groppe, E. T. (2001). The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit. In *Theological Studies* 62: 451-478.
- Hall, S. G. (2006a). Ecclesiology forged in the wake of persecution. In Mitchell & Young (eds.). *Origins to Constantine* (pp. 470-483). Cambridge: Cambridge University of Press.
- Hall, S. G (2006b). Institutions in the pre-Constantinian *ecclesia*. In Mitchell & Young (eds.). *Origins to Constantine* (pp. 415-433). Cambridge: Cambridge University of Press.

- Hinson, E. G. (1996). *The Early Church: Origins to the Dawn of the Middle Ages*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Kerr, F. (2007). *Twentieth-Century Catholic Theologians*. Malden, MA.: Blackwell Publishing.
- Lecour, G. C. (2019). The 'Theology of the People' in the Pastoral Theology of Jorge Mario Bergoglio. In B. Y. Lee and T. L. Knoebel (ed.), *Discovering Pope Francis: the Roots of Jorge Mario Bergoglio's Thinking* (pp. 40-54). Collegeville, MN.: Liturgical Press.
- Leppin, V. (2012). Political Theology in the Reformation. In D. M. Whitford (ed.), *T&T Clark Companion to Reformation Theology* (pp. 256-268). London: T&T Clark.
- Lewis, J. (2019). Theologian says Church needs both synodality and primacy. <https://cruXnow.com/interviews/2019/01/theologian-says-church-needs-both-synodality-and-primacy/>
- Lohse, B. (1999). *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis, MN.: Fortress Press.
- Lyon, A. J. (et al.). (2018). Eluding Established Categories: Toward an Understanding of Pope Francis. In *Pope Francis as A Global Actor* (pp. 3-22). London: Palgrave Macmillan.
- Manuel, P. C. (2018). How the Theological Priorities Inform His Policy Goals. In *Pope Francis as A Global Actor* (pp. 23-40). London: Palgrave Macmillan.
- Michael W. H. (ed.). (1999). *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. Grand Rapids, MI.: Baker Books.
- Mortimer, R. (2010). Episcopate and Unity. *The Ecumenical Review* 62. 1: 21-29.
- Odd M. B. (2005). The Episcopal Ministry and the Unity of the Church from the Apostolic Fathers to Cyprian. In Å. Jostein (ed.), *The Formation of the Early Church* (pp. 379-408). Tübingen: Mohr Siebeck.
- O'Malley, J. W. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA.: The Belknap/Harvard University Press.

- Pelikan, J. (1975). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reese, T. (2014). How the synod process is different under Pope Francis. <https://www.ncronline.org/blogs/faith-and-justice/how-synod-process-different-under-pope-francis>
- Rush, O. (2020). Conciliar Hermeneutics. In R. R. Gaillardetz (ed.), *Cambridge Companion to Vatican II* (pp. 94-112). Cambridge: Cambridge University Press.
- Safranski, B. B. (2015). *St. Cyprian of Carthage and the College of Bishops*. Unpublished doctoral dissertation. The Catholic University of America, Washington D.C..
- Saxer, v. V. (2005). Die kirchliche Organisation im 3. Jahrhundert. In C. and L. Piétri (eds.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. vol. 2: *Das Entstehen der Einen Christenheit (250-430)*(pp. 23-54). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Tierney, B. (1955). *Foundations of Conciliar Theory: the Contributions of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilley, M. A. (2006). North Africa. In Mitchell & Young (eds.). *Origins to Constantine* (pp. 381-306). Cambridge: Cambridge University of Press.
- Vischer, L. (1985). After the Debate on Collegiality. In *Ecumenical Review* 37. 3: 306-319.
- Wilken, R. L. (2012). *The First Thousand Years: A Global History of Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Wood, S. K. (2019). Pope Francis and the Ecclesiology of Henri de Lubac. In B. Y. Lee and T. L. Knoebel (ed.), *Discovering Pope Francis: the Roots of Jorge Mario Bergoglio's Thinking* (pp. 88-98). Collegeville, MN.: Liturgical Press.

Cyprian's Spirit of Episcopal Collegiality and Pope Francis's Spirit of Synodality

CHANG Sheng-Chia

Associate Professor, China Evangelical Seminary

Abstract

This article shows that there is a continuity between Cyprian and Pope Francis in terms of the historical idea of episcopal collegiality. Especially, this research finds that both persons share a common belief in localism, which permits different regions to hold their own traditions and on that basis is further open to ecumenical consensus through constant dialogue. With the consensus being reached, each region retains its freedom to apply it according to the local perspective. Hence, consensus is not rigid uniformity. The spirit of diversity in unity and that of unequal honor without losing fundamental equality, which are the basics of Cyprian's vision, guarantee a dynamic balance both between the ecumenical head and the local synods, as well as between members of each local synod. Although the idea of episcopal collegiality was revived somewhat by the mechanism of the synod of bishops created during the Vatican II, its effectiveness was hampered by clericalism and the tendency to fall back to Roman primacy at the cost of the local will. As the solution, Pope Francis calls for synodality, which, aside from deepening the faith in the indispensable contribution of local episcopacy, opens the door to and encourages the participation of laypersons, including the poor, in shaping the future of the life called church. Pope Francis's ideas, highlighted by his apostolic exhortation *evangelii gaudium*, inherit Cyprian's vision of ecumenical unity and the gift of Vatican II's pursuit for ecumenism. The genius of the idea of synodality broadens the concept of collegiality by incorporating the communion with laypersons, making it possible to reform the old episcopacy by allowing the church from the pneumatological perspective to be

truly ecumenical and organically dynamic. This more in-depth bond among believers excels the original Cyprian idea of the church. Nonetheless, Pope Francis's idea of synodality is not what we call democracy today. Rather, it is the new way by which the Gospel can be witnessed in the modern context. To this end, Pope Francis's idea of synodal spirit is not confined only to the religious sphere, but has its implication for the universal communion of the humanity.

Keywords: episcopal collegiality, synodality, localism, laypersons, church unity

輔仁
宗教研究

輔仁
宗教研究