

Книжная серия  
«ТЕОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Монография продолжает серию изданий научной и учебной литературы, осуществляемых Научно-образовательной теологической ассоциацией в рамках межвузовского взаимодействия, направленного на развитие теологии как отрасли знания, теологического образования и изучения религиозных культур народов России.

Издание осуществлено при поддержке  
храма Сретения Господня на Гражданском проспекте  
(Санкт-Петербург)

*Markus Knapp*

**Die Vernunft des Glaubens  
Eine Einführung in die  
Fundamentaltheologie**

Freiburg/Breisgau 2009

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Кафедра богословия

НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АССОЦИАЦИЯ

*Маркус Кнапп*

## **РАЗУМ ВЕРЫ**

### **Введение в основное богословие**

Перевод с немецкого

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2021

УДК 272-1  
ББК 86.375-4  
К53

Допущено к распространению  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р21-113-0316  
Рекомендовано к публикации  
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви  
Выписка из Протокола № 1 от 16.07.2021 г.

#### **Научные редакторы**

*Владимир Кириллович Шохин* — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии религии Института философии Российской академии наук.

*Священник Дмитрий Юрьевич Лушиков* — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

#### **Переводчик**

*Протоиерей Владимир Федорович Хулап* — кандидат богословия, Dr. Theol., профессор, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

#### **Рецензенты**

*Игорь Гарибович Гаспаров* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.

*Протоиерей Владимир Файкович Мустафин* — доктор богословия *honoris causa*, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

#### **Кнапп, М.**

К53 Разум веры. Введение в основное богословие : пер. с нем. / Маркус Кнапп ; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра богословия ; Научно-образовательная теологическая ассоциация. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2021. — 492 с. — (Теология: история и современность).

ISBN 978-5-906627-84-1

Книга представляет собой перевод монографии «Разум веры. Введение в основное богословие» («Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg/Breisgau 2009») профессора кафедры основного богословия факультета католической теологии Рурского университета (г. Бохум, Германия) Маркуса Кнаппа (Markus Knapp, род. 1954).

Труд профессора Кнаппа хорошо структурирован: в первой части дается достаточно полный обзор сочинений по основному богословию, во второй — собственные идеи автора о том, чем и как должно и не должно заниматься основное богословие. Книга также содержит подробный анализ историографии по основному богословию и предлагаемую профессором Кнаппом ее периодизацию. Несомненным достоинством монографии является рассмотрение вопросов о диалоге философии и теологии и самом теологическом знании, а также о возможности трактовки богословского знания как научного.

Предисловие написано одним из ведущих отечественных специалистов в области рациональной теологии, руководителем сектора философии религии Института философии Российской академии наук, доктором философских наук профессором В. К. Шохиным.

Книга рекомендуется преподавателям и студентам богословских и светских вузов, а также всем интересующимся проблематикой фундаментальной теологии.

УДК 272-1  
ББК 86.375-4

ISBN 978-5-906627-84-1

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2009  
© Издательство Санкт-Петербургской  
Духовной Академии, 2021  
© В. Ф. Хулап, перевод, 2021

## Вступительное слово

Одним из направлений научной деятельности кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии в последние годы стали исследования в области рациональной теологии, причем как в церковном варианте — как основное богословие или фундаментальная теология, так и в светском — как философская теология и аналитическая философия религии. В рамках этой научной деятельности кафедрой проводились и проводятся различные конференции (в том числе международные), семинары и мастер-классы для студентов, посвященные тематике рационального богословия. В этих мероприятиях принимают участие не только члены профессорско-преподавательской корпорации Духовной академии, но и представители других ведущих научно-исследовательских и высших учебных заведений России (Института философии РАН, Московского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного университета, Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена). Результатом такого плодотворного сотрудничества явилась публикация не одного десятка статей в научном журнале «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии». Кроме этого, в рамках прохождения государственной аккредитации аспирантуры Духовной академии было утверждено преподавание новой богословской дисциплины — «Актуальные вопросы современной фундаментальной теологии».

Однако все мероприятия по развитию отечественного основного богословия, осуществляемые нашей кафедрой, не могут считаться полноценными без привлечения наработок современных западных представителей рационального богословия. Поэтому кафедрой было принято решение о подготовке и издании в рамках серии «Теология: история и современность» переводов отдельных, наиболее интересных образцов современной апологетической и фундаментально-теологической литературы, главным образом немецких и англоязычных авторов.

Первым выходит в свет перевод изданного в 2009 году труда современного католического фундаментального теолога Маркуса

Кнаппа, в течение 20-ти лет занимавшего кафедру основного богословия на факультете католической теологии Рурского университета (г. Бохум), «Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie» («Разум веры. Введение в основное богословие»). В достаточно компактной книге, состоящей из двух частей, автор предлагает описание истории возникновения и становления основного богословия как базовой теологической дисциплины, заканчивая изложением основных направлений развития данной науки, которые сформировались в конце XX — начале XXI веков на Западе, как в католическом, так и протестантском теологическом пространстве. Также в книге читатель может обнаружить и собственные решения автора по ключевым вопросам четырех традиционных разделов основного богословия. В связи с этим данное издание снабжено нами основательным критическим предисловием, выполненным одним из ведущих отечественных специалистов в области рациональной теологии, руководителем сектора философии религии Института философии РАН, профессором В. К. Шохиним.

Следует отметить, что традиция переводов текстов западных богословов, в том числе посвященных проблематике основного богословия, восходит к дореволюционным академиям. Так, например, в Санкт-Петербурге в конце XIX — начале XX веков были изданы труды представителей т. н. неосхоластической апологетики — господствовавшего в то время направления в католическом основном богословии — Ф. Геттингера, И. Эрбарда и Х. Лютарда [Геттингер, 1872–75; Эбрард, 1877–80; Лютард, 1915].

Данная традиция была возобновлена в наших Духовных школах лишь в 70-е годы XX столетия стараниями тогдашнего ректора академии, епископа Выборгского Кирилла (Гундяева). Будущий Святейший Патриарх был убежден, что обновление отечественной богословской мысли должно было происходить через развитие библейского богословия, понятие о котором почти отсутствовало в Духовных школах того периода. Поэтому, несмотря на сложные условия существования Академии, обусловленные внешним давлением со стороны советских властей, Владыкой Кириллом была организована переводческая группа,

работавшая во внештатном режиме. Одним из результатов ее деятельности стал перевод фундаментального и актуального для своего времени богословского исследования «Итоги богословия XX века» [Gucht, Vorgrimler, 1970–71], первый раздел второго тома которого посвящен вопросам современной фундаментальной теологии.

В заключение хотелось бы поблагодарить научного редактора издания профессора Владимира Кирилловича Шохина, переводчика — протоиерея Владимира Хулапа, весь коллектив издательства Санкт-Петербургской духовной академии, а также почетного настоятеля храма Сретения Господня на Гражданском проспекте Санкт-Петербурга протоиерея Георгия Полякова за помощь в издании данной книги.

*Священник Димитрий Лушиков,  
кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия  
Санкт-Петербургской духовной академии*

*В. К. Шохин*

## **Основное богословие и конъюнктурная теология**

Профессор Маркус Кнапп (р. 1954) — заметная фигура в ландшафте католической теологии, которая вносит постоянный мощный вклад в реализацию проектов II Ватиканского Собора по «осовремениванию» традиционного богословия. Карьера его не извилиста: в 1983 г. им была защищена в Вюрцбурге (Бавария) диссертация на степень доктора богословия, на тему возможности богословской рецепции идей знаменитого неомарксиста Теодора Адорно (отправной точкой для этого «диалога» было избрано, как ни удивительно, учение о первородном грехе). Там же в 1992 г. он получает габилитацию (по догматическому богословию) за разработку учения о Царстве Божьем в диалоге с теорией коммуникативного действия едва ли не самого раскрученного современного немецкого философа Юргена Хабермасса. До 1995 г. он работает в большом католическом издательстве Echter-Verlag (все в том же Вюрцбурге) в должности научного редактора. В 1995–2000 гг. Кнапп в профессорском звании читает курс догматики на факультете католической теологии Рурского университета (г. Бохум). С 2000 г. до выхода на пенсию (2020) возглавляет на том же факультете кафедру основного богословия.

Именно в этом институциональном контексте следует видеть появление предлагаемого читателю курса по основному богословию, который был издан в 2009 г. В целом же Кнаппу принадлежит 7 монографий, 5 изданий тематических сборников с другими теологами и более 70 статей. Предлагающий читателю труд имеет то существенное преимущество перед многими другими (из книги читатель убедится в том, что основное богословие — очень популярная область не только прежних, но и нынешних католических штудий), что он очень удобно структурирован (в первой части дается весьма полный обзор сочинений по предмету *ab ovo* до публикации книги,



во второй — собственные идеи автора о том, чем и как должно и не должно заниматься основное богословие) и относительно компактен (в Германии добросовестно выпускаются и много-томники по данному предмету, как и по прочим). Этим, однако, заслуги автора не исчерпываются, и, на мой взгляд, из его труда отечественный читатель может извлечь тройную, по крайней мере, для себя пользу.

Первое и главное достоинство книги заключается в очень добросовестном обзоре историографии по основному богословию и предлагаемая у Кнаппа ее периодизация. Историю видения и реализации задач основного богословия он делит на три периода. Первый период восходит к сочинению известного философа Пьера Шаррона (которого, за дружбу с Монтенем, принято относить к скептикам, но который был и убежденным апологетом религии) «О трех истинах» (1593), где решались задачи убеждения читателя в 1) преимуществах религии перед атеизмом, в 2) преимуществах христианства перед другими религиями и в 3) преимуществах Католической Церкви перед иноконфессиональными образованиями<sup>1</sup>. Кнапп совершенно прав, отмечая, что эта трехчастная апологетическая программа и определяла интенциональный формат римско-католического основного богословия более чем на три столетия. Он этому формату, правда, отнюдь не сочувствует, приводя мнение коллеги о том, что критика Шарроном деизма в контексте учения о недостаточности «естественной религии» без Откровения содержала в себе ядро всего позднейшего «авторитаризма». В качестве примера раннего апологетического основного богословия Кнапп приводит четырехтомник бенедиктинца Беда Майра «Защита естественной, христианской и католической религии» (1787–1789),

---

<sup>1</sup> Шаррон уже во введении к своему труду (вышел анонимно) формулирует эти преимущества в виде трех истин, из которых «первая демонстрирует, что есть один Бог, Которого следует познавать, почитать и Кому следует служить, что и составляет не что иное, как религию; вторая — что из всех религий только христианство является истинной; третья — что из таковых верований и мнений, что разделяют христиан, римско-католическая является единственно истинной» [Les trois veritez, 1593, 3].

в котором, как видно уже из названия, реализовалась та же трехчастная структура. Заслуженное внимание уделяется и первому труду, название которого содержало само словосочетание *Fundamentaltheologie* — «Руководство к лекциям по общему введению в богословскую науку и теорию религии и Откровения как Первая часть основного богословия» (1859) Иоганна Непомука Эрлиха, профессора первой учрежденной кафедры основного богословия (1856 г., в Праге). Отмечу здесь, что именно этот кафедральный курс стал методологической основой для преподавания основного богословия и в России, и что та же трехчастная апологетика была заложена в основу первой программы курса архимандрита Хрисанфа (Ретивцева) (1869–1874) и первого учебника по предмету архимандрита Августина (Гуляницкого) (1876), хотя и с той русской особенностью, что в центре курса находился богословски осмысляемый феномен религии (религиология)<sup>2</sup>. Кнапп видит основное достижение традиционного основного богословия в том, что уже с этого примерно времени в соответствующие курсы начали включаться, помимо очень нелюбимой им апологетики, и темы осмысления самого богословского знания. Но автор вместе с другими коллегами (Кнапп, где только можно, солидаризируется с другими, похвально не претендуя на значительную креативность) считает, что сам проект апологетики оказался провальным и методологически ограниченным вследствие своего «объективистского характера» — защиты христианской веры исходя из «внешних свидетельств».

Второй период Кнапп выделяет как переходный — от решения «внешних», апологетических задач (он их называет вычурно экстринзецистскими) к задачам «внутренним», связанным прежде всего с герменевтикой религиозного знания и обращением к субъекту религиозных переживаний (это он называет не менее

---

<sup>2</sup> Подробнее о начальном становлении основного богословия в России см. [Шохин, 2014, 65–69]. Разумеется, в блоке (3) обосновывалось превосходство православия над другими конфессиями. Значительная доля религиозической составляющей (даже в сравнении с теологической) прослеживается во многих наших курсах по основному богословию.

«прециозно»<sup>3</sup> интринзецистским методом). Эти, как он выражается, «прорывы до Второго Ватикана» документируются текстами Джона Ньюмена, Мориса Блонделя и менее знакомого отечественному читателю Пьера Руссло<sup>4</sup>.

Зато окончательное торжество «интринзецистского» основного богословия наступает после II Ватиканского Собора, в идеологии которого автор видит, можно сказать, сплошной прорыв. И здесь для нашего читателя открывается много новых имен, за которыми стоят концепции. Если герменевтика религиозно-эстетических чувств кардинала Ганса-Ураса фон Бальтазара ему хорошо известна, о Карле Ранере он также уже кое-что знает<sup>5</sup>, то при знакомстве с герменевтическим богословием О. Бизера, экуменическим богословием П. Кнауэра, практическим основным богословием И.-Б. Метца и других теологов, включенных в тот же «постватиканский раздел», Маркус Кнапп скорее всего будет его первым гидом.

Другая большая заслуга, которую Кнапп оказывает нашему читателю — это наглядная демонстрация того, как на деле осуществляется программа II Ватиканского Собора по «осовремениванию» богословия, когда то, что им было сказано вполне внятно, но еще вполголоса, получает уже полную озвучку. Пройдемся по демонтажу всех трех векторов этого богословия, которое было, при наличии действительных издержек<sup>6</sup>, несомненно реально христианским.

Того читателя, который захочет из этой книги узнать, как современная теология может помочь и ему и тем, чье мнение ему небезразлично, ответить на вопрос, почему все-таки предпочтительнее

---

<sup>3</sup> Прециозный стиль (от *précieux* — «изысканный, жеманный») — стиль галантной, салонной французской литературы XVII века, отличавшийся утонченностью и аффектированностью. Прилагательное «интринзецистский» заимствовано у тюрингенского теолога Макса Зеклера.

<sup>4</sup> Его легко спутать с гораздо более известным Жан-Пьером Руссло (1846–1924) — священником, лингвистом-фонетистом и диалектологом.

<sup>5</sup> См. хотя бы монографию [Хромец, 2014].

<sup>6</sup> Это касается в первую очередь трактовки обоснований существования Бога как доказательств в буквальном смысле, а также традиционных обоснований превосходства Римской Церкви над всеми остальными.

быть теистом, чем атеистом, должно ожидать разочарование. Теизм как мировоззренческая система предполагает обоснования существования Личного Бога как альтернативы мировоззрению натуралистическому — обоснования, которые, хотя и не есть доказательства в логическом смысле слова, являются полноценными абдуктивными суждениями, т. е. аргументами от лучшего объяснения<sup>7</sup>. При этом основная тяжесть их лежит в системе полемики с натурализмом, в настоящее время — с воинствующим неodarвинизмом, который достаточно успешно выдает себя за научное мировоззрение<sup>8</sup> и достигает при поддержке секуляристских институтов успехов в изгнании нематериалистических мировоззрений из образования и общественных структур.

Так, 04.10.2007 на 35-й сессии парламентской ассамблеи Евросоюза была принята резолюция, требующая исключения креационизма из всех публичных сфер — прежде всего потому, что он противоречит учению об Эволюции (пишу с прописной буквы, поскольку ей приписываются неodarвинистами те атрибуты, которые теологи приписывают Богу), но также и потому, что за ним стоят реакционные общественные силы (типа евроскептиков), т. е. совершенно в том духе, в котором в СССР велась травля тех, кто не устраивал «главного эволюциониста» академика Трофима Лысенко. Кнапп, как и многие другие континентальные теологи (разных конфессий), относится к этой борьбе мировоззрений с нескрываемым презрением<sup>9</sup>, и его совершенно

---

<sup>7</sup> Об этом подробно [Шохин, 2016, 50–59].

<sup>8</sup> Именно выдает себя, а не является им потому, что по его же критериям научность определяется наличием экспериментальной базы и беспредпосылочных презумпций, чего никак нет в идеологизированной астрофизике и биологии, которые не располагают никакой экспериментальной базой для своих версий начала Вселенной и начала жизни, и мотивируются прежде всего задачей устранения существования любой разновидности Логоса из числа объяснительных факторов ценой создания любых неverifiedируемых гипотез, и именно это является определяющим в том «научном естествознании», которое отличается от реально научного тем, что последнее не решает мировоззренческие задачи.

<sup>9</sup> В настоящее время одним из самых авторитетных скептиков в отношении теизма является протестантский богослов Ингольф Дальферт, который

не беспокоит, что все бо́льшая часть населения Европы объявляет себя атеистической. Отчасти это происходит по непониманию значимости самих мировоззренческих основ для религии, но по большей части из-за того, что эта полемика далеко не всем нравится в секулярном обществе, для которого они хотят быть «совсем своими», тогда как любой «диалог» с кем угодно мыслится теперь как цель-в-себе теологии<sup>10</sup>.

«Осовременивание» же теизма находит прямое отражение в «проговорах» — когда бохумский теолог иногда предпочитает вместо «устаревшего» Бога употреблять более приемлемое для «современного человека» Безусловное — и в более «естественном» объяснении всего, в чем устаревший христианский теизм видел сверхъестественное. Так, чудеса Иисуса объясняются хотя и не прямыми галлюцинациями наблюдателей (Кнапп решительно дистанцируется от радикальной библейской критики в духе Д. Штрауса), но отнюдь не в соответствии с «эстринзецистским» учением о всемогуществе Бога. Он трактует многочисленные случаи евангельского экзорцизма заблуждениями Иисуса (вполне, впрочем, простительными для человека того

---

также считает, что попытки поддержать веру рациональной аргументацией равняются попытке поддерживать более надежное менее надежным. Неудивительно, с его точки зрения, и неудачи теизма в противостоянии атеизму (о которых он знает немного, но в которых не сомневается), поскольку неубедительны попытки теизма противопоставить что-либо и аргументу от зла и натуралистической картине мира, начиная уже с эпохи Просвещения. Однако теизму, с точки зрения Дальферта, и не стоит пользоваться ресурсами той рациональности, которая ему внутренне чужда. Значение теизма как мировоззренческой системы может, по его мнению, состоять лишь в том, чтобы обеспечивать пространство для диалога различных мировоззрений, что тоже не так уж мало [Dalferth, 1991, 19]. Очень любопытно, что это почти совпадает с идеей одного из лидеров европейского постмодернизма (а заодно и ЛГБТ) Джанни Ваттимо, который прямо утверждает, что христианство должно взять на себя теперь должность музея религий.

<sup>10</sup> Пользуюсь случаем рекомендовать читателю в качестве одного из самых сильных апологетических сочинений монографию современного математика, неоднократно участвовавшего в дебатах с Р. Докинзом и его единомышленниками, в которой детально анализируются все позиции неodarвинизма [Lennox, 2007].

времени), принимавшего просто психически нездоровых людей за жертв inferнальных сил, а Воскресение вполне допускается им и при «непустой гробнице» — в виде «пасхального опыта», которому хотя и могло соответствовать «что-то божественное», но объяснимое и как определенный опыт встречи Иисуса с самим Собой<sup>11</sup>. Правда, Кнапп предлагает и некоторые экзистенциальные преимущества религиозного мировоззрения перед безбожным. Однако то, в чем они заключаются — а это то, что религия больше помогает человеку в его «утверждении» и «самоуважении», — может вполне оспариваться любым атеистом. Ведь атеист, несомненно, может возразить (и часто так и делает), что существование и воля Бога как раз ограничивают его автономность и свободу, а потому и потребность в «утверждении» и «самоуважении»<sup>12</sup>.

Но у Кнаппа есть и другой момент: само существование религии обсуждается им при заключении Бога (и, соответственно, сотворения Им человека) в скобки и обосновывается одними только человеческими потребностями, почти как у Юма. Так его картина мира оказывается не теоцентрической, а антропоцентрической: при постоянном риторическом обращении к «конечному смыслу» этот смысл у Кнаппа не очень глубок (как и его «основополагающая ситуация бытия»<sup>13</sup>) и вполне соответствует человеческому самоутверждению, а смысл последнего в том,

---

<sup>11</sup> Здесь он следует известной «теории демифологизации» известнейшего либерального протестантского теолога Рудольфа Бультмана, не называя ее в качестве источника по методологии своей герменевтики, хотя о герменевтике в книге говорится больше, чем о чем-либо другом.

<sup>12</sup> Как сказал именитый в свое время философ и историк философии Дитрих Генрих Керлер (1882–1921), «даже если бы можно было доказать математически, что Бог существует, я бы не хотел, чтобы Он существовал, поскольку это ограничивает меня в моем величии» [Цит. по: Любак, 1997, 30]. То, что он проговорил, для многих атеистов составляет самоочевидность.

<sup>13</sup> Не учитывается, что у «бытия» ситуации быть не может, поскольку оно равно себе и ни в каких действиях участвовать, кажется, не должно, а потому не может и оказываться вроде людей в каких-то ситуациях. Риторический стиль, при котором думают только об общем пафосе предложений, а не о входящих в них словах и словосочетаниях, характерен, однако, далеко не только для Кнаппа, но и для континентальной теологии (как и философии) в целом.

чтобы человеку быть только тем, что он есть. Бог есть не цель для человека, но только средство, нужное «в конечном смысле» для того, чтобы поддерживать его в этом состоянии. Но эта кнапповская версия кантовского «царства целей» имеет и более прагматичную интенцию: показать неограниченную способность Церкви адаптироваться к направляемому сегодня (сверху, хотя ни в коем случае не свыше) «общественному сознанию».

Разочарование постигнет и того христианина, который захочет выяснить из этой книги, какие аргументы сегодняшняя Римско-Католическая Церковь предлагает для того, чтобы подтвердить в эпоху религиозного релятивизма правильность слов ее основателя апостола Петра о том, что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4:12). Позиция Маркуса Кнаппа здесь очень двойственная, каковой она все более становится в официальном католицизме после документов II Ватиканского Собора, но он и здесь, в духе сегодняшней конъюнктуры, договаривает до конца то, что тогда еще только начало проговариваться. Так, решительно размежевываясь на словах с позицией Джона Хика, создателя антихристианской в своей сущности (которая и не камуфлируется) концепции религиозного плюрализма, он, не ссылаясь на него (как и на Бультмана — см. выше), заимствует у него не только критику христианского инклюзивизма в целом, но даже и такие частности, что человек, считающий свою религию лучшей (а ведь так считает реальный последователь любой религии), по наивности похож на мужчину, считающего, что его избранница — самая лучшая. В определенной мере он сходится с Хиком, опять-таки не называя его, и в предложенной тем христологии, которая ради интересов межрелигиозного диалога (на деле — дехристианизации мира) представляет догмат о Боговоплощении «более современно», чем в многовековые эпохи засилия христианского эксклюзивизма (наличие его в других религиях как-то «по тактичности» не отмечается)<sup>14</sup>. Правда, картина

---

<sup>14</sup> Ранний Хик собрал по этому вопросу специальный большой сборник с очень говорящим названием: «Миф о Боге воплощенном». Автор первой же статьи М. Вайлс трактовал Боговоплощение в качестве лишь «одной

межрелигиозного диалога у Кнаппа весьма противоречива. Он правомерно дистанцируется и от идеи анонимного христианства у Карла Ранера, но на самом деле идет дальше него, полагая, что спасительны не только любые религии, но даже и придерживающиеся атеизма достигнут через свои поступки спасения, прямо отрицая то положение Нового Завета, что «без веры угождать Богу невозможно» (Евр 11:6)<sup>15</sup>. Здесь он пошел дальше и Хика, к которому гораздо ближе, чем к Ранеру.

Удивительным образом он считает свою позицию христианским инклюзивизмом, который противопоставляет плюрализму. Можно предположить, что его путаница с понятиями «инклюзивизм», «грудуализм», «интреориоризм» связана не только с попыткой балансировать между остаточным католическим традиционализмом и суперэкуменизмом, но и со слабостью в работе с понятиями (недаром ему близка и «теология слабого бога»). Она доходит и до признания в качестве перспективной модели межрелигиозного диалога и «взаимного инклюзивизма», который есть *contradictio in adjecto*, поскольку инклюзивизм есть миссионерская стратегия, направленная на обращение представителей чужой традиции в собственную (и только в одном направлении, не в двух) через убеждение их в том, что их традиция содержит лишь фрагментарные элементы истины, содержащиеся в той, в которую их обращают, в единстве и полноте. Классическое определение инклюзивизма было сформулировано выдающимся немецким индологом Паулем

---

из интерпретаций значимости Иисуса» [Nick, 1977, 2]. Очень характерно, что при всем своем дистанцировании от теории религиозного плюрализма Кнапп нигде не выражает своего дистанцирования от основоположения этой теории, согласно которому учение о божественности Иисуса Христа было навязано христианству Халкидонским Собором.

<sup>15</sup> Вероятно, не будет большим риском предположить, что Богу не все равно, действует ли неверующий в Него как добродетельный человек или как закоренелый преступник (и их «посмертные результаты» вряд ли могут быть одинаковыми), но что об угождении Богу в христианском смысле и в первом случае говорить проблематично, поскольку главное в этом угождении — личные отношения человека с Богом, в соответствии с той заповедью, которую Иисус Христос назвал первой и главной (ср. Мф 22:37, Мк 12:30).



Хакером, считавшим его типическим феноменом индийского религиозного менталитета, по мнению которого «инклюзивизм означает, что кто-то интерпретирует центральное верование группы, придерживающейся другой религии или мировоззрения, как идентичное тому или иному верованию группы, которой принадлежит он сам. Специфическим для инклюзивизма в первую очередь является артикулируемое или подразумеваемое положение, что принадлежащее чужим относится к достоинству своих, каким-то образом подчинено ему или ниже его» [Nacker, 1983, 12]. Конечно, между ними есть и различия: Хик никогда не допустил бы, как это многократно делает Кнапп, что в лице Иисуса Христа уже наступило Царство Божие в своей полноте, а потому и христология Кнаппа является по духу хотя преимущественно и полуарианской<sup>16</sup> (в ней есть следы и других ересей<sup>17</sup>), но не до конца релятивистской. Правда, одно существенное отличие и от арианства здесь также есть: ни одна древняя ересь не решалась (видимо, по «исторической отсталости») настаивать на том, что христианская Церковь может быть спасительной только через условие привития к черенку Израиля, отторжение от которого Церкви (то есть становление христианства как религии) он так и называет «роковым» — притом от Израиля не духовного (каковым начиная с апостола Павла считалась сама Церковь), а вполне «физического». Хорошо известно, что центральный документ Второго

---

<sup>16</sup> Разумеется, заведующий кафедрой основного богословия католического пока еще университета не мог это проговорить прямым текстом, но это складывается из нескольких его подходов к «проблеме Иисуса»: из либерально-протестантской игры с «историческим Иисусом» (который отличен от «Иисуса Церкви»), из трактовки Его в качестве преимущественно «полномочного эсхатологического посланника Бога», из интерпретации Его чудес и Воскресения (см. выше). При этом в книге встречаются и отдельные упоминания о том, что Иисус является также и Богом, но это преимущественно цитаты из чужих книг.

<sup>17</sup> Так, Кнапп «делегирует» Первому Лицу трансцендентность миру, а Второму и Третьему имманентность. Такое распределение напоминает древнейший модализм (II–III вв.), так как это очень похоже на признание только одного Лица с различными модальностями его отношения к миру.

Ватикана по межрелигиозным отношениям *Nostra Aetate* редактировался активистами иудейской общины<sup>18</sup>. К настоящему времени это «инорелигиозное перевоспитание» католицизма (то, на что ни одна другая, даже самая маргинальная, религия не согласилась бы) прошло много дальнейших стадий. Именно поэтому необычайно чуткий к духу времени бохумский теолог, применяющий к межрелигиозным отношениям двойные стандарты (не в пользу той религии, от лица которой выступает), не останавливается перед тем, чтобы убеждать читателя в том, что христианская апологетика (к которой он испытывает неприязнь — см. выше) с самых первых веков скомпрометировала себя полемикой с иудаизмом (ответственной за антисемитизм).

Я думаю, что если следовать подобной логике, то можно предположить, для симметрии, и то, что иудейские преследования уже первых христиан апостольского периода (начиная с самого Павла и его учеников) и послеапостольского (как в случае со св. Поликарпом Смирнским, и не только) также ответственны за антисемитизм (в качестве «ответной меры»). Что же касается христианского эксклюзивизма (из принципа

---

<sup>18</sup> Так, Герхарт Грингер, глава Всемирного еврейского конгресса, признал (в католическом журнале), что несмотря на то, что некоторые иудеи остались неудовлетворенными тем, что не все их поправки в *Nostra aetate* были приняты в окончательной редакции, то, что удалось отредактировать, на первых порах вполне удовлетворительно, тогда как над остальным велась «редакционная работа» уже после Собора. Например, удалось в третьем чтении так отредактировать молитву за иудеев в Великую Пятницу, что там не осталось и следов того, что им могло бы быть не совсем приятно, и были осуществлены несколько деканонизаций, поскольку почитание соответствующих лиц могло быть на руку антисемитизму, тогда как робкая неудовлетворенность католиков тем, что главная ежедневная древняя молитва Шемона Эсре, читаемая и в настоящее время и содержащая, как почти два тысячелетия назад, проклятия в адрес отступников, из которых выделяются христиане миним и назореи, была «нейтрализована» тем, что исторические тексты менять нельзя и «ортодоксальные [иудеи] никогда не пойдут на вмешательство в текст Шемоне Эсре» и что на неприятное для христиан просто не следует обращать внимание... [Грингер, 1995, 91–93, 95–96]. Название статьи (см. Указатель литературы) не совсем точно отражает ее содержание, так как одна сторона в этом диалоге всего только «узнающая», тогда как другая — успешно «перубеждающая».

«Без Церкви нет спасения»), который Кнапп решительно отвергает — от св. Киприана Карфагенского до Лютера, — то здесь снова во имя единых стандартов можно было бы напомнить и о некоторых эпизодах истории иудаизма, например: как в 1635 г. в Амстердамской иудейской общине вспыхнула очень жаркая дискуссия о том, каковой должна быть посмертная судьба тех евреев, которые крестились в Испании и Португалии, не вернувшись к вере отцов. Согласно главному раввину общины «Бейт Яаков» Саулу Леви Мортейре, их ничего не ждет кроме вечных мук, поскольку еврей, потерявший связь со своим народом, ни на какое спасение рассчитывать не может; тогда как раввин Исаак Абоааб да Фонсека в следующем году выпустил книгу, в которой писал, что души этих «новых христиан» пройдут после смерти через перевоплощения с целью их исправления, а затем, вернувшись к своему народу, смогут иметь часть и в будущем веке [Люкимсон, 2018, 34–36]. Речь идет, конечно, не о том, что все иудеи — эксклюзивисты, но только о том, что эксклюзивизм — явление далеко не только одной религии, а именно той, что когда-то была в Европе единогосподствующей, но в настоящее время напоминает потомка богатого купеческого рода, который потребил все состояние своих предков и теперь живет из милости хозяев и соседей, очень хорошо зная свое новое место. Не проблема для него и считать второканоническими (без каких-либо, разумеется, доказательств — их нет) те послания апостола Павла (начиная с Послания к Галатам), в которых решительно указывается на несовместимость веры во Христа с надеждой на спасение от дел закона. Откровенно трогательна и его «экзегеза» тех посланий Павла, которые он не считает уже, кажется, второканоническими. Так, неоднократно цитируя то, что «в отношении к благовестию они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные [Божий] ради отцов» (Рим 11:28), бохумский теолог обращает внимание только на вторую часть стиха — как если бы первой и не бывало. Не говоря уже о контексте: чуть выше говорится о том, что Бог позволил отломиться ветвям Израиля от Бога через неверие (Рим 11:20) и «что если не пребудут

в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим 11:23). Потому при весьма серьезном расхождении с апостолом Павлом относительно того, что к чему должно привиться и на каких условиях, я бы на месте Кнаппа и это послание объявил бы «второканоническим», подобно тому, как еще Маркион решал, какие из этих посланий считать истинными (пусть и с критериями, прямо обратными кнапповским).

Но и католик вряд ли из предлежащего читателю труда сможет почерпнуть для себя подкрепление в том, что ему предпочтительнее держаться своей конфессии, чем переходить в другие. Надо отдать должное Кнаппу за то, что он не акцентирует таких «устоявшихся преимуществ», как примат Римского первосвященника перед предстоятелями всех других Поместных Церквей или даже догмат о его непогрешимости<sup>19</sup>, и что его позиция по межхристианскому диалогу является безусловно экуменической. Однако он идет и дальше, отвергая значимость апостольской преемственности епископских рукоположений, и еще дальше, настаивая вместе с протестантами на полном примате Писания перед Преданием (которое вообще в его экклезиологии, как и в теологии, не имеет никакого выраженного значения). Данная позиция несомненно является весьма проблематичной: и не только потому, что сам канон Писания был утвержден Преданием, но и потому, что сама христианская вера (в традиционном, то есть реальном, а не в постмодернистском смысле), как хорошо известно, есть вера христианского Предания, сформулированная отцами Вселенских Соборов и другими церковными богословами, которые представили ту экзегезу Писания, которая принята Церковью<sup>20</sup>. При всей первозначимости

---

<sup>19</sup> Как хорошо известно, проблемность данного догмата связана и с тем, что очень непросто различить, где римский понтифик выступает *ex cathedra* и где *ne ex cathedra*, и с тем, что даже в случаях однозначно первой категории римские первосвященники допускали догматические ошибки, подтверждая, что непогрешимостью в любом смысле обладает только их и всеобщий Создатель.

<sup>20</sup> Хорошо известно, что не было таких ересей, которые не ссылались бы (с той или иной степенью убедительности) на отдельные положения Писания как изолированные от общего святоотеческого интерпретативного контекста.

для христианина Писания, которое является его первой духовной пищей и с чьими действующими лицами (начиная с Бога) он вступает в контакт в любом богослужении (в чем и состоит его самый глубинный смысл), вне Предания оно не существует, или, можно сказать, существует так, как вино после разбития содержащего его сосуда — в очень малоупотребимом виде<sup>21</sup>.

Таковы закономерные результаты устранения «экстринзецистского» измерения основного богословия или, проще, реально апологетического, отразившиеся в труде Кнаппа. Они позволяют видеть и некоторые перспективы. Можно предположить, что если сегодняшний тренд на политкорректность в католическом основном богословии сохранится и усилится (а это зависит от общецерковной конъюнктуры), то «второканическими» начнут объявлять и те зачала Евангелия, в которых Иисус обличает израильских учителей, не говоря уже о тех, в которых Его казнь была инициирована не Пилатом; во имя «толерантности» мы со временем можем обнаружить в таком богословии и трактовки персонажей языческих пантеонов в качестве местных имен Безусловного.

В ватиканском основном богословии не может быть, однако, по определению того, чего нет в официальных доктринах и практике Ватикана. Адаптация к иудаизму есть самый яркий, но отнюдь не единственный пример реализации религии нового типа — религии политкорректности. Ни одна из суперэкуменических встреч римских понтификов с мусульманскими лидерами не проходила по инициативе последних, но только по настоянию первой, слабой стороны. При этом в таковых христианско-мусульманских диалогах (последний, самый значительный по представительству, состоялся между

---

<sup>21</sup> Это не единственная корреляция, которая могла бы иллюстрировать отношение Писания и Предания. Само Писание свидетельствует о том, что оно есть и экстракт Предания, который его же и санкционирует, как о том сообщает евангелист Иоанн Богослов, согласно которому «многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин 21:25). То, что Писание и Предание фундируют друг друга, свидетельствует об их нераздельности, а не о том, что первично и что вторично.

Папой Франциском и имамом Ахмедом Эль-Тайебом в Абу-Даби 4 февраля 2019 г.) христианство малодушно позиционируется лишь как частная религия, не претендующая уже на универсализм. О поступательном развитии религии политкорректности свидетельствует и новейшая огромная энциклика Fratelli Tutti (03.10.2020), в которой пламенный миссионер св. Франциск Ассизский позиционируется — вопреки всем источникам — как сторонник религиозного плюрализма. Подобного рода «источниковедение» легитимирует практику: совсем недавно, в октябре 2019 года, во время амазонского синода епископов в Ватикане индейская богиня земли и плодородия Пачамама стала (наряду с Богородицей) объектом почитания не только южноамериканских католиков, но и местных братьев францисканцев, и пресса миссионерского отдела рекомендовала к ней обращаться с прошениями (снова наряду с Богородицей)<sup>22</sup>. Но и эта добровольная самоотдача в межрелигиозных отношениях должна быть идентифицирована системно — в контексте безлимитной адаптации к «европейским ценностям», которая убедительно опровергает популярный миф о постсекулярном обществе, придуманный Юргеном Хабермасом — учителем Кнаппа.

Согласно Хабермасу, этот постсекуляризм выражается прежде всего в том, что представители Церкви восстанавливают свою публичность, которая была блокирована в эпоху секуляризма, а тем самым и общественный авторитет. Однако на деле официальные представители Церкви в большинстве своих действий руководствуются тем, какие формы «межрелигиозного диалога» могли бы найти наибольшее понимание у чиновников ЕС и СМИ, руководящих общественным мнением, основная идеологическая программа которых формулируется как борьба со всеми проявлениями необычайно широко понимаемого «расизма» и покаяние за «колониальное прошлое» европейских народов. Постоянная односторонняя инициативность в налаживании отношений с исламом также направляется

---

<sup>22</sup> Это, в конечном счете, санкционируется тем же соборным документом *Nostra aetate*, в котором указывается только то, что сближает все религии, без упоминания о том, что их разделяет.

руководителями ЕС, которые не понимают, что такой слабый переговорщик, как нынешний Ватикан, никак не может ограничить религиозный терроризм (как, впрочем, и те образованные имамы, с которыми ведутся переговоры). Это касается, однако, не только межрелигиозных отношений: «частное благословение» однополюх союзов (см. ниже) и скрытые «предвыборные уколы» Дональду Трампу в той же энциклике *Fratelli Tutti* (с намеками американским католикам, за кого им надо голосовать) суть также беззаветные служения «европейским ценностям», которые являются не только антихристианскими, но и, шире, однозначно антирелигиозными. Это дает основание говорить не столько о постсекулярном обществе, сколько о суперсекулярной церкви. Католический епископ-традиционалист Атанасиус Шнайдер справедливо называет межрелигиозную (анти)политику нынешнего понтифика предательством [Montagna, 2021], однако еще большим предательством является официальное признание однополюх союзов (которое для любой религии, даже не только монотеистической, немислимо)<sup>23</sup> или трусливая реакция на рубку голов верующих в христианских храмах (на которую с гораздо большей определенностью откликнулся и Президент России, значительно дальше от событий находящейся), при неизменной заботе о комфорте «беженцев», из среды которых выходит большинство палачей тех, кто вынужден (под давлением все тех же суицидальных для Европы «европейских ценностей») их же содержать и заботиться об их правах.

После встречи с понтификом по односторонней инициативе Эммануэля Макрона после рубки голов в католическом храме Ниццы (29.10.2020) Президент Франции смог выдавить из него только то, что он «выразил братскую поддержку французам»

---

<sup>23</sup> См., к примеру [Meduza, 2021]. Хотя это еще не означает изменение римско-католической доктрины по вопросам семьи и брака (Ватикан недавно подтвердил это) британская некоммерческая организация Ozanne Foundation, выступающая за признание Церковью прав представителей ЛГБТ+, согласно этому источнику, заявила, что позиция Папы «даст надежду миллионам пар гомосексуальных женщин и мужчин и позволит им осознать, что у них есть право на семью», и эта организация совершенно права.

(непонятно, в чем выражающуюся) как таковым (не христианами). Согласно другому сообщению, папа Франциск выразил соболезнование и христианской общине в Ницце, заверив ее, что он молится о том, чтобы семьи жертв (и французы вообще) отвечали добром на зло (предполагая, вероятно, что добром является безнаказанность зла) [Красная Весна, 2021; Interfax, 2021]. Реакция конференции епископов Франции была значительно более «смелой»: они призвали даже к звону колоколов в память о жертвах. В целом же реакция Ватикана не только на эти, но и на все другие теракты позволяет считать, что он предпочитает видеть в них какую-то досадную безличную силу, без идентификации и палачей и жертв. Таков был ответ и на убийство в июле 2016 года с помощью 19-тонного грузовика 86 человек исламистом в той же многострадальной Ницце — прямо синхронно с увещаниями понтификом правительства Польши (по очевидному заданию ЕС) сострадательнее относиться к «беженцам», чем оно это делает. Читателю, может быть, покажутся слишком политизированными эти комментарии к пособию по основному богословию. Оправданием, однако, может послужить то, что и само это основное богословие, по крайней мере в духе таких исполнителей как Кнапп, оказалось, как можно было неоднократно убедиться, весьма политизированным.

Перспективными представляются в труде Кнаппа постановки «интринзических» вопросов, прежде всего о диалоге философии и теологии и о самом теологическом знании. Правда, он считает (потому что сейчас в Европе принято так считать), что сегодня теология может взаимодействовать только с «постметафизической философией», потому что метафизика, требующая ясности в понятиях и (что еще хуже) фундамирующая рациональную теологию (а отсюда уже совсем недалеко и до апологетики) давно уже устарела. Однако он прав в том, что современная теология должна пользоваться языком современной философии для решения герменевтических задач<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Правда, как и в случае с формами религиозного сознания Кнапп путается иногда с базовыми понятиями, принимая, например, метафизику и «первую философию» за разные области философии.



Потому он правомерно, например, апеллирует к теории перформативных высказываний Дж. Остина для ее «перевода» и в формулировку действия Божественного Слова. Ведь речь идет о том, что божественное «да будет» является таким словом, которое *само* производит действие, а не описывает его. Обращения к теории герменевтики Гадамера также вполне оправданы. В такого рода диалоге с конструктивной секулярной философией можно видеть немалые ресурсы для теологии, которая всегда пользовалась ими. Поэтому расхожее у нас мнение, будто «отцы все сказали», отражает не столько благочестие, сколько по большей части простую лень ума.

Более сложная проблема, которую поднимает Кнапп — проблема возможности трактовать само богословское знание как научное. Она весьма актуальна и для нашей нынешней ситуации введения теологии в систему академических дисциплин. Немецкий теолог решает ее однозначно просто: это знание является не только научным, но и образцово научным для других видов знания, а поскольку это так, то оно может и должно развиваться в режиме совершенно свободной конкуренции мнений. Пока все в порядке. Но вот дальше он хочет совместить то, что кажется ему очень легко совместимым, а на деле таковым не является — научность с церковностью. Этот шаг должен обеспечиваться, по его мнению, отказом Церкви от контроля над богословским знанием через совмещение послушания с отсутствием подчинения авторитету. Однако это гораздо легче достижимо на бумаге, чем в действительности. Как в таком случае определить саму дозировку этого послушания и кто, собственно, будет ее определять? Мне лично кажется, что проблема лучше могла бы решиться через разделение (непростое, но необходимое) двух форматов самого этого знания — в виде светской теологии и церковного богословия. Для первой однозначно применимо то, на чем настаивает Кнапп: критерием успешности в этом предприятии, как и в любом другом гуманитарном знании, может быть только актуальность и новизна исследований в сочетании с их фундированностью, а потому совершенно свободная конкуренция подходов и даже научных парадигм (вполне

по Томасу Куну) здесь применима, как и везде в академической науке. Другое дело — церковное богословие, для которого, если можно так выразиться, протекционизм должен быть значительно более востребованным, чем свободная конкуренция. По той простой причине, что здесь ученый муж несет ответственность не столько перед научным сообществом, сколько перед церковной системой приоритетов и, как это ни кажется нежелательным Кнаппу, даже авторитетов. Такое разведение двух теологий — не открытие. Его вполне четко выписал уже Иммануил Кант в своей поздней работе «Спор факультетов» (1798), где он широко (и правомерно) развел степени «отчетности» теолога-философа и библейского (т. е. церковного) теолога<sup>25</sup>. Поэтому, когда некоторые наши сторонники «ваковской теологии» продвигают идею о том, чтобы критерии церковности давали права на получение соответствующих степеней и в светской академической системе, то, как мне кажется, они поступают просто не совсем корректно.

На такие весьма разнопредметные и разнонаправленные размышления наводит книга Маркуса Кнаппа. И это подтверждает ее востребованность (пусть также самую разноформатную) для отечественного читателя.

### *Конец ознакомительного фрагмента*

---

<sup>25</sup> С очень подробно комментированной двуязычной версией этого текста можно познакомиться по недавнему сравнительно изданию [Кант, 2002].

## Содержание

<i>Вступительное слово</i> .....	5
<i>В. К. Шохин. Основное богословие и конъюнктурная теология</i> ....	8
<i>Введение</i> .....	27
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ: К истории и задачам основного богословия.....	29
I. Возникновение основного богословия .....	29
II. Апологетическая традиция в богословии .....	35
1. В Древней Церкви.....	36
2. В Средние века .....	46
3. В Новое время .....	56
III. Прорывы до Второго Ватикана.....	68
1. Джон Генри Ньюмен.....	68
2. Морис Блондель .....	71
3. Пьер Руссло .....	75
4. Второго Ватиканский Собор и основное богословие ..	77
IV. Католическое основное богословие после Второго Ватикана.....	82
1. Карл Ранер: трансцендентальное основное богословие .....	83
2. Ганс Урс фон Бальтазар: основное богословие как «Созерцательное учение» .....	87
3. Ойген Бизер: герменевтическое основное богословие .....	93
4. Петер Кнауэр: экуменическое основное богословие .....	96
5. Иоганн Баптист Мец: практическое основное богословие .....	99
6. Гельмут Пойкерт: основное богословие теории действия .....	104

7. Фрэнсис Шюслер-Фиренца: основное богословие критики фундаментализма .....	108
8. Ганс Вальденфельс: контекстуальное основное богословие .....	111
9. Руководство по основному богословию: интринзецистское основное богословие.....	113
10. Ганс-Юрген Фервейен: основное богословие на почве Первой философии.....	116
11. Юрген Вербик: основное богословие как апологетика на гипотетической основе.....	120
V. Евангелическое основное богословие.....	124
1. Герхард Эбелинг: основное богословие как защита единства теологии .....	126
2. Вилфрид Юст: экспликативное основное богословие ...	130
3. Вольфхарт Панненберг: основное богословие как теология религии (религий) .....	134
4. Ингольф У. Далферт: комбинаторная теология .....	139
VI. Проект основного богословия .....	145
1. Задача основного богословия.....	146
2. Вера и разум.....	158
a) Вера и уверенность в вере.....	160
b) Достоверность веры.....	163
c) Задачи и границы разумной ответственности за достоверность предметов веры .....	171
d) Дополнительные вопросы.....	183
3. Вопрос об истине .....	187
a) Вызов Ницше.....	189
b) Библейское понимание истины и теория языкового акта .....	195
c) Божья истина.....	200
d) Уточнения и разграничения .....	204

ВТОРАЯ ЧАСТЬ: Темы основного богословия.....	210
I. Религия: человек перед Богом.....	213
1. Критика религии как исходная точка.....	213
2. Религия после критики религии.....	216
3. Что есть религия?.....	220
4. Антропологические основания религии.....	236
5. Разум религии.....	249
6. Теология религий.....	257
II. Откровение: Бог перед человеком.....	270
1. Развитие критики откровения в Новое время.....	270
2. Библейские основания обновленного понимания откровения.....	283
3. Иисус Христос, непревзойденное Божье Слово.....	304
4. Достоверность богооткровенного послания.....	309
а) Разум и Откровение.....	310
б) Содержательная достоверность богооткровенной вести.....	313
в) Окончательный смысл.....	316
г) Критический разбор возражений.....	319
5. Непревзойденность Откровения Христа и другие религии.....	328
III. Церковь — место свидетельства и передачи истины Божией.....	335
1. Иисус и Церковь.....	335
2. Израиль и Церковь.....	343
3. Вопрос об истинной Церкви.....	349
4. Церковь во множественном числе — экуменический вызов.....	356
5. Церковь и богословие.....	370

IV. Основания богословского познания .....	373
1. Слово Божие как основа богословского познания....	375
2. Вера как акт познания.....	382
3. Вера и опыт.....	393
4. Библия – первичное свидетельство веры .....	399
5. Предание – свидетельство веры в истории.....	418
6. Церковное познание веры .....	430
7. Богословие как научный ответ о вере.....	442
<i>Послесловие.....</i>	<i>455</i>
<i>Указатель литературы .....</i>	<i>456</i>