

ДУХОВНЕ БОГОСЛОВ'Я: МАЙБУТНЄ МОЛОДОЇ НАУКИ

Духовне богослов'я в сучасному розумінні цього терміна – дисципліна ще дуже молода, хоча його зачатки простежуються вже в Отців Церкви та богословів-схоластів. Ця молодість стосується не фундаментальних істин, а його актуальної організації. Вона зумовлює потребу кращого вираження цих істин в адекватніших з функціонального погляду тезах, як і запровадження сучаснішої концептуальної інфраструктури, якою свого часу була неосcholasticна раціональна психологія, згодом відсунута на задній план експериментальною психологією та соціологією. Наголошуючи на молодості цієї дисципліни, ми вказуємо на необхідність її дальшого розвитку. Найжиттєздатніша форма її існування – це єдність догматики і духовности, яку ми бачимо у трьох її представників: Іриней Осера, Карла Ранера та Ганса Урса фон Бальтазара.

Ключові слова: аскетизм і містицизм, тричастинна антропологія, першенство духовного, естетичне богослов'я і богослов'я естетики, Herrlichkeit, неосcholastica, раціональна психологія.

Після II Ватиканського собору один мексиканський абат іронізував: багато хто із священнослужителів покинув би своє служіння, якби йому довелося звернутися по психіатричну допомогу, а в той же час багато мирян, якби вони мусили вдатися по таку допомогу, навпаки, стали б значно релігійнішими. Це твердження демонструє як плутанину в розумінні відповідних ролей: психіатра і священника, – так і потребу в духовності. Багато хто плутає психологічні проблеми з духовними і віддає перевагу кушетці психотерапевта, а не сповідальні. А проте апостол Павло чітко розрізняв душевний (психічний) і духовний рівень¹. Він іще не мислив у категоріях

¹ «Сам же Бог миру нехай освятить вас цілковито, і нехай уся ваша істота – дух, і душа, і тіло – буде збережена без плями на прихід Господа нашого Ісуса Христа» (1 Сол 5:23) (тут і далі цитати зі Святого Письма подано за перекладом І. Хоменка). Дехто, вслід за св. Ам-

троїстої антропології тіла, душі та духу, але вже сам той факт, що він використав таку термінологію, привернув до неї декого з Отців². Людина – це не просто тіло і душа (anima), властива всякій тварині (animal)³. Це також і дух⁴. Разом з прогресом людства зростають і духовні потреби людини. В цій статті спробую показати, що духовне богослов'я – все ще досить молода наука⁵, в якій є місце для розвитку й надії. Хоча надія – дар небес,

вросієм, глумачить цю згадку про «дух, душу й тіло» як плеоназм, суть якого зводиться до того, що людина повинна бути повно і всебічно приготована до зустрічі з Господом. Інші, втім, пробують розуміти ці слова буквально та дошукуються виразнішої їх інтерпретації як вказівки на те, з яких елементів складається людина. Джон Робінсон у своїй праці «Тіло: дослідження павлівського богослов'я» (J. A. T. Robinson. *The Body: A Study in Pauline Theology*. London 1966, с. 27) цитує такі слова Вілера Робінсона (H. W. Robinson. *Mansfeld College Essays*. London 1909, с. 280): «Цей перелік [з Послання до солунян] має не систематичний, а настановчий характер і покликаний наголосити на повноті збереження бездоганности. Його варто зіставити з де в чому подібним переліком у Втор 6:5: “Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всією силою твоєю”». За Робером Беле (R. Beulay. *Les trois ordres chez les mystiques nestoriens // La lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne 1987, с. 24-29, 252, прим. 118), тричастинна антропологія походить насамперед від Євагрія Понтійського, який перейняв її в Орігена, а той, знов, поділяв цю ідею з Плотіном. Євагрієві судилося справити великий вплив на сирійських Отців. Навіть декотрі з грецьких Отців, як-от Іриней Ліонський, робили цю тричастинну антропологію основою своєї духовности, вважаючи, що Бог сотворив людину на свій образ, наділивши її розумом; але тільки в тому разі, якщо людина прийме Дух Божий, вона здобуде дух і стане духовною істотою, повноцінною людиною (див.: L. Regnault. S. Irénée de Lyon // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, т. 7, ч. 2. Paris 1971, кол. 1923-1969, особл. 1923-1946, 1957-1958).

² І Платон, і Арістотель використовували дуалістичну антропологію душі й тіла, а тому тричастинна антропологія частіше зустрічається в сирійських, а не в грецьких Отців. Див.: Beulay. *La lumière sans forme*, с. 102-125.

³ Як принцип життя і руху, душа є *формою*, що оживляє та інформує тіло як свою *матерію*, особливо якщо йти за Арістотелем і його трактатом «Про душу» (кн. 1, а особливо кн. 2, 414а: душа не є тіло, але прив'язана до тіла).

⁴ Такої помилки – нехтування духа в людині – ex professo припускалися мессаліани – послідовники молитовного руху в IV-V ст., які ототожнювали своє душевне піднесення з добром, а спокуси, які обсїдають людину, – з моральним злом у ній. Див.: I. Hausherr. *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme // Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935) 328-360.

⁵ Прикметник πνευματικός (1 Кор 2:14-3.3) перекладають зазвичай як «духовний» (К.-Ф. Wiggerman. *Spiritualität // Theologische Realenzyklopädie*, т. 31. Berlin 2000, с. 717). Цей термін використовували століттями (А. Solignac. *Spiritualité. I: Le mot et l'histoire // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, т. 14. Paris 1990, кол. 1142-1160), а проте у французькому католицизмі він поширився допіру на початку ХХ ст. (Р. Pourrat. *La spiritualité chrétienne*, т. 1-4. Paris 1918-1928). У німецькомовному світі він утвердився тільки після II Світової війни; великого поштовху його поширенню дав II Ватиканський собор, а вже на початку 1980-х цей термін став просто всюдисущий (*Spiritualität // Lexikon für Theologie und Kirche*, 3-те вид., т. 9. Freiburg im Breisgau 2000, с. 852-853). Термін «духовність» може означати як певний спосіб життя, так і рефлексію над ним. Щодо способу життя, то тут ключову роль відіграли

отримувач цього дару повинен бути здатний його оцінити. Бог любить тих, хто дає з радістю⁶, але ця радість давання була б дуже скороминуша, якби приймали дар без ніякої радости!

1. Переформулювання *status quaestionis*

Наші діди могли ще пам'ятати, як відбулося возз'єднання Італії в 1870 р. Це, втім, не означає, що до 1870 р. Італія – або Німеччина до 1989-го – ніколи не була єдина. Ми можемо говорити тут про щось нове тільки з огляду на зміну обставин. Те саме можна сказати про духовне богослов'я як критичну науку⁷. Дехто з моїх учителів пам'ятав той момент, коли воно було офіційно включене в католицьку навчальну програму (*Deus scientiarum Dominus*, 1931)⁸. У 1918 р. Папський Григоріанський університет запровадив регулярний курс «Аскетичної й містичної»⁹. Можна вважати, що саме 1918-й став роком народження сучасного духовного богослов'я. Отці Церкви вперше порушили багато важливих духовних тем, але їм бракувало систематичної послідовності. Святоотцівській аскетичній¹⁰ та містичній¹¹ присвячено вже чимало досліджень. Саме поновне

монашество й целібат. На західну містику великий вплив справив Псевдо-Діонісій (там само, с. 854). Духовність як спосіб життя передує рефлексії (там само, с. 856).

⁶ 2 Кор 9:7.

⁷ Див.: Solignac. *Spiritualité*. I: Le mot et l'histoire, кол. 1142-1160; M. Dupuy. *Spiritualité*. II. La notion de spiritualité // *Dictionnaire de spiritualité*, т. 14, кол. 1160-1173. Щодо самого терміна, то Соліньяк стверджує: «Він почав утверджуватися допіру під кінець I Світової війни» (там само, кол. 1149). Як приклад він наводить «Християнську духовність» П'єра Пура: P. Pourrat. *La spiritualité chrétienne*, т. 1-4. Paris 1918-1928. Ще один приклад – це назва, обрана в 1928 р. для самого «Лексикону духовности».

⁸ E. G. Farrugia. *Benedict XV's Appraisal of Theology in Founding the PIO // From Benedict XV to Benedict XVI*. Rome 2009, с. 212-216.

⁹ Жозеф де Гібєр (J. de Guibert. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice* / перекл. W. J. Young. St. Louis 1972) пише: «Якщо говорити суто про Товариство Ісуса, то постійний курс аскетичного та містичного богослов'я був запроваджений у Григоріанському університеті в Римі в 1918 р. Відтоді, згідно з вказівками папських декретів у справах освіти, викладання такого курсу було поширене на всі богословські навчальні заклади. У 1920 р. в Тулузі почав виходити «Огляд аскетичної та містичної» (*Revue d'ascétique et de mystique*); у 1926 р. в Іннсбруку – «Журнал аскетичної та містичної» (*Zeitschrift für Ascese und Mystik*), що в 1947 р. змінив назву на «Дух і життя» (*Geist und Leben*); у 1925-му в Більбао – журнал «Манреса» (*Manresa*), у 1927-му в Антверпені – «Наша духовна спадщина» (*Ons geestelijk Erf*), а в 1937 вийшов перший том «Лексикону духовности» (*Dictionnaire de Spiritualité*). [У 1942 р. в Сент-Мері, що в Канзасі, став виходити «Огляд для монашества» (*Review for Religious*), у 1954-му в Парижі – журнал «Христос» (*Christus*), а в 1961-му в Лондоні – журнал «Шлях» (*The Way*). – Прим. ред. амер. видання].

¹⁰ W. K. L. Clarke. *The Ascetic Works of Saint Basil*. London 1925.

¹¹ M. Smith. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London 1931.

заснування духовного богослов'я допомогло скерувати ці дослідження в єдине річище.

Отці Церкви досліджували духовність як діяння Духа в Старому й Новому Завітах¹². Контекстом їхніх розважань над духовністю було богослуження, а головним моментом – хрещення і християнське втаємничення. Після того, як у практику Церкви ввійшли регулярні літургії, фокус уваги змістився на Євхаристію та Великий піст як спомин про власне втаємничення; згодом до цього додався перехід від катехитичних гомілій до вчених «сум»¹³. Серед відкриттів святоотцівської доби треба відзначити розрізнення духів у Орігена (пом. у 254/255 р.). Болландисти¹⁴ започаткували критичне духовне богослов'я в мініатюрі. Як же було втрачено первісну єдність? Праці Джованні Баттісти Скарамеллі (1687-1752), такі як «Розрізнення духів» (Венеція 1753), «Аскетичний поради́ник» (Венеція 1754) та «Містичний поради́ник» (Венеція 1754)¹⁵, були написані в популярно-місіонерському ключі. Не можна сказати, що це він поставив під загрозу єдність духовного богослов'я, розділивши його на містичне й аскетичне, адже польський францисканець Хризостом Добросельський зробив це ще в 1655 р.¹⁶

Навчальний курс із духовного богослов'я, запроваджений у 1918 р., мав на меті оновити цю дисципліну на основі неосхоластичної раціональної психології. І хоча дискусія на цю тему подекуди блукала в лабіринтах тонкощів, головна проблема була в тому, щоб з'ясувати взаємовідношення між аскетизмом і містицизмом. Згідно із схоластичною сентенцією про те, що дія впливає зі сутності, аскетизм у його зв'язку з містицизмом можна було б тлумачити як дію або практику в стосунку

¹² J. Sudbrack. Spirituality. I. Concept // *Encyclopaedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* / ред. K. Rahner. New York 1975, с. 1623.

¹³ Див.: A. Grillmeier. Vom Symbolum zur Summa // *Kirche und Überlieferung* / ред. J. Betz, H. Fries. Freiburg i. Br. 1960, с. 119-169.

¹⁴ Болландисти, прозвані так за іменем засновника цієї конгрегації Жана Болланда (1569-1629), започаткували критичний підхід до опису житій святих у серії «Acta Sanctorum», а згодом в «Analecta Bollandiana».

¹⁵ Як бачимо, всі три праці Скарамеллі були опубліковані після його смерті, бо хмари, що згущалися в той час над Товариством Ісуса, спонукали цензорів Товариства бути надзвичайно обережними: вони побоювалися, що деякі не зовсім вдалі формулювання Скарамеллі можуть стягнути на Товариство зайві клопоти. Книга «Розрізнення духів» – це всього лиш один із розділів «Аскетичного поради́ника», бо ж тільки його цензори спершу дозволили опублікувати (de Guibert. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, с. 417).

¹⁶ J. de Guibert. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, с. 418 та 301-302. Разом із своїм сучасником Крістофом Шоррером Добросельський був першим, хто провів термінологічне розрізнення між *theologia ascetica* і *theologia mystica*.

до своєї сутності. Стівен Грехем у книзі «Шлях Марти і шлях Марії»¹⁷ ототожнював шлях Марти із Заходом, а шлях Марії – із Сходом, проте вважав, що дві сестри цілком можуть прийти до згоди¹⁸. Оріген у трактаті «Про молитву» (233/234 рр.), де він тлумачить уривок із Лк 10:38-42, представляв Марію уособленням споглядання, а Марту – уособленням дії. Така екзегеза давно відійшла в минуле, а проте однобічне використання згаданої вище сентенції трапляється й досі¹⁹.

2. Так званий «західний шлях»: аскетизм і містицизм

Лев Жілле²⁰ та Думітру Станілоає²¹ показали, що на Сході схема аскетизму й містицизму теж була в ходу, хоча Захід пов'язував її з тричастинним духовним богослов'ям Псевдо-Діонісія: очищення, просвітлення та поєднання з Богом²² – на противагу Євагрієвій схемі²³, характернішій для Сходу: аскеза (практік), віднайдення Бога в усьому суцюзому (фюзік), споглядання Тройці (тєωρηтїк). Який же внесок зробив Захід у богослов'я духовності?

(а) *Творіння*. Заходові довелося давати визначення аскетизмові й містицизмові. Оскільки аскетичні зусилля, як відомо нам із безпосереднього

¹⁷ S. Graham. *The Way of Martha and the Way of Mary*. London 1916.

¹⁸ У праці «Шлях Марти і шлях Марії» Грехем спробував збагнути російську ідею (с. vii), яку він описував так (с. 111): «Російське християнство різко відрізняється від християнства західного своєю характерною ідеєю заперечення “світу” на противагу нашій західній ідеї прийняття світу і “якнайкращого його використання”». І далі, на с. 161: «Шлях Росії – це більше шлях Марії, а проте жодний інший народ не відданий так сильно праці в ім'я ближнього, як росіяни».

¹⁹ Тут цікаво звернути увагу на фундаментальний підхід Стівена Грехема, який він формує в передмові до своєї праці (там само, с. viii): «Шлях Марти і шлях Марії – це огляд та інтерпретація східного християнства й аналіз тих ідей, що виходять сьогодні на перший план у християнстві загалом. Християнство – це й досі ще не система, воно хаотичне й у своїх догматах, і в способі сповідання їх. Християнство – молода релігія! Мине, можливо, ще 6000 років, перш ніж воно скристалізується, а поки що воно переживає сповнену замішання, але прекрасну юність. Перед ним відкриті всі можливості».

²⁰ L. Gillet. *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition*. London 1996.

²¹ D. Stăniloae. *Théologie ascétique et mystique de l'Eglise orthodoxe* / перекл. J. Boboc, R. Otal. Paris 2011.

²² J. Meyendorff. *Byzantine Theology*. New York 1983, с. 25-27; його ж таки: *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood 1974, с. 86. Про вплив Псевдо-Діонісія див.: А. Rayez. L'influence du Pseudo-Denys en Orient // *Dictionnaire de spiritualité*, т. 3, 286-318; Influence du Pseudo-Denys en Occident // Там само, кол. 318-429.

²³ Про Євагрієву схему див.: Evagrius Ponticus. *Praktikos & Chapters on Prayer* / перекл., вступ і комент. J. E. Vamberger. Spencer 1970; а також: Т. Špidlík. *Prayer* / перекл. А. P. Gythiel. Kalamazoo 2005, с. 182-183.

досвіду, не є ніякою містерією, основна увага зосередилась на визначенні містицизму – поняття, що дуже тяжко піддається дефініціям (McGinn 266)²⁴. Серед протестантів містицизм став предметом численних суперечок. Альберт Річль (1822-1889) у праці «Богослов'я і метафізика» (1881) так підсумовує це питання: «Містицизм [...] – це практика неоплатонівської метафізики. Це і є теоретична норма вдаваного містичного замилювання в Бозі. І коли загальне буття, в якому містик прагне розчинитися, розглядається як Бог, – то це обман» (McGinn 167-268). З таким судженням погоджувався й Адольф фон Гарнак (1851-1930), який казав: «Містика – це, як правило, раціоналізм, що реалізується у фантастичному ключі, а раціоналізм – виблякла містика» (McGinn 268).

На іншому краї спектру ситуація інакша. Анрі Бергсон (1859-1941) – прокатолицький юдейський філософ²⁵ – торкнувся питання про містицизм у «Двох джерелах моралі та релігії». Для Бергсона справжній чинник змін – це містики, такі як св. Павло чи св. Тереза Авільська (1515-1582). Їхній містицизм знаходить вияв у діяльності, яка сприяє відкриттю закритого суспільства, зосередженого виключно на самозбереженні (McGinn 303-305)²⁶. Гершом Шолем (1897-1982), «провідний дослідник юдейського містицизму», пов'язав свою теорію містицизму з трьома етапами в еволюції релігії: 1) початкова *міфічна* стадія, коли ще не існує прірви між богами і людством; 2) *класична* стадія, коли ця недиференційована єдність руйнується і виникає інституціональна релігія; 3) *романтична* стадія, коли відбувається критичне повернення до міфологічного мислення, а це провадить до «нового піднесення релігійної свідомості» (М334-335). Інший юдейський учений, учень Мартіна Гайдеггера (1889-1976) Ганс Йонас (1903-1993) дійшов висновку, що «без попередньо наявної догматики не може бути дійсного містицизму» (McGinn 337)²⁷. Разом із підтримкою від нехристиян, католицькі теоретики можуть

²⁴ McGinn = В. McGinn. *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. New York 1992.

²⁵ В останньому листі до паризького кардинала Бергсон виразно заявив, що якби не переслідування євреїв, що відбувалися у Франції за режиму Віші, він став би християнином.

²⁶ Тут Мак-Гінн недобає один із найважливіших вислідів такого пов'язання містицизму з діяльністю: Бергсон трактував містика як морального генія, як той ключовий чинник, що перетворює закриті суспільство на відкрите. Інакше кажучи, задовго до того, як персоналізм у моралі вийшов на порядок денний після II Ватиканського собору, Бергсон ідентифікував морального генія як інструмент такої зміни. Див.: E. G. Farrugia. *The Mystic as a Moral Genius // Did Bergson's Moral Thinking Undergo Radical Development?* Ann Arbor 1973, с. 336-394.

²⁷ Про діагноз суспільних лих у Ганса Йонаса див.: Н. Jonas. *Gnosticism und spätantiker Geist*. Göttingen 1964, а також інтерв'ю, яке взяв у нього його учень, відомий румунський учений Йоан Петру Куліану: *From Gnosticism to the Dangers of Technology: An Interview*

мати підтримку також серед прихильних до містицизму християн-некатоликів. Альберт Швайцер (1875-1965) у праці «Містицизм апостола Павла» (1923) відроджує містицизм, стаючи на позиції Павлового есхатологічно-містичного християнства (McGinn 272). Вільям Інге (1860-1954) та Евелін Андерхілл (1875-1941) заходять ще далі, аніж будь-хто з континентальних протестантів, і говорять про містицизм як про *континуум* між духом і природою, переповнений діяльною любов'ю до ближнього (McGinn 275).

(б) *Пропагування духовності*. З-поміж католиків треба згадати про Карла Ранера (1904-1984), який наново опрацював «Духовність перших століть» Марселя Війє, назвавши її «Аскеза й містика у святоотцівську епоху»²⁸. Якщо панівна інтерпретація Ранероного богослов'я вказує на те, що за вихідну точку він брав саме духовність, то велика зацікавленість духовністю вже на початках його величезного доробку допомогла встановити її зв'язок із догмою²⁹. Жозеф Марешаль (1878-1944)³⁰, піонер трансцендентального томізму, серед представників якого були й Карл Ранер та Бернар Лонерган (1904-1984), пишучи свої «Нариси психології містиків»³¹ (ще до написання своїх п'яти «зошитів», присвячених діялогові класичної метафізики з Кантом)³², цікавився напрацюваннями Зігмунда Фрейда та інших експериментальних психологів. Використовуючи здобутки експериментальних наук (перед II Ватиканським

with Hans Jonas // *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*. Rome 1985, c. 133-153. Йонасів діагноз моральних і релігійних бід сучасності був такий точний, що сам кардинал Вальтер Каспер у своєму вченні про Трійцю підхопив його визначення нашої доби як «Gnostisches Zeitalter» – гностичної епохи – і саме в цьому річці пояснював актуальні проблеми фемінізму, рукоположення жінок тощо. Див.: Walter Kasper. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, c. 174, 224, 312.

²⁸ Marcel Viller, Karl Rahner. *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg i. Br. 1939. Про це див.: E. G. Farrugia. Editionsbericht // Karl Rahner. *Sämtliche Werke*, т. 3: *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*. Freiburg i. Br. 1999, c. xlv-l.

²⁹ Дехто вважає, що Ранер став застосовувати для викладу своїх міркувань адаптований трансцендентальний інструментарій під впливом Марешаля, який шукав підмоги в містиці. Про це досі не написано ще жодної монографії, але сам Ранер одного разу сказав автору цих рядків, що рано чи пізно з'явиться дослідження, в якому його характеризуватимуть як учня Марешаля. Втім, на мою думку, вплив Марешаля на Ранера, хоч і мав місце, але далеко не завжди й не в усьому, і його не варто перебільшувати.

³⁰ J. Javaux. Maréchal, Joseph // *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, т. 3. Madrid 2001, c. 2503-2504.

³¹ J. Maréchal. *Etudes sur la psychologie des Mystiques*, т. 1-2. Bruges 1924, 1937.

³² J. Maréchal. *Le point de depart de la métaphysique*, т. 1-5. Bruges – Paris 1922-1947. Найважливіший з цих «зошитів» – п'ятий, де ми знаходимо діалог з Кантом і виразнішу тенденцію до систематизації.

собором – у неотомістському ключі, а згодом – у більш персоналістичному)³³, аскетизм і містицизм стали в добрій пригоді душпастирській теорії та практиці, щедро збагативши їх ідеями з царини психології³⁴ та соціології³⁵. Природно, що психологічний і соціологічний аналіз, наприклад, «Духовних вправ» св. Ігнатія Лойоли може не надавати належного значення тому факту, що суть цих вправ криється в богослов'ї серця³⁶. Тут ми підходимо до межі можливостей концептуальної пари «аскетизм» і «містицизм». Ці поняття не сягають самої суті справи, бо ж про аскетизм і містицизм можна говорити щодо будь-якої релігії. Вони також неспроможні адекватно відобразити статус духовного богослов'я як еклезіяльної дисципліни³⁷.

3. Східний шлях

У той час, як Григоріянський університет аж до II Ватиканського собору залишався в системі координат, заданій поняттями аскетизму й містицизму, Східний інститут пішов іншим шляхом. Сам Марсель Війе читав лекції про «святоотцівський аскетизм»³⁸, але невдовзі з'явилися інші інтерпретативні моделі, що допомогли глибше зрозуміти церковну орієнтацію духовности. Що ж такого особливого в східному богослов'ї?

³³ Після II Ватиканського собору замість термінів «аскетизм» і «містицизм» на означення відповідної галузі богослов'я почали використовувати термін «духовність».

³⁴ Див., напр.: L. Bonanni. *Desiderio di Equilibrio: L'Analisi Transazionale in dialogo con gli Esercizi Spirituali Ignaziani*. Bologna 2006.

³⁵ R. Hostie. *Vie et mort des Ordres religieux: Approches psychosociologiques*. Paris 1972. У цій вельми цікавій праці автор – на підставі обширних статистичних даних – обстоює теорію про те, що життєвий цикл нового монашого згромадження охоплює, як правило, 250 років, а такі «вічні» монаші чини, як бенедиктинці, францисканці та єзуїти, – це виняток, що тільки потверджує правило (див. там само, с. 289-319, і статистику на с. 322-361).

³⁶ Про богослов'я серця, що має ключове значення для східної духовности, див.: A. Haas. *Gedanken zu einer 'Theologia Cordis' (Theologie des Herzens) // Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen*. Freiburg i. Br. 1966, с. 140-150.

³⁷ На це вказував Іриней Осер: I. Hausherr. *Pour comprendre l'Orient chrétien: La primauté du spirituel // Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967) 353. Не варто говорити про мусульманську чи буддійську духовність, бо жодна з цих релігій не визнає Духа, – тут можна говорити тільки про містицизм. Навпаки, у випадку християнства слід говорити саме про духовність, бо ж цей термін вказує на головний чинник – на Духа християнської віри й нашого обожнення.

³⁸ В «Актах» Папського східного інституту визначення «аскетизм і містицизм» після II Ватиканського собору почало виходити з ужитку (див.: *Acta Pontificii Instituti Orientalis. Romae* 1966-1967, с. 350), аж поки остаточно зникло в 1970-1971 рр. На його місце прийшла ширша категорія «духовности».

(а) Відмінності в духовності між Сходом і Заходом

Наводилося вже багато різних пояснень тих відмінностей, що існують між Сходом і Заходом³⁹. Проте кажучи, що Схід, мовляв, платонівський, а Захід – аристотелівський, ми забуваємо про суд на Сході в середині XI ст. над платоністом Йоаном Італом⁴⁰ та про численних західних платоністів, таких як Марсіліо Фічіно з Флоренції, що в XV ст. вперше переклав латиною всі твори Платона. Осер теж починав викладати духовність як «аскетизм і містицизм»⁴¹, і його перша спроба сформулювати в «Методі ісихастської молитви»⁴² синтез східного вчення в цій царині тільки наразилася на критику з боку східних богословів, таких як Володимир Лоський та Мірра Лот-Бородіна, а згодом і на самокритику, як-от у широко відомій праці «Основні течії східної духовності»⁴³. У 1967 р. Осер опублікував проникливу синтетичну працю під назвою «Як зрозуміти християнський Схід: першество духовності»⁴⁴. За Осером, справжня відмінність між Сходом і Заходом полягає в тому першорядному значенні, якого Схід надає Духові в житті й мисленні людини. Східне богослов'я захоплюється синтезом, що примирює очевидні протилежності. Істина й добро завжди йдуть у парі (якщо тільки не йдеться про гностиків), адже божественна правда в богослов'ї та моральне добро духовності – це, в підсумку, те ж саме⁴⁵. Та вони є одно не в сенсі якоїсь нерозчленованої єдності, бо між ними існує досить специфічна відмінність. Духовність – це інтуїтивне,

³⁹ Про деякі такі відмінності між Сходом і Заходом можна прочитати в Іва Конгара: Y. Congar. *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente // Chrétiens en Dialogue*. Paris 1964, с. 257-272. У примітці, яку він додав до цієї статті в 1962 р., Конгар визнає схематичний характер відзначених у ній відмінностей і погоджується з Луї Буе, що в багатьох випадках особливості Сходу й Заходу взаємно доповнюються, а не суперечать одні одним (там само, с. 270-271).

⁴⁰ Див.: P. Stephanou. *Jean Italos, philosophe et umaniste*. Rome 1949.

⁴¹ Про значення, яке мали в той час ці терміни, див.: J. de Guibert. *Ascétique (Théologie ascétique) // Dictionnaire de spiritualité*, т. 1, кол. 1010-1017.

⁴² I. Hausherr. *La méthode d'oraison hésychaste [= Orientalia Christiana Analecta*, т. 9, ч. 2]. Rome 1927.

⁴³ I. Hausherr. *Les grands courants de la spiritualité orientale // Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935) 114-138.

⁴⁴ I. Hausherr. *Pour comprendre l'Orient Chrétien: La primauté du spirituel // Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967) 351-369.

⁴⁵ Сам Євагрій писав про це так: «Якщо ти богослов, то будеш молитися істинно, а якщо ти істинно молишся, то ти богослов!» (Слово про молитву, 61). Ці слова Євагрія перегукуються з максимією *lex orandi, lex credendi*: молитва провадить не просто до якихось роздумів про Бога, але живить нашу думку про Бога – богослов'я, предметом якого для Євагрія було споглядання Тройці. Див.: Євагрій. *Про молитву*, 60; E. G. Farrugia. *Dogma and Spirituality in Hausherr // Orientalia Christiana Periodica* 70 (2004) 75-101. Деякі критично налаштовані

виражене в життєвих категоріях розуміння того, що в догматиці проголошується як священна істина. Догматика – це проартикульована духовність, а духовність – пережита догматика (як казав кардинал Сальєж, «la spiritualité c'est le dogme vécu»)⁴⁶. Догматика задає норму для вірування й діяння; духовність – це догматика, побачена зсередини⁴⁷. Якщо догматика не виявляє зв'язку з християнським способом життя, слід поставити під сумнів її богословське оформлення. Духовність, наче добрий консьерж у театрі, вказує догматиці на властиве їй місце, її *Sitz im Leben*. Богослов'я без духовности вироджується в ідеологію, а духовність без богослов'я – у пієтизм. Догматика окреслює ті межі, в яких духовний досвід залишається частиною еклезіяльного життя⁴⁸.

Осер надав цьому союзові догматики й духовности класичного вираження. (а) Бог у своєму об'явленні мав на меті не просто задовольнити нашу марну цікавість, а спрямувати нас на шлях до Того, від кого ми походимо, тому *віра повинна охоплювати все, що об'явив Бог*, і вибірковість у цих справах рівнозначна ересі⁴⁹. (б) І навпаки, всяка духовність залежить від догми. Не в тому сенсі, що природний розум не здатний розкрити нам вимоги природного закону, а в тому сенсі, що об'явлення підсумовує геть усе: і природне, і дане як одкровення, в єдиному цілісному баченні християнського життя⁵⁰. (в) Нарешті, якщо духовність цілковито залежить від догматики, і то від догматики в її цілості, то *ця залежність підлягає ступенюванню*, так само як і догматика допускає ерархію істин⁵¹. Помилатися в найголовніших догмах про Тройцю означає не просто притримуватися

експерти заявляють, що Євагріїв містицизм не є питомо християнським, але вже те, що він зорієнтований на Тройцю, вказує на християнську приналежність.

⁴⁶ Dogme et spiritualité orientale // I. Hausherr. *Etudes de spiritualité orientale*. Rome 1969, с. 145.

⁴⁷ За Сергієм Булгаковим, *Filioque* не ересь, а погано сформульована істина. Фактично, для нього це не більше ніж *теологумен* – погляд, якого кожен може вільно дотримуватися. На іншому краї спектру Ів Конґар пробував – ще перед II Ватиканським собором – довести, що заперечення *Filioque* означає й певне ставлення до папського примату. Від цього погляду він відмовився в пізнішій праці «Єдина, свята, вселенська й апостольська Церква»: Y. Congar. *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*. Paris 1970. Тут варто додати ще й Осерів коментар з його статті про «Східну духовність і догматику»: ані греки не змогли розвинути духовність на основі *ex Patre solo*, ані латиняни – на основі *Filioque*, і це певний знак, що істину, яка криється за цими формулами, слід було б виразити якось краще (*Dogme et spiritualité orientale* // Hausherr. *Etudes de Spiritualité orientale*, с. 177).

⁴⁸ Hausherr. *Etudes de spiritualité orientale*, с. 145-146.

⁴⁹ Там само, с. 145.

⁵⁰ Там само, с. 146-147.

⁵¹ Там само, с. 147.

хибного погляду на реальність як таку, але також приходити остаточно до хибних висновків у конкретних питаннях⁵². Осер показує й *єкуменічне* значення такого погляду. Ісаак Сирина (VII ст.), якого однаково шанують халкедоніти, несторіяни та монофізити, був несторіянином⁵³. Те, що видається неузгоджуваним на рівні догматики, може виглядати зовсім інакше на рівні духовності⁵⁴. Ідея єдності догматики і духовності, – навіть на Сході, де її визнають бодай на словах, – досі ще не знайшла широкого застосування⁵⁵.

(б) Дві інші моделі єдності догматики і духовності в порівнянні

Ганс Урс фон Бальтазар (1905-1988)

В «Єдності богослов'я і духовності» (ETS) фон Бальтазар вважає таку єдність цілком кінцевою з погляду богословської науки⁵⁶. В «Епілозі» він пише про те, що інтеграція людини у Христі вимагає аналогічної інтеграції методу через його мету, тобто Христа⁵⁷. Христова слава, або *Herrlichkeit*, провадить не до естетичного богослов'я, а до богословської естетики, основаної на величі Христової постаті⁵⁸, і до богослов'я, пройнятого парадоксальною формою («Gestalt-ом») хреста⁵⁹. В цьому сенсі релятивізація категоричних відмінностей між різними віруваннями в ім'я трансцендентальної спільності віри видається Бальтазарові справою підозрілою⁶⁰, бо в такому разі ці категоричні відмінності, включно з відмінністю між християнством та іншими релігіями, можуть легко відсунутися на задній план.

⁵² Там само, с. 147-148.

⁵³ Там само, с. 154-161.

⁵⁴ Там само, с. 176-179; див. також: I. Hausherr. *La charité fraternelle* // Там само, с. 387-401.

⁵⁵ Тобто більшість і досі вдовольняється повторюванням догматичних формул та нагородженням святоотцівських цитат, не завдаючи собі труда звести все це багатство до купи в сенсі певної *theologia cordis*, хоча це допомогло б нам побачити, як наші пошуки правди й змагання до добра зливаються в єдине прагнення наших сердець (Лк 24:32: «Чи не палало наше серце в нас у грудях, коли він промовляв до нас у дорозі та вияснював нам Писання?»; Рим 5:5: «Надія ж не засоромить, бо любов Бога влита в серця наші Святим Духом, що нам даний»).

⁵⁶ ETS = H. U. von Balthasar. *Die Einheit von Theologie und Spiritualität // Einfaltungen: Auf Wegen christlichen Einigungen*. Munich 1969, с. 15-41.

⁵⁷ H. U. von Balthasar. *Epilog*. Einsiedeln – Trier 1987, с. 11-14.

⁵⁸ H. U. von Balthasar. *Herrlichkeit*, т. 1. Einsiedeln 1961, с. 110-120.

⁵⁹ Див.: H. U. von Balthasar. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la révélation* / перекл. R. Givord, т. 3, ч. 1 і 2. Paris 1965-1974.

⁶⁰ von Balthasar. *Epilog*, с. 13.

У Святому Письмі ініціативу завжди виявляє сам Бог, а людина може тільки реагувати на неї (ETS 16-17). Чи знання стоїть в Об'явленні на першому місці? З погляду Біблії знання є щось dokonane, тоді як істина – в діянні, у вірності (ETS 16), а отже, істина – це не просто когнітивне, а життєве знання, здобуте у взаємодії з іншим (ETS 17). Старозавітна відмінність між учительським урядом і вченням підводить нас до розуміння відмінності між богослов'ям і духовністю. Вчення має три виміри: (а) *буквальне* значення вчення; (б) *моральне*, або *тропологічне*, значення, тобто вплив, яке це вчення має в нашому світі; (в) *есхатологічне*, або *анагогічне*, значення, яке виходить за межі безпосереднього, тобто належить до сфери духовности⁶¹. Той факт, що між земним і духовним значенням християнського послання не існує ніякого розриву, – на противагу, скажімо, поглядам Орігена, – допомагає пояснити, чому саме *анагогія* відповідає тому, що ми сьогодні називаємо екзистенціальним значенням певного послання. Після святоотцівської епохи християнський синтез загрожував розпастися на шматочки. А проте Жан Леклерк у праці «Любов до науки й прагнення до Бога»⁶² показав, що поряд із сухим схоластичним богослов'ям завжди існувало монаше богослов'я (ETS 30), і часто вони співіснували навіть в одного й того самого богослова, як-от в «Євхаристійних гимнах» Томи Аквінського (1225-1274)⁶³. На противагу номіналізмові Лютерового вчителя Габріеля Біля⁶⁴ (+1495), але також у річищі поширеного в тих самих колах «нового благочестя» із «Наслідкування Христа»⁶⁵, Реформація повернулася до Біблії (ETS 35, 38). Шлях

⁶¹ Тут фон Бальтазар зазнав впливу Анрі де Любака і його «Середньовічної екзегези»: Henri de Lubac. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. Paris 1959. Щодо чотирьох значень Святого Письма, то тут ми маємо таку мнемонічну формулу, яку де Любак виводить ще з «Постілли» Миколая Лірського (бл. 1330) на Гал 4:3 («Отак і ми, як були малолітками, були підневолені первням світу»): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia». З цих чотирьох значень Писання фон Бальтазар у своїх «Einfaltungen» пропускає алегорію. Коментар на цю тему див. у: R. Schaeffler. *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre: Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*. Freiburg i. Br. 1980, с. 44-53.

⁶² J. Leclercq. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris 1947.

⁶³ Пор.: K. Rahner. *Thomas von Aquin // його ж: Glaube, der die Erde liebt*. Freiburg i. Br. 1966, с. 152.

⁶⁴ Як регулярний канонік Віндесгаймської конгрегації Габріель Біль, який у 1477 р. співпрацював із герцогом Ебергардом Вюртемберзьким у заснуванні Тюбінгенського університету, належав до клерикального крила Братства спільного життя. Див.: R. W. Southern. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth 1976, с. 331-358.

⁶⁵ Братство спільного життя, яке заснував Герт Гроте (1340-1384). Найвизначнішим представником цього руху був Тома Кемпійський (1379-1471), автор життя Герта Гроте.

до подолання дихотомії, за Бальтазаром, полягає в утвердженні єдності догматики й духовності (ETS 40-42)⁶⁶.

Карл Ранер

Дехто міг би сказати, що фон Бальтазар так сильно занурився в святоотцівську спадщину, що сам став мислителем, сказати б, наполовину східним. Ранерова модель догматики й духовності теж ґрунтується на глибокому знанні Отців Церкви⁶⁷. На Іннсбруцькому богословському факультеті в 1930-х роках точилася *суперечка про керигматичне богослов'я*, головними учасниками якої були Франц Лакнер (1900-1974), Гуго Ранер (1900-1968) та Йозеф Андреас Юнгман (1889-1975). Предметом суперечки було те, як можна подолати прірву між абстрактним схоластичним богослов'ям і проголошенням Євангелія. Дехто (як-от Лакнер) говорив про потребу особливої «придатної для проповідування» догми, або керигматики, на протигагу офіційній догматиці. Карл Ранер (як і Гуго Ранер) був проти будь-якої дихотомії⁶⁸. В підсумку свою відповідь на потребу керигматичного богослов'я Ранер виклав у «Основах віри».

(1) В *епістемологічному плані* досвід передує будь-яким формулюванням цього досвіду⁶⁹. Аналогічно, духовний досвід передує будь-якому догматичному формулюванню. Однак трансцендентальне значення догми та її формулювання віднаходиться в єдності, в недиференційованій формі концептуальної думки і схильності до дії, тож навіть якщо об'явлення як Божа ініціатива й передує всьому іншому, зміст цього об'явлення не можна зводити до суджень пізнавального типу, до яких людина згодом додає їх духовний сенс. Недиференційований досвід-разом-зі-змістом передує як усім можливим пізнішим узагальненням, так і всім можливим моделям діяння, що з нього випливають. Якщо визнати

⁶⁶ Ганс Урс фон Бальтазар так підсумовує результати своїх роздумів: «Відтепер нам слід запитувати себе, чи має сенс і далі робити різницю між богослов'ям і духовністю» (ETS 41).

⁶⁷ K. Rahner. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg i. Br. 1976.

⁶⁸ Порівняйте: F. Lakner. *Theorie einer Verkündigungstheologie*. Wien 1939 – і: H. Rahner. *Eine Theologie der Verkündigung*. Freiburg i.Br. 1939.

⁶⁹ Rahner. *Grundkurs des Glaubens*, с. 31-32; його ж: *Foundations of Christian Faith* / пер. W. V. Dych. New York 1978, с. 20: «Ми називаємо *трансцендентальним досвідом* суб'єктивну, нетематичну, необхідну й неопзбутню співсвідомість пізнаючого суб'єкта, яка співприсутня в будь-якому духовному акті пізнання, і його розкритість на безмежну широчінь усіх можливих дійсностей. Це *досвід*, тому що це знання, нетематичне, але завжди присутнє, є моментом і умовою можливості будь-якого конкретного досвідчення якого завгодно предмета. Цей досвід зветься *трансцендентальним*, тому що він належить до необхідних і неопзбутніх структур самого пізнаючого суб'єкта і полягає саме в трансцендуванні будь-якої конкретної групи можливих предметів, будь-яких категорій».

таке першенство досвіду, ще не диференційованого розумом, то звідси з конечністю впливає єдність догматики і духовности⁷⁰. Сам факт першенства недиференційованого досвіду ставить духовність на один рівень з богослов'ям.

(2) Якщо говорити про академічні навчальні програми, то на першому рівні слід окреслювати той горизонт, у межах якого, вже на другому рівні, можна буде проводити ті чи інші дослідження за допомогою наукових методів, властивих певній дисципліні⁷¹. З огляду на теперішню кризу віри, студент, перш ніж заглиблюватись у свою спеціальність, повинен мати певний горизонт віри⁷². Постмодерна ситуація, що характеризується нездоланим плюралізмом, не дає нам змоги спершу спеціалізуватися, а тоді вже складати звіт про нашу надію (1 Пт 3:14)⁷³.

4. У пошуках відсутньої ланки

А. Деякі висновки:

1) Усі три окреслені вище моделі вказують у тому самому напрямку: єдине життєздатне богослов'я (і то не тільки східне) – це те, яке ґрунтується на єдності догматики і духовности⁷⁴. Ми бачимо, що єдність догматики і духовности як метод богословствування є, по суті, нітрохи не більш

⁷⁰ Rahner. *Grundkurs des Glaubens*, с. 26-27; Rahner. *Foundations of Christian Faith*, с. 15: «У людині незмінно закладена єдність у відмінності первісного самоволодіння і рефлексії. Цей факт по-різному оспорюють, з одного боку, богословський раціоналізм, а з іншого – релігійна філософія так званого класичного “модернізму”. Адже кожен раціоналізм в основі своїй ґрунтується на переконанні, що людині, яка духовно й вільно володіє собою, дійсність дана насамперед через опредмечує поняття, яке, знов, знаходить повне і властиве здійснення в науці. І навпаки, все те, що в класичному розумінні іменується “модернізмом”, живиться переконанням, що поняття, рефлексія – це щось *цілковито* вторинне супроти первісного самоволодіння людського буття у самосвідомості та свободі, так що рефлексію взагалі можна знехтувати».

⁷¹ Про це питання див.: E. G. Farrugia. *Aussage und Zusage: Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*. Rome 1985, с. 118-126.

⁷² Rahner. *Grundkurs des Glaubens*, с. 19.

⁷³ K. Rahner. *Über künftige Wege der Theologie* // його ж: *Schriften zur Theologie*, т. 10. Einsiedeln 1972, с. 45; *Aussage und Zusage: zur Indirektheit der Methode von Karl Rahner*. Rome 1985, с. 161-198.

⁷⁴ Якщо переглянути «Акти» Папського східного інституту з 1917-го й по останній рік Осерового викладання там, можна побачити, що в навчальних програмах за його підписом тема єдності догматики й духовности порушувалася всього двічі. Тільки в «Актах» за 1938-1939 академічний рік «*Theologia spiritualis Orientis ascetica et mystica*» йшла під рубрикою догматичного богослов'я. На с. 19-20 Осер подає таке пояснення: «Про внутрішній зв'язок між догматичним і духовним богослов'ям та їхню повсякчасну єдність у східних християн». Різні форми духовного життя групуються під рубриками теорії та практики. Вдруге про

«східною», аніж сім вселенських соборів. Тут можна відважитися на порівняння з іконами. До певного часу ікони були атрибутом, спільним і для Сходу, і для Заходу, але згодом на Заході вони вийшли з ужитку й почали ідентифікуватися виключно із Сходом⁷⁵.

2) Метод, який пропонує Осер, торкається ключового пункту східного богослов'я, тобто Духа, а тому викликає довіру. Такий метод є *ipso facto* духовний – не тому, що він включає певні езотеричні елементи, а тому, що він шанує догматику як найголовніший свій елемент. Прийняття цього методу в Західній Церкві не призведе ні до якої шкоди – так само, як, скажімо, прийняття ікон, – а навпаки, допоможе загоїти низку розколів та поділів, що лежать в основі багатьох колективних неврозів нашої епохи, – а ми пам'ятаємо, що це епоха гностична!

3) Підхід Ганса Урса фон Бальтазара, який прийняв єдність догми і духовности за метод богослов'я як такий, мав надати переконливості всьому цьому догматичному пафосові («*glaubhaft ist nur Liebe!*», «тільки любов заслуговує довіри!»)⁷⁶, не зводячи цю справу до другорядних богословських висновків чи виявів благочестя, а радше виходячи на рівень універсальної історії спасіння.

4) Карл Ранер⁷⁷ обстоює єдність догматики і духовности не просто як єдність універсального синтезу, а й як реформу богословських студій. Перший рівень цих студій мав би бути ближчий до первинного богослов'я Отців Церкви, які у своїх гоміліях до катехуменів намагалися, не вдаючись у тонкощі, пояснити, що ж таке християнство. Не дивно, що й східні богослови наполягають на потребі повсякчасного контакту з первинним богослов'ям, а це і є літургія та її звершення, яке передує всякій літургіології⁷⁸. Саме до цієї точки ми й повинні повернутися.

Б. Ланка, якої бракує

Виходячи з вищесказаного, чи не було б завданням Папського східного інституту виробити такий-от навчальний метод? Оскільки інститут трактує себе як спеціалізовану установу, духовність і богослов'я викладаються тут за різними, властивими для одної чи другої сфери методи-

єдність догматики й духовности згадано в «Актах» за 1965-1966 рік, де на с. 31 говориться: «*de natura theologiae spiritualis eiusque conjunctione cum dogmate*».

⁷⁵ E. G. Farrugia. *The Re-Current Crisis of Iconoclasm // Tradition in Transition: The Vitality of the Christian East* / ред. P. Vazheparampil, J. Palackal. Rome 1995, с. 5-35.

⁷⁶ H. U. v. Balthasar. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963.

⁷⁷ У своїх працях про реформу богословської освіти.

⁷⁸ D. W. Fagerberg. *Theologia Prima: What Is Liturgical Theology?* Chicago 2004.

ками. На цьому рівні інститут утратив нагоду задати отой первинний горизонт віри за допомогою методу, який ґрунтувався б на єдності догматики й духовности і який допомагав би досягти єдності між усіма тими еkleзіяльними науками, що в ньому викладаються. Це допомогло б також створити екуменічний горизонт у стосунках з православними. З огляду на це Папському східному інституту, що тепер претендує стати університетом, варто було б запровадити такий курс – впровадження в таїнство на рівні ідей, а не катехизму, яке було б подібне до святоотцівської містагогії. Саме в цій площині, де ми так близько до таїнства, з'являються нові можливості для екуменізму, що можуть допомогти людям, як окремим особам, так і цілим спільнотам, подолати ті поділи, що існують між ними, і відкритися на велич Христову.

З англійської мови переклав Роман Скакун

Edward Farrugia

SPIRITUAL THEOLOGY: FUTURE OF A YOUNG DISCIPLINE

Spiritual theology in the current understanding of the term is quite young, in spite of so many anticipations going back to the Fathers and the Scholastics. This novelty harks back not to its fundamental truths, but to its current organization so as to foster a better deployment of those truths in more functional theses as well as adopting more up-to-date conceptual infrastructures, such as the Neo-Scholastic rational psychology, later on largely overshadowed by experimental psychology and sociology. Stressing its youth is to bolster the case for further development. The most viable form is the union of dogma and spirituality, which we meet in three representatives: I. Hausherr; K. Rahner, H.U. v. Balthasar.

Keywords: asceticism and mysticism; tripartite anthropology; primacy of the spiritual; aesthetical theology and theology of aesthetics; Herrlichkeit; Neo-Scholasticism; rational psychology.