

ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО: ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ

В современном западном обществе перед христианством встала задача выживания в новом культурно-историческом контексте. Прежде всего, речь идет о необходимости поиска такого языка и символов для передачи смысла христианского провозвестия, которые бы соответствовали изменившейся социальной и духовной ситуации времени.

В пятом столетии родоначальник западной теологии Аврелий Августин собрал воедино ключевые элементы христианского учения в форме, которая по справедливости может быть названа классической парадигмой. Ее наиболее характерной особенностью является историческая основа, попытка увидеть целостность христианского учения в перспективе истории спасения. В результате возникла мощная телеология, глубоко проникшая в европейское сознание, но тем не менее в Новое время столкнувшаяся с серьезной критикой в свой адрес. Эпоха Просвещения подвергла серьезному испытанию право на существование телеологии как таковой. Метафизика Платона и Аристотеля, на которой основывались в систематизации христианской веры Фома Аквинский и другие средневековые мыслители, также оказалась в значительной степени дискредитированной.

Произошедшие в эпоху Просвещения поворот к субъекту и возникновение автономной секуляризированной культуры (которые отчасти были продуктом Реформации) стали в то время серьезной проблемой для западного христианства. Новая историческая реальность оказалась чрезвычайно разнообразной, и христианство стало одной религией среди многих других. Бог под влиянием кантовской философии превратился в постулат практического разума, помогающий человеку упорядочить окружающий его мир. Интеллектуальной задачей теологии после эпохи Просвещения стало примирение теоцентричной веры с антропоцентричным мировоззрением. И именно результаты этого процесса оказались той проблемой, с которой христианство столкнулось в эпоху постмодерна.

Для того чтобы правильно оценить современные тенденции развития западной христианской теологии, имеет смысл обратить-

* *Степанова Елена Алексеевна* — главный научный сотрудник отдела философии ИФиП УрО РАН, доктор философских наук.

ся к анализу прошлого. В XVIII в. был брошен небывалый доселе вызов тысячелетней теологической традиции. Перемены, произошедшие в этот период, можно считать поистине революционными. Прежде всего, эти перемены ускорило появление и широкое распространение научного взгляда на мир, для которого было характерно отсутствие апелляции к цели — человеческой или божественной. С точки зрения науки предполагалось, что все события происходят в соответствии с всеобщим законом, и если какое-либо из них выходит за его рамки, это означает, что оно просто недостаточно познано. В этой ситуации для теологии стало затруднительно говорить о Боге как об активной силе истории. Способом защиты, которую избрало для себя западное христианство (и прежде всего протестантизм), была демонстрация присущей ему разумности и социальной полезности. Однако некоторые мыслители эпохи Просвещения зашли так далеко, что отвергли различия между религией и моралью, сведя теологию к этике. В результате преодолелось противоречие между наукой и религией, но исчезала специфика религии.

Вместе с естественными науками Просвещение дало толчок развитию истории как науки. В философии и теологии это было время становления нового «исторического сознания». Более того, именно тогда впервые была осознана историческая обусловленность человеческого мышления. Родоначальником нового направления в христианской теологии стал Ф. Шлейермахер, который решил противостоять вызову науки путем уже начавшегося в философии поворота к субъекту, соединив его со своим собственным религиозным чувством. Теология, согласно его представлениям, является размышлением над проявлениями религиозного самосознания. Это размышление происходит в конкретном историческом контексте, но, тем не менее, его центральным звеном остается религиозный субъект.

Наряду со Шлейермахером большое влияние на теологию XIX в. оказал Г.В.Ф. Гегель, который хотя и не был теологом в строгом смысле слова, но создал философскую систему, в рамках которой возникли новые творческие подходы к решению теологических проблем. Он не разделял сведение религии к чувству, предпринятое Шлейермахером, и стремился выявить внутренне присущую ей рациональность. В этом отношении он был очень близок духу Просвещения. Гегель относился к истории с большим уважением и, наверное, в большей степени, чем кто-либо из мыслителей, преуспел во внедрении нового исторического сознания в теологию.

Поэтому неудивительно, что его философия дала сильный импульс к изучению происхождения христианства и истории христианской мысли. Однако гегельянство с самого начала породило сомнения в том, насколько в действительности необходимы были для истинного христианства его реальные исторические проявления. Гегель мог утверждать это, потому что предварительно обрисовал фундаментальное отличие между двумя типами языка: языком религии и языком философии. Оба языка имеют отношение к высшим истинам, но формы выражения этих истин значительно отличаются друг от друга. Религиозный ум, согласно Гегелю, мыслит исключительно образами и представлениями (*Vorstellung*), тогда как философскому уму доступен внутренний смысл (*Begriff*). Естественно, что религиозные представления по сравнению с философскими концепциями являются более конкретными и частными и могут опираться на исторические события, однако их истина не зависит от этого соотнесения. Скорее она проистекает из внутренне присущей им рациональности, которая может быть полностью проявлена только в концептуальных понятиях. С точки зрения Гегеля, задача умозрительной философии заключается в том, чтобы придать религиозной истине концептуальную форму. Насколько важно то, что события, связанные с воплощением, — служение, смерть и воскресение Христа — произошли в действительности? Может ли истина христианства быть предметом исторической верификации? На этот вопрос ни Гегель, ни Шлейермахер не дали окончательного ответа, оставив его своим последователям.

Важный вклад в дискуссию в рамках исторического подхода к христианству внес Д. Штраус, который первым использовал понятие мифа для характеристики христианского предания. Для него миф не означает что-либо неверное или недействительное; скорее он представляет собой характерный для религиозного сообщества поэтический способ выражения своих убеждений. Миф может иметь некоторое историческое основание, хотя это не имеет решающего значения. Смысл, заключенный в мифе, может быть полностью выражен в концептуальных понятиях и не зависит от реальных исторических событий. Таким образом, поворот к истории, вначале воспринятый многими как способ восстановления связи с источником христианской истины, стал со временем рассматриваться как угроза жизнеспособности самой этой истины. Было высказано представление о том, что, возможно, традиционные христианские утверждения вообще не имели исторической основы.

В середине XIX в. в рамках проблемы «исторического Иисуса», впервые поставленной Д. Штраусом, было предпринято огромное количество попыток исследовать исторические обстоятельства жизни Иисуса Христа и тем самым укрепить фактологическую основу христианской веры. В результате произошло отделение Иисуса евангельских историй от Христа церкви. Несостоятельность этих попыток показал А. Швейцер в своей книге «Проблема исторического Иисуса» (1906 г.). Швейцер указал на то обстоятельство, что научные исследования евангельских историй строятся на представлении об Иисусе как историческом персонаже, жившем и действовавшем в определенный исторический период, тогда как главное в Христе — это эсхатологическая проповедь, провозглашающая конец исторического времени и наступление Царства Божьего.

Непримиримым критиком использования философских и исторических методов в обосновании теологических проблем в конце XIX в. выступил С. Кьеркегор. Как предшественник современного экзистенциализма, он энергично противостоял попыткам рассматривать христианство в рамках философской системы и утверждал, что религиозная истина изначально субъективна и может быть осознана только как внутреннее духовное состояние. Кьеркегор, наряду со Шлейермахером, способствовал повороту к субъекту в теологии, хотя и в несколько другом смысле. Полвека спустя работы Кьеркегора были прочитаны заново, и развитие внутреннего содержания его идей пошло гораздо дальше, чем он мог себе представить. В дальнейшем развитии западной теологии была предпринята попытка подвергнуть все христианское учение «экзистенциальной» интерпретации.

Полное и детальное осознание новой ситуации в теологии началось около века назад в течении, которое принято называть теологическим либерализмом или либеральной теологией. Наиболее влиятельным представителем этого течения был Альбрехт Ритчль (1822–1889 гг.). Теология, по мнению Ритчля, есть по существу «эллипс с двумя полюсами» — религиозным и этическим. К религиозному полюсу он отнес опыт прощения, оправдания и примирения с Богом; к этическому — нравственный идеал, символом которого является Царство Божье. Точкой схождения этих двух полюсов для него был исторический Иисус, понимаемый как откровение божественной воли. Важным результатом развития либеральной протестантской теологии стало то, что ей был задан сильный практический импульс. Акцент был сделан на этическом смысле христианства, но при этом не был упущен из виду его несомненный религиозный характер.

Невзирая на критику в свой адрес, либеральная теология, безусловно, играла доминирующую роль в западной теологии до начала I мировой войны в Европе. Однако война принесла огромное разочарование в либеральном мировоззрении и, прежде всего, в его религиозном идеализме. Наиболее ярким ниспровергателем традиции либеральной теологии стал швейцарский теолог К. Барт, труд которого *«Послание к римлянам»* стал знаменем нового поколения протестантских теологов. Во многом разделяя мысли Кьеркегора, Барт отрицает, что история или религиозный опыт могут служить основой веры. По его мнению, ничто, кроме неисповедимой благодати Бога, не может быть достаточным для зарождения веры. Свою собственную теологическую позицию Барт твердо противопоставил тому, что он называл субъективистской тенденцией в современной теологии. В мышлении эпохи Реформации его более всего привлекал упор на всемогуществе Бога и первичности слова Божьего. Но это, в свою очередь, означало, что центром теологической мысли является Христос. Возникла необходимость радикальной реконструкции философских оснований теологии, попытку которой и предпринял К. Барт в своем фундаментальном труде *«Церковная догматика»*.

Труды А. Швейцера и К. Барта оказали большое влияние на следующее поколение исследователей, прежде всего на Рудольфа Бультмана. Бультман в своих исследованиях исходил из того, что Новый Завет не является описанием *истории* в современном научном смысле этого слова. Новый Завет — это не отчет о деятельности исторического Иисуса, а свидетельство восприятия смысла этой деятельности ранним христианским сообществом. Тем самым внимание было перенесено с личности самого Иисуса на сообщество, возникшее на основе веры в его воскресение, и Новый Завет стал не собранием исторических фактов, а провозвестием веры, *керигмой*. Демифологизация новозаветного провозвестия, таким образом, была для Бультмана освобождением от исторической формы писания во имя нового открытия его содержания, переданного адекватным для современного человека языком. По его словам, коль скоро новозаветная речь мифологична, «она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мифическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, призывать его к признанию мифической картины мира прошлого? Ес-

ли же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира?»¹.

В своей христологической работе Бультман опирался на экзистенциальную философию М. Хайдеггера, прежде всего на идею возможности перехода от «неподлинного» существования к «подлинному», который происходит в открытости человека будущему, в постоянном переживании человеком момента между прошлым и будущим: потерять ли себя либо обрести свое подлинное существование. Бультман считал, что о том же самом, но другим языком сообщает христианская кериגма: «Новый Завет говорит, и вера знает о деянии Бога, благодаря которому человек впервые становится способным к самоотдаче, способным к вере и любви, к подлинному существованию»². Но разница между философией и христианским провозвестием заключается в том, что философия лишь рассуждает о теоретическом обнаружении сущности человека, тогда как христианство, говоря о *событии* Иисуса Христа, рассказывает о спасительном действии Бога, которое происходит не в историческом прошлом, а здесь и сейчас и, тем самым, в будущем. Так христология превращается в сотериологию, преимущественно сконцентрированную на проблемах современности.

Большое влияние на теологическое мышление периода после II мировой войны оказал труд П. Тиллиха «*Систематическая теология*». Свой подход он охарактеризовал как «метод корреляции». Согласно этому подходу необходимо соотносить экзистенциальные вопросы, вытекающие из онтологической ситуации людей, и религиозные символы, рожденные встречей с «новым бытием» во Христе. Другой способ пересмотра традиционных теологических формулировок явился следствием философского размышления над природой и функцией религиозного языка. Здесь можно выделить два основных направления — аналитическое и феноменологическое. Аналитическое направление опирается на новаторские труды Людвиг Витгенштейна. В то время как одни исследователи, основываясь на исследованиях Витгенштейна, утверждают, что язык религии не имеет реального смысла, другие используют его открытия для анализа уникального, самообусловленного характера религиозного текста. Феноменологическое направление опирается

¹Бультман Р. Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопр. филос. 1992. № 11. С.87.

²Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Munchen, 1985. S.52.

главным образом на работы Мартина Хайдеггера, особенно послевоенного периода. Хайдеггер подверг радикальной критике не только объективирующую метафизику докантовской философии, но и поворот к субъекту эпохи Просвещения. Обе философские системы, считал он, «забыли» первичную явленность бытия, «приход-чтобы-говорить» открытого свободного слова, которое не может быть объективировано, но лишь испытано в нашем бытии через его «принятие».

Эти новые философии языка оказали различное влияние на теологию. В 50-х и 60-х гг. движение, известное как «новая герменевтика», представителями которого были Герхард Эбелинг, Эрнст Фатчс и другие, занималось разработкой теории «слова-события», восходящей к Хайдеггеру. Не так давно Поль Рикер, объединив аналитический и феноменологический подходы, разработал новаторскую систему анализа языка религии, позволяющую открывать новые «поэтические» пласты скрытого, неочевидного смысла символов, метафор и повествовательных текстов. Американские теологи Гордон Кауфман и Дэвид Трэйси, рассматривая этот комплекс проблем, попытались реконструировать реальные основания традиции при помощи нового понимания теологического «воображения». Их работы открывают многообещающую перспективу развития систематики, хотя предлагаемый ими способ значительно отличается от традиционных формулировок христианской веры¹.

Наконец, существует «теология освобождения», отличительной чертой которой является не только ее центральная тема, но и социальный носитель. Она не является результатом размышлений ученых, но вытекает из опыта угнетенных народов в их борьбе с политическими и экономическими системами. Тема освобождения выражает как надежду, так и цель этой борьбы. Для ее представителей освобождение есть символ спасения *par excellence*. Но не слишком ли это связано с политикой? Согласно Густаво Гутиерресу, самому систематически мыслящему теологу в рамках этого движения, концепция освобождения имеет три различных уровня: политический, исторический и теологический². Каждый из них ва-

¹ See: *Kaufman G.* Theological Imagination: Constructing the Concept of God. Philadelphia: Westminster Press, 1981; *Tracy D.* The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. N.Y.: Crossroad, 1981.

² *Gutierrez G.* A Theology of Liberation. Maryknoll; New-York: Orbis Books, 1973. P.36–37.

жен, и все они связаны друг с другом. Всякая теология, заявляет он, имеет политический смысл; теология освобождения просто делает этот смысл явным и со всей определенностью занимает сторону социально и политически угнетенных слоев.

Теология освобождения вызвала широкий отклик у женщин, представителей черной расы, у народов «третьего мира» и других, кто прежде не принимал участия в развитии теологии. Они привнесли в теологические исследования ранее неизвестную социологическую перспективу и бросили вызов многим традиционным положениям, как, например, употреблению патриархальных и монархических образов по отношению к Богу. Однако и они абсолютно некритически используют некоторые традиционные темы, например, о «Боге, действующем в истории», поэтому многие теологические проблемы остаются нерешенными.

Итак, сегодня даже сама возможность теологической метафизики находится под вопросом, поэтому сомнительными выглядят попытки вернуться к теологической системе, используя метафизические схемы. Начало XIX в. было поворотным для теологии не только потому, что именно в это время были высказаны наиболее критические аргументы, но и потому, что уже началось формирование альтернативной парадигмы. Как уже говорилось выше, отличительными чертами этой «новой парадигмы» были: преимущественное внимание к субъекту, принятие историко-критической точки зрения, эволюционный взгляд на природу человека и допущение единства религии и этики. Ф. Шлейермахер как родоначальник западной теологии эпохи модерна, с одной стороны, воспринял новые веяния эпохи Просвещения, а с другой — стремился выработать метод конструктивного переосмысления христианской теологии, сохранявшего верность традиции. Наряду с Гегелем он осознал необходимость общего принципа, который мог бы объединить противоречивые верования, содержащиеся в традиционной теологии: в Бога, в условия человеческой жизни, в Христа, в церковь, в конечность жизни. Этим принципом стало религиозное самосознание.

Поскольку христианское самосознание, как его понимал Шлейермахер, в своей основе сформировано сообществом и его историей, ему удалось включить в новую христианскую парадигму многие элементы прежней парадигмы, включая телеологию искупления. Но им была поставлена проблема, которая не решена до сих пор: каким образом, в свете происходящих в обществе изменений, христианская теология может быть единой, последовательной и

осмысленной? Христоцентризм Барта, возвышающий один из традиционных принципов веры до статуса главного организующего принципа всей системы, содержит один способ решения. Метод корреляции Тиллиха, превращающий экзистенциальную ситуацию верующего в элемент, конституирующий структуру теологии, представляет собой совершенно другой способ.

В католицизме (хотя и несколько позже) происходили те же самые процессы, что и в протестантской теологии, результаты которых были зафиксированы в документах Второго Ватиканского собора 1965 г., где было отвергнуто разделение церкви и общества и признана необходимость для церкви учиться у мира. Таким образом, западная теология XIX–XX вв. основывалась на историко-критическом методе в изучении библейских текстов и на признании важной роли человеческого творческого воображения в восприятии христианского откровения.

Итак, если можно говорить о важнейшей на сегодня задаче теологии, то она заключается в возвращении к ощущению *целостности, единства и взаимосвязи* христианского свидетельства. Обстоятельства, затрудняющие успех этих попыток, так же сильны, как и всегда. Но в некотором отношении они, возможно, даже сильнее, поскольку глубже проникли в наше сознание. К тому же появились новые обстоятельства, которые бросают вызов не только классической парадигме, но и ее современным продолжателям. Одно из этих новых обстоятельств — соприкосновение с другими религиями в мировом масштабе. Традиции, которые для Шлейермахера и Гегеля были только теоретическими альтернативами, для многих современных христиан являются предметом реального выбора. К ним относятся даже такие далекие от европейского опыта традиции, как Харе Кришна и дзэн-буддизм. Эти религиозные системы противостоят наиболее важным положениям христианской веры. Например, традиции, проистекающие из Индии, совершенно индифферентны ко всем вопросам, касающимся истории. В их «теологических системах», если можно так выразиться, нет и намека на историческую основу. Возможно, в них есть космологическая основа, но не историческая. Дзэн, в частности, весьма радикально, по западным стандартам, отвергает любую телеологию и даже подвергает сомнению реальность личности. Вряд ли можно сказать, что западный христианский мир уже ответил на этот вызов.

В самих западных странах в XX в. произошло много событий, способствовавших подрыву доверия к христианской интерпретации истории и к ее телеологической основе. Одно из них —

Холокост, другое — экологический кризис. Могут ли люди допускать наличие божественной власти над историей, если история допускает массовое истребление невинных мужчин и женщин? Можно ли считать, что все в мире предназначено для блага человека, если неослабевающая погоня за благами ведет к разрушению окружающей среды и подрывает экологический баланс природы? Даже теология освобождения не дает реального ответа на эти вопросы. Хотя ее представители критикуют все формы социального угнетения, а также соучастие в этом теологии, в своей критике они в большой степени опираются на теологию истории, которая сама является проблематичной.

Таким образом, западное христианство, возможно, находится в середине процесса новой смены парадигмы. А если это так, то задача систематической теологии заключается не только в конструктивном подходе. Ответственность теологов заключается в том, чтобы помочь определить, что именно является существенным для христианской веры, и выразить это всесторонним и понятным способом.

Сегодня теология эпохи постмодерна существует между двумя крайностями. Первая — это либеральное размывание специфики христианства и приспособление его к миру, которое часто прикрывается пиетистскими и эмоциональными аргументами, за которыми, в сущности, скрывается вполне секулярный рационализм. Вторая крайность — это фидеизм, утверждение примата веры над разумом, характерный для современного теологического фундаментализма. Между этими двумя крайностями располагается множество течений, находящихся под влиянием постструктурализма и деконструктивизма, которые, собственно, и можно обозначить как постмодернистские. Они считают необходимым избавиться от традиционного понимания Бога как «основания бытия», как основополагающего принципа мира, поскольку, вслед за Ницше, они полагают, что понятие «Бог» есть высшая организующая фикция западного мира и они больше не нуждаются в ней.

Самое удивительное заключается в том, что в этой ситуации сохраняются вообще какие-либо теологи. Действительно, утверждение «Бог умер» необязательно является составляющей постмодернистского взгляда на мир. Оно может быть основой классического атеизма, который сам по себе является порождением модернизма. Но теологическая работа в постмодернизме продолжается на этой основе в том, что можно назвать нигилистическим мистицизмом. Для некоторых мыслителей смерть Бога может вести к

осознанию более глубокого и полного чувства религиозного. В этом случае утверждается связь, и даже тождество, между распятием и воскресением, сотворением и апокалипсисом в духе идеи Ницше о вечном возвращении. Другие авторы отмечают, что модернистская идея о том, что Бог-творец умер и воскрес в творческом субъекте, исключает вмешательство иного начала в мир и сохраняет иллюзию религиозности.

Теологический диалог с постмодерном в некоторых отношениях более радикален, нежели философский. Даже с точки зрения здравого смысла ясно, что религия находится сегодня в критической ситуации. Она всегда рассматривалась как сфера «вечных истин», и поэтому постмодернистское пренебрежение истиной является для нее вызовом. То же самое, и даже в большей степени, касается вопросов об отношении мира и Бога, о мире и месте человека в нем. Кроме всего прочего, религия сталкивается с вопросом: что происходит с религиозным мировоззрением в случае децентрализации человеческой личности? Что происходит с ней, когда отвергнуты антропоморфный язык о Боге, антропоцентричные предположения о действии Бога в мире, телеология истории, традиционные представления о бессмертии (которое понимается не более чем метафора), благодати и спасении? Как теология может соотноситься с современной наукой? Например, наше сегодняшнее знание о физической Вселенной говорит о том, что человек связан и зависит от всех форм жизни, в том числе неорганических. В самом буквальном смысле слова мы едины со всей Вселенной. Следовательно, антропоцентричный взгляд на реальность более не является теологически оправданным. Геоцентричная точка зрения, чтобы оставаться значимой, более не должна опираться на антропоморфные способы выражения. Теология искупления, которая рассматривает его только как данное лишь человеческой расе, а не как нечто интегрированное во всей Вселенной, включая всякие отчужденные формы жизни, является неадекватной. Теология церкви, которая останавливается на политических вопросах и продолжает быть еkkлезиоцентричной, терпит неудачу, поскольку не может выдвинуть теорию христианского служения в условиях глобального кризиса. Эсхатология, которая воображает, что духовное имеет отдельную от материальной реальность, просто наивна. Христология, которая рассматривает Христа как нечто меньшее, чем космическое явление, является просто местечковой, узкой. Те, кто сосредотачивается на индивидуальном спасении, а не спасении человечества, приносят объективный вред.

Три основные проблемы являются наиболее острыми для современной постмодернистской христианской теологии. На первом месте находится традиционная теологическая категория — учение о Боге, в результате следствия модернистского поворота к субъекту. Для позднего модерниста ревизионистский подход к кантовской трансцендентальной субъективности делает необходимым признание сквозной историчности всех категорий мышления, что приводит к теологическому творчеству. Интрасубъективная и коммуникативная модель тринитарного мышления ведет к внимательному отношению к вопросу о природе личности Христа и глубоким психологическим сущностям бытия Бога. Субъективность является стимулом к творчеству и агонизирующей теологической проблемой. Наконец, для радикального постмодерниста исчезновение самости является принципом, который взрывает все традиционные теологические категории. Если Я это вовсе не Я, а удвоенная самость, согласно Фуко, чем это грозит Богу, по чьему образу и подобию я создан? Бога нельзя понимать в антропоморфных терминах. Это не есть Бог откровения, поскольку доказано, что откровение есть обусловленная культурно-исторически форма выражения веры. Как говорил Тиллих, Бог есть пустой символ. Это понятие заимствовано из традиции, которая основана на прежней космологии и антропологии. Для теистов, так же как и для атеистов, ясно, что не только Бог сотворил людей по своему образу и подобию, но и наоборот. Но этот Бог не только основан на образе человека. Это есть образ человека предыдущей эпохи. Вопрос заключается в том, как говорить о Боге адекватно и в то же время соответственно современному культурному контексту.

Вторая тема — исследование роли церкви, христианского сообщества в плюралистическом обществе, которое допускает как факт существование морального релятивизма. Здесь опять возникает вопрос об истине в постмодернистском контексте. В этически плюралистическом мире религиозная точка зрения может соревноваться или сосуществовать с другими религиозными или нерелигиозными взглядами, и она стремится переубедить партнера по диалогу по поводу их моральных ценностей. Но постмодернистская этика основана на эстетике и иронии, и в этом случае всякое упоминание об авторитете и ссылка на него должны быть устранены из этического диалога. Когда сама истина становится проблематичной категорией, диалог становится невозможным. Можно справиться с этой проблемой путем уточнения критериев моральных категорий у той или иной школы, но более продуктивно было

бы оценивать истинную верность той или иной группы социальным ценностям. В том, как та или иная группа относится к светскому миру, можно найти путь к практическому вкладу этой группы в постмодернистскую религиозную этику. Кроме того, история показывает, как часто сама церковь изменяла своей роли морального авторитета.

На третьем месте находится проблема другого. Этот вопрос можно поднимать на разных уровнях. Расизм и сексизм широко известны в христианской традиции, и их преодоление есть, безусловно, вклад в решение проблемы другого. Но в этом смысле христианство не отличается от культуры в целом. Решением этой проблемы может быть доктрина об искуплении Христом всего человечества, однако в современном мире ее популяризация неизбежно воспринимается как очередной виток экспансии «теологии белого патриархального европеизма».

Таким образом, можно констатировать следующее: современная западная теология, как протестантская, так и католическая, находится в состоянии кризиса, усугубленного постмодернистской иронией по отношению к своим собственным основаниям. Попытки вернуться к прошлой верности традиции обречены на бесконечное повторение уже пройденного. Стремление ответить на вопросы, поставленные сегодняшним процессом глобализации взаимоотношений между религиями и культурами, пока оказывается не в состоянии выйти за рамки политической ангажированности. В результате будущее христианского провозвестия для нынешнего и грядущего поколений остается весьма туманным.