

# 喬治 林貝克的「基督宗教合一」策略<sup>1</sup>

歐力仁

台南神學院系統神學助理教授

## 摘 要

基督宗教分別在十一世紀和十六世紀經歷了兩次歷史性的大分裂，從此變成為東正教、天主教與新教三足鼎立的局面。然而，自1948年普世基督教協會在荷蘭的阿姆斯特丹成立以來，各種有關「基督宗教合一」的呼聲、對話與神學不絕於耳。美國耶魯大學的歷史神學教授，喬治 林貝克就在這種氣氛的驅使下，投入基督教「合一運動」的行列。

林貝克終其後半生致力於推動一種有別於基本教義派的「認知—命題」論，和新教自由派的「經驗—表現」論之「文化—語言」的教義（宗教）觀，盼望能購在這個所謂的「後自由時代」中促成基督宗教之間的合一。對他而言，宗教的教義猶如語言中的文法規則。例如，凡是要使用法文的人就必須遵守法文的文法規則。同樣地，要成為基督徒必須學習基督教的文化用語（教義）才能與其他基督徒交談，分享經驗；除了扮演信徒之間的溝通規則之外，沒有實質的意義。他相信，只要大家都能明瞭這一點，必能屏除自己的偏見，邁向合一的大道。

筆者認為林貝克為合一所付出的努力固然值得稱許，但是，平

---

<sup>1</sup> 本文由已經發表在《神學與教會》第26卷第一期中的「教義的「本質」或「貶值」？評林貝克之後自由主義教義（宗教）觀」修改而成。對於中原大學宗教研究所的曾慶豹教授在此次研討會中及本文評閱人一致地指出，「林貝克在《教義的本質》一書中只著眼於基督宗教（天主教、東正教和新教）的合一，並沒有跨宗教合一的意圖」之中肯的指正，筆者由衷感謝，並以現在的標題取代原標題「喬治·林貝克的「宗教合一」策略」。然而，雖然「跨宗教合一」的理念在林貝克的書中並不是顯學，但是他自己也承認這是一個積極的可能性。關於這點，請讀者參考本文第6頁。

心而論，教義的本質在他的筆下並沒有得到彰顯，反而被嚴重地「貶值」。因為他否定了云云大眾接觸、認識基督宗教的主要途徑之一。如此做法必不能見容於教義體系均很健全的基督教三大教會，所以無助於基督宗教的合一。

筆者無法認同他將教義「庸俗化」的做法。因此，本文強調，宗教的教義雖然不是真理本身，但是卻是終極真理的指標。康德曾經提出一句認識論的名言：「沒有內容的思想是空的，沒有概念的直覺是盲目的。」就宗教而言，筆者認為，「沒有內容的宗教是空的，缺乏教義的信仰是盲目的」。對基督教而言，教義絕不是食之無味，棄之又覺得可惜的冷飯菜，而是對上帝—真理本身 有力的見證。唯有透過該真理，實質的「合一」才有可能。

關鍵字：基督宗教合一運動、後自由主義、教義、認知—命題、經驗—表現、文化—語言、基督教真理對應論、系統內的真理陳述、文本內神學

## 前言：

基督宗教分別在十一世紀和十六世紀經歷了兩次歷史性的大分裂，<sup>2</sup>從此變成為東正教（Orthodox Church）、羅馬天主教（Roman Catholic Church）與新教（Protestant Church）三足鼎立的局面。然而，自 1948 年普世基督教協會（World

---

<sup>2</sup> 西方的羅馬教區與東方的君士坦丁堡教區常常因為爭奪領導權而不和。但是，自第五世紀羅馬教皇利奧一世（Leo I）宣稱，耶穌將管理眾教會的權柄傳給位於羅馬的彼得，以及回教徒在第七和第八世紀間相繼征服安提阿、亞歷山大和耶路撒冷等重要的東方轄區，使同樣位於東方的君士坦丁堡的地位也岌岌可危，也相對地提升羅馬教區的地位。最後終於為了「和子（filioque）」（聖靈只從父發出 東方的觀點 或是從父與子發出 西方的觀點）之爭，以及君士坦丁堡宗主教米迦勒瑟如拉留（Michael Cerularius）被教皇利奧九世（Leo IX）開除教籍而 1054 年分裂為東西兩教會，史稱希臘正教與羅馬公教。1517 年，屬於奧古斯丁修會的德國籍神學教授馬丁·路德（Martin Luther）在其執教的威丁堡大學（Wittenberg Universität）教堂大門貼上控訴羅馬教會的「九十五條」罪狀，從此歐洲各地如火如荼地展開「宗教改革」運動，並分裂危「舊教」與「新教」（更正教），史稱天主教與基督教。

Councils of Churches)<sup>3</sup>在荷蘭的阿姆斯特丹 (Amsterdam) 成立以來，「基督宗教合一」的各種呼聲、對話與神學不絕於耳。林貝克就在這種潮流（或者說「使命感」）的驅使下，加入「合一運動」的行列。

本文分為四大部份：第一部份介紹林貝克的生平，特別是可能促使他發展出後自由主義思想的歷史脈絡。第二部份比較自由主義與後自由主義之間的延續性及斷裂性，以突顯後者的特色，和它存在的理由 (raison d'être)。既然後自由主義以自由主義為命名的基準，且為隱藏的對話者和批判的對象，顯示出後自由主義是針對自由主義而來的一股反動思潮。那末兩者之間的比較是有意義且必要的。第三部份分別探討林貝克提出的三種基督教教義（宗教）模式以及他對「認知 - 命題」論和「經驗 表現」論的批判。最後，本文的重點，第四部份則針對林貝克的觀點做分析，提出檢驗與回應。由於牛津大學威克里夫學院 (Wycliffe College) 的院長亞利斯特·麥葛福 (Alister McGrath) 是目前對林貝克的批判最為詳盡且中肯的神學家，因此筆者感到有必要將他的評論和筆者的觀點一併呈現給讀者。如此一來，讀者可清楚地看見，麥葛福批判的重點在於指出林貝克對其他二種教義（宗教）觀的誤解，並且對他的語言觀提出本體論上的質疑（究竟語言是如何產生的？）換言之，麥葛福評論的著力點止於學術、理論的層面。然而，除了站在麥葛福批判的基礎上，筆者欲進一步確立基督教教義的本質實為對上帝的啟示所做出的回應（告白與見證）。它們不是用來取代上帝的真理，而是真理的指標。因此，筆者批判的重心是屬於實踐層面的：擔心林貝克所做的努力非但無法闡明教義的本質，反而是對教義的「貶值」，以致無助於教派（或宗教）的合一。

## 本論

### 壹、林貝克的後自由主義思想脈絡：

林貝克於 1923 年出生在一個瑞典裔美國人的家庭。他的雙親均為路德會宣教師。小時後林貝克曾經隨他的父親到中國與韓國宣教。可惜的是，諸如大多數的宣教師子女一樣，為了受「較好的」高等教育，林貝克選擇回到美國念大學。20

<sup>3</sup> 普世基督教協會（簡稱「普世教協」）為一個世界性、跨教派的基督教組織，其組織鬆散，無約束力，屬於聯誼性質。現有會員教會已涵蓋東正教、天主教與新教各教派。

歲便從當時最優秀的路德會教育機構之一 Gustavus Adolphus 學院獲得大學學位，三年後（1946）從耶魯大學神學院取得 B.D. 學位，九年後（1955）更獲頒耶魯大學之哲學博士（Ph.D.）學位。那時林貝克選擇中世紀哲學與神學為研究範圍。1952 年當他還是耶魯大學博士班的學生時，他的才華就受到教授們的青睞，而受邀成為歷史神學的教授（Pitkin Professor of Historical Theology）一直到 1993 年退休為止。不過，儘管林貝克在歷史神學及普世研究方面的著作頗多，他對神學界的貢獻卻不在歷史神學的領域之中，而是在基督教教義的入門方式及方法論上。林貝克不只對教義如何形成的傳統提出質疑及批判，而且對教義的本質重新下定義，期待能為它們在多元的宗教世界裡找回瀕臨被扼殺的生存空間及長久以來被忽略、漠視之功能和地位。

促使林貝克重新探討基督教教義的本質之原因與他在 1962 年代表世界信義宗協會（Lutheran World Federation）受邀參加天主教之第二屆梵蒂岡大公會議有直接的關係。由於他當時的研究興趣與著作均與中世紀的天主教思想有關，因此受邀為 60 位精挑細選的觀察員之一。會議結束之後，林貝克的思想與研究方向有了重大而顯著的轉變。他由浸淫於中世紀的哲學與神學思想轉而致力於信義宗與天主教之間的對話。往後的 20 年間，他參加或主持了兩造之間共同舉辦的正式對話有數十次之多。就在他為了信義宗與天主教之間的對話竭盡心力之際，他意識到造成兩大教會（甚至其他新教教派）之間無法誠心開展雙臂彼此接納的主因，在於某些教義從中作梗。不同的基督教團體對相同的教義所持之迥異解釋阻礙了基督徒的合一。<sup>4</sup> 從此林貝克孜孜矻矻鑽研不己，試圖重新詮釋教義，冀望能找到一個大家都能接受的教義觀。因為他對傳統的教義觀感到極度不滿，而且認為「所有的標準神學方法都無濟於事」<sup>5</sup>。為此他特別撰寫了一本書，名為《教義的本質》，在書中的前言向讀者直言不諱：

二十五年來，我對於通常被說成是教會教義或信條的公共信仰  
與行為規範習慣性思維方式日漸不滿，本書就是這種不滿的產物。

二十五年間所參與的普世教會合一的討論以及關於教義歷史和現狀

<sup>4</sup> Cf. Ed. L. Miller and Stanley J. Grenz, *Fortress Introduction to Contemporary Theologies* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), pp. 200-206.

<sup>5</sup> 林貝克，《教義的本質---後自由主義時代中的宗教及神學》，王志成譯（香港：漢語基督教研究所，1997），頁 1。

的教學，使我明顯感到，我們當中那些從事這些活動的人缺乏對所出現的問題加以概念化的合適的範疇。譬如，當我們說有些變化符合教義傳統，而另一些則不然；或者說有些教義分歧會造成分裂，而另一些則不然時，常常無法具體明確說明自己使用的標準是甚麼。換言之，考慮到我們對教義的本質所做的習慣假定，那麼，可以說，教義並不按它們所當形的方式起作用。我們顯然需要新的更好的方式才能理解教義的本質與功能。<sup>6</sup>

## 貳、神學的自由主義（liberalism）與後自由主義（postliberalism）<sup>7</sup>：

《教義的本質》一書於 1984 年問世，它的副標題為「後自由主義時代的宗教及神學」。全書不過 138 頁（中譯本 175 頁），但書中大力倡導的「後自由主義」的教義觀卻引起英語系神學家之間廣泛的討論。特別是系統神學家彼此間的激辯，也因此正式開啟了「後自由主義運動」的大門。

要了解「後自由主義」的涵意絕對不可忽略「自由主義」，因為兩者是相對辭。也就是說，沒有「自由主義」就沒有「後自由主義」（至少就語言的層面來看的確是如此）。兩者不應該分開來思考，因為「後自由主義」不是在「自由主義」劃下句點後，才登堂入室的一種神學思潮或新的宗教學發展方向。實際上，自由主義的影響仍在神學界裡佔有一席之地，「後自由主義」的出現正好肯定了這項事實。它們兩者之間，一方面存在著不容否認的內容延續性，然而，另一方面也是一種形式上的分裂。因為兩者均致力於基督教教義的發展，試圖確立它們所扮演的角色，以發揮其功能，但是因著觀點及方法不同，所導致的結論也南轅北轍。

神學的自由主義泛指興盛於 19 世紀末新教中以立欽爾（Albrecht Ritschl）

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 曾慶豹教授質疑本文用「主義」(ism) 來稱呼「後自由思想」的正當性。因為，這正好違背林貝克提之所以出後自由的「文化—語言」論來打破傳統教義觀（特別是「認知—命題」論）的初衷。不過，筆者認為在此用「主義」來指後自由思想並無不當，因為「主義」所表達的也可以只是一種理論架構，或思考模式；不一定指某種思想「內容」。其實林貝克也承認，即使採取「文化—語言」論的立場也不能排除 *Christus est domimus*（基督是主）這句話是「存有上的真」（ontologically true）的可能性（這是「認知—命題」論一向的主張）。請讀者參見本文第十頁。

哈拿克 (Adolf von Harnack) 和饒申布士 (Walter Rauschenbusch) 等人為首的運動。雖然自由派神學家所關注的重點不一而足 (宗教、教義和社會政策等等), 但是「在接受當代自然科學研究成果的前提下, 重新解釋基督教信仰」之心志卻是一致的。他們相信, 基督教若跟不上當代科學與哲學發展的腳步的話, 就無法生存。因此, 自由派神學家拒絕接受未經當代學術界批判過便由教會逕自頒布的信仰命題或神學前題。它們強調「個人」有權批評和重建傳統的信仰內涵。例如, 他們不再視「聖經」為神聖不可侵犯的「特殊啟示」加以盲從, 深怕惹來當代知識分子的訕笑乃至蔑視。自由派神學家延用歷史批判的方法來檢驗聖經內容 (特別是其中所記載的事件) 的真實性後發現它們的真實性極待商榷。如此一來, 連教會所堅持的「聖經靈感」和「聖經無誤」之教義也站不住腳。當然, 自由派神學家並非因此棄聖經而不顧, 而是認為與其相信聖經字面的意思, 倒不如粹取出聖經中那些當代知識界也無法否認的普遍真理。他們確信, 那些受制於文化與語言的聖經作者所表達的內容之中必定存有著不受時空限制的真理核心。對他們而言, 神學是一種去蕪存菁的功夫, 可以將無用的外殼除去, 以擷取當中的核仁。「無用的外殼」指的是聖經中的神蹟, 天使、魔鬼、異象 等等無法證實的事物。他們強調, 福音應該是屬於倫理性的; 可以在日常生活中實踐出來。哈拿克指出: 「福音」具有高度的社會主義性, 同時也極具個人主義性, 因為它肯定了每一個人具有無限且獨立的價值。它的目標在於把強調利益衝突的社會主義轉變成為追求心靈合一意識的社會主義。」<sup>8</sup>

哈拿克和其他自由主義神學家深信, 自由派的神學有助於早日實現「地上天國」。但是後自由主義者林貝克對這樣的神學, 以及接踵而來所產生的難題相當不以為然。當然, 林貝克並不是第一位和自由主義唱反調的神學家。卡爾 巴特 (Karl Barth) 早在 1919 年出版《羅馬書 釋義》時就公開與帶領他踏入神學殿堂的自由神學決裂了。<sup>9</sup> 然而兩者之間所不同的是, 林貝克認為後自由主義的做法不會像巴特一樣輕易就「放棄現代成果並退回到某種形式的前自由主義的正統觀念上去

<sup>8</sup> Adolf von Harnack, *What is Christianity?*, 3<sup>rd</sup> ed., trans. Thomas Bailey Saunders (London: Williams Norgate, 1904), pp. 13-14.

<sup>9</sup> 參見卡爾 巴特在《羅馬書 釋義》, 衛育青譯 (香港: 漢語基督教文化研究所, 1998), 頁 50-58; 76-83 中對自由派神學的痛批。

解決這些困難」，<sup>10</sup> 而是借助於哲學和社會科學方法。<sup>11</sup>

### 參、林貝克論後自由主義的教義觀

一般而言，教義是宗教或教派認同的基礎。同一宗教信仰的人因教義而凝聚、彼此認同，但是因著對共同的經典所做之不同解釋後產生的教義卻使這些屬於同一宗教的信徒彼此排斥，並分裂成數個教派。教義對於同屬一宗教的人尚有此破壞力，遑論不同宗教的信徒。這種矛盾的現象看在致力於普世運動、鼓吹教會合一，甚至是宗教合一的林貝克眼中自然是憂心忡忡。在苦思了二十多個年頭之後，他終於發現造成普世運動進展牛步的箇中原因在於前人們誤解了「教義的本質」，導致合一的夢想遲遲無法實現。所以為了闡述教義的真諦，他將目前的教義理論歸納為三類：「認知—命題」論（the Cognitive—Propositionalist Theory）、「經驗—表現」論（the Experiential—Expressivist Theory）和「文化—語言」論（the Cultural—Linguistic Theory）。

對林貝克而言，屬於傳統正統派的「認知 - 命題」論及傾向自由主義的「經驗 - 表現」論均有嚴重的缺陷。唯有採用後自由主義所揭示的「文化 - 語言」論才有可能突破目前的僵局，往合一之路邁進。現在便將三種觀點分述如下。

#### 一、「認知 - 命題」理論：

林貝克認為「認知 - 命題」式的教義觀只關心如何發揮教義的客觀性功能，例如：是否提供正確的、有益的上帝觀、基督論 等等宗教知識命題。<sup>12</sup> 這種教義（宗教）觀將宗教的層次降低到認知層次。把宗教信仰簡化為一連串不容質疑的教條或真理公式（如處女懷孕、生子的教導）。認為只要掌握這些教條或公式就等於擁有一切。他指出，只有那些「感到特別的不安全而又天真爛漫的教派」和它們的信徒才會「用認知論的方式把宗教看做一套客觀又不變的真理命題」。<sup>13</sup> 果真如此的話，皈依基督宗教與學習基督教教義同被強迫去研習一門外國語言，

<sup>10</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 1。

<sup>11</sup> 同上，頁 20。

<sup>12</sup> 同上，頁 12。

<sup>13</sup> 同上，頁 22。

或去適應一種陌生的文化的過程毫無二致。<sup>14</sup>這種過程「侵犯了自由與選擇，否認了創造性，與現代人普遍珍惜的價值觀念相左」。<sup>15</sup>林貝克相信，這是最違反人性及時代潮流的教義（宗教）觀。相較之下，突顯自我的價值，強調個人感受的「經驗 - 表現」論，更容易為現代人所接受，也較符合宗教利益。

## 二、「經驗—表現」理論：

林貝克指出「經驗—表現」論與審美活動極為類似，它視教義為人類普遍共有的內在情感之外在表現。屬於非知識性（理性無法推論）的感情世界。<sup>16</sup>對享有「近代神學之父」之稱的士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）而言，宗教（包括基督教在內）是人類將無法用語言表達出來的意識、態度和情感向外界展現的一種方式。<sup>17</sup>此論點極具吸引力，因為它拉近了不同宗教間的距離，使過去遙不可及的對話與合作得以展開。林貝克說明了這一點：

經驗—表現論的模式具有吸引力的...原因就在於 這些模式特別適合於為宗教之間的對話與合作提供合理的理由。在這分崩離析而越來越小的世界上，我們迫切需要宗教間的這種對話與合作。經驗—表現論的方法提出的（雖然不是必然蘊含的）理由是：各種各樣的宗教都是關於終極（Ultimate）的同一種核心經驗的不同和符號變化，因而必須相互尊重、相互學習和彼此充實。 [我們]有理由期望它們會越來越趨同。<sup>18</sup>

由此可知林貝克確信「儘管佛教徒和基督教徒表達信仰的方式迥異，但從根本上說，卻有著相同的信仰，這樣說至少在邏輯上是可能的。」<sup>19</sup>

縱然「經驗—表現」論有上述的優點，不過，林貝克也從現象學的角度對「普遍宗教經驗本質的掌握提出質疑」。他認為這種論調中所謂的客觀而普遍的「宗教經驗」極有可能是一般人對宗教信仰期待所產生的一個主觀的概念。這種主觀概

<sup>14</sup> 對林貝克而言，無論是就存有或功能而言，「宗教教義」、「語言」和「文化」均屬同一層次。

<sup>15</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 22。

<sup>16</sup> 同上，頁 13。

<sup>17</sup> Friedrich Schleiermacher, *On Religion :Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994) .

<sup>18</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 23-24。

<sup>19</sup> 同上，頁 14。



念（客觀而普遍的宗教經驗）是否客觀地存在還是一個未知數，仍然有待身為認知主體的人去證實與說明。在它的客觀性未得到證實之前，實在無法確定其真實性。他知道要對這類「形形色色的宗教信仰所共有的」核心經驗提出具體說明的難度很高，甚至是不可能的。但是，「如果不能指出其特徵，則對所謂共同性的斷定在邏輯和經驗上就是空洞的。」<sup>20</sup> 換句話說，概念與存在是兩回事，兩者之間沒

---

<sup>20</sup> 同上，頁 33。

有必然的關係。林貝克認為他所提出的「文化—語言」論可以讓「經驗—表現」的宗教觀所引起的困難（解釋或證明）和緊張對立（概念與本質）消彌於無形。<sup>21</sup>

### 三、「文化—語言」理論：

基本上，林貝克在此所使用的方法可說是後現代的解構策略（post-modern strategy of deconstruction）。他欲解構的對象可以稱之為「基督教的真理對應論」（Christian correspondence theory of truth）。在他看來，教義在基督宗教的信仰中所扮演的角色就好像文法在語言中所處的地位一樣。文法決定了字彙，片語的排列順序與規則，因此也限制該語言之使用者的表達方式。同樣地，宗教（教義）也「制約著人類關於自我提昇的經驗和認識。」<sup>22</sup> 換句話說，宗教是某些用語賴以產生的文化結構或媒介，而人類的內在經驗亦取決於它。

宗教可以被看做是一種決定全部生活和思想的文化 and/或語言學框架或中介。它主要不是關於真和善的一套信念（雖然它可能包括這些信念），它也主要不是基本態度、感覺或情感的符號論表達（雖然會產生這些）。相反，它和那些能夠描述實在、制定信念、體驗內在的態度、情緒和情感的習語相似。像文化或語言一樣，它是形成個體主體性的共同現象而主要不是這些主體性的外在表現。它由推論性和非推論性的符號的詞彙以及一種使這些詞彙可以有意義地組合的獨特的邏輯或語法組成。正如語言和生活形式相聯繫，正如文化既有認知的一面又有行為的一面一樣，在宗教傳統中也是如此。宗教教義、宇宙故事或神話以及道德指令，都和宗教實行的儀式、宗教喚起的情感或經驗、宗教所要求的行為、以及宗教所建立的機構形式，有著密切的關係。<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 「文化—語言」論與敘事神學（Narrative Theology）有密切的關係。有關敘事神學的資料頗豐富，其中較具代表性的有 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Heaven: Yale University Press, 1974), George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (Atlanta: John Knox, 1981) 和 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993)。

<sup>22</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 34。

<sup>23</sup> 同上，頁 35。

不過，林貝克也強調，宗教和經驗的關係並非單向的（即宗教產生經驗），而是辯證的，換句話說，內在經驗也能形成宗教。而「人類經驗在很大程度上是由文化和語言的形式所形成、所塑造的。」由此可知，宗教終究是文化和語言的產物。大衛 凱西（David Kelsey）將林貝克的說法做如是的摘要：「宗教就是文化，文化就是一種語言。法文文法和法文的關係就等於基督教教義和基督教的關係。」<sup>24</sup>因此，皈依成為某一種宗教的信徒只意味著學會適應該宗教的文化，掌握該宗教常用的語言，而不是對某位超越者（上帝）的獻身與委身。例如，要成為基督徒就必須熟悉以色列民族和耶穌的故事、聖經用語及概念，並根據這些來塑造自己的生命觀和世界觀。

因為宗教首先是模鑄和形塑自我及其世界的外在的詞（*verbum externum*），而不是對「前存在」的自我或「前概念」的經驗的表達或命題化。內心的詞（*verbum internum*）（基督徒純統上把它等同於聖靈的作用）也是至關重要的，但在有關這一模式的神學用法中，它被看做是聆聽和接受真正的宗教、真正的外部詞語的能力，而不是在不同宗教中以不同方式表述的共同經驗（經驗—表現論如此認為）。<sup>25</sup>

總之，林貝克認為，每一個教義（宗教）說穿了只不過是受某種文化深層結構影響下，一套表達內在經驗的語言而已。所以，目前不同宗教（或不同宗教中的不同教派）間的緊張與對立其實只是表達內在經驗的方式之差異所造成的。這樣的緊張與對立既不必要也無意義。其實，嚴格說來是很幼稚的行為。只要將教義解構了，就能建構合一的夢想。

## 肆、分析與回應：

### 一、分析：

林貝克之所以提出「文化—語言」的宗教觀，是因為他相信社會科學的假設—

<sup>24</sup> David Kelsey, "Church Discourse and Public Realm," in *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, ed. Brua Marshall (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), p. 278.

<sup>25</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 36-37。

人是徹底的社會性存有。一個人對外界的經驗和他（她）的文化背景有著不可分的關係。也可以說，人的經驗是由他（她）的文化背景所塑造成的。林貝克相信：如果不使用社會大眾通用的標誌和符號我們就

不能識別、描述或認識經驗之為經驗本身。即使對深層心理學家所說的「無意識的」或「潛意識的」經驗，或現象學家所描繪的反思前的經驗，這些都是必不可少的。簡言之，必須擁有表現經驗的各種方法以便有經驗。表現的或語言的體系越豐富，我們的經驗也就越細緻、越多樣、差別越大。<sup>26</sup>

他採納宗教社會學的觀點，把宗教當作是塑造人類經驗之社會文化因素中不可或缺的一部份。換言之，宗教所包含的信仰內容或教義體系促使信徒們對實在（reality）有一個全面性的經驗與瞭解；透過不斷地經驗與瞭解就會逐漸形成某種詮釋架構，這個詮釋架構又可以讓信徒對世界產生新的經驗與解釋，形成一種經驗與詮釋的循環。林貝克舉例說：「路德就不是因為有了塔樓裡的經驗才發明了因信稱義，相反，塔樓經驗之所以產生，是由於他在《聖經》中發現了（或他認為發現了）這一教義。他的解經學所產生的因信稱義的經驗，後來又導致形形色色的新的表現符號。」<sup>27</sup> 因此可知，「首先出現宗教的具體表現形式，它的言語、教義、儀式和行為方式，然後通過這些具體表現形式，宗教激情才得以變成形形色色被稱為宗教經驗的東西。」<sup>28</sup> 他也將宗教等同於「塑造人類經驗」的文化因素，這種看法和主張與「宗教為經驗的產物」之自由派形成強烈的對比。他否認不同宗教間分享著所謂的「共同經驗核心」，並以此核心作為彼此合一的基礎。其實這種核心根本不存在，

因為宗教激發和造成的經驗同它們所體現的解釋體系一樣，是多采多姿的。不同宗教的追隨者並不是以不同方式去闡明相同經驗；相反，他們個有不同的經驗。佛教慈悲、基督教的仁愛和 如果我可以援用一種準宗教現象的話 法國大革命的博愛，並不是唯一的基本人類意識、情緒、態度或情感的不同表現，而是以完全（即

---

<sup>26</sup> 同上，頁 40-41。

<sup>27</sup> 同上，頁 45。

<sup>28</sup> 同上，頁 46。

從根底開始)不同的方式去體驗和面對自我、鄰里與宇宙。<sup>29</sup>

他採用上述的觀念為基礎，並且巧妙的運用德國哲學家維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的語言學理論，來對教義的本質作一番重新的詮釋。<sup>30</sup> 他將宗教團體及它們恪遵的教義類比為語言與文法。也就是說，要學德文的人必須學習、接受，並且遵守德文文法規則；只要遵守該文法規則，便可以和其他德文使用者產生溝通。同樣地，教義也具有規範信仰團體 (教會) 的功能。林貝克說：「從這一觀點看來，教會教義的最顯著的功能，就在於它們的用途，然而不是作為表現論的符號或真理所宣稱的用途，而是作為講道、態度和行為的公共權威規則的用途。」<sup>31</sup> 因為教義是「關於該教會身分或利益至關重要的信仰與實踐的共同權威性的教導」；藉著教義的指示，信徒們可以明瞭他們應該為教會盡何種義務。<sup>32</sup> 套用維根斯坦的術語：教義的內容就是基督徒思考、談論與生活的遊戲規則。他相信如此可打破正統派和自由派為了某些教義的真偽而爭執不下所產生的僵局。根據他的觀察，正統派和自由派之爭的原因在於他們認為教義所傳達的是「第一級的真理」(first-order truth)。也就是說，教義所陳述的都是客觀的事實。然而，他們都錯了！其實教義所表達的只是「第二級的主張」(second-order assertion)，或是系統內的真理陳述 (intrasystematic truth-claims)。<sup>33</sup> 要判斷任何一個教義的真偽必須將它置於整個基督教信仰體系之內進行 (視其是否有與其他的教義有內在本質上的一致)，絕不能單獨考慮。例如：「對基督徒來說，『上帝既是三位又是一體』或『基督是主』，只有在被當作說、想、感覺和行動的整個模式的一部份時才是真實的。在某種特定情況下，如果對他們的使用同肯定上帝的存在和意志的整個模式不一致，那就是假的。」<sup>34</sup> 也許喬治·杭新格 (George Hunsinger) 的解釋可以幫助我們瞭解林貝克所指為何。

當十字軍在交戰時大聲喊出「基督是主」的口號，並且用它來當作砍掉異教徒的腦袋的命令時，林貝克強調，這個「基督是主」

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> 有關維根斯坦的語言理論之簡介可參閱范光隸，《維根斯坦》(台北：東大，1994)，頁 85-101。

<sup>31</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 15。

<sup>32</sup> 同上，頁 90。

<sup>33</sup> 同上，頁 78。

<sup>34</sup> 同上，頁 78-79。

的宣告是假的。因為這個宣告使用的方式和與它應有的生活模式產生嚴重的矛盾，導致該宣告成為虛偽的。宗教性的宣告只有當它被用在與它相關宗教生活模式，諸如禱告、禮拜、傳揚、服務之中才能成為真的。<sup>35</sup>

所以，質問某個教義是否具有「客觀的真實性」根本毫無意義可言。「系統內」的教義觀，使林貝克又發展出一種與自由派截然不同的「文本內神學（詮釋學）」（intratextual theology）。他認為自由派為了迎合外界，便將「《聖經》轉譯成《聖經》之外的範疇」，但是後自由主義者「在《聖經》框架內重新敘述實在」；以豐富的想像力「把一切存在都內入以基督為中心的世界」。<sup>36</sup> 也就是以聖經故事作為一切價值判斷的標準和「看待世界的透視鏡」。<sup>37</sup>

## 二、回應：

林貝克在耶魯大學同事漢斯·福萊 Hans Frei 曾說《教義的本質》一書必定會引起熱烈的討論（plenty of flak，也可以做「猛烈的抨擊」解釋）。<sup>38</sup> 就筆者能取得的資料來看，應以麥葛福（Alister McGrath）的討論和批評最為詳細、有力。他在《教義的起源》一書中給予林貝克客觀而中肯的評語：有些論點雖很吸引人，但實際上誤導了讀者，然而某些說法卻極具說服力。<sup>39</sup> 麥葛福認為林貝克誤以為凡是持「認知—命題」教義觀的人都堅持教義的內容是永恆普遍的真理。其實不論是現代或中世紀大多數持「認知—命題」立場的神學家均會視歷史情況而重新表達，擴充或補述教義，並非如林貝克所責難的那般沒有彈性。其次，他們也沒有將教義當成靜態的絕對真理自身，而是動態的 *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*（朝向屬天真理的真理領悟力）。<sup>40</sup> 這是為了澄清真理的概念所

<sup>35</sup> George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 165-166.

<sup>36</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 150。

<sup>37</sup> Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, pp. 39ff.

<sup>38</sup> Hans Frei, *Eplouge: George Lindbeck and The Natural of Doctrine*, in *Theology and Doctrine*, p. 278.

<sup>39</sup> Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in Foundation of Doctrinal Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 13.

<sup>40</sup> B. A. Gerrish, 'The Natural of Doctrine *Journal of Religion*, 68 (1988), pp.87-88; J. M. Parent,

作的努力，避免因眾說紛紜而產生混淆。他們沒有把這種努力所產生的成果（教義）當作對真理完全的描述，而是部分的了解。它們的價值不在於它們本身，而在於它們所呈現、指向的那位實在中的實在（上帝）。再者，既然教義是基督徒在歷史情況中為了表達他們所經驗的上帝及真理所作的努力，那麼，為了要將此經驗傳達給其他信徒，因而用「認知—命題」的方式將經驗文字化是無可厚非的。但這不表示把經驗貶抑成文字，只是想用文字傳達經驗的嚐試。麥葛福指出林貝克自己也曾採取「認知—命題」的立場說 *Christus est dominus*（基督是主）這句話有可能是「存有上的真」（ontologically true）。<sup>41</sup>

儘管麥葛福不同意林貝克對「認知—命題」論所提出的指控，但他認為林貝克對「經驗—表現」論所作的說明是「公平而正確的」，其批評也「很有說服力，且令人印象深刻」。<sup>42</sup> 麥葛福認為除非「經驗—表現」論者能證實人類可以把所謂的「核心經驗」從各種不同宗教的用語和儀式中抽離，並且證明宗教用語和儀式是核心經驗的外在表現或回應，否則該理論不足以採信。<sup>43</sup> 他說：

雖然缺乏決定性的經驗證據足以讓我們用來評論「宗教用語和儀式是對宗教經驗的回應」的說法，但是至少從經驗和邏輯的層次上來看，宗教用語和儀式創造出該經驗（例如，透過對那種經驗的期待，暗示它會採取何種態度，及以甚麼樣的方式出現）是有可能的。同樣地，把個人經驗置於團體經驗之上似乎是本末倒置了。

基督徒的經驗之神學意義又是表現在團體的層次之上，而非個人的。<sup>44</sup>

由這一席話可知麥葛福極為贊同林貝克提出的「個人經驗先於宗教經驗」的主張。不過，他卻不同意林貝克也用同樣的觀點來批判士來馬赫。麥葛福認為士來馬赫的宗教（教義）觀不同於林貝克筆下的「經驗—表現」論。因為士來馬赫將宗教經驗分為兩種：一般的宗教意識和特殊的基督教意識。基督教教義的來源

La Notion de Dogme au XIII Siècle in d'Histoire Litteraire et Doctrinaire du XIIIe Siècle (Paris, 1932), p. 141; cited in McGrath, *The Genesis of Doctrine*, p.16.

<sup>41</sup> McGrath, *The Genesis of Doctrine*, p. 17; 林貝克,《教義的本質》,頁80。

<sup>42</sup> McGrath, *The Genesis of Doctrine*, p. 20.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

和它們關注的就是對拿撒勒人耶穌的特殊經驗。除此之外，他也指出士來馬赫強調與教義相關的基督教經驗是團體性的，而非私人性的。因為教義所表達出來的經驗必須使用基督徒團體所建立的術語，才能夠使屬於此團體的成員了解接受。林貝克對「經驗—表現」論的分析與批判中並沒有提到（或根本沒有發覺）士來馬赫所作的區分。顯然地，林貝克顧此而失彼。

筆者相當肯定林貝克撰寫《教義的本質》的動機及用心。從字裡行間可以看出他的確是一位「深切關心基督教合一的人」。他所做無非是要「服侍教會」、「榮耀上帝」。為達到這個目標，他要求自己「在教義和宗教上要保持中立」，並且深信從目前的情勢來看這種神學思考的模式，「可能是基督徒和其他信徒最有利的。」

<sup>45</sup> 不過他也說了一句頗耐人尋味的話：

當我們把神學當作對宗教素材（包含教義的素材）的第二級反思，且提出正反的具體立場（包括教義的立場）的論證之學術活動時，如果，我們猜想在教義上保持中立的嘗試也包括了神學上的中立的話，那就錯了。<sup>46</sup>

林貝克並沒有直接而明顯地說出他是否保持神學上的中立。但可以推論出他必定有意保持中立。因為既然神學是教義的第二級反思，及該反思的表達，那麼，神學立場必定與教義立場一致。換句話說，如果林貝克以自己的神學立場來反對自己的教義立場的話，讀者根本不必將時間浪費在一本連作者本身都不相信的書上面。本文的討論亦屬多餘。因此最合理的推論乃是：林貝克的教義與神學立場是一致的。他自始至終都認為基督教教義的形式意義大於實質意義，所以不應該成為合一的絆腳石。筆者的疑問是這種教義（宗教觀）真的能夠促進教派或宗教的合一嗎？能夠忠實地勾勒出教義的本質嗎？還是對教義（宗教）是一種貶值呢？筆者認為，雖然他在宗教的重要性看似逐漸沒落的今日，為教義在基督教內找回一席之地（成為系統內的規範），但是卻大大的降低了教義在上帝的啟示中所扮演的角色，及其重要性。在他的眼中，教義的內容不再是為上帝的啟示所作的見證，為部份的記錄；不再是指向絕對真理的路標。如此地貶抑基督教教義的本質充其量只能討好其他的宗教罷了。

---

<sup>45</sup> Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 10. (此處中文譯文不甚理想，故筆者參考原出處自行翻譯。)

<sup>46</sup> Ibid.



其實，後自由主義者的做法和處處向當代社會文化潮流看齊或妥協卻仍得不到外界的認同的自由派神學相去不遠。為了不同宗教，教派間的和諧而勇於取捨的態度和努力是可以理解的，然而徒勞無功的結果也是可以預期的。雖然林貝克正確地指出，教義不是形成一個宗教或教派的充份條件，只是必要條件之一，（這意味著，在教義之外還有其他的必要條件，例如：與神靈交的神秘經驗，宗教經典，對經文的解釋以及隨之形成的傳統、制度、儀式，甚至對宗教領袖應採取何種態度 等等），但是他沒有想到既然教義不是充份條件，就算他以「非基督教的非神學的哲學和社會科學方法」<sup>47</sup>來拆除教義這個「藩籬」也不足以促成宗教或教派的合一，因為其他的問題仍然懸而未決，因此無異於畫餅充飢。誠如崔福爾哈特（Trevor Hart）所言，林貝克情願展開雙手去擁抱「不確定的相對主義」（uncertain relativism），並且鄉愿地「把它當做是取代另外二種教義理論唯一的選擇」的做法實在令人費解。<sup>48</sup> 從《教義的本質》的內容中可以發現作者有意改變讀者對教義的刻板印象。把它們由原來靜態的角色轉變為一股建構與實在一致的世界觀和塑造個人及團體身份的動力。<sup>49</sup> 但是這樣的看法明顯地犯了邏輯上稱為「竊取論點」（petitio principii）的謬誤。因為林貝克拿未經證實的前題（何謂實在？個人和團體的身份是什麼？）來做上述的論據。既然實在和身份仍是個未知數，那他又怎麼能夠確定或證實教義所建構的世界觀及身份是與實在界一致呢？問題就出在他似乎假設語言的出現既自然也必然，因此不需探究它的來源。不論你同不同意，語言就是客觀地存在那裡，而且不斷地、主動地影響著使用者。<sup>50</sup> 雖然本文的旨趣不在探討語言的由來，筆者仍不禁要問林貝克「基督教的語言是如何產生的的？」（即使筆者同意一般性的語言適用於他「由外而內」的語言觀）。如果是「由外而內」（得自上帝在基督裡的自我彰顯）的話，那表示林貝克接受「認知—命題」論，然而若是「由內而外」（來自人從聖經與基督教傳統中所的到的洞見）的話，那意味著他認同「經驗—表現」論。或許惟恐陷入兩難的局面使他目前仍然無法明確地回答這個存有論上的問題。但保持沈默或光是提出一個未經證

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 6.

<sup>48</sup> Trevor Hart, *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology* (London: SPCK, 1995), p. 86.

<sup>49</sup> 林貝克，《教義的本質》，頁 77-86。

<sup>50</sup> McGrath, *The Genesis of Doctrine*, p. 28.

明的預設並不具任何說服力或效力。因此筆者認為林貝克的「文化—語言」論不能涵蓋基督教教義。

筆者認為基督教教義是基督徒對上帝的啟示之回應後的成果。是一種動態的過程。上帝透過各種方式不斷地向人說話（啟示），當人在相信、接受後為了要向世人宣揚該啟示的內容，必須用文字及行動不斷地去告白、見證它。在此要特別強調「不斷地」這個副詞。因為告白與見證的文字內容和行動方式並非一次就可以完成的，必須常常保有開放與順服的心去聆聽、體驗新的話語，以便適時地修正見證的內容來反映（雖然不完全）上帝在斯時斯地的存有與行動。由此角度來看，教義的內容及其形成的過程等於是當時的基督徒對三一上帝有力的見證，也是時代的福音。非但不可以輕視它們的重要性，而且要努力闡明、宣揚、用心傾聽、咀嚼。套用馬丁路德的話：*Hoc Evangelium ubicumque sincere praedicatur, ibi est regnum Christi. Ubicumque Verbum est, ibi est Spiritus Sanctus sive in auditore sive in doctore.*（無論何處有人衷心地傳講福音，基督的國度就在那裏。不管是聽者或教導者，無論何處有上帝的話存在，聖靈就在那裏。）<sup>51</sup> 當我們翻開基督教教義發展的歷史時，呈現在眼前的是一群用生命去捍衛他們所瞭解、所相信的信仰的教父，如：亞他那修、愛任紐、奧古斯丁 等人。即使如亞流、歐迪奇、伯拉糾等因嘗試用理智能夠瞭解的方式，來解釋不易明白的信仰教導而失敗，進而被定罪為異端者，他們的出發點以及處理那些教義的態度也是極為慎重和嚴肅的。

當然，如果林貝克高興的話可以將自己所想的一套理論叫做「教義」，也可以將「人類關於自我與世界的經驗和認識」叫做教義。當然也可以繼續視「基督教用語的規則」為教義。因為他有自由這麼做。但是自由與否和糊混與否是兩回事。當他以那些不同的名稱來為「基督教教義」命名時，如果不想自陷於糊混，就得明白他所稱之為教義的那些內容與歷經教父們和他們的對手在大公會議中激辯的洗鍊，以及後世基督徒按照他們的 *Sitz im Leben* 所建構而成的教義（信條、信仰告白）截然不同。這種歷經時代洗鍊的教義的功能有三：（1）陳述永恆的真理（認知—命題式）；（2）表達信徒內在的宗教體驗（經驗—表達式）；（3）也可以做為

---

<sup>51</sup> See Martin Luther, *Werke*, Weimar edition, vo1. 25 ,p. 97 quoted in Karl Barth, *Homiletics*, trans. G. W. Bromily and D. E. Daniels (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991 ), p. 67.

基督徒信仰生活的規範。<sup>52</sup> 筆者認為林貝克所情有獨鍾的「文化—語言」論不但無法達成合一的夢想，而且把教義貶值為毫無實質意義的糟粕，遑論揭示「教義的本質」。縱然教義在某種程度上來說的確是語言、文字的組合，但重要的是它們指向那位超越語言、文字所能形容，卻又容許人透過語言、文字來認識、描述祂自己的 *Deus adscanditus* 和 *Deus revelatus*（隱藏的和自我揭示的上帝）。因此，教義的終極意義在於人對這位上帝所做出的回應——相信與見證。誠如瑞士神學家巴特所言：

教義學是人類知識的工作之一。但是人類知識的這一個部份要在某個非常具有決定性的條件之下進行。〔就是〕基督教信仰。除非教義化為順服耶穌基督的信仰行動，否則教義就不可能存在，。若沒有信仰，〔教義〕就與我們無關，也毫無意義可言。<sup>53</sup>

從宗教現象的角度來看，教義可說是宗教不可或缺的內涵之一；是一個宗教賴以生存的要素。缺乏教義的宗教因為不具普世性，所以很難引人皈依。因此，貶低教義的做法無疑是對自己的宗教信仰的否定，實屬不智。事實上，每一個「高級宗教」的教義均有「基要的」與「非基要的」之分。

基督教擁有一個教義的等級制度。它的意思是，所有的教義並非一律同等重要。在這等級制度的頂端，是一組基本的教義，若有人否棄了這些基本的教義，他便得離開基督教教會。在這一組教義之下，就是一堆非基要的教義，具有不同程度的重要性。雖然所有基督徒都要（或應要）再基要的信仰上聯合一致，但是卻可接受在次要的事情上持不同意見。<sup>54</sup>

例如：

基要教義	非基要教義
洗禮	洗禮的意義、對象、方式
聖餐	基督如何在聖餐中與信徒同在；餅和酒

<sup>52</sup> Clark Pinnock, *Tracking the Maze: Finding Our Way through Modern Theology from an Evangelical Perspective* (San Francisco: Harper & Row, 1990), p. 59.

<sup>53</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics, Vol. 1. The Doctrine of God, Part 1*, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), p. 17.

<sup>54</sup> 麥格夫，《今日基督教教義》，陳伯安譯（香港：基道書樓，1993），頁 57。

	「是」或「象徵」基督的身體和血
因著信，藉著恩典，而稱義	「稱義」是指「宣稱為義」( declaring righteous )或「使其成義」( making righteous )

基督徒不同教派間若著眼於合一，在做法上應該多強調「基要教義」，且欣賞其他教派對基要教義所做的詮釋，而非將兩者一並排除。如果將教義屏除了，基督教還有甚麼內涵可言呢？合一的基礎又是甚麼呢？

## 結論：

林貝克因受邀參加天主教的梵蒂岡第二次大公會議（1962-1965），從此他的研究興趣由中世紀思想轉向普世合一運動，並投身舉辦多次的對話，提出合作方案。經過將近二十個寒暑的努力之後，他發現阻礙教派及宗教之間邁向合一之路的絆腳石在於它們用來凝聚意識，且與其他團體作區分的「教義」及「教義觀」。對林貝克而言，聲稱握有真理的「認知—命題」式的教義觀太過於獨斷與刻板，而主張能夠表達人類內在的核心宗教經驗的「經驗—表達」論又流於個人化。浪漫有餘，卻客觀不足。何況，所謂的「核心經驗」的真實性根本無從證實。最理想的是視教義為文化產物之一的宗教語言的「文化—語言」論。這個論點強調教義是加入任何一個宗教團體（例如：基督教）必須學習使用的內部語言。既然宗教語言均為文化的產物，那末我們可以合理地推論：雖然不同宗教似乎使用著不同的語言（或說法），但所指的可能是同樣的事物。他相信，如此一來，教義不再是合一的阻力，而是助力。

然而，林貝克不僅誤解了前二種教義觀的真諦，對自己所提出的理論又過份且盲目的樂觀，忽略了自由派的前車之鑑。以致身陷相對主義的泥沼而不自知。筆者認為林貝克為合一所付出的努力固然值得稱許，獲得適度的掌聲亦不為過。但是，平心而論，教義的本質在他的筆下並沒有得到彰顯，反而被嚴重地「貶值」，甚至是消滅了。因為他將云云大眾接觸、認識宗教的主要途徑——宗教內涵——否定了。如此做法必不能見容於教義體系均很健全的基督教三大教會，所以無助於基督宗教的合一。

康德曾經提出一句認識論的名言：「沒有內容的思想是空的，沒有概念的直覺

是盲目的。」<sup>55</sup> 就宗教而言，筆者認為，「沒有內容的宗教是空的，缺乏教義的信仰是盲目的」。至少對基督教而言，教義絕不是食之無味，棄之又覺得可惜的冷飯菜，而是對上帝—真理本身 有力的見證。如果所有的基督徒，不論隸屬哪一個教會或教派，都確信「一主、一信、一洗、一神」的聖經教導的話，<sup>56</sup> 那末，他們更應該致力於所屬教會（派）的教義研究，並作對話，必定會在研究與交談的過程中彰顯出共有的終極真理。如此，實質的「基督宗教合一」才有可能。

---

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith ( New York: St Mary's Press, 1965 ), p. 93.

<sup>56</sup> 《聖經 新約全書》，提摩太前書 四：5-6。指基督徒擁有相同的信仰，就是相信同一位主（耶穌基督），也只能受一次的洗禮；因為不論在哪一個教會受洗，都是同樣地有效。

# **A Study of George Lindbeck's Strategy for Christian Ecumenism**

**Li-Jen Ou**

**Assistant Professor of Systematic Theology**

**Tainan Theological Seminary**

## **Abstract**

Christianity experienced two serious and historic split in the 11<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries. As a result, there stand three major churches within the Christian religion, i.e., the Roman Catholic Church, the Orthodox Church and the Protestant Church. However, ever since the establishment of the World Councils of Churches in Amsterdam in 1948, there has never fallen short of ecumenical-related claims, dialogues, councils and theologies. It is in such an atmosphere that George Lindbeck, a professor of historical theology at Yale University, embarks upon the ecumenical movement.

Lindbeck devotes the second half of his life launching a “cultural-linguistic” theory of doctrine with the intention of reuniting the three long-split churches in the so-called “postliberal age”. In Lindbeck’s eyes, the function of religious doctrines is similar to the rules of grammar. For example, to speak French requires that a person learn and act upon rules of French grammar. In a similar manner, to become a Christian also requires that an adherent study and obey Christian doctrines in order to live and communicate with other Christians. Hence, the value of doctrines is entirely epistemological and pragmatic rather than ontological and essential. He believes that if Christians realise this fact and unanimously accept it, they will be willing to deconstruct their own

prejudices and march hand in hand on the boulevard leading to unity.

Undoubtedly, Lindbeck deserves general applause for his effort. Nevertheless, instead of revealing the *genuine* nature of doctrine, he downgrade it by trivialising the important role that doctrine plays within the Christian community. In so doing, Lindbeck is no less than closing one of the main doors for non-Christians' knowledge of the Christianity.

On epistemology Immanuel Kant once remarked, “thought without content is empty, and intuition without concept is blind.” As for religion, the present writer believes, “religion without essence is empty, and faith without doctrine is blind. ” For Christian doctrines are by no means tasteless *réchauffés*, but vigorous testimonies to God the living Truth *per se*. Only by the aids of the Truth can *real* unity be possible.

**Keywords :** Christian ecumenical movement, postliberalism, doctrine, cognitive-propositionalist, experiential-expressive, cultural -linguistic, Christian correspondence theory of truth, intrasystematic truth-claims, intratextual theology