Рецензии

Bergmann Sigurd & Mika Vähäkangas. (eds.) (2021).
***Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith*.**
London & New York: Routledge. — 242 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-351-358

Название сборника, подготовленного Сигурдом Бергманом, профессором религиоведения Университета науки и технологии (Трондхейм, Норвегия), и Микой Вяхякангасом, профессором миссиологии и экуменистики Университета Лунда (Швеция), можно перевести двояко: «Контекстуальная теология. Навыки и практики освобождения веры» или «Контекстуальная теология. Навыки и практики освобождающей веры». Первоначально сборник оставляет весьма смешанное впечатление. Он состоит из тринадцати глав, и прежде всего в нем поражает широта охвата тем: от непрекращающегося угнетения *адивази* (аборигенных меньшинств) в Индии до кризиса национальной идентичности в Исландии после банковского коллапса в 2008 году; от преодоления последствий апартеида в ЮАР до новаторского религиозного искусства в Юго-Восточной Азии и Латинской Америке; от злоупотребления властью, в том числе сексуального насилия над женщинами и девочками со стороны мужчин — религиозных лидеров в неопятидесятнических сообществах в Африке, до терапии экологической тревожности у жителей экологически благополучных стран. Столь разные темы объединены, однако, общим негодованием по поводу существующих форм насилия, угнетения и страдания, порожденного социальными причинами, а также осуждением капитализма, империализма, колониализма, патриархата, расизма и других зол современного общества.

Нравственный импульс некоторые авторы черпают у Карла Маркса, Антонио Грамши, Шанталь Муфф, Жака Деррида; но, кажется, все авторы предпочитают цитированию Священного Писания или святоотеческой традиции более современные источники. Большинство авторов подчеркивает генетическую и моральную связь контекстуальной теологии с теологией освобожде-

ния. Так, в главе «Вызовы контекстуальным теологиям и теологиям освобождения» (*Challenges to contextual and liberation theologies*) Элина Вуола приводит определение со ссылкой на Стивена Биванса: «Контекстуальную теологию можно определить как теологическую работу (*way of doing theology*), в которой мы учитываем дух и суть Евангелия, традицию христианского народа, ту культуру, в которой мы богословствуем (*theologising*), а также общественные изменения в этой культуре, в том числе борьбу за равенство, справедливость и освобождение» (с. 61).

Следуя логике этой борьбы, многие авторы сборника рассказывают о различных формах подавления тех или иных групп, настаивая на необходимости противодействия структурам и практикам угнетения посредством, например, принятия осуждающих деклараций на международных религиозных форумах. Так, Ульрих Духров в главе «Экуменическая теология освобождения. Мой опыт ее прихода в Германию и Европу после 1968 года» (*Ecumenical liberation theology: How I experienced its arrival in Germany and Europe after 1968*) упоминает заявление Генерального секретаря Всемирного совета церквей Виллема Виссера т'Хофта на ассамблее в Упсале в 1968 г.: «Должно стать самоочевидным, что члены церкви, которые отрицают свою ответственность перед нуждающимися из любой части мира так же повинны в ереси, как те, кто отрицает какое-либо положение веры» (стр. 75). Но особое внимание Духров обращает на резолюцию шестой Ассамблеи Всемирной лютеранской федерации (Дар-эс-Салам, 1977 г.), в которой апартеид был приравнен к ереси и объявлен злом, учреждающим *status confessionis*[1]:

> В обычных обстоятельствах христиане могут иметь различные мнения по политическим вопросам. Однако политические и общественные системы могут стать настолько извращенными и репрессивными, что вера будет требовать от нас отвергнуть их и трудиться ради их изменения. Мы особенно призываем наши южноафриканские белые церкви — члены признать, что ситуация в Южной Африке устанавливает *status confessionis*. Это означает, что, основываясь на вере и необходимости явить единство Церкви, церкви публично

1. Понятие *status confessionis* восходит к статье Дитриха Бонхеффера «Церковь перед лицом еврейского вопроса» (*Die Kirche vor der Judenfrage*, 1933), в которой обосновывается, что церковь оказывается в положении публичного исповедания веры (*status confessionis*).

> и недвусмысленно отвергают существующую систему апартеида (с. 76).

На мой взгляд, многие авторы сборника при рассмотрении различных социально-политических конфликтов избегают вопроса о том, чем именно теология может помочь в анализе этих проблем или чем она отличается от социально-политического активизма в их решении. На собственно теологическую проблематику читателя выводит вопрос о допустимости прямого вмешательства религии в политику и о возможности признания ересью какого-либо политического устройства или государственной политики. Лишь в восьмой главе сборника «Возвращение традиции как критики угнетения» (*Reclaiming tradition as critique of oppression*) Тереза Каллерверт дает развернутый теоретический анализ оснований контекстуальной теологии, пытаясь прояснить, в каких случаях религиозная традиция должна использоваться для критики угнетения.

Сопоставляя труды и деятельность перуанского богослова Густаво Гутьерреса и шиитского мистика и мусульманского публичного интеллектуала Али Шариати, Каллерверт, несмотря на довольно серьезные различия между историческими контекстами этих авторов, обнаруживает сходство их подходов, поскольку, по мнению обоих, религиозная традиция и теология являются основным «средством пробуждения и воспитания совести» (*vehicle for conscientisation*), которое позволяет почувствовать несправедливость, осудить угнетение и вступить на путь борьбы с ним (с. 126). Именно теология в наибольшей степени способна побудить людей к поиску справедливости. Во-первых,

> теология или религиозная традиция являются традицией бедняков. В этом смысле речь идет о традиции, к которой люди уже принадлежат. Борьба, имеющая свой исток в традиции, восстанавливает уверенность бедняков в себе и в том, что принадлежит им. В отличие от иных течений мысли того времени — теорий развития, марксизма, капитализма — именно религиозную традицию бедняки могут считать своей собственной (с. 126–127).

Следовательно, бедняки, освободившись от снисходительного высокомерия интеллектуалов, могут достичь независимости и самодостаточности.

Во-вторых, «чтобы теология могла пробуждать совесть, она сама должна иметь живое нравственное и философское содержание и быть пригодной для такой задачи... И Гутьеррес, и Ша-

риати утверждают, что такое содержание в теологии есть» (с. 127), ибо бедность, порожденная общественным неравенством и человеческой несправедливостью, есть мерзость пред Богом-творцом этого мира.

Для обоих авторов существование бедности в нашем мире является по сути богохульством. По мнению Шариати, для мусульман бедность нарушает принцип единобожия, который должен отражаться в социальном равенстве и справедливости. Для христиан, по убеждению Гутьерреса, бедность оскверняет образ Божий в сотворенном человеке. Более того, она обусловлена эксплуатацией и угнетением, а потому всякое ее оправдание и «нормализация» недопустимы. Церковь может быть только на стороне бедняков, и она сама должна быть бедной. Всякий же истинно религиозный человек должен бороться с эксплуатацией и угнетением, восставать против деспотизма и авторитаризма властей, чтобы люди, оказавшиеся в бедности, смогли стать хозяевами своей жизни и субъектами истории (с. 128).

Таким образом, целями теологии, формулируемой на основе подходов Гутьерреса и Шариати, оказываются обличение и благовещение (*denunciation and annunciation*). Однако эти цели в публичном пространстве должны быть обоснованы собственно теологическими способами и укоренены в теологической рациональности, а следовательно, в конкретной религиозной традиции. Как отмечает Каллерверт:

> [Хотя] в сочинениях Гутьерреса и Шариати… присутствует тенденция помещать себя вне собственной традиции в качестве критика, опираясь на инструментарий марксизма, феминизма, квир-теории…у обоих писателей есть и обратный импульс — погрузить себя прямиком в традицию, настаивать, что инструментарий самой традиции достаточен для истинно освобождающей теологии…, заявлять, что они представляют более ортодоксальную позицию, чем консервативная религия. Занимая позицию возврата к традиции, мы не обязаны соглашаться с ее пределами, но скорее должны принимать необходимость конструктивно соотносить себя с ними даже в попытках их преодолеть. Это можно сделать благодаря переосмыслению традиции на основе уже принятых ортодоксальных методов ее осмысления (с. 131–132).

Только так, по мнению Каллерверт, можно избежать перерождения контекстуальной тео-

логии в светскую социальную критику или социально-политический активизм. В качестве примера переосмысления традиции на основе возврата к ортодоксии она приводит работу католического квир-теолога Джеймса Алисона, который в своей критике современного отношения к гомосексуальности в католической церкви полагается лишь на церковный авторитет. Согласно постановлениям Тридентского собора, на которые ссылается Алисон, человеческая природа повреждена грехом, но не разрушена окончательно, а человеческое желание является благим по природе, но ложно направленным по причине греха. Осуждая учение Реформации об абсолютной порочности желания, ортодоксальная позиция настаивает на том, что благодать может преобразить и упорядочить человеческое желание, совершенствовать человеческую природу, но не может заменить или отменить ее. В нынешнем же учении католической церкви предполагается, что у гомосексуальных людей «нет связи между тем, что желанно, и тем, что благо. То, что переживается как естественное, есть “объективно искаженное устремление”» (с. 134). Как утверждает Алисон, это превращает католическую антропологию фактически в реформаторскую ересь, ведь так некоторые люди оказываются исключенными из совершенствования благодатью, ибо их природа может быть только всецело отвергнута.

Каллерверт подчеркивает, что сегодня религиозные традиции и теологии, чтобы оставаться значимыми, а не замкнуться в себе или не превратиться в мирской гражданский активизм, вынуждены развиваться. Но она настаивает на том, что это может происходить только на основе самой традиции и свойственных ей средств, поскольку:

> религиозные традиции мысли имеют долгую историю взаимодействия, пересечения, переплетения с философской и политической мыслью, а также с общественными движениями. Традиции динамичны, а не монолитны, и то, что сегодня считается главным для традиции или же считается ересью, находится в постоянном движении, хотя и очень медленном (с. 133).

Здесь, однако, возникает еще один вопрос, который со всей остротой ставит соредактор сборника Мика Вяхякангас в заключительной главе «Мировое христианство как постколонизация теологии» (*World Christianity as post-colonialising of theology*). Этот вопрос он, перефразируя название известной книги Аласде-

ра МакИнтайра «Чья справедливость? Какая рациональность?», формулирует так: на чьих именно традициях следует строить здание контекстуальной теологии и для какой аудитории она предназначена (с. 221)?

Вяхякангас утверждает, что традиционная академическая теология является евроцентричной и конфессиональной. В ходе глобализации именно европейская христианская теология легла в основу преподавания курсов, формирования образовательных программ, критериев профессионального признания, издательской политики журналов и научных издательств. В результате оказалось, что:

> [...есть] теология в целом и отдельные теологии — феминистская, черная, африканская, азиатская, [испанская] теология Мухериста (*Mujerista*), [корейская] теология Минджанг (*Minjung*) и т.д. Таким образом, подразумевается, хотя и не признается открыто, что теология как таковая — настоящая и универсальная, тогда как теологии с определениями являются второсортными попытками, которые могут представлять лишь некоторый интерес для настоящей академической теологии, поставляя ей материал для дальнейшей переработки (с. 223).

Именно такая «теология без определений», «теология в целом» и является евроцентричной: с каноном из «великих немцев» (Карла Барта, Карла Ранера, Юргена Мольтманна — *white, male, bourgeois*); с конфликтом веры и науки, унаследованной от дебатов эпохи Просвещения; с постоянным уменьшением публичной роли теологии из-за приватизации религии в секулярных обществах; с утратой интеллектуальной значимости теологии по причине конфессиональности, которая подрывает принципы универсальности истины, необходимые для академической дисциплины; с этноцентризмом религий, порожденным зависимостью от проектов строительства наций в модерных государствах.

Таким образом, чрезвычайный партикуляризм каждого из направлений и школ, этих «пузырей», как их именует Вяхякангас, все больше противоречит претензии академической теологии на универсальность проповедуемой теологией истины:

> [В] низовой (*grassroots*) теологии христианские церкви могут при желании продолжать рекламировать себя в качестве универсальной Истины, правда, с тем же основанием, что и любое кафе, которое рекламирует свой «лучший в мире кофе». Академическая теология, однако,

> обязана быть критической и пытаться формулировать свою аргументацию таким образом, чтобы она могла быть представлена не только узком кругу посвященных из собственного религиозного сообщества. Даже если теолог не принимает релятивизм по философским и/или теологическим соображениям, множественность мировоззрений является не только вопросом, который требует ответа, но и контекстом, в котором теология конструируется (с. 226).

По мнению Вяхякангаса, традиционная западная академическая теология плохо подготовлена к такой задаче и потому нуждается в коренном обновлении. Он видит возможный ресурс предлагаемого им радикального обновления академической теологии в практике миссии как подлинно эмпирического предприятия, требующего знания «своей» аудитории, умения адаптироваться к конкретной ситуации, к местному сообществу, то есть «богословствовать в контексте» в прямом смысле слова.

Пример эмпирически обоснованной и конфессионально открытой теологии, нацеленной на вызовы современного мира, можно обнаружить в главе «Контекстуализация посредством искусства» (*Contextualisation through the arts*) Фолькера Кюстера. Выстраивая свою генеалогию контекстуальной теологии, Кюстер обосновывает герменевтическую методологию, обращенную к анализу религиозного искусства, которая позволяет развить бóльшую чувствительность к разным социально-культурным контекстам и восприимчивость к создаваемым в них смыслам, поскольку «эстетика главным образом опирается на невербальный чувственный опыт и эмоции» (с. 209). С помощью герменевтики Кюстер в одном образе — линогравюре «Черное и белое» Азарии Мбаты — схватывает весь трагизм апартеида и основную проблематику «черной теологии» (с. 218).

Однако несмотря на потенциальную привлекательность плюрализации традиционной теологии и открытия евроцентричной теологии новым голосам, в структуре сборника трудно обнаружить внутреннюю логику или какую-либо цельность. Среди «угнетенных» могут оказаться и благополучные финны, беспокоящиеся о далеких от них экологических кризисах, и изнасилованные африканские девушки, и разочарованные в своей финансовой элите исландцы, и подвергающиеся систематической дискриминации этнические меньшинства. Предлагаемыми же способами контекстуализа-