

*М. Ю. Хромцова**

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЕКТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ И МЕЖРЕЛИГИОЗНОЙ ТЕОЛОГИИ

Автор статьи рассматривает предпосылки возникновения, задачи и методы современных проектов межкультурной и межрелигиозной теологии. Принятие и межкультурной, и межрелигиозной перспективы в теологической рефлексии отвечает явлениям глобализации, плюрализма и последующей глокализации и ситуации многосторонних культурных и религиозных ориентаций. Их появление отвечает на вызовы времени, а важнейший проблемный вопрос касается области напряженности и взаимозависимости культуры, религии и идентичности. Более подробно в статье анализируется вклад в современную дискуссию о религиозном плюрализме П. Шмидт-Лейкеля, Р. Бернхардта и Э. Мейра.

Ключевые слова: межкультурная теология, П. Шмидт-Лейкель, Р. Бернхардт, Э. Мейр, межрелигиозная теология, плюрализм, идентичность, открытость, диалог.

M. Yu. Khromtsova

MODERN PROJECTS OF INTERCULTURAL AND INTERRELIGIOUS THEOLOGY

The author of the article considers the prerequisites for the emergence, objectives and methods of modern projects of intercultural and interreligious theology. The adoption of both an intercultural and inter-religious perspective in theological reflection is in line with the phenomena of globalization, pluralism and subsequent glocalization, and the situation of multilateral cultural and religious orientations. Thus, their appearance answers the challenges of the time, and the most important problematic issue relates to the field of tension and interdependence of culture, religion and identity. In more detail, the article analyzes the contribution to the modern discussion about religious pluralism of P. Schmidt-Leykel, R. Bernhardt and E. Meir.

Keywords: intercultural theology, P. Schmidt-Leikel, R. Bernhardt, E. Meir, interreligious theology, pluralism, identity, openness, dialogue.

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

В условиях глобализационных изменений современного мира проблема религиозного плюрализма является одной из самых активно обсуждаемых, и обусловлено это целым рядом факторов и тенденций. Глобализационные процессы и миграционные движения способствуют встрече и тесному взаимодействию религиозных традиций, превращают в плюралистические общества, которые в прошлом были более религиозно однородными. Закономерным следствием глобализации становится детерриториализация религии, или религиозный передел мира, когда религия оказывается рассеянной поверх традиционных конфессиональных и культурных границ. Реакцией на процессы глобализации являются рост религиозного фундаментализма, усиление тенденций глокализации и активное использование различными политическими силами религии в качестве основного фактора во многих конфликтах по всему миру. Таким образом, наступление глобализации бросило вызов нашему взгляду на себя и мир, привело к необходимости обсуждать различные вопросы, возникающие в современной ситуации плюралистической культуры. В последние десятилетия в фокусе теологической рефлексии оказались и межрелигиозное, и межкультурное измерение, произошло богословское открытие культурного и религиозного Другого, вырос интерес к поискам конструктивной христианской теологии, которая являлась бы более гибкой и заслуживающей доверия в религиозно разнообразном мире. Англиканский теолог, директор Института религиоведения и межкультурного богословия Университета Мюнстера Перри Шмидт-Лейкель отмечает:

Конечно, в прошлом всегда были встречи с религиозным разнообразием, но не было ничего, что могло бы сравниться по объему и интенсивности с нашей нынешней ситуацией. Процесс религиозного плюрализма будет еще больше возрастать, и вряд ли возможно возрождение монорелигиозной культурной сферы, что имеет важные последствия для самопонимания и саморефлексии каждой отдельной религии [20, р. 9].

Среди новых направлений, появление которых и продиктовано необходимостью такой саморефлексии, можно отметить межкультурную теологию, включающую в свое рассмотрение как отношения между западным христианством и его незападными культурными разновидностями, так и отношения между христианством и нехристианскими религиями. Межкультурная теология настаивает на том, что любое богословское размышление должно учитывать наличный человеческий опыт и соотноситься с условиями культурного и религиозного многообразия.

Межкультурная, или контекстуальная, теология — это новая перспектива, к появлению которой привели несколько заметных тенденций [25, р. 221]. В начале XX в. две трети всех христиан жили в Европе и Северной Америке. В начале XXI в. две трети всех христиан живут в южной части мира, где появляются новые модели церковного и местного богословия. Богословы Азии, Африки, Латинской Америки начали подвергать сомнению презумпцию европейской теологии как универсальной. Понимание динамического символического взаимоотношения между Евангелием и культурами должно принять во внимание сложную реальность взаимодействия накопленного

христианской культурой и различных уровней значений, проявляющихся в других культурах и религиях. Например, значения эмоциональной боли, прощения, примирения, болезни, смерти и т. д. имеют различные коннотации, эти концептуальные реальности живут и передаются в различных культурах и от того, как религии интерпретируют их как важный аспект понимания, зависит, каким может быть видение и понимание Евангелия. Речь идет о том, что богословие должно стремиться выйти за рамки традиционного западнцентричного мышления со всеми его претензиями на универсальную нормативность и истину. Новое понимание учитывает, что богословия, в том числе и европейские, всегда контекстуальны.

В то же время возникновение межкультурной теологии связано и с процессами мультикультурализма: глобализация и миграция привели к появлению этнических меньшинств, имеющих собственные культуры и религии, и европейским теологам приходится сталкиваться с религиозным плюрализмом в своих собственных странах. В обзоре состояния мирового христианства известный шотландский исследователь миссии Эндрю Уоллс отмечает:

Одна из немногих вещей, которые предсказуемы в христианстве третьего тысячелетия, это то, что оно будет более разнообразным в культурном отношении, чем когда-либо прежде, и, таким образом, будет иметь больше возможностей как для благословения, так и для стихийных бедствий, чем в любую предыдущую эпоху [24, р. 68–69].

Обернется ли ситуация будущим благословением или катастрофой, замечает автор, будет зависеть от того, как христиане решат учитывать свое необычайное разнообразие. Как никогда ранее в своей истории, христиане сталкиваются с возможностью испытать свое христианское свидетельство другими, испытать дары друг друга, однако у них также остается возможность существовать в изоляции, действовать без интереса или заботы друг о друге.

Межкультурная теология, отражающая взаимосвязь между западным христианством и его незападными культурными вариантами, тесно связана с богословием миссии. Миссионерская наука сегодня имеет дело с богословскими последствиями фактической глобализации христианства и присущей ей внутренней плюрализации. Межкультурная теология — современный способ богословия миссии (понимаемой как межкультурное и межрелигиозное общение), осознающей значение культурных контекстов, ведущих к множественности христианских религиозных культур, тогда как прежняя миссиология, как правило, не принимала во внимание межкультурную перспективу [4, р. 344]. Можно указать на тесную корреляцию предметных областей «межкультурной теологии» (контекстуальные выражения христианства в мире), «богословия миссии» (теологические основы для распространения христианства) и «теологии религии» (богословски понимаемые отношения между христианством и другими религиями). Наряду с понятием инкультурации в рамках межкультурной теологии была введена концепция интеркультурации, которая указывает на диалектическое взаимодействие между верой и культурой и рассматривает христианскую миссию не как односторонний процесс, а диалог и взаимное партнерство свидетелей.

Важнейший проблемный вопрос межкультурной теологии касается области напряженности и взаимозависимости культуры, религии и идентичности. В эпоху глобализма, в становящейся все более гипердифференцированной и гибридизированной обстановке религиозные и культурные идентичности часто демонстрируют множественную принадлежность. По словам В. Кюстера,

упадку организованной религии и исчезновению традиционных норм и систем ценностей противопоставит лоскутная религиозность и духовный бриколаж, свободно ищущий то, что могут предложить религии. Идентичность должна постоянно пересматриваться, соответствовать установке, которая в конечном счете может быть применима ко всем культурно и религиозно разнообразным членам общества. Следовательно, теология, которая является рефлексивной и осознает текучесть и неоднозначность религиозных традиций, обязательно должна быть межкультурной [10, p. 176].

Творчески-разрушительное воздействие глобализации на культуру, религию, а также на индивидуальную идентичность обуславливает необходимость новых богословских методов. Основным среди методов для межкультурной теологии является межкультурная герменевтика, в значительной степени опирающаяся на теорию семиотики и межкультурной коммуникации. Тогда как классическая герменевтика основана на пропозициональном понимании истины, межкультурная — на экзистенциальном понимании [25]. Другими словами, межкультурная герменевтика — это герменевтика межкультурной и межрелигиозной встречи, она стремится показать, что культуры никогда не являются замкнутыми горизонтами. Культуры, как люди, всегда связаны с другими и всегда находятся в движении. Межкультурный способ понимания признает, что необходимо минимизировать элементы предрассудков, невежества в отношении другого, исключить позицию полной закрытости, искажающую правильный герменевтический процесс [1, p. 97]. Такая установка сознания становится необходимой для богословия в плюралистическом и глобализированном мире с его множественными культурными ориентациями. Она фокусируется на взаимном процессе «дарения и принятия», уравнивающим динамизм универсально-частных измерений богословия, поэтому в ней нет места для абсолютного плюрализма с его редукционизмом: особенность не приносится в жертву ради универсальности, особое внимание уделяется Другому самому по себе, восприятию одной конкретной культуры как части целого, которое раскрывает не только ее уникальную идентичность, но и роль этой идентичности в более широком целом.

Большинство межкультурных теологов озабочено прежде всего пониманием целостности формирования христианской идентичности в ее контекстуальном разнообразии. Как следует понимать межкультурную истину? В чем она состоит? И как ее лучше всего оценить? Р. Бернхардт считает, что в отношениях с религиями миссионерская задача требует критического реализма. Открытый диалог с другими не означает некритического признания. Серьезный диалог не просто ищет сходства, но стремится к пониманию различий. Если религиозный феномен противоречит духу любви к Богу и ближнему, тогда он вряд ли может рассматриваться как проявление Божественной самореализации.

Миссия не может быть ничем иным, как диалогом, целительным партнерством религий во взаимном уважении, с интересом друг к другу, в сознании глубоких различий, но также и того, что Божий свет просвещает всех людей (Иоан. 1: 9) и людей других религий [5, p. 207].

Межкультурная теология все еще находится на ранней стадии своего становления, и проблемы, касающиеся того, как разнообразие культур повлияет на понимание откровения, христологии, значения благодати, богословской антропологии, все еще ждут дальнейшего изучения. Принятие же межкультурной перспективы в теологической рефлексии отвечает явлениям глобализации, плюрализма и последующей глокализации и ситуации многосторонних культурных ориентаций. По аналогии с нынешним социальным процессом глокализации можно рассматривать межкультурную теологию как богословский метод будущего. Она ставит задачу превзойти элементы фрагментации в мире и в церкви, через диалектное взаимодействие. С точки зрения В. Кюстера, межкультурное богословие выполняет две важные функции: во-первых, это необходимый инструмент для связи различных контекстуальных теологий и анализа глобализованных культурных систем в их взаимодействии с христианством, во-вторых, учитывая растущее переплетение культуры и религии в таких глобализованных культурных системах, межкультурное богословие стремится создать «новое пространство для богословского мышления в эпоху плюрализма» [11, p. 175].

Не достигнуто еще и единство в понимании проблемного поля межкультурной теологии. Некоторые ученые стремятся ограничить концепции межкультурной теологии внутрихристианским богословским взаимодействием, чтобы защитить миссионерский импульс христианства и обеспечить статус миссиологии как академической дисциплины. Однако другие (П. Шмидт-Лейкель, Р. Бернхардт) считают, что «полнота веры» требует, чтобы богословие уделяло внимание тому факту, что христианское исповедание во всем мире сегодня сталкивается и формируется не просто межкультурным, но и межрелигиозным взаимодействием, в этом случае межкультурная теология становится «межрелигиозной теологией».

Перри Шмидт-Лейкель в работе «Religious Pluralism in Thirteen Theses» отмечает:

Поскольку на первый взгляд факт религиозного разнообразия может показаться сильным аргументом в пользу его атеистической или натуралистической интерпретации, то в интересах каждой религии стремиться противостоять этому пониманию при помощи надежной альтернативы, то есть правдоподобной религиозной интерпретации религиозного разнообразия [20, p. 9].

При этом, отмечает он, позиция инклюзивизма, как и эксклюзивизма, не может не расценивать религиозное разнообразие как неминуемое зло, которое должно быть преодолено. Если же религиозное разнообразие в идеале следует заменить своей религией, то это представляет собой серьезную угрозу для других религий. Очень часто применение насилия в межрелигиозных конфликтах оправдано именно как защита собственной веры от реальной или предполагаемой угрозы, исходящей от другой религии. Позиция плю-

рализма предлагает частичное решение проблемы устранения религиозных конфликтов [20, p. 17]. Она стремится сочетать разнообразие с равенством, придерживаясь идеи, согласно которой различные религии основаны на разных, но одинаково значимых опытах одной и той же конечной реальности или, возможно, различных аспектах конечной реальности, если «аспект» отнести к различным воспринимаемым ситуациям или условиям [20, p. 13]. Шмидт-Лейкель сегодня продолжает развивать идеи Дж. Хика и У. К. Смита, его наиболее фундаментальное предположение касается понимания Бога как трансцендентной реальности, превышающей любое человеческое понимание, а также откровения как самораскрытия этой реальности во многих и разнообразных формах человеческого опыта. Такое понимание дает возможность для развития богословской герменевтики, открытой для последовательного и согласующегося прочтения не совпадающих друг с другом и, казалось бы, противоречивых религиозных высказываний. Этот путь может привести, как считает автор, к постепенно возникающей «мировой теологии», опирающейся на разные религиозные традиции [17, p. 27].

У. К. Смит в книге «Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion» указывает, что настало время признать общую религиозную историю, основанную на том, что он называет универсальной «верой». Он стремится выделить единый «истинный смысл» веры как непосредственного личного благочестия в потоке различных религиозных традиций с их сложившимися и фиксированными формами, разработать «теологию веры человека», которая «должна быть приемлема и даже убедительна для всего человечества» [23, p. 126]. С его точки зрения, историю религии нужно рассматривать как процесс непрерывного совместного творчества, как постоянное стремление со стороны религиозных людей выражать опыт своей веры, поэтому проект мировой теологии Смита в целом может быть воспринят как своего рода постоянный межрелигиозный диалог, порождающий теологии, которые, будучи христианскими, мусульманскими или индуистскими, также являются и более всеобъемлющими через интеграцию взглядов других и, следовательно, более подлинно универсальными. Шмидт-Лейкель опирается на заявление У. К. Смита о том, что богословская рефлексия должна практиковаться в форме постоянного межрелигиозного, многостороннего обмена и взаимообучения в процессе совместного поиска истины. В книге «Religious Pluralism & Interreligious Theology» Шмидт-Лейкель описывает основные принципы и методологию межрелигиозной теологии, которую он определяет как

форму, которую принимает богословие, когда оно серьезно относится к религиозным истинам как своей религиозной традиции, так и всех остальных традиций. Относиться к ним серьезно — значит искать возможную правду во всех религиозных свидетельствах [19, p. 13].

Межрелигиозная теология, с точки зрения Шмидта-Лейкеля, основывается на четырех принципах. Она распространяет на религиозного Другого богословский кредит доверия и возможна только в том случае, если базируется на предположении, что богословская истина может быть найдена за пределами собственной традиции. Сам процесс поиска теологически значимой истины

должен руководствоваться убеждением, что в конечном счете истина может быть найдена совместно. Межрелигиозная теология как совместный поиск истины должна быть основана на диалоге, встречах, взаимодействии с людьми и общинами, причастными другим религиозным традициям, мировоззрениям и образам жизни. Кроме того, межрелигиозная теология носит характер открытого процесса, который никогда не может быть завершен [19, р. 128]. Шмидт-Лейкель пишет, что не намерен проложить путь к какой-то будущей суперрелигии, но хотел бы, чтобы различные взгляды разных религий трансформировались в сторону межрелигиозной теологии через диалог. Он подчеркивает, что методологически такая теология должна быть перспективной, творческой, сравнительной и конструктивной. Это значит, что перспектива межрелигиозного богослова заключается в интеграции: межрелигиозная теология остается конфессиональной в смысле приверженности и укорененности, но и открытой, готовой пересматривать, изменять и трансформировать свою точку зрения, когда это необходимо [19, р. 141].

В своих размышлениях о проекте межрелигиозной теологии Шмидт-Лейкель углубляет и дополняет подход своих предшественников, используя фрактальную теорию интерпретации религиозного многообразия, согласно которой различные религии похожи друг на друга гораздо больше, чем это считалось ранее, но с точки зрения их внутреннего разнообразия. То, что отличает религии, часто можно найти в другой форме как различия в своей собственной традиции, основные модели религиозного разнообразия отражаются во внутреннем разнообразии каждой религии и в конечном итоге в религиозных способностях, присущих каждому человеку. Математик Бенуа Мандельброт в 1975 г. ввел термин «фрактал» для структур строгого или приблизительного самоподобия в разных масштабах, когда отдельный элемент структуры представляет собой идентичную или похожую копию целого. Нерегулярные фрактальные структуры встречаются в ряде природных явлений, таких как береговые линии, кристаллы или растения: например, отдельные листья папоротника отражают структуру всей ветви, отдельные кристаллы снежинки могут отражать ее целостную структуру [19, р. 233]. Швейцарский философ Эльмар Холенштейн в свою очередь заметил, что межкультурные различия часто воспроизводятся внутри культур и это указывает на то, что культурное разнообразие может также демонстрировать своего рода фрактальную структуру. При этом он опирался на три уровня культурного разнообразия: внутрикультурный, межкультурный и внутрисубъективный. Различия между культурами отражаются в различиях, которые можно найти внутри самих культур, а также внутри одной индивидуальной личности. Шмидт-Лейкель применяет эти идеи для описания религиозного разнообразия. Уровень внутррелигиозного разнообразия, указывает он, соотносится с разнообразием религиозной традиции, уровень межрелигиозного разнообразия — с реальностью существования различных религиозных традиций в глобальном масштабе, уровень внутрисубъективного разнообразия — с религиозным разнообразием с точки зрения разнообразия ментального пространства отдельных людей. Фрактальная интерпретация Шмидта-Лейкеля показывает, что черты,

отличающие религии друг от друга (межрелигиозное разнообразие), вновь проявляются на двух других уровнях. Он утверждает:

...различия, которые можно наблюдать на межрелигиозном уровне, в некоторой степени отражаются на внутррелигиозном уровне, во внутренних различиях, выявленных в своей религиозной традиции, а также и на внутрисубъективном уровне они могут повторяться в различных религиозных моделях и структурах индивидуального разума [19, р. 233].

Шмидт-Лейкель ссылается на сравнительные исследования религий разными учеными (Г. Ван дер Леу, В. Бреде Кристенсена, Ф. Хайлера, Г. Кюнга) и стремится показать, что практически нет конкретных специфических черт или групп особенностей, которые присутствовали бы только в одной религии и полностью отсутствовали в другой, можно лишь различать разные иерархии таких черт и особенностей, разную степень их выраженности, сложности или комбинированности. Признание внутреннего разнообразия своей религии, считает Шмидт-Лейкель, важно для понимания религиозных традиций других, поскольку оно устраняет главное препятствие на пути к конструктивному межрелигиозному взаимодействию — упрощение традиций, отличных от своей, игнорирование огромного разнообразия, существующего в других религиях.

Таким образом, П. Шмидт-Лейкель продолжает развивать линию унитарного плюрализма Дж. Хика и У. К. Смита. Сам он упоминает при этом термин «моноцентрический» плюрализм в отличие от «полицентрического» или дифференциального плюрализма, разделяемого Джоном Коббом и Дэвидом Гриффином и предполагающего, что разные религии действительно связаны с разными конечными реальностями [16, р. 144]. Он настоятельно подчеркивает преимущества плюралистической точки зрения в сегодняшнем многорелигиозном мире и настаивает, что религиозное многообразие необходимо научиться воспринимать не как препятствие, которое необходимо преодолеть, а как возможность для углубления нашей встречи с Богом и с нашими соседями [16, р. 130].

Как и Шмидт-Лейкель, протестантский теолог, профессор систематического богословия Базельского университета Рейнгольд Бернхардт придерживается плюралистической точки зрения и считает, что необходимо преодолеть позицию исключительности, поскольку она находится в противоречии с основными убеждениями христианской веры о том, что спасительное присутствие Бога охватывает не только христианскую традицию. В 2008 г. вышел сборник статей, посвященный анализу и обсуждению феномена множественной религиозной идентичности, отредактированный совместно Перри Шмидт-Лейкелем и Р. Бернхардтом [22], а в 2013 г. они же совместно отредактировали том, посвященный проблемам межрелигиозной теологии [8].

Р. Бернхардт также считает, что христианская вера и богословие не могут претендовать на обладание истиной во всей ее полноте, но, в отличие от Шмидта-Лейкеля, он делает акцент не только на универсальности, но и на эсхатологической природе этой истины [3, р. 25], таким образом придерживаясь версии дифференциального плюрализма, или перспективизма. Признание того, что Божественная истина всегда «больше», чем любое религиозное восприятие,

создает своего рода богословское смирение и любопытство во время встречи с приверженцами других религий. Это вовсе не релятивизирует истину христианской веры, считает Бернхардт, а скорее связано с пониманием того, что только в конце времен окончательно проявится Божественная истина во всей полноте. Новый Завет сохраняет напряженность между «уже» — тем, что Бог раскрыл посредством Иисуса Христа, и «еще нет» — окончательным завершением, которое еще впереди. Конечно, эта «полная» истина будет не чем иным, как той же, которая была открыта в Иисусе Христе, но только тогда она достигнет своего завершения и полной реализации. Эта «эсхатологическая оговорка» не допускает какой-либо формы религиозного фундаментализма: до тех пор, пока это завершение не будет достигнуто, будут существовать противоречащие друг другу требования истины внутри и между религиями. Таким образом, считает Бернхардт, христиане должны быть открыты для постоянного самовыражения этой истины и межрелигиозные встречи являются средством ее раскрытия [3, р. 25].

Бернхардт стремится показать и предпосылки тринитарной основы для определения отношений с другими религиями [7, р. 145]. Межрелигиозная открытость, считает он, прежде всего основана на вере в «Бога-Творца» всего сущего, которая лежит в основе понимания универсальности спасительного присутствия Бога. Каждая религия сосредоточена на определенном нормативном проявлении божественного и подчинении ему, однако откровение, стоящее у ее истоков, не представляет реальность Бога исчерпывающе и исключительно, религии должны по возможности принять, что Бог выражает Себя в творении и через другие формы самораскрытия. Это предположение приводит к теологически обоснованному уважению к другим религиям. Христиане исповедуют Христа, который, с точки зрения Бернхардта, опосредует абсолютное милосердие Бога ко всему созданию, его творческая, спасительная сила охватывает все творение, и религии не могут оставаться незатронуты Им. Как Божье «откровение» Иисус Христос представляет Божий жест открытости к созданию, не подлежащей религиозным, этническим или социальным ограничениям, поэтому христиане тоже должны встречать людей других убеждений в духе принятия [7, р. 146]. Через Святого Духа Божье присутствие охватывает все творение. Поскольку сила Духа Божьего вездесуща, она также пронизывает религии как исторические реалии. Присутствие Духа проявляется везде, где есть любовь (т. е. преодоление эгоцентризма), передается везде, где исчезают препятствия, открывая новые возможности существования.

В своих размышлениях о понимании истины религиозной веры Бернхардт разделяет ее пропозициональное понимание в качестве интеллектуального утверждения, онтологическое понимание, которое может использоваться, чтобы квалифицировать всю религиозную систему убеждений как истинную, и экзистенциальное понимание, квалифицирующее личное отношение к Богу [6]. В отличие от теоретического, пропозиционального понимания истины третья концепция истины — реляционно-экзистенциальная модель — приписывает «истину» не религиозным суждениям, не религиозным явлениям, не религиям в целом, но экзистенциальному отношению верующего к трансцендентному основанию бытия. Это понимание истины связано прежде всего

со смыслом и ориентацией жизни человека, основанной на верном отношении к Богу, которое не дано как таковое и раз и навсегда в абсолютной форме и содержании, но актуализируется всегда заново. Оно связано не с верой в теологические утверждения или доктрины, но выражает осознанное качество отношения к Богу, означающее уверенность и доверие к достоверности Божьего обетования. Бернхардт замечает, что при переходе от выражения этого опыта в конфессиональных высказываниях к формулированию богословских положений природа истины меняется: заявление превращается из личного свидетельства в утверждение, которое претендует на общую обоснованность и как таковое может вступать в конфликт с другими правдивыми утверждениями такого рода. Если принять во внимание, что истины веры являются относительными, экзистенциальными, личными и динамичными, они не могут претендовать на абсолютность, поскольку не отделены от способа, которым верующий воспринимает и осознает эту истину, и, тем самым, от культурных и религиозных рамок, которые формируют его взгляды на себя, на мир и Бога. Тогда и конфессиональные конфликты можно рассматривать по-разному, отмечает Бернхардт, в зависимости от того, выдвинуты ли когнитивно-пропозициональные или экзистенциальные притязания на истину. На уровне систем верований эти конфликты трудно разрешить, но если эти системы рассматриваются в первую очередь не как идеологии, а как жизненные ориентации, т. е. не столько с точки зрения их когнитивного содержания, сколько с точки зрения их экзистенциального понимания, тогда конфликт смягчается. Различные экзистенциальные выражения истины могут сосуществовать и связываться друг с другом в диалогической форме, поэтому они могут стать предметом взаимопонимания.

Шмидт-Лейкель весьма высоко оценивает работы Эфраима Мейра, профессора современной еврейской философии в университете Бар-Илан, и его попытки сформулировать теорию межрелигиозной теологии с еврейской точки зрения [18]. Одна из центральных идей в диалогической философии Э. Мейра — понятие «транс-различия», которое, с точки зрения автора, не уничтожает существующие и важные различия между религиями, но пытается превзойти их. По словам Э. Мейра, такое соотношение между религиями не только возможно, но и необходимо для более мирного сосуществования общества. В своих работах автор привлекает идеи ведущих еврейских философов-диалогистов, чтобы использовать их понимание в области межконфессиональных встреч, дает изложение продуктивных и творческих аспектов межрелигиозного богословия с точки зрения диалогического «транс-различия». Опираясь на труды Мартина Бубера, Франца Розенцвейга, Авраама Джошуа Хешеля, Франца Фишера и Эммануэля Левинаса, Мейр обрисовывает в общих чертах новую концепцию самости, основанную на диалогическом понимании, предлагает взгляд на идентичность при помощи понятий самотрансцендирования, саморазличения и транс-различия [13]. Субъективность рассматривается им как соотношенная с конкретной возможностью открытой идентичности, она тесно связана с изменчивостью. Под влиянием идей Э. Левинаса Мейр пишет, что встреча Я с непостижимой инаковостью Другого, составляющей его величие и тайну, порождает условия для того, что он называет транс-различием. Человек

становится Другим-в-себе в движении перехода к Другому, при вступлении с ним в диалог, через «перевод» его мира на свой и наоборот. Процесс становления Другого-в-себе Мейр называет «самотрансцендированием», результат измененного Я — саморазличием. При встрече, которая служит связующим звеном между людьми, сохраняющими свои различия и уважающими всегда этическое отличие другого, становятся возможным транс-различие [15, р. 230]. Через концепт «транс-различие» Мейр пытается уловить сложный набор отношений, где «транс» означает внутреннюю связь между Я и Ты (пространство «между» М. Бубера). Он использует такие слова, как «соединение», «перевод», «обучение», «гостеприимство» и «признание», чтобы попытаться объяснить эту взаимосвязь [14, р. 15]. Мейр призывает принимать инаковость Другого, инаковость себя в «самопревосхождении» и выстраивать транс-дифференциальные мосты, имеющие философский и герменевтический аспекты Он пишет:

...я стараюсь учиться у других религий и образов жизни не только с целью построения более богатой духовности, по образу доскутной религиозности, которая является результатом чрезмерного, постмодернистского религиозного рынка. Я скорее пытаюсь увидеть связь между религиями, не пренебрегая их различиями, а признавая и оценивая их, и выходя за их пределы, — то, что я называю «транс-различием» [12, р. 19].

«Транс-различие», согласно Мейру, — это возможность налаживания связей и контактов с другими людьми, общения, несмотря на различия, но благодаря им. Его теологический метод, апеллирующий к современным дискуссиям о личности, подлинности, взаимовлиянии, предлагает конструктивное богословие межрелигиозного диалога [14, р. 11]. Мейр разделяет точку зрения плюрализма и предполагает, что религиозный опыт объединяет все религии с одной Высшей Реальностью [14, р. 12]. Творческая сила и способность учиться у других могут помочь расширить свои знания о Предельном. Межрелигиозный диалог и взаимный перевод мировоззрения — это больше, чем возможность; они являются требованием дня, считает Мейр:

Мы учимся у других в межрелигиозном диалоге. Встреча с другим подразумевает в первую очередь не осведомленность как познание, но прежде всего признание, глубокое слушание, обучение, гостеприимство, соединение и перевод. Я объединяю уникальность с общением и соединением. Открытие обогащающих элементов в других религиях может в конечном итоге привести к пересмотру и даже переосмыслению или воссозданию собственной традиции, которое не должна приводить к синкретизму, хотя я не так боюсь этого слова, как те, кто ограничивает себя и ограничивают себя своей истиной [12, р. 23].

По мнению Мейра, сегодня решение этих сложных проблем далеко не роскошь: это необходимость в нашем становящемся все более и более глобализированным, но все менее и менее диалогичным мире. Религиозные Другие бросают нам вызов и позволяют нам переосмыслить нашу собственную религиозную идентичность [12, р. 10].

Обращает на себя внимание взаимный интерес, обусловленный определенным сходством в направленности поисков, а также в методологии, с одной

стороны, П. Шмидт-Лейкеля, Р. Бернхардта и Э. Мейра и, с другой стороны, компаративных теологов: объединяет их и заинтересованное погружение в изучаемую религиозную традицию, и возможность творческого преобразования своих взглядов через диалог, и стремление учиться у других. Однако новая сторонническая теология, в отличие от плюралистической обоснованной позиции сторонников межрелигиозной теологии, носит конфессиональный характер: теолог-компаративист, укорененный в определенной традиции, переживает процесс «пересечения границ» и «возвращения» для привлечения идей других религий к их творческой интерпретации с христианской традицией. Компаративные теологи спрашивают себя, как иначе проявляется их конфессиональное богословие в свете истин, открываемых при встрече с другими, для них именно «возвращение домой» имеет решающее значение. Напротив, плюралистическая теология фокусируется на наведении мостов, участии в диалоге и поисках новых видов единства. Шмидт-Лейкель считает возможности компаративной теологии ограниченными, критикуя ее подход как неявно связанный с формой инклюзивной теологии религии, согласно которой религиозные различия или разнообразие воспринимаются в конечном итоге как негативные, что и указывает, с его точки зрения, на неполноценность такого подхода [19, р. 6]. При этом он отмечает, что благодаря своим конкретным тематическим исследованиям, «фактическим примерам обучения», компаративная теология может помочь усилить или ослабить общую правдоподобность взглядов исключительной, инклюзивистской или плюралистической позиции [21, р. 101]. Р. Бернхардт предлагает рассматривать компаративную теологию в качестве моста между религиоведением и теологией. Анализируя метод исследований компаративной теологии, он предлагает различать два уровня работы. Межрелигиозные сравнения следует проводить по стандартам религиоведения, применяя филологические и культурологические исследования, которые могут и должны применяться теологией. Богословские рассуждения могут иметь место сначала на уровне мотивации, предшествующей сравнению, и затем — на уровне интерпретации, который следует за ним. Таким образом, богословие создает рамки для сравнительной работы, но не вмешивается в нее методологически. Такое различие уровней должно сделать недействительной критику в адрес компаративной теологии со стороны и религиоведения, и теологии [3, р. 971].

В итоге необходимо отметить, что сегодня проблемы религиозного плюрализма, мультикультурализма, миграции становятся все более актуальными и требуют серьезного богословского анализа, поэтому возникающие проекты и межкультурной, и межрелигиозной теологии отвечают на вызовы времени. По словам П. Хейджа, в нашем современном глобальном контексте любая аутентичная и отзывчивая теология должна принимать во внимание и взаимодействие с различными формами мирового христианства, и с другими религиями [9, р. 122]. Характерной чертой традиционной точки зрения являлось рассмотрение других религий в качестве лишь негативного фона, хотя что в действительности между религиями всегда было много взаимных влияний и заимствований. В последние десятилетия, несмотря на имеющуюся серьезную критику в адрес плюралистической позиции современной теологии, все большее внимание уделяется диалогическим подходам в сочетании с го-

раздо более позитивным восприятием других традиций, а поэтому межрелигиозная теология (глобальная теология, мировая теология) привлекает к себе все большее внимание. Питер Бергер также отмечает, что сегодня для жизни общества представляют опасность две в равной степени разрушительные возможности — фундаментализм и релятивизм, поэтому для христианской теологии проблема других мировых религий является решающей, а проект «межрелигиозной теологии» — одновременно и сложным, и стоящим. Плюрализм делает его почти неизбежным [2].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ariarajah S. W. Intercultural Hermeneutics: A Promise for the Future // *Exchange*. — 2005. — Vol. 34. 2. — P. 89–101.
2. Peter L. Berger. Religion and Pluralism. Interreligious Theology? // *The American Interest*, August 27, 2014. — URL: <https://www.the-american-interest.com/2014/08/27/interreligious-theology/>
3. Bernhardt R. Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies // *Religions*. — 2012. — Vol. 3 — P. 964–972.
4. Bernhardt R. Interkulturelle Theologie // *Theologische Rundschau*. — 2012. — Bd. 77. — S. 344–364.
5. Bernhardt R. Mission in einer multireligiösen Welt // *Interkulturelle Theologie*. — 2009. — Jg. 35, H. 2. — S. 196–207.
6. Bernhardt R. Truth in the Context of Christian Faith and its Relation to Other Religions. Article 3. Vol. 7. Iss. 14, Summer and Autumn, 2018. — P. 37–57.
7. Bernhardt R. Vox Helveticorum — Vox Dei? The Swiss Ban on the Construction of Minarets: Acid Test for Christian — Muslim Relations // *Freedom and Responsibility: Christian and Muslim Explorations (LWF Studies 1)*. — Minneapolis, 2010. — P. 135–148.
8. Bernhardt R., Schmidt-Leukel P. (eds.). *Interreligiöse Theologie: Chancen und Probleme*. — Zürich, 2013 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 11).
9. Hedges P. Radical Orthodoxy and the Closed Western Theological Mind: The Poverty of Radical Orthodoxy in Intercultural and Interreligious Perspective // *The Poverty of Radical Orthodoxy* / ed. by L. Isherwood and M. Zlomisli. — Eugene, OR: Wipf and Stock, 2012. — P. 119–143.
10. Küster V. Intercultural Theology Is a Must // *International Bulletin of Missionary Research* — 2014. — Vol. 38. Iss. 4. — P. 171–176.
11. Küster V. *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics, and Comparative Religion* // *Theology and the Religions: A Dialogue* / ed. by V. Mortensen. — Eerdmans, 2003.
12. Meir E. *Becoming Interreligious Towards a Dialogical Theology from a Jewish Vantage Point*. — Münster; New York: Waxmann, 2017.
13. Meir E. *Dialogical Thought and Identity. Trans-Different Religiosity in Present Day Societies*. — Berlin; Jerusalem: De Gruyter, Magnes, 2013.
14. Meir E. *Interreligious Theology: Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*. — Berlin; Boston: De Gruyter; Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2015.
15. Meir E. *Otherness and a Vital Jewish Religious Identity* // *Jewish Philosophy for the Twenty-First Century. Personal Reflections* / ed. by H. Tirosh-Samuels, A. W. Hughes. —

Leiden; Boston: Brill, 2014 (Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, vol. 23). — P. 229–247.

16. Schmidt-Leukel P. Christianity and the Religious Other in Understanding Interreligious Relations / ed. by D. Cheetham, D. Pratt and D. Thomas. — Oxford University Press, 2013. — P. 118–147.

17. Schmidt-Leukel P. God Beyond Boundaries. A Christian and Pluralist Theology of Religions. — Münster; New York: Waxmann, 2017

18. Schmidt-Leukel P. Preface // Interreligious Theology: Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy / ed. by E. Meir. — Berlin; Boston: De Gruyter; Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2015. — P. 1–4.

19. Schmidt-Leukel P. Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures. — An Extended Edition. — Maryknoll, NY: Orbis Press, 2017.

20. Schmidt-Leukel P. Religious Pluralism in Thirteen Theses // Modern Believing. — 2016. — Vol. 57. Iss. 1. — P. 5–18.

21. Schmidt-Leukel P. Transformation by Integration: How Inter-faith Encounter Changes Christianity. — London: SCM Press, 2009.

22. Schmidt-Leukel P, Bernhardt R. (eds.). Multiple Religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. — Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008.

23. Smith W. C. Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion. — Westminster Press, 1981.

24. Walls A. F. The Cross-Cultural Process in Christian History. — Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

25. Wijsen F. Intercultural Theology and the Mission of the Church. — URL: <https://sedosmission.org/old/eng/wijsen.htm>