

# 「對一切人，我就成爲一切」

(格前九 22)

簡惠美譯<sup>1</sup>

今(2002)年6月2日《教友生活週刊》頭版有一則醒目的標題：「亞洲地區三十多位主教呼籲召開梵蒂岡第三屆大公會議」。文中說，主教們認爲新的大公會議可幫助教會回應「人類面對的重大挑戰」，尤其是貧困及「急速變化和越來越相連的世界」的情況。發起聯署請求者是日本濱尾文郎總主教，他舉例說，他參加過五次世界主教會議，與會者時常重複要求聖座確認地方教會的自主性，但都不得要領。這些主教們感到不應受羅馬操控，因爲這裡的人未能瞭解當地的習俗、語言及境況等。此外，他們也認爲現時的教會「太過中央集權，所有事都由聖座控制」。

事實上，上面所說的已不是新鮮事，爲什麼主教們希望開一個大公會議來解決這些問題？開一個大公會議就能解決問題嗎？或是教會內存在著更根本的問題，並非靠大公會議就可消除的。在此，我們提供耶穌會士，印度籍神學家 Michael Amaladoss 的一篇文章，幫助我們反省今天的教會，以及福音傳播的態度與方式。

保祿在給格林多教會寫信的時候，必須處理一項具體問題：基督徒可不可以吃祭拜偶像的肉？他的答覆是肯定的<sup>2</sup>。如果是否定的，則假定代表諸神的偶像「聖化」了祭品。我們認

---

<sup>1</sup> 本文取材自 Michael Amaladoss, S.J., "Me he hecho todo a todos..." (1 Cor 9, 22) en Sal Terrae, 90 (2002) 467-478. 譯者：簡惠美，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，現任輔仁大學人生哲學老師。

<sup>2</sup> 見：格前十。

為偶像不是神，獻祭的食物不會被轉化，吃了無害。但是，保祿留意到，並不是所有的人能夠看清楚真相；他們能陷於混淆不清。他們可能以為偶像是一些小神祇，儘管他們信仰至高的神。因此，保祿下結論說，雖然吃拜偶像的祭肉是合宜的，仍不應該吃，以免使那些良心軟弱的人，因我們的行為而絆倒。

這結論導致保祿反躬自省他的宗徒身分，而放棄一些作為宗徒可享有的權利：比如，他可以像其他的宗徒一樣，娶妻並生活在一起，而期待基督徒團體提供生活上的一切需要<sup>3</sup>；但是，他孑然一身，自討生活。保祿放棄了他的權利，適應所有的境遇，唯一的心願是宣傳福音。為達此目的，甚至，他已準備妥當拋棄自己的自由。他說：

「我原是自由的，不屬於任何人；但我卻使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人。對猶太人，我就成為猶太人，為贏得更多的猶太人；……對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救一些人。我所行的一切，都是為了福音，為能與人共沾福音的恩許。」（格前九 19~20a, 22~23）

## 外邦人不需要變成猶太人

保祿認為外邦人不需要變成猶太人，這態度在他的生命中遇到考驗。初期猶太基督徒中，有些人以為耶穌的門徒應該遵守梅瑟法律、行割損。但是，作為外邦宗徒的保祿不作如是想；外邦人皈依，作耶穌的門徒，無需成為猶太人。此項爭論造成耶路撒冷首次宗徒會議，宗徒和長老們聽了保祿、巴爾納伯、

---

<sup>3</sup> 見：格前九 4~5：「難道我們沒有取得飲食的權利嗎？難道我們沒有權利攜帶一位為姐妹的婦人，如其他的宗徒及主的弟兄並刻法一樣嗎？」

伯多祿和雅各伯的話之後，寫了一封信給外邦人：

「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了這幾項重要的事：即戒食邪神之物、血和窒死之物，並戒避奸淫……」（宗十五 28~29）

他們不規定外邦人遵守割損和其他的猶太宗教習俗與法律，只要求持守猶太人的飲食習慣和倫理行為，因為這些與社會人際互動相關。如果我們把這些規範放在保祿對格林多人的勸告脈絡中看，其約束範圍更屬社會接觸面，要求謹慎行事，而不是關於原則性事宜。

歷來的傳道士都奉保祿的態度為典範而師法他嗎？他們做到了嗎？老實說，沒有。讓我們扼要地回顧歷史。

## 多元文化受質疑

最初幾世紀，宗徒們分散到世界各地去傳播福音，由於他們的努力產生了許多地方教會：希臘、拉丁、敘利亞、阿美尼亞、科普特（埃及土著）等。然而，君士坦丁大帝皈依，基督宗教成為帝國的國教之後，在西歐，隨著帝國勢力的擴張，教會強迫人們接受基督信仰及羅馬文化。有些人諸如：在西方，坎特伯里的奧斯定（Augustine of Canterbury），在斯拉夫，濟利祿（Cyril）和米道狄歐（Methodius），很少下適應的工夫。殖民時期，教會繼續行強迫政策，特別是在美洲。唯獨具有高度文化和宗教發展的亞洲抗拒這種「宗教與文化聯體」的帝國主義（religio-cultural imperialism）。

有些傳道士，例如，利瑪竇和諾比里的羅伯特（Roberto de Nobili），雖然不尊重亞洲人的宗教，但他們尊重亞洲人的文化，努力讓自己能適應中國和印度的文化實況。起初，他們遭受人們的反對，後來半推半就地被接受了。這種區分宗教和文

化的新作風，肯定亞洲人可以繼續保有自己的文化，但在宗教層面必須皈依，成爲基督徒。實際上，發展的結果是，在文化方面，亞洲的基督徒成了「半歐洲人」；在宗教方面，基督宗教這形上的宇宙性宗教疊置在亞洲自己的宇宙性宗教制度之上，造成一種平行或雙重的民間信仰出現。

在非洲和拉丁美洲可看到相仿的情形。傳道士們費盡心力適應所在地的生活方式，包括食、衣、住、行、語言等。然而，適應的精神不觸及基督宗教中有關的信念、禮儀及組織等方面的結構。這些都是外來輸入的，並且強加於地方團體，這些團體的絕大部分成員是窮人、弱勢者和文化落後的人，像美洲的原住民、印度的賤民（dalits）等。而且，輸入的方式相當高傲。

傳道士們自覺文化優越，擁有唯一的真宗教，有權控制並取代其他宗教，因爲這些宗教虛假，沒有權利可言。按理，傳道士應「對一切人，成爲一切」；事實上則不然，他們更是要要求他人在文化和宗教上向他們看齊，變成他們的樣子，只在外表的吃食及穿著方面讓人保留一些自己的習慣。拉丁語文仍是官方崇拜儀式和神學反省的用語。在非官方層面，民間百姓自行創造信仰與文化之綜合，卻常被傳道士扣上「折衷主義」的帽子。

## 梵二大公會議的開放

梵二開啓了向其他文化和宗教開放的新紀元。《禮儀憲章》不僅容許使用地方語言，而且也適應地方儀式（37~40 號）。《傳教法令》鼓勵向不同的文化和宗教開放，認爲在其中有「聖言的種子」（11 號）。《論教會在現代世界牧職憲章》斷言教會不具排他的文化，而是能與「各式各樣的文化交融」（58 號）。1975 年世界主教會議在福音傳播課題上更詳細地討論福

音與文化，此會議宣稱：

「重要的是使文化和人的整體生活方式福音化……不能將福音與福音傳播和任何文化置於同等範疇……；福音能夠滲透所有的文化，但不隸屬於任何一個文化。」（20號）

當時，出現「本地化」（inculturation）一詞。它的意思是，如同天主的聖言在耶穌身上降生於當代猶太文化中，今日，天主的聖言必須降生在各個文化中，內在地轉化文化。

許多地方教會欣然接受本地化的觀念。若將此觀點與過去把外方文化和福音同時輸入，以及把福音作表面性的適應地方情況，或純翻譯成地方語言和文化作對比，則本地化確是一大進步。從降生模式領會，經由這深化過程，聖言誕生在各個新文化，獲得新的「身體」和「存有」，同時，內在地轉變文化。若望保祿二世說：

「透過本地化，教會使福音在不同文化中降生，同時引導各民族，連同他們的文化，一起進入她自己的團體中。」（《救主的使命通諭》52號）

這觀念重複出現在後來的文件中，例如《教會在非洲》、《教會在亞洲》等。

## 同化（acculturation）、本地化（inculturation）

然而，這本地化觀念進到現實就問題叢生。當福音與文化相遇時，事實上發生了什麼？本地化是一種神學觀，能啟發降生的靈修，但無法正確描述其社會過程。

首先，福音不存在於任何地方。如今，它來到我們當中，深度地「本地化」於各種各樣的文化裡。我們沒有一個可作為出發點，不帶任何文化色彩的福音。我們有的是四部福音，它

們植基於早期四個不同的基督徒團體。在傳道士出現以前，福音已透過這些團體本地化於不同的文化中。因此，傳道士並沒有純粹的福音，他們必須經由詮釋，絞盡腦汁恢復福音的原貌。他們也必須努力以最優美的翻譯，用聽者的語言說出。在從事這些工作時，傳道者盡其可能地適應所在地的文化，好能悅聽。有些人以爲這樣就是本地化，因爲他們是從傳道士的眼光來看。很不幸地，這只是在準備本地化的過程。用社會學術語來說，可稱之爲**同化**（acculturation）。傳道士同化於所在地的文化，爲使人更能聽進他（她）的話。這是需要的，不過，這單單是過程的起點，自此開始真正的福音與文化相遇之過程。

相遇的催化者不是傳道士，而是他（她）宣講福音的對象。百姓接受福音，同時，肩負詮釋的任務，意即，接受者要盡其可能地除去福音附帶來的先前文化，在他（她）自己的生活與文化裡秉受福音的陶冶，重新經由他（她）的文化，在他（她）的生活中，以卓越的方式活出福音。在此遇合過程中，福音也向人和文化挑戰，使人悔改。爲此，福音文化的重新表達不是馴服於福音先前附帶的文化結構，而是將福音原先降生的文化轉變爲本地文化。此轉化和重新表達的催化者是接受福音的人，不是宣報福音的傳道士。當然，後者能是助產士，協助催生，但不能是催化者。

## 文化和宗教交流的過程

連上面的描述也不是全方位的表達。福音和文化的相遇也是文化交流的過程。當傳道士和百姓相遇時，在兩個相遇點上，傳道士方面不是純福音，百姓方面則是文化，傳道士自己的文化也起作用，所以在其間有文化交流。當然，文化的相遇與衝擊是多方面的：傳道、商業、交通、教育、觀光等。

文化與宗教緊密相連。宗教是文化的一部分，論及終極意義、人的起源和終向。沒有一個文化不與宗教或取代宗教的意識型態相關。有些文化包含許多宗教，也有一個宗教融入多種文化的。因此，當福音與一個文化相遇，同時，是與一種或多種宗教交流。相遇到的宗教可能是「**宇宙性的**」，也可能是「**超宇宙性的**」<sup>4</sup>，其間的互動有別。例如，福音與在非洲或亞洲的宇宙性宗教相遇，福音很容易佔有利地位，置身於宇宙性宗教中。然而，它幾乎無法取代其他超宇宙性的宗教，像印度教和佛教或伊斯蘭教。這種宗教交流過程也是複雜的，在此，我們只點出其本質，不作深入探討。

## 本地化和自我空虛 (kenosis)

我們再看福音和文化相遇的複雜性。對一切人，成為一切，只需要同化的過程。本地化卻要求更深地涉入文化。保祿提到使自己成為眾人的奴僕（格前九 19），但是連這圖像也不夠深入。保祿在《斐理伯書》中論及降生時，談到自我空虛 (kenosis) 或自我棄絕：

「你們該懷有基督耶穌所懷有的心情：他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人。」（斐二 5~7）

如此地自我棄絕，對傳道士來說，難如登天。事實上，是不可能的，因為我們深深地受制於自己出生地的文化。文化不

---

<sup>4</sup> 根據 Aloysius Pieris 的分類，宗教可分為兩類：其一為「宇宙性宗教」（cosmic religions），即西方學者所謂的泛靈論或萬物有靈論（animism）；另一為「超宇宙性宗教」（meta-cosmic religions），即有經典的宗教：佛教、基督宗教、伊斯蘭教、猶太教、印度教、道教等。

是一件衣服，可以任由我們脫除。在不同的尺度上，同化和適應是可能的，可是，如果輕看其他文化，則連這兩者也窒礙難行。然而，天主聖言沒有這些困難；他不與具體文化牽連，能放棄任何文化，又與其他任一文化構形。天主能向各個民族和各個文化說話，祂不需要媒介。《論現代世界牧職憲章》和《在現代世界傳播福音》兩個文獻都作如是的肯定。可惜，現在教會權威當局連這個也不贊成。他們不放棄福音在其個別文化的表達，或許這是他們所知道的唯一方式，可以用來掌握權勢一卻與自我棄絕背道而馳，因此，以各種方式來合理化拒不自我空虛是對的。

## 合一是一劃一

梵二《禮儀憲章》說：

「只要保全了羅馬禮儀的基本統一性，連在修訂禮書時，也要爲不同的團體、地區或民族，尤其是在傳教區，留下合法的差異與適應的餘地。」（38號）

在此並沒有提出理由說明爲什麼應該保持與羅馬禮儀一致，事實上，在教會內早就有了各個不同的禮儀傳統。既然阿拉美人、敘利亞人和希臘人都已經擁有了各自的禮儀傳統，那麼，爲什麼印度人、中國人和非洲的各不同文化族群團體就不能享有他們自己的儀式呢？雖然如此，《禮儀憲章》接著承認：「在各地區與環境內，急需作更深度的禮儀適應」（40號）。具權威性詮釋家說，這裏打開了一扇門，可在教會內出現新的禮儀傳統<sup>5</sup>。

大公會議完成約三十年後，教廷禮儀及聖事部發佈了一個

<sup>5</sup> Cf. P.-M. Gy, "Situation historique de la Constitution", in *La liturgie après Vatican II* (J.-P. Jossua-Y. Congar, ed.), Paris 1967, p.116.



文件<sup>6</sup>，把這扇門封死了。文中宣稱：

「本地化過程應該保持與羅馬禮儀的基本統一性……本地化不是要創造新禮儀家族；本地化是答覆一個具體文化的需要而作的適應，仍隸屬羅馬禮儀的一部分。」  
(36 號)

梵蒂岡不只出版禮儀範本，而且認為她擁有全權定奪適應文化的版本。這文件只是在明示和合法化體制性地阻撓地方教會所作的任何適應，像印度在梵二大公會議後十年間所作的努力。如此強調，能是不信任其他的文化。假使有任何一位傳道士心懷此態度，他（她）不僅不會本地化，也不易同化。

這態度底下的歷史觀。聖言已在耶穌身上降生成人，他的人性神化了。這影響耶穌的人性文化界定，亦即他屬於猶太文化。此外，信仰在希臘羅馬文化中成形，被視為是天主所預定的。因此認定基督宗教作猶太和希臘羅馬式表達是天經地義之事，該成為世世代代的準繩。其他文化的人只能夠、並且應該在這些特選文化中與福音相遇。我們以為下面的話即是在此觀念下的聲明：

「本地化應該接受福音和與普世教會信仰共融的指引，與教會的傳統完全符合。」（《教會在亞洲》22 號）  
教會信仰的表達方式，之所以會與福音本身產生差距，是由於早期的大公會議採用了「本體性的概念」（ontological notions）之故（20 號），這些概念被認定成了教會的「世襲財產」（patrimony），必須以這些概念為立基點，來與其他的文化和宗教傳統接觸（22 號）。以「傳統」作藉口，將拉丁教會的全部文化輻重加諸亞洲和非洲的新生教會。對教會來說，聖言所實踐的，以及期待於傳道士的自我空虛，卻不是為她，也

---

<sup>6</sup> *The Roman Liturgy and Inculturation*, Roma 1994.

不是她的傳統。可想而知，不僅不能有真正的本地化，即使同化也是極有限的。

## 中央規範否定多元

1993年亞洲主教團協會在香港開會<sup>7</sup>，拉辛格樞機主教（Cardinal Ratzinger）與會，分享〈基督：信仰和文化的挑戰〉，上述的操控態度在此講題中更形惡化。拉辛格將文化簡化成信仰。他說「宗教是文化的主要因素；實是它的決定性核心」，這樣，他能繼續說：

「我們應該肯定信仰自身即是文化……。信仰告訴人：他（她）是誰，並如何開始做人。信仰創造文化。信仰自身是文化。」

假使信仰等同於文化，那麼，談本地化就毫無意義可言。人類學家可能不同意他的說法，但我們假定神學家能夠給他的詞彙下定義，即使他的說法違反所有的教會文件。拉辛格作此結論：「我們不應該再談本地化，而是講文化相遇或文化交流。」

然而，如果文化是信仰，則文化交流其實是宗教交流。事情的演變是，在這種文化交流或宗教交流中，基督宗教信仰與文化逐漸地吞蝕了其他的文化與宗教，沾沾自喜。拉辛格說：

「我們不能忘記，基督宗教早已在新約中產生具有完整的文化歷史之果實，一個接受和排斥，相遇和改變的歷史。以色列的信仰歷史成了基督宗教的一部分。基督宗教歷經與埃及、赫特、蘇美尼亞、巴比倫、波斯、希臘等文化的衝擊，找到它自己的形式。所有這些文化同時是宗教，包羅廣泛的歷史生活形態。以色列在與天主反反覆覆的交往史，與大先知們的掙扎前進中，艱辛地適應和轉化

---

<sup>7</sup> FABC Paper 78. 下面所引述的都取自這文件。

這些文化，為準備好純淨的容器來迎接唯一真天主啓示的新事。這些其他的文化如此得以達到它們永恆的圓滿……

『當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我』（若十二 32）—復活主的這些話在這裡也派得上用場。十字架先是從地上分裂、逐出、上升，正因為這樣，變成具有魅力的新吸引中心，提升世界的歷史和聚集分離者。」

我們繞了一大圈回來看。這裡主導的圖像不是降生的自我空虛，而是復活的舉揚。所要作的，不再是「為一切人成為一切」，反而是「使一切人成為我們的樣式」。福音傳播成了「假絕對宗教之名，行文化侵略之實」。

## 自我空虛或操控

阻擋任何真正本地化，包括同化在內的努力的第二個原因是，教會中央權威對普世教會和地方教會的態度。梵二大公會議體悟到教會是共融的教會，談及主教團。中央權威當局卻因此感到自身受威脅，想盡辦法維護其權力。這一點，舉一個例子，我們可在世界主教會議被左右和引導的方式上看到。

在此，有兩件事牽連在一起：「教會的身分」和「在教會內的權威問題」。那些教宗絕對權主義支持者指出，在教會的「頭（教宗）」，和主教團體之間的權威運作上產生張力時，主教團體應臣服於它的「頭」，而不使此張力富於創造力。此張力延燒到普世教會與地方教會的互動上。梵蒂岡寧願普世教會凌駕地方教會之上，藉以取代普世教會是地方教會的共融。在文化上，普世教會不存在於任何現有的文化中，而是在「死去的」猶太、希臘—羅馬文化內。

當然，梵蒂岡是普世教會的保守者，她是眾人的準則。為此，福音傳播不再是福音與文化的交談，而是具有文化的普世

教會與不同的地方文化之交談。此交談的發展要受普世教會的判斷所評估與批判。普世教會的看守者—梵蒂岡，自視爲教會，宣稱擁有判斷和控制的絕對權威。關於禮儀本位化的文件清晰地肯定：「羅馬禮儀的適應，包括本位化範圍，完全隸屬教會權威，這是宗座的權威，由敬天禮儀聖部所行使。」（37號）問題是：誰給他們這權威？有一個獨立於地方教會之外的普世教會嗎？在哪裡？她植根於哪個文化？她的成員是哪些人？或者是一個具體的教會—羅馬的教會—妄自尊大，假教宗之名，擅自行使普世教會的特權，然而，這本是賦予地方教會的共融之用。

假使本位化的執行者是地方人士，是他們在自己的文化中以創造性方式答覆福音，怎麼可能由任何不屬於此文化的人或機構來判斷他們所作的努力？他們的職權何在？在教會內有信仰意識（*sensus fidelium*）原則。我們能想地方教會之間繼續不斷地交談，促進共融。我們能想主教團體有一個中心人物肩負彼此充實、鼓舞和規勸之職，他是此團體的成員，而非在團體之上，當然，並不獨立於它之外。

在有關亞洲的主教會議期間，主教們嘗試著提出一個雖是次要卻有意義的課題：他們抗議一項規定，即，地方教會翻譯的官方範本必須接受羅馬審核。他們的抗議被擱置不理。向來，地方譯本都由不懂地方語言，或長久疏離祖國的人士來審核地方主教準備和批准了的譯本。不久以前，英語地區的主教團所準備的英文聖經譯本就遭遇麻煩。此種中央集權底下的神學觀和教會態度，與保祿強調的爲一切人成爲一切，截然相反。此中央集權使許多真誠致力於同化工作的傳道士徒勞，枉費力氣。事實上，大公會議後約十年，儘管有一連串正式的本位化探討，但是在官方事務上，例如禮儀，在適應上所作的全部努力，常受到體制的封殺。

## 結 論

雖然如此，尚存一種求生要素。上述阻礙只影響官方機構。在非洲、亞洲，包括拉丁美洲的人，都在個人靈修層面和民間宗教信仰的社會層面作了他們自己的適應。這使他們保持信仰活潑。地方教士和傳道士已同化到足以忍受這些地方性作為，有時，還加以助長。如果宗教需求得不到滿足，人們不怕求助於新興教會。他們知道如何保護自己的行動方式與自由。

在一個急遽俗化的世界，教會不知在其中作一切人的一切，相反地，仍要把自己的圖像—已定型的福音和基督徒生活方式強加於人，但人們卻繼續前行，找到自行解決的辦法。他們在政治、經濟和文化上所享的自由，也期盼在宗教上得到。教會權威當局該明白，福音和福傳者是為百姓的，並不是百姓要為福音—此福音已被本該是它的僕人的人「木乃伊化」了。

## 附 錄

（錄自《教友生活週刊》2002年6月2日頭版）

### 亞洲地區三十多位主教呼籲召開 梵蒂岡第三屆大公會議

在教廷任要職的日本濱尾文郎主教與三十多位主教聯署公開請求，呼籲教宗若望保祿二世召開梵蒂岡第三屆大公會議。

他們說，新一屆大公會議將可幫助天主教會回應「人類面對的重大挑戰」，尤其是嚴重貧困及「急速變化和越來越相連的世界」的情況。他們提議使用現代通訊媒介先從本地和洲際層面，展開「具參與和修和性質的會議過程」，產生「會議所需的討論和議決材料」。

宗座移民及旅客牧民委員會主席的濱尾主教在梵蒂岡對天亞社說，他聯署請求是因為自從一九六二至一九六五的梵二大

公會議後，世界有很多改變。其他聯署者包括多位主教，大部分來自拉丁美洲。這位前橫濱教區首牧是少數在教廷工作的亞洲人之一。他認爲教廷很需要召開大公會議去討論生物倫理、遺傳工程學、世界的難民、移民及軍事化等問題。

他說，天主教會正面對很多挑戰，教會必須就一些倫理等重要的課題作出決定。

曾任日本主教團主席的濱尾總主教說，舉行世界主教會議並不足夠。從一九八三年起，參加過五次世界主教會議的濱尾總主教舉例說，與會者時常都重複要求聖座確認地方教會的自主性。

他說，他們感到不應受羅馬操控，因爲這裡的人未能瞭解當地的習俗、語言及境況等。地方教會的主教們希望自行決定如何翻譯禮儀文本爲本地語，但這一直未實現。例如，日本主教團提交的日文兒童彌撒經文雖然是很好的譯本，但梵蒂岡花了十八年才核准。他說，梵蒂岡應該確認這些地方教會的努力。

濱尾主教認爲現時的教會「太過中央集權，所有事都由聖座控制」。自從九八年起在梵蒂岡工作的濱尾主教說，他留意到神職人員一般的生活方式，認爲天主教會應淨化主教和樞機們的生活方式，包括宗教儀式中的服飾。他說：「這不是窮人的教會。」

在九九年的世界主教會議第二次歐洲大會中，意大利米蘭總教區的嘉祿·馬蒂尼（Carlo Maria Martini）樞機也呼籲召開大公會議，但沒有得到很大的支持。

濱尾總主教說：「我想我們必須舉行梵蒂岡第三屆大公會議去作出議決，因爲主教會議不能決定任何事，祇能提出建議。主教會議祇是諮詢性的，甚至教宗在會議後頒布的宗座勸諭也沒有約束性。」他表示希望全球有更多主教支持這個呼籲。當教宗若望廿三世召開梵二時，大多數人都反對，但最後他仍有「勇氣」去召開會議。

在梵二期間，大部分代表亞非兩洲的主教都是歐洲人，但如今在今日召開會議，情況便大不相同了。他說：「我想教會需要新的大公會議，因爲我們需要教會的權威作出的決定，需要分權和簡化。」