

# 归正之声

## 《克罗尼文集》

### 圣洁和大公

“……给在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣，蒙召作圣洁的人……”（林前1:2）。保罗的问安使我们不安：“蒙召作圣洁的人（和合本作‘圣徒’）”，字面意思就是作“圣徒”。在我们的世界里，圣徒的形象仅出现在教堂的彩绘玻璃上、奖章上和汽车仪表盘上放的装饰小雕像。有时，为获得我们的好感，政客会说：“我不是圣徒。”他作出这样“谦虚”的否认，是为了让大家把注意力从他的过去转移开并且使我们相信他是和我们一样的人。

在抛弃圣洁的嘲笑之下，意味着人们无需对人的罪性负疚。作为叛逆者，我们宁可认为圣徒虽被赞颂但却是不正常的，也许就像特丽莎修女，但不是一个真正的人。

然而，人被造的时候是圣洁的，因为圣洁来源于神，而没有神的生命是毫无意义的。巴刻（J. I. Packer）曾把英国清教徒比作加利福尼亚州的巨大红木，高出森林众树之顶，抵挡暴风雨和火。因此，他说，清教徒是属灵的巨人，以成熟的圣洁和老练的坚忍过着毫不装腔作势的生活。但是，对我们来说，光是离弃对清教徒的讽刺模仿和称赞还不够。我们必须向他们学习：圣洁是对所有神的子民的呼召。教会是红木组成的森林。

#### 教会的圣洁

使徒彼得写给外邦人的教会说：

不要效法从前蒙昧无知的时候，那放纵私欲的样子。那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（彼前1:14-16）。

彼得对利未记的引用明确表达了神和祂的子民之间的关系（利11:44-45；19:2；20:7）。起点就是，耶和華神是那圣者。祂的圣洁描述了祂的超越性，描述了分开创造主与祂的受造物的鸿沟。在祂显现的时候，撒拉弗只能呼喊：

圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和華。祂的荣光充满全地（赛6:3）。

然而，以赛亚不能和撒拉弗一同呼喊“圣哉！”；他必须呼喊：“祸哉！”他是嘴唇不洁的人，而且他眼见了大君王（赛6:5）。对有罪的人类来说，神的圣洁以祂的公义之火在燃烧。当彼得依从耶稣的话下网，鱼满得几乎撑破了彼得的网的时候，他就俯伏下来喊道：“主阿，离开我，我是个罪人”（路5:8）。看到耶稣的大能，彼得认出了这圣者，并且在与主自己同在的船上突然觉醒，认识到自己是个已注定的罪人。

这样说来，那神如何能对祂的百姓说：“当圣洁，因为我是圣洁的”的呢？当然，我们不能分享神与所有受造物的崇高分别。我们也不能达到祂完全公义的标准。蒙呼召追求祂的圣洁，给我们的心带来了绝望。但正如以赛亚所说，在我们受了从坛上取来的炭沾不洁的嘴唇之前，我们必须经历这种绝望。

圣经向我们给出了神自己认定圣民的计划。因为属于分别为圣的那位，祂的子民也是分别为圣的：他们是得救的民，罪得到了洁净，而且被引向公义的父的爱，比天使还近。在旧约中，礼仪律和民事律的精细结构标出了神所呼召要圣洁的百姓的特殊性。罪被视为是肮脏的、礼仪上的“不洁净”。它是一种传染病，与饮食、血液、身体的排泄和死亡有关。旧约的基本启示就是那圣者，祂住在高处，祂的眼睛太纯净而容不得看到罪恶，但是祂降临，住在祂的百姓中间。由于神行在以色列营中就像从前行在伊甸园中那样，营地必须遮盖排泄物，除去“不洁净的”动物，并且遵守洁净的礼仪。

礼仪上的洁净代表了神同在所要求的圣洁。以色列是“祭司的国度，为圣洁的国民”，因为它是神“宝贵的子民”（出19:6）。“洁净”的比喻不只是戏剧性地处理了圣洁的人和不圣洁的人之间的不同；它也表明了神能够通过献祭提供洁净。基本理由如下：血有洁净功用，因为它印证着“无罪”的生命为赎罪人的生命而牺牲。

礼仪上圣洁的代表意义超出其自身，指向了道德层面。“这乖僻弯曲的世代向祂行事邪僻。有这弊病就不是祂的儿女”（申32:5；新国际版小注）。先知责备百姓在行欺压和犯奸淫的同时假装虔诚地遵守礼仪上的洁净（赛1:11-17；摩5:21-24）。

然而，神没有废弃有关礼仪的规条。它们所代表的，已经在受苦的仆人献祭性的受死之中得到了满足。耶稣来，不是要废掉律法，而是要成全它。保罗把“洁净”的要求用在了教会身上，因为教会是神居于其中的子民（林后6:16-7:1）。他引用了向以色列讲话的经文段落：神要作他们的神，他们要作祂的子民，祂要住在他们中间并且在他们中间行走（利26:12；耶32:38；结37:27）；他们被呼召出来，分别为圣，不沾不洁净的物（赛52:11；结20:34, 41）。保罗把这些段落描述为应许，并且得出结论说：“我们……就当洁净自己，除去身体灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣”（林后7:1）。

神子民的洁净和圣洁必须标明他们是属祂的。虽然外在的规条减掉了，但内在的意义却以完全的功效仍然适用。因此保罗就把摩西对以色列的描述与他对教会的描述做了对比：神无瑕、无可指摘、无疵的儿女（腓2:15）。

保罗怎么能这样描述新约教会呢？他把哥林多教会称作是蒙召作圣徒的人（林前1:2），实际上，它也是由众圣徒组成的（林后1:1）。但是，不要说误用在敬拜中滥用属灵恩赐了，保罗首先必须处理他们的骄傲、争吵和显而易见的在性关系上的不道德。这些哥林多人真是圣人吗？

汉斯昆对这一问题列出了三种解决办法。第一种办法就是，藉着把罪人一类排除努力净化教会，以便教会完全由圣徒组成——至少像其中一派所界定的。诺斯底派排除了不具备他们秘密知识的正统派；诺洼天派（Novatians）和多纳徒派（Donatists）拒绝那些屈服于罗马迫害的人。奥古斯丁抱怨说，多纳徒派的圣洁缺乏爱心，令人感到悲哀。

在他的第二种解决办法中，汉斯昆描述了罗马天主教在教会和它的会员之间的区分。甚至当它的会员是罪人的时候，教会也被描述为是圣洁的。正如以弗斯康格尔（Yves Congar）对此作出的解释所说：“教会与基督一样是无暇的，教会是祂的身体；而且教会是祂奥秘的人格。”既然教会与它的会员有别，这种看法就意味着教会是永远不变的。正如康格尔的话所表明的，基督的身体这一比喻，是作为把教会等同于基督的基础使用的。当第二次梵蒂冈会议把教会是神的子民这一表述加上的时候，它也就承认了教会在它的天路历程中仍然有罪的存在。然而，教皇藉着加上限定词“在它的会员当中仍然有罪的存在”对罪的范围进行了切割，昆回应说：“不存在教会没有会员这样的事情……是人，不是神，不是主，也不是圣灵构成了教会。”正如我们在这一章稍后思想教会的大公性的时候所应当看到的，罗马天主教在这里的教导面临着严重的问题。

第三，昆谈到了将教会的基督徒划分为圣洁的部分及有罪的部分的做法。他说，基督徒并不是会为他“较坏的一半”祷告的“较好的一半”。“正是作为一个败坏的罪人，他才是教会的会员。”

那教会怎样才可以不仅被呼召要圣洁，而且也被宣布是圣洁的、如在圣经中被称为是神的儿子的天使一样的圣徒的集体呢（弗1:1；西1:2；申33:2）？

保罗在他关于问安的措辞中给出了答案。哥林多的信徒是“在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的”（林前1:2）。与基督相联合，他们被判为无罪，在神面前被称义，因为基督完全的义记在了他们帐上，就像他们的罪记在了基督帐上一样（腓3:9；彼前2:24）。在基督里，他们也得以成圣，因为他们不再与神分开，不再没有基督没有盼望（弗2:11-22）。他们被带到神面前，成了神恩约的成员，并且与旧约圣徒同国（弗2:19；“圣徒”，不只是像NIV中所用的“子民”）。从前他们不是一族，但现在他们是神的选民、有君尊的祭司、圣洁的国度（彼前2:9-10）。他们是神自己家里的人，藉着祂唯一的儿子成了祂的儿女（弗3:14-15；彼前1:3；约壹3:1）。

从神饶恕我们的罪称我们为义，到神的恩典在我们身上继续动工直到祂在荣耀中完成祂对我们的拯救的那一天，这两个阶段有显著的区别。两者都出自祂的恩典，但得救的信心领受了基督的公义；在公义的生活出于信心的行为则随他而来。古典改革宗神学对神称我们为义（以及接纳我们）的行为和继续的成圣工作作了区分。但是圣经并没有把有关成圣的语言局限于神持续进行的工作。保罗写道：“但……你们……已经洗净，成圣称义了”（林前6:11；参：帖后2:13；弗4:24）。当神通过圣灵在我们心中的工作，使我们成为属祂的人的时候，祂就把我们分别为圣了，因为祂把我们接纳成了祂圣洁的儿女。祂所赐给我们的公义是基督的公义，与基督的联合使基督的公义成为我们的公义的，也使我们在神的眼中看为圣洁。

于是，在给哥林多人的书信中，保罗谈到了我们在基督里的初始成圣和我们过圣洁生活的呼召（林前1:2）。对新约有关基督徒生活的教导来说，这种区分是核心性的。首先讲到的是神在基督里为我们作了什么；然后讲到了要同样生活的命令。如果我们与基督同死了，那么就让我们把我们肢体中的罪治死。如果我们与基督同复活了，那么就让我们过新的生活（西3:1-5）。

这种看法，在新约中不但解释了教会作为神的圣洁子民的地位，而且解释了教会在对主的敬畏中要实现圣洁的呼召。教会是圣洁的国度，不是空想的，而是事实的国度，因为它是藉着神拣选的和祂有效的呼召而与耶稣基督相联合的人所组成的。尽管保罗知道在哥林多教会里面也许有假冒伪善的人，但他还是基于在神面前的地位向它讲话。即使他们的现实离圣洁的呼召还差得很远，哥林多的圣徒也在基督里成圣了，并且主也知道那些属祂的人。

然而人们常常会被圣徒在圣地的奉献所吸引而忘却了会众在神面前的圣洁性。基督对撒玛利亚妇人令人惊讶的回答（约4:21）表明神的殿的形象应验在祂的身体上了（约2:21）。敬拜的唯一地方就是经由祂赐下的灵，来到祂脚前。与祂联合的那些人，他们是活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，既不献公牛、羊羔，也不献香，而是献上他们嘴唇和行为的灵祭（彼前2:4-5；来13:15-16）。

使徒福音证明了在基督里教会的圣洁，并且因此为生命的圣洁而呼吁。保罗告诉帖撒罗尼迦教会他们成圣是神的旨意（帖前4:3），而且敦促他们照着他们所行的继续更加多而又多地讨神的喜悦（帖前4:1）。他祷告神坚固他们，以便在主耶稣来的时候成为圣洁，无可责备（帖前3:13）。即使他知道成圣的过程在那日会完成（帖前4:17），保罗也从来没有认为现在的进步是不必要的。相反，他祷告并且劳苦，来预备基督的新娘，就是教会，迎接主（西1:28-29；林后11:2；弗5:25-32）。



教会作为新娘必须回应基督爱的目的。那些出去迎接主的人，盼望祂会说：“所托付给你的，你完成得很好！”他们现在的进步将会量出他们那时的喜乐。耶稣为祂最忠心的仆人应许了在荣耀中范围更广的服事。

清教徒约翰欧文（John Owen）曾写道：“圣洁就是福音在我们心中生根、发芽和成长。”基督在他的教会中所寻求的正是福音的应许和成就。对福音中圣洁的追求，不可能意味着获得了在操练美德方面有自信的专长。当本杰明弗兰克林提议藉着一除掉一种恶行的方式改变他的生活的时候，那不过是对清教徒属灵历程不经意的卡通式模仿，是东施效颦（pín）。圣洁的生活是信心的生活，藉着这信心，信徒带着对自己的罪逐渐加深的认识和离开基督就毫无盼望的认识，逐步增强对自己对主的依靠，并且寻求圣灵的能力和圣经的智慧和安慰，与世界、肉体和魔鬼争战。这不是一场孤独或无人喝彩的争战，因为基督把圣灵赐给了祂身体的肢体来彼此帮助。甚至受苦也能喜乐地承受，因为基督徒是跟从牵着我们手的耶稣基督的脚踪行的。在圣洁上的成熟意味着在爱中成熟，这爱知道神的爱浇灌在我们心里，并且藉着经历了主美善的爱做出回应。

信徒在圣洁上的成长是共同进步的过程，源于教会的栽培、事工和敬拜神。叙利亚著名修道士、高柱苦修者西缅（Simeon the Stylite）在柱顶住了三十六年追求圣洁，仍然需要在他下面的信徒的帮助把用品装入他从柱顶垂下的吊篮。然而，并不是只有隐士才在与世隔绝中追求圣洁。有多少基督徒把信徒同伴看作是拦阻而不是对属灵增长的帮助？当然，个人的敬虔要关上门以便暗中祈祷；但是教会一同追求成熟，得以“满有基督长成的身量”。我们要一同成长进入做元首的祂即基督里面（弗4:13, 15）。在使徒行传中，基督徒被称为信奉这道的人（徒9:2；18:25；22:4；24:14）。就像旷野中的以色列，他们一同旅行，沿着指向天父居所的十字架道路跟从耶稣。他们一同发现了耶稣自己就是道路、真理和生命。

清教徒通过勤恳地使用外在的“恩典途径”——神的道、圣礼和祷告——追求圣洁。基督的这些规章赐给了教会：不是简单地诵读，而是对神的道的特别宣讲才是“使罪人醒悟，认罪回转，并借着信心在成圣与安慰上被建立，以致得救”的有效途径。洗礼和圣餐礼都施行在教会的会众之中；主祷文是“我们”的祷告，是由基督作为他们一起祷告的榜样，赐给祂的门徒的。

圣灵使这些外在的恩典途径发生效用。祂并没有受水、酒或饼的束缚，但祂信守祂自己的应许，并且使用神的道和圣礼来使我们成圣。这种出于神的祝福不是基于想象出来的心理形象赐下的。

别人的恩赐会鼓舞灰心时的我们，服事病中的我们，而且提醒我们神信实的应许。他们也警告和责备我们，甚至宣告神对我们定罪。纪律对追求圣洁是至关重要的。神自己管教作为儿女的我们，他还用基督徒同伴约束我们对共同的主负责。纪律，正如我们所看到的，首先并不是负面审判的执行，不是教会法庭和审查部门的事务。它来自于朋友的关心，我们大家一同努力跟从基督，而且在某种程度上互相负责。现在我们有把“门徒”用作及物动词，这正是希腊文中该词是如何用在大使命中的。但基督徒是基督的门徒，不是我们的。我们服事别人，正如我们服事基督的真理和爱。

在祂的教会全部的栽培之中，基督都使用祂的道和圣灵。彼得提醒基督徒：他们已经“蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是藉着”传给他们的“神活泼常存的道”（彼前1:23, 25）。他们藉之归向基督的神的道就是他们藉之成长的道；他们必须爱慕它，像初生的婴孩爱慕奶一样（彼前1:22；2:2）。巴刻所描述的清教徒的敬虔是靠圣经纯净的奶滋养的，这圣经不是用作默示经文的词典，而是用做神启示的旨意，以便在我们要相信什么和我们要如何相信方面指导我们。

## 教会的大公性

新教徒时常因使徒信经中的宣告相信“圣而公的教会”这样的用词而感到困惑。教会要坚持使徒福音；要在基督里合一；蒙召要圣洁：所有这些在新约中都教导得很清楚。但是，新约在哪里教导了教会的“大公性”呢？对这一概念的争论，主要是因为事实上新约对此什么也没说吗？

希腊文katholikos一词意思是普世的或者普遍的，与全体有关；它没有用在新约中描述教会。早期教父用它来表述一种重要的新约教导：教会作为一个整体是超越地方教会的。安提阿的伊格拿丢（Ignatius of Antioch），死于大约主后110年，在他写给士每拿（Smyrna）教会的信中写道：“哪里应当有主教，人们就应当在哪里；就如基督耶稣在哪里，哪里就有大公教会。”

当教会与错误教导争战的时候，“大公”一词开始用来表述与诺斯底派、蒙他努派和亚流派异端有别的正统教会。汉斯昆指出：“关键的转折点随着康斯坦丁（Constantine），或者更准确地说，随着西奥多修（Theodosius）而到来，因为，根据380年的敕令，“ecclesia catholica（大公教会）成了唯一合法的国教……异教和异端成了政治罪，‘大公性’成了正统，为法律所保护。”

当诺洼天派和后来多纳徒派坚持正统神学，但与教会分开的时候，大公性又有了另一层意思。为了批驳多纳徒派宣称是真教会，奥古斯丁诉诸于大公教会在地理上的扩散。多纳徒派也许可以在北非使那些他们从中分出来的人不属于教会，但是，叙利亚的安提阿教会怎么办呢？当他们被发现只是处在同一地理区域的时候，他们能真正宣称是大公教会、普世教会吗？

改教时期，奥古斯丁的论证又被拿来反对改教者。新教改革仅限于欧洲，特别是北欧。当只有罗马天主教会遍布世界的时候，改教者怎么能宣称代表了大公教会呢？在空间范围之外，反对改教的卫道者还加上了数量上的优势；天主教会是真教会，因为它包括了最大数量的会员。

改教者藉着指出大公性的另一个层面做出了回应：它的时间范围。他们的运动的确还没有达到罗马集团的空间范围，但它能够宣称与早期教会有连续性，这连续性已经被罗马的错误教导和败坏的实践割断了。对路德和加尔文来说，宣讲使徒福音就给真教会下了定义。离开了福音正统，罗马宣称拥有大公性就毫无意义了。

随着民族主义在欧洲的兴起，大公性的另一个层面也赢得了注意。在根据福音描述教会大公性的时候，韦斯敏斯特信条注解，它“不像以前律法之下那样仅限于一个民族……”教会国际性的和跨文化的扩展给我们理解大公性带来了紧迫感。基督教宣教史说明，欧洲殖民者对非欧洲人民的殖民剥削与宣教士为当地人民蒙恩得救进入基督普世教会的地位的抗争是矛盾的。当新大陆的西班牙殖民者conquistadores剥削和奴役印第安人的时候，道明会宣教士巴多罗买德拉斯卡萨斯（Bartolome de Las Casas）公开指责他们的暴行，而且为印第安人的悔改信主和福利劳苦工作。他从皇帝查尔斯五世那里争取了支持印第安人权利的1542年的“新法”，但是这一立法并没能生效以对抗殖民者。当他寻求以从非洲进口黑人奴隶作替代，抵制奴役印第安人的时候，德拉斯卡萨斯自己也跌倒了。

对宣教的委身是基督的教会面向全球化的问题的动力。作为大公教会，它蒙召要在世界面前建立一个把地球上各个种族和民族都以爱的交通连接在一起的新人类。

大公性的各个层面是从一个中心意思分出来的呢，还是它们只是“全体”这一抽象概念能够用于教会的不同方式呢？

汉斯昆给了一个定义：“因此，教会的大公性就在于全部的观念，基于身份而终于普世性。”如果这一概括看起来很浓缩，那么的确是。昆选择使用“全部”一词来表述超出数量和外在的全体。他拒绝了反对改教的罗马天主教诡辩家所提出的空间、时间和数量上的大公性。比别的教会在更大范围上扩展的“教会帝国”体制不符合教会的性质，因此也就不再是大公的。最多的会员人数也许是以灵命退步为代价换来的。一个教会可以宣称是最老的，可以夸耀它的传统，却不过是变成了传统的纪念碑。昆也声明：大公性基本上不是一个社会学概念。如果教会变成了文化、种族或阶级的工具，或者如果它堕入与异教的混合之中，那么接受最广泛意义上的文化多元性就没有任何意义。

昆指出：教会的整体，它的全部，必须以它的同一性为基础。否则，大公性的层面就失去了它们的意义。然而，忠于它的身份并不意味着教会是自我专注的，因为它的宣教呼召是涉及整个世界的。它的身份通过它的宣教导致了普世性。

在发现教会的大公性是基于它的身份，而不是只在于地域性、数量或者社会学统计数字这方面，昆是对的。教会的身份必须到另一种关系中去寻找：它与三一真神的关系。

埃弗里杜勒斯（Avery Dulles）把这一点视为大公性的第一层面，称之为“高度”层面。他说，“从上头来的大公性”的源头就是神的丰盛，特别是基督的丰盛。他发现了“基督大公性”的三个方面。首先，它作为“神的丰富的奥秘”存在于道成肉身之中。藉着道成肉身，神的丰盛（pleroma）有形有体地与我们同住（西2:9）。基督“充充满满地有恩典有真理”，而且我们也全都领受了祂的丰盛（约1:14, 16）。然后，杜勒斯析明了第二个方面：作为受造物元首的基督的丰盛——“……万有……都是藉着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先，万有也靠祂而立”（西1:16-17）。基督“充满万有”（弗1:23）。基督大公性的第三个方面出现在同样的经文中：祂是教会的头，教会是身体，这里soma身体只指教会。“不像pleroma（丰盛）——它把整个宇宙包含在它与基督的关系之中。”

思考这些圣经段落，海恩斯（J·A·Heyns）得出了如下结论：“如果我们事实上是要从这个角度用一句话总结教会的大公性，那么它就是：基督总是充满万有。如果这样理解，大公性就是一个独特概念了。”基督的独特性，实际上，正是保罗从监狱中写的书信所讲的要点。因为神性一切的丰盛都在基督里面，所以我们不会转离祂：“你们要谨慎，恐怕有人用祂的理学，和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传，和世上的小学，就把你们掳去”（西2:8）。

说起来很悲哀，基督在宇宙中的能力和祂的荣耀有时在人们的观念中被本末倒置了。“宇宙的基督”不是作为万有的创造者和万有之主，而是被说成是：道成肉身于宇宙进程当中。新约没有藉着把祂与宇宙或者世界的结构视为同一而宇宙化基督。祂作为主充满万有：就是说，祂掌管万有，而且藉着祂的神性无处不在，以保守和引导祂的受造物的发展过程。这就是神藉以通过耶利米所讲的意思：“我岂不充满天地吗？”（耶23:24）。

为了弄清楚教会与世界的关系，我们必须弄清楚基督与世界的关系。在这方面，罗马天主教会对于大公性的理解值得详加注意。尽管昆和杜勒斯让自己与早期反对新教的论调保持了距离，他们仍然把改教神学错误地放到了他们认为是极端的位置上了。他们说，天主教的方法是“不但……而且（兼容并蓄）”，不是“不是……就是（非此即彼）”。根据杜勒斯，道成肉身展示了有关“使敌对方和好为一大公性中保原则。人在他存在的等级结构之中是一个小宇宙，而“神的道，藉着取了完全的人的存在样式，进入了一种与宇宙的联合之中。”

根据皮埃尔泰哈德德查尔丁（Pierre Teilhard de Chardin），基督不但有神性和人性，而且有宇宙性，与物质宇宙范围同等。进化不仅在耶稣里面达到了顶峰，而且继续向着将来的基督展开。杜勒斯对泰



哈德德查尔丁的看法是“很有趣，但带有个人癖味”，他还观察到泰哈德德查尔丁和莫里斯布隆德尔（Maurice Blondel）“泛基督”宇宙主义成了梵蒂冈二次会议文件中的天主教官方教导。藉着断言“人、无任何例外每个人、都被基督救赎了……因为基督与人、无任何例外每个人、都以某种方式联合了”，教皇若望保罗二世（John Paul II）更加强调了梵蒂冈二次会议的宇宙性语言。这样的陈述当然就把救赎置于了道成肉身的联合之下，尽管他没有表达出泰哈德德查尔丁所教导的和宇宙一致。声称基督道成肉身就在宇宙之中就是要引入迦克敦信经（Chalcedonian creed）所谴责的那种混乱。神的儿子在祂的位格的合一之中与祂的人性联合在了一起，但神性与宇宙尘埃或者宇宙进程的非位格性的联合则是泛神论，不是道成肉身的神学。

对罗马天主教而言道成肉身神学的核心是圣餐，它被看成是基督身体的真实同在，是作为不流血的祭献上的。圣礼也定义了教会。当它分享基督的身体的时候，教会自身也是圣礼性的，在继续这道成肉身。元首基督在荣耀之中，但祂的身体教会则是在地上。韦托里奥苏比利亚（Vittorio Subilia）阐明了这种理解如何决定了天主教有关教会和它的教导的教义。他论证说，诺斯底派关于宇宙人的神秘教义影响了保罗在歌罗西书和以弗所书中有关基督是元首的教导，这一点后来才被弄明白。这一错误使人误认为基督的权柄转给了教会并且造成了“天主教的麻烦问题”。

杜勒斯指出道成肉身不能应用在信徒身上。教会的会员信主前已经在地，由圣灵赐给了新生命。他们不是神的道取了人性的例证。圣灵没有在我们里面道成肉身，而是居间把基督的同在带给了我们。

虽然如此，杜勒斯仍然坚持他所表述为“自下而上的大公性”的教会的圣礼意义。在罗马天主教神学和改教者神学之间，他发现有关本性，特别是人性的看法存在着根本区别。他说，改教者的神学缺乏罗马天主教所认识的深度大公性。他宣称，藉着把本性自身看作罪恶，改革宗因信称义的教义透出了摩尼教异端的影子。尽管他忽视了改教者在称义和成圣之间所作的区分，他仍然准确地复述了改革宗称义的教义：罪人死在了罪恶过犯之中，不能做任何讨神喜悦的事情。因此，称义必须是神的恩赐：“藉着恩典，神把基督的善功加给我们，好像它们是我们自己的。”他把这些与天主教的想法作了对比；即本性，包括人性，根本上是好的，即使受了罪的伤害，也是如此。罪人，在使用他的自由意志的时候，并不必然会犯罪，而且为了得到在基督里神进一步赐下的新生命，还能“认同并使自己乐于接受”恩典的帮助。这样定义的大公性，藉着把人的善工加到恩典之上以得称义，就是包容性的（这正如天特会议在谴责改教运动时所做的）。

天主教有关基督救恩普世性的看法提供了可能性，而不是事实。这种可能性也许可以用在两个方向上。它或者是由教会所分配的恩典宝库，或者对每个人都有些救恩意义。第一个选项被采用于后改教时期罗马天主教神学之中。第二个选项现在正浮现出来，因为天主教思想家在非基督教信仰当中找到了恩典因素，使救恩在机构性教会之外，而且甚至在对得救的信心的回应之外成为可能。

罗马天主教有关大公性的概念，是以包容性的范畴构成的，并不是直接源于基督超越的丰盛。基督的丰盛，正如在歌罗西书中，保罗对它做的解释所显明的，没有把教会指向包容主义，而是指向了独特性。基督作为创造主的普世治权和祂作为救主的绝对主权，意味着唯有祂是救恩之主。祂的道，藉着圣灵赐下，正如祂向祂所拣选的使徒所应许的，不是要被人的传统来节制的。大公性没有降低使徒性。1963年在蒙特利尔召开的信心和秩序大会（the Faith and Order Conference）用神学的多元性来定义大公性。有的宣称这样说：“在圣灵的活动中和对这活动所作的有意识的回应中，”存在着“无穷的多元性”。在鲁道夫布特曼（Rudolf Bultmann）和恩斯特凯斯曼（Ernst Kasemann）激进新约批评的影响之下，就有人坚持人为：因为在新约中有许多神学，所以教会就必定对许多神学都有空间。“我们相信：什么时候对整本圣经的这种“大公性”认识不足，什么时候教会中有关大公性的概念就同样不足。”

正如约翰希克（John Hick）和其他人在《基督教独特性的奥秘》（The Myth of Christian Uniqueness）中所指出的，这种思维的简单延伸就使多元性超出了教会世界大会和梵蒂冈第二次会议所作的让步，达致否定耶稣基督独特性的完全相对主义。

大公性不是向大路敞开的宽门，而是教会的主呼召我们要走的窄门。大公性意味着教会是基督的。我们不能排除那些祂欢迎的人，也不能欢迎那些祂排除的人。没有别的特性比大公性更明显地适用于今天的教会。宗派主义否认大公性，因为藉着否定别的群体为基督的真教会，它否定了基督所要求的相交。新教徒也许会指责梵蒂冈第二次会议的宗派主义，因为，它宣称“当今唯一的神圣、大公、使徒的教会，就是在世界上组建教区，并由彼得的继位者及和其相合的主教们治理下的天主教会”。但在新教内部，教派性的宗派主义很少严肃看待大公性的纽带。实际上，许多独立的圣经教会或者宣教机构也有自己的教皇式人物。真正的大公性应包括真诚谦卑地在天主教上层愿意时向天主教会阐明道理；爱不是枉顾罪的严重性，而是更重视真理的大能。

种族主义也否定大公性。不久前，白人教会设立了“肤色保安”来拦住黑人崇拜者，引导他们去街道另一头的下层社会的“合适”教会。因为没能操练真正的大公性并谴责种族歧视，教会就时常蒙羞。

大公性有时是以似乎较为合理的方式被否定的。教会增长运动的倡导者观察到，如果他们把他们的宣教努力限于同一人群，教会增长就快些。十七世纪去印度的耶稣会宣教士罗伯特德诺比利（Robert De Nobili）藉着观察印度阶级制度（种姓制度）的阶级区分并且把它的事工局限于上层阶级的印度人而大获成功。这不仅仅存在于阶级的区分是很明显的印度或者部落社会。以针对目标人群的宣教策略建立的教会最后会变成与福音毫无关系的社会帮派。在南非种族隔离政策之下教会增长看上去是成功的，但付出了惨重的代价。

大公性也可以藉着界定教会的目标被否定，好像教会可以把自己局限于强调敬拜、传福音或栽培。为改正教会生活和事工的不平衡，很多这样的强调对某个时期来说是必要的，但耶稣基督的教会没有一个能用专长来界定。每一个基督的真教会都是神的新子民的彰显，由天国的公民组成，不是由形成了他们的精英俱乐部的敬虔之人组成。

大公性对基督徒来说是必须的是宝贵的，因为这意味着跟随基督；教会的主。唯有祂能建造教会，祂不拣选世上那些有智慧、有权势的、有财富的人，而是选择了那些为基督失去一切的“失败者”、却在祂里面找到了一切的人作祂教会的活石。