Studia Theol. Vars.
29 /1991/ nr 1

EUGENIUSZ WERON

PROBLEM ODRĘBNOŚCI TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

Treść: 1. Życie wewnętrzne jest życiem łaski; 2. Stosunek do innych gałęzi wiedzy teologicznej; 3. Metoda teologii życia wewnętrznego; Zakończenie.

W związku z dyskusją przedsoborową i posoborową [1], a zwłaszcza z nauką samego Soboru (por. DFK 14 oraz 16) zalecającą ścisłe powiązanie nauk teologicznych i przepojenie ich życiem wewnętrznym, powstały wątpliwości co do sensu i potrzeby istnienia odrębnej teologii życia wewnętrznego. [2] Soborowy *Dekret o formacji kapłańskiej* w przypisie do n-ru 16 powołuje się na św. Bonawenturę: „Niech nikt nie wierzy, jakoby mu wystarczało czytanie bez namaszczenia, badanie bez pobożności, dociekanie bez podziwu, rozważanie bez radości, pilność bez czci, wiedza bez miłości, pojętność bez pokory, zapał bez łaski Bożej, zgłębianie bez mądrości wlanej przez Boga" [3]

Zwłaszcza współczesne rozumienie teologii moralnej, jako odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie do pełnej świętości życia [4], wydaje się kwestionować, czy nawet czynić zbyteczną, odrębną naukę teologii życia wewnętrznego jako naukę o dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości.

W związku z tym należy przebadać zasadność istnienia odrębnej teologii życia wewnętrznego.

Na jakąś odrębność tej gałęzi wiedzy teologicznej wydają się wskazywać już nawet same nazwy, jakimi ją oznaczano

---

[1] Por. R. Moretti, „Seminarium" (1974), nr 1, s. 3—6.
[2] Tamże.
[3] Św. Bonawentura, *Opera Omnia*, t. 5, Quaracchi 1891, s. 296.
[4] Por. S. Olejnik, *Dar — Wezwanie — Odpowiedź. Teologia moralna*, Warszawa 1988, s. 198—241; B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 1—6. Poznań 1962—1966.

w różnych epokach historii. Niektóre z nich zachowały swoją przydatność aż po nasze czasy.

Do najstarszych nazwań należy: „teologia mistyczna" (w skróceniu: mistyka). Z kolei pojawiały się nazwy: „teologia duchowa" (lub: teologia życia duchowego, ostatnio także: teologia duchowości). Od XVII wieku upowszechniają się nazwy: „teologia ascetyczna" (skrótowo: ascetyka); „teologia ascetyczna i mistyczna"; „teologia życia wewnętrznego".[5]

Ta ostatnia nazwa ma tę zaletę, że pozwala uniknąć dwupodziału w tytule (na teologię ascetyczną i mistyczną), a poza tym usuwa niektóre niejasności, które się wydają tkwić w dawniejszych terminach. Tak więc, w porównaniu z nazwą teologia duchowości wskazuje ona na to, co jest najbardziej istotne w życiu duchowym, mianowicie na „życie wewnętrzne" tzn. na ten rodzaj życia duchowego, które się urzeczywistnia w głębinach ducha ludzkiego czyli w biblijnym „sercu" człowieka. Sam Jezus wielokrotnie odwołuje się do tego wewnętrznego źródła życia człowieka, które się dokonuje „w sercu". Stąd stawia On wymagania, by słowo Boże przyjmować „ochoczym sercem" (Łk 8, 15) i by kochać Boga „całym sercem" (Mt 18, 35). Ludziom czystego serca przyobiecuje Jego łaskę oglądania Boga (Mt 5, 8). Co więcej, każe uczyć się u siebie „bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych" (Mt 11, 29). Zapewne też dlatego i św. Paweł modli się za chrześcijan w Efezie o „wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka" (Ef 3, 15); a istotę tego wzmocnienia upatruje w odnowie sposobu myślenia i w przyoblekaniu się w „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4, 23—24).

Nieco więcej światła na sprawę odrębności teologii życia wewnętrznego może wnieść zarys dziejów tej dyscypliny teologicznej, który tutaj — dla zwięzłości wykładu — musimy pominąć.

W celu wyjaśnienia tej odrębności należy rozważyć stosunek teologii życia wewnętrznego do podstawowych dziedzin teologii,[6] jakimi są: teologia dogmatyczna, moralna i pasto-

---

[5] Tę ostatnią nazwę upowszechnił w Polsce ks. A. Żychliński i jego uczniowie: o. B. Przybylski, ks. A. Słomkowski i inni; por. ks. A. Żychliński, *Teologia życia wewnętrznego*, wyd. 2, Kielce 1974.

[6] Cenne studia na te tematy, „Seminarium" (1974), nr 1, *De theologia spirituali docenda;* tamże bogata bibliografia, s. 272—291.

ralna. Wyjaśnienia te powinny się przyczynić do dokładniejszego określenia własnej problematyki czyli przedmiotu materialnego oraz metody i przedmiotu formalnego teologii życia wewnętrznego.

1. ŻYCIE WEWNĘTRZNE JEST ŻYCIEM ŁASKI [7]

Chcąc dokładniej określić właściwy przedmiot materialny (czyli treściowy) teologii życia wewnętrznego należy wskazać przede wszystkim na jego źródło i istotę. Źródłem tym bez wątpienia jest chrzest i płynąca z niego łaska „nowego życia" (Rz 6, 4) przez którą chrześcijanin staje się „uczestnikiem Boskiej natury" (2 Pt 1, 4). Chrześcijanin ma obowiązek ciągłego „wzrastania w łasce" (2 Pt 3, 18).

Księgi NT bardzo mocno akcentują dynamiczny charakter wzrostu łaski „nowego życia" aż do osiągnienia jej pełni w Chrystusie czyli aż do osiągnięcia „miary wielkości według Pełni Chrystusa" (Ef 4, 13). Łaska jest więc „nasieniem" Bożym (por. 1 J 3, 9). Królestwo niebieskie jest „ziarnkiem gorczycy" (Mt 13, 31) i zaczynem czyli „kwasem" ewangelicznym fermentującym w cieście (por. Mt 13, 33).

Zwłaszcza św. Paweł akcentuje potrzebę rozwoju życia chrześcijańskiego. Porównuje je do wyścigu sportowego (1 Kor 9, 24; Flm 3, 12—14). Napomina do ciągłego wysiłku „przyoblekania się" w Chrystusa (Ef 4, 24; Ga 3, 27). Chodzi tu, bez wątpienia, o przyswojenie sobie postawy Chrystusa czyli o upodobnienie się do Chrystusa w cnotach teologicznych i moralnych.

Wspomniany wyżej rozwój życia wewnętrznego dokonuje się przez współpracę człowieka z łaską Bożą pod ciągłym oddziaływaniem Ducha Świętego, nazywanego w Credo „Panem i Ożywicielem" Jest On Duchem świętości i źródłem uświęcenia człowieka. Św. Paweł w *Liście do Rzymian* (r. 8) opisuje szczegółowo „życie wedle Ducha" przeciwstawiając je życiu „wedle ciała": „Ci, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha — do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha — do życia i pokoju" (Rz 8, 5—6). Owocem życia „wedle Ducha" jest synostwo Boże, jest

---

[7] Por. *Dizionario Enciclopedico di Spiritualitd*, 2, Roma 1975, s. 1850—1851.

wolność dzieci Bożych oraz prawo do dziedzictwa w Bogu (por. tamże, Rz 14—17).

Współpraca chrześcijanina z Duchem Świętym przechodzi różne fazy rozwojowe. Na początku chrześcijanin jest „niemowlęciem w Chrystusie" (por. 1 Kor 3, 1). Jest jeszcze niezdolny do przyjmowania „stałego pokarmu", ale potrzebuje „mleka" na pokarm (tamże, w. 2). Następnie zachowuje się jak dziecko, którym „miotają fale i porusza każdy powiew nauki" (Ef 4, 14). Wreszcie dochodzi do duchowej dojrzałości i do stanu mądrości chrześcijańskiej (1 Kor 2, 6). Staje się z kolei człowiekiem Ducha czyli „duchowym" i dzięki temu staje się zdolny do rozróżnienia i osądzania wszystkiego, a sam już nie jest sądzony przez nikogo (1 Kor 2, 14—15). Wtedy już jest w stanie sam w świetle Ducha Świętego osądzać i „badać co jest miłe Panu" (Ef 5, 10).

Osiąganie pełnej dojrzałości życia chrześcijańskiego, zwanej doskonałością, wyraża się we wzroście ofiarnej miłości, która pozwala na coraz pełniejsze oddziaływanie Ducha Świętego przez dary duchowe. Ze strony obdarowywanego człowieka pojawia się wtedy wzrastająca wrażliwość i zarazem uległość na oświecenia, natchnienia i poruszenia Boże. Z biegiem czasu działalność Ducha Świętego uzyskuje przewagę nad własnymi wysiłkami ze strony człowieka. Nadchodzi czas tajemniczego (czyli mistycznego) zjednoczenia ducha ludzkiego z Duchem Bożym. Wyraża to św. Paweł: „Ten, kto się łączy z Panem jest z Nim jednym duchem" (1 Kor 6, 17).

Tak więc, zjednoczenie mistyczne wraz z tymi wszystkimi zagadnieniami, które określano tradycyjnie nazwą mistyki (chrześcijańskiej) przynależą do całości wiedzy teologicznej o życiu wewnętrznym. Co więcej, stanowią nie tylko niezbywalną część tej teologii, ale i jej uwieńczenie, bez którego wiedza o życiu wewnętrznym byłaby pozbawiona swej istotnej części i punktu odniesienia.

Streszczając zwięźle, to co tutaj powiedziano o przedmiocie materialnym teologii życia wewnętrznego, można to wyrazić, że jest nim „dążenie do doskonałości życia chrześcijańskiego" czyli do dojrzałości życia łaski, wraz z uwzględnieniem jego etapów i praw nim rządzących. [6]

---

[6] Podobnie określają: J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 15; J. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 19 n.; J. de Guibert, *Theologia spiritualis. Ascetica et mystica*, Roma 1937, s. 12.

2. STOSUNEK DO INNYCH GAŁĘZI WIEDZY TEOLOGICZNEJ

Porównanie teologii życia wewnętrznego z innymi gałęziami wiedzy teologicznej pozwala na lepsze poznanie jej własnego miejsca i roli wśród różnych dyscyplin teologicznych, a przez to i własnej specyfiki teologicznej.

Należy tu zaraz na początku zaznaczyć, że teologia jako nauka o Bogu i jego stosunku do rzeczy stworzonych, opierająca się na objawieniu Bożym, czyli jako metodyczna refleksja nad treścią objawienia, jest jedną homogeniczną nauką czyli — jak ją dawniej nazywano — *doctrina sacra*. Tak ją widział i uprawiał św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*. Tak ją rozumiano przez całe średniowiecze aż po Sobór trydencki. Dopiero mniej więcej od XVI wieku ze względów raczej praktycznych, dla dobra gruntowniejszej specjalizacji, i na skutek włączenia do teologii nowych problemów i metod badawczych, zaczęto dzielić teologię na różne działy podstawowe, z których kolejno zaczęły się wyłaniać różne dyscypliny cząstkowe i pomocnicze. Wynika stąd, że pomimo zróżnicowania na odrębne dyscypliny teologiczne, zachodzić musi między nimi ze względu na tę podstawową i pierwotną jedność, wzajemna głęboka zależność i powiązanie.

Stąd nic dziwnego, że także między teologią życia wewnętrznego a innymi podstawowymi dziedzinami wiedzy teologicznej istnieje ścisła i głęboka zależność i powiązanie. Tych zależności i więzi należy się doszukiwać szczególnie w odniesieniu do teologii dogmatycznej i moralnej, a częściowo także i teologii pastoralnej.[9]

W odniesieniu do teologii dogmatycznej jest rzeczą oczywistą, że teologia życia wewnętrznego, chcąc zachować prawowierność katolicką, musi respektować wszystkie prawdy objawione, a zwłaszcza te, które zostały określone jako dogmaty wiary katolickiej. Oczywiście, że nie wszystkie prawdy objawione są w jednakowym stopniu wykorzystywane w teologii życia wewnętrznego. Do tych najbardziej podstawowych i najczęściej wykorzystywanych prawd dogmatycznych należy, bez wątpienia, traktat o łasce jako źródle życia nadprzyrodzonego oraz cnót wlanych i darów Ducha Świętego. Z kolei, traktat o życiu wewnętrznym Trójcy Świętej, którego uczestnictwem jest łaska. Dogmat o wcie-

[9] J. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 18—20.

leniu Słowa i o sakramentach, a także o pośrednictwie Kościoła jako prasakramentu życia Bożego. To są te prawdy wiary, bez których nie można zbudować katolickiej teologii życia wewnętrznego.

Nie znaczy to jednak wcale, że prawdy te są przepisywane wprost z podręczników teologii dogmatycznej i przenoszone na grunt teologii życia wewnętrznego. Teologia dogmatyczna jest najpierw i przede wszystkim wiedzą spekulatywną. Jej celem jest — w granicach możliwości — dostępne dla człowieka rozumienie tajemnic wiary czyli *intellectus fidei*. Rodząca się stąd kontemplacja tychże prawd objawionych jest dla dogmatyka czymś wtórnym, chociaż według soborowego rozumienia pracy teologicznej, czymś bardzo pożądanym (por. DFK 14, 16).

Natomiast pierwszorzędnym zadaniem teologii życia wewnętrznego jest wprowadzenie do przeżywania prawd objawienia — w doświadczeniu chrześcijańskim. Właśnie to wprowadzenie prawd dogmatycznych w życie chrześcijańskie, w treść życia wewnętrznego, stanowi w znacznej mierze o odrębności teologii duchowej.

Tak więc swoim charakterem, głównie praktycznym, różni się teologia życia wewnętrznego od teologii dogmatycznej, z której wyrastają wspólne korzenie całej wiedzy teologicznej.

Jest rzeczą zrozumiałą, że większe trudności nastręcza wyodrębnienie teologii życia wewnętrznego od teologii moralnej, a to z powodu, że i ona także ma charakter teologii praktycznej. Teologia moralna nie tylko bada i wyjaśnia prawdy objawione pod kątem ich poznania, ale odnajduje w nich i ustala normy moralnego działania, ukierunkowanego na osiągnięcie ostatecznego celu życia chrześcijańskiego. Tak więc teologia moralna, całościowo wzięta, dotyczy całego życia łaski wraz z jej wszystkimi etapami rozwoju, aż do pełnego zjednoczenia z Bogiem w Trójcy Jedynym, które się dokonuje w wizji uszczęśliwiającej. Te jednak najwyższe i końcowe etapy rozwoju życia łaski, będące jakby ziemską antycypacją życia wiecznego a należące jednak tradycyjnie do mistyki, bywają zazwyczaj pomijane przez teologię moralną (jak się przekonamy później — z racji metodycznych). Należą one, jako mistyka zjednoczenia duszy z Bogiem, niezbywalnie do kompetencji teologii życia wewnętrznego.

Mając na uwadze, że przedmiot materialny teologii moralnej pokrywa się, co do treści, prawie całkowicie z przedmiotem teologii życia wewnętrznego oraz że obydwie te dyscypliny należą do tzw. teologii praktycznej [10] — należy szukać ich odrębności głównie w przedmiocie formalnym, tzn. w sposobie traktowania wspólnych zagadnień.

Jest rzeczą ogólnie wiadomą, że rozróżnienie dyscyplin naukowych dokonuje się głównie na płaszczyźnie sposobu zdobywania wiedzy, jej uzasadniania i wyjaśniania.

Tak więc, teologia życia wewnętrznego różni się od teologii moralnej głównie i przede wszystkim sposobem jej uprawiania.

A oto ważniejsze cechy ukazujące różnicę, a przez to i autonomiczną odrębność obydwu dziedzin teologii.

1) Najpierw „praktyczność"

Gdy chodzi o charakter i stopień praktyczności, teologia moralna rozpatruje działania ludzkie i cnoty od strony ich struktury i istoty oraz wyprowadza stąd ogólnie obowiązujące zasady czyli normy postępowania. Ogranicza się przy tym głównie do odpowiedzi na pytania o naturę danej cnoty czy działania. Natomiast teologia życia wewnętrznego posuwa się znacznie dalej na drodze praktyki danej postawy czy cnoty oraz wskazuje bardziej konkretnie na sposób jej realizacji. Można to wyrazić w tym ogólnym spostrzeżeniu, że teologia moralna bada materię i strukturę czynu moralnego, natomiast w teologii życia wewnętrznego szuka się odpowiedzi „jak" należy działać, by osiągnąć doskonałość życia. [11]

Różnica ta staje się widoczna np. w omawianiu zagadnienia modlitwy. Moralista studiuje modlitwę jako akt cnoty religijności, natomiast w ascetyce kładzie się nacisk na to, jak się modlić, by osiągnąć coraz wyższy stopień zjednoczenia z Bogiem. Omawia się więc możliwie wszystkie sposoby i metody modlenia się aż po szczeble modlitwy kontemplacji jako daru Bożego.

---

[10] S. Olejnik, *Dar — Wezwanie — Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1988, s. 15 n.; J. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 19.

[11] Beniamino della Trinità, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1975 (skrót: DES), 2, s. 1852 n.; por. też. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 18.

Jakub Maritain określił ten stopień praktyczności właściwy dla teologii życia wewnętrznego jako najbardziej praktyczny (scientia practico — practica).[12] Jest więc ona jako teologia nie tylko nauką, ale równocześnie i „sztuką" życia doskonałego.

2) Aspekt dynamiczny

Wyraża się tym, że w teologii życia wewnętrznego bierze się przede wszystkim pod uwagę rozwój życia łaski i nadprzyrodzonej miłości w różnych jego stadiach aż po szczyty zjednoczenia z Bogiem. Właśnie ten dynamizm miłości[13] rozwijającej się w warunkach własnego powołania aż ku pełnej realizacji ideału doskonałości życia chrześcijańskiego stanowi własny przedmiot zainteresowania teologii duchowej. W tym kontekście można powiedzieć, że teologia życia wewnętrznego jest nauką o stawaniu się doskonałości i o dążeniu do jej osiągnięcia. Ma więc charakter wybitnie egzystencjalnej wiedzy.

Natomiast teologia moralna zajmuje się prawie tymi samymi zagadnieniami w aspekcie raczej statycznym.[14] Interesuje się głównie dobrem moralnym, godnością i uczciwością czynów i postaw, biorąc pod uwagę najpierw i przede wszystkim obowiązek moralny i przepisy prawa oraz wymagania sprawiedliwości. Nie znaczy to jakoby ideał doskonałości i świętości był nieobecny, szczególnie w teologii posoborowej, ale jest on z racji sposobu stawiania zagadnień ukazywany od strony bardziej esencjalnej.

3) Czynnik psychologiczny

Szczególnie ważnym rysem charakteryzującym teologię życia wewnętrznego jest uwzględnianie przez nią, w dużym zakresie, wymiaru psychologicznego.[15] Jest to jej cecha szczególnie widoczna od XVI w., zwłaszcza w szkole ignacjańskiej i karmelitańskiej.

---

[12] J. Maritain, *Distinguer pour unir*, Paris 1934, r. 4 oraz r. 8, aneks VII.

[13] DES, 2, s. 1182; R. Moretti, *L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale*, „Seminarium" (1974), nr 1, s. 48—58.

[14] Tamże.

[15] DES, 2, s. 1183—1185.

Można tu upatrywać konsekwencje właśnie tej szczególnej praktyczności i dynamicznej rozwojowości działania chrześcijańskiego, jakie ma na uwadze teologia życia wewnętrznego. Musi ona bowiem liczyć się z tym osobistym i podmiotowym resonansem czyli przeżyciem wewnętrznym jako rezultatem oddziaływania Bożych tajemnic. W studium życia wewnętrznego nie wolno oddzielać podmiotowego przeżycia od jego przedmiotu, ani ich sobie wzajemnie przeciwstawiać, ale musi się uwzględniać ich stosunek wzajemnego powiązania. Ograniczanie teologii życia wewnętrznego wyłącznie do strony psychologicznej przeżycia religijnego prowadziłoby do niebezpiecznego psychologizmu, a przez to do zaprzeczenia teologicznego wymiaru przeżycia. Z drugiej zaś strony ograniczenie badania tylko do aspektu przedmiotowego odbiegałoby od przedstawienia życia wewnętrznego w całej jego podmiotowej i przedmiotowej rzeczywistości i prawdzie.

Wynika stąd, że w teologii życia wewnętrznego szczególną rolę, wyznaczającą jej miejsce wśród nauk teologicznych, jest szerokie uwzględnianie w niej doświadczenia chrześcijańskiego. Należy tę sprawę trochę dokładniej rozważyć.

4) Doświadczenie chrześcijańskie

Na ten specyficzny czynnik zwrócił szczególniejszą uwagę współczesny autor — Charles André Bernard.[16]

Wydaje się, że właśnie szerokie uwzględnianie czynnika doświadczenia chrześcijańskiego najbardziej ukazuje specyfikę teologii życia wewnętrznego.

W ogólności przez doświadczenie rozumie się „pewną reakcję świadomości na oddziaływanie jakiejś konkretnej rzeczywistości".[17] W toku takiej reakcji świadomość dokonuje interpretacji otrzymanego wrażenia tej rzeczywistości, którą akceptuje lub odrzuca, czy też jakoś inaczej się do niej ustosunkowuje. Chociaż trudno jest ściśle wyodrębnić czynnik przedmiotowy i bierny od elementu interpretacyjnego (czynnego i podmiotowego), to jednak doświadczenie zakłada pewną bierność w podmiocie i zarazem istnienie rzeczywistości niesprowadzalnej do samej świadomości.

Pomimo że doświadczenie religijne różni się od zorganizowanego eksperymentu naukowego przez swoistą niepowta-

[16] Charles André Bernard, *Teologia spirituale*, Roma 1982.
[17] Tamże, s. 71.

rzalność przeżycia religijnego, to jednak jako fakt religijny zawiera w sobie element jakiegoś kontaktu ze sferą nadprzyrodzoności. Współczesna szkoła fenomenologiczna (Maksa Schelera i jego zwolenników) daje uzasadnienie obiektywnej wartości doświadczenia religijnego. W kontekście uzasadnień tej szkoły także chrześcijańskie doświadczenie religijne wprowadza człowieka w treści przedmiotowe objawienia właściwe chrześcijaństwu. Otwiera to przed teologią życia wewnętrznego szczególnie wielkie perspektywy. Dotyczy to zwłaszcza doświadczeń życia modlitwy chrześcijańskiej, także i modlitwy kontemplacji mistycznej, która stanowić może szczególną gwarancję przedmiotowości życia religijnego, właśnie jako życia wewnętrznego. Idzie to po linii przekonania dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej, która w modlitwie upatrywała kryterium autentyczności życia chrześcijańskiego.[18]

Zwraca się obecnie uwagę na to, że współczesne doświadczenie chrześcijańskie, właściwe życiu wewnętrznemu, nawiązuje do tego doświadczenia, jakie mieli pierwsi uczniowie i apostołowie Chrystusa. Ich doświadczenie wiary w Chrystusa stało się i pozostaje nadal kryterium prawdziwości chrześcijaństwa.[19] Wszelkie więc późniejsze doświadczenie chrześcijańskie, które się dokonuje pod kierunkiem tego samego Ducha i dotyczy tych samych treści przedmiotowych staje się uczestnictwem w życiu Wcielonego Słowa, a przez nie w życiu całej Trójcy Świętej.

Tak więc doświadczenie chrześcijańskie, łącznie z doświadczeniem mistycznym, które dokonuje się zwłaszcza na modlitwie i w sakramentach Kościoła, stanowi szczególnie ważny wyróżnik teologii życia wewnętrznego wśród innych nauk teologicznych.

Rodzi się tutaj kolejne pytanie: czy te wyżej wymienione cechy wystarczają także do wyodrębnienia teologii życia wewnętrznego od teologii pastoralnej w jej obecnym posoborowym rozumieniu?

Otóż, na pierwszy rzut oka, cechą łączącą te dwie dyscypliny teologiczne jest ich wybitne ukierunkowanie ku praktyce. Obydwie mają na uwadze praktyczne urzeczywistnianie się życia chrześcijańskiego.

Tak więc, zwłaszcza ta część teologii życia wewnętrznego, która traktuje o kierownictwie duchowym wydaje się być

[18] Tamże, s. 76.
[19] Tamże, s. 78—82.

szczególnie blisko spokrewniona z teologią pastoralną z racji tego bezpośredniego nastawienia na praktykę. Po dokładniejszym jednak zapoznaniu się z treścią kierownictwa duchowego, okazuje się, że jest ono ukierunkowane ku urzeczywistnieniu doskonałości poszczególnej duszy; podczas gdy teologia pastoralna ma na uwadze bezpośrednio i przede wszystkim dobro wspólnoty kościelnej. Staje się tu widoczna odrębność właściwego przedmiotu badań teologii pastoralnej, która zajmuje się urzeczywistnianiem się Kościoła jako wspólnoty. W zasadzie tylko pośrednio ma ona na uwadze życie chrześcijańskie poszczególnych dusz. Natomiast w teologii życia wewnętrznego — jak to przedstawiliśmy — właśnie dobro i rozwój życia chrześcijańskiego poszczególnej duszy, z uwzględnieniem jej podmiotowych i psychologicznych uwarunkowań, stanowi ten szczególny aspekt formalny charakteryzujący duchowe doświadczenie chrześcijańskie.

Tę różnicę dostrzega z naszych autorów ks. S. Witek, kiedy pisze: „Zadaniem teologii pasterskiej jest obejmować pod tym względem głównie szersze rzesze ludzi w ramach struktur kościelno-kulturowych. Jednostka jest tu ważna, ale jako element społeczności religijnej. Teologia duchowości ma na względzie głównie człowieka indywidualnego oraz jego osobistą drogę do świętości. Zajmuje się ona teoretycznie przede wszystkim pewnymi danymi jednostkowymi i układami rzeczywistości, w jakich żyje i działa pojedynczy człowiek, aby przez nie prowadzić go do pełni rozwoju osobowo-religijnego". [20]

Te różnice dają się zauważyć także w niektórych szczegółach metod badawczych oraz w korzystaniu z usługi różnych nauk pomocniczych.

3. METODA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO

Jako nauka teologiczna, także i teologia życia wewnętrznego stosuje, podobnie jak inne gałęzie teologii, dwie główne metody naukowego postępowania: indukcyjno-opisową oraz dedukcyjno-spekulatywną. [21] Obydwie te metody cząstkowe uzupełniają się i wspomagają wzajemnie w ramach danej nauki teologicznej.

---

[20] Por. J. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 19 n.
[21] DES, 2, 1855 n.

W postępowaniu indukcyjnym dokonuje się szczegółowego opisu danych doświadczenia chrześcijańskiego. Tak uczynił, np. P. Poulain opisując łaski mistyczne i dokonując ich porządkowania i klasyfikacji; podobnie postępują przyrodnicy.[22] Chodzi tu nie tylko o opis i klasyfikację faktów czy zjawisk, ale także o ich ocenę w świetle jakiejś zasady wartościowania, np. z punktu widzenia ich przydatności czy zbliżenia do stanu kontemplacyjnego zjednoczenia.

Samo tylko czyste doświadczenie nie daje jeszcze podstawy do wartościowania opisu zjawisk czy do wykrycia wewnętrznych powiązań przyczynowych. Teologia życia wewnętrznego musi się więc odwołać już to do dogmatyki czy do teologii moralnej. Może się też posłużyć wynikami innych nauk o człowieku, np. psychologii czy naukowej medycyny.

Tak postępowali również i dawniejsi wielcy mistrzowie życia wewnętrznego, jak św. Teresa, św. Jan od Krzyża czy św. Ignacy Loyola, którzy swoje własne przeżycia mistyczne konfrontowali z prawdami objawienia i zasadami teologii.

Doświadczenie autentycznie mistyczne, jako konkretne i bezpośrednie poznanie prawd i tajemnic wiary, przyczynia się do pogłębienia wiedzy o tychże prawdach i sprawia, że mistycy stanowią w Kościele szczególnie urpzywilejowaną grupę świadków Bożych tajemnic. Wspomina o tym również Sobór Watykański II w *Konstytucji o Objawieniu Bożym:* „Tradycja, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19. 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych" (KO, 8).

Tak więc, to „doświadczalne pojmowanie spraw duchowych", opisywane i badane metodą indukcyjną, przyczynia się do wypracowania teologii życia wewnętrznego, do formułowania wniosków i zasad które wzbogacają wiedzę teologiczną. W ten sposób zwłaszcza doświadczenie mistyczne staje się ważnym źródłem dla umocnienia naukowego charakteru teologii.

Oczywiście, doświadczenie religijne i nawet mistyczne samo nie wystarcza. Aby ono mogło być „chrześcijańskie" konieczne jest jego zgodność z danymi Objawienia chrześcijańskiego, które są opracowywane szczególnie w dogmatyce oraz

[22] Ch. A. Bernard, dz. cyt., s. 87.

w całym teologicznym dziedzictwie Kościoła. W oparciu o prawdy objawione przez refleksję teologiczną wyprowadza się wnioski i zasady, które pozwalają na pełniejsze poznanie istoty oraz przyczyn opisywanych zjawisk chrześcijańskiego doświadczenia.[23] Pozwala to na metodyczne i logiczne wypracowanie zasad oraz praw jak i wskazań dotyczących rozwoju życia duchowego. W ten sposób powstaje naukowa konstrukcja teologii życia wewnętrznego.[24]

Mając na uwadze te dwie podstawowe metody stosowane w tradycyjnej teologii, mówi się obecnie coraz częściej o stosowaniu trzeciej metody, nazywanej „fenomenologiczną" [25] Jak wskazuje historia tej nazwy, wiąże się ona z badaniami i osiągnięciami fenomenologicznej szkoły E. Husserla, a w szczególności z jej zastosowaniami dokonanymi przez Maksa Schelera w dziedzinie etyki i religii. Najogólniej mówiąc, metoda fenomenologiczna zakłada dwa etapy postępowania poznawczego. Pierwszy ogranicza się do dokładnego opisu możliwie wszystkich elementów danych w doświadczeniu zewnętrznym czy wewnętrznym. Z kolei, w drugiej fazie przechodzi się do „eidetycznego oglądu", czyli do poznania istoty danej rzeczy. Metoda ta nadaje się do pełniejszego rozeznania także i zjawisk życia mistycznego. Sam Maks Scheler przeprowadzał tą metodą znakomite studia nad takimi zjawiskami jak np. żal, wstydliwość ludzka, pokora. Badania te mogą służyć za wzór zastosowania metody fenomenologicznej także do zagadnień teologii życia wewnętrznego.[26]

Praktycznie biorąc, w zależności od potrzeby, mogą być stosowane w teologii życia wewnętrznego także i wszystkie inne metody używane w naukach o człowieku[27], pod warunkiem, że doświadczenie religijne mieści się obiektywnie w granicach objawienia chrześcijańskiego. W przeciwnym bowiem razie przestaje być doświadczeniem chrześcijańskiego życia wewnętrznego. Wynika stąd, że dogmat chrześcijański jako *lex credendi* (prawo wiary), stanowi kryterium oraz normę także dla teologii życia wewnętrznego.

---

[23] Por. tamże, s. 88 n.
[24] DES, 2, 1856.
[25] Ch. A. Bernard, dz. cyt., s. 89—91.
[26] Tamże, s. 90.
[27] Tamże.

ZAKOŃCZENIE

Z tego, co powiedziano, wynika, że teologia życia wewnętrznego ma — wbrew posoborowym tendencjom do wtopienia jej w teologię moralną — dobrze ugruntowane prawo do odrębnego istnienia i do swoistej, względnej autonomii, wśród nauk teologicznych. Za odrębnością przemawiają nie tylko racje historyczne i faktyczne jej odrębne uprawianie przynajmniej od XVII wieku. Ale racje te tkwią głębiej, w jej formalnym i materialnym przedmiocie.

Od strony formalnej, ze względu na praktyczny charakter, istnieje bardzo duże jej powinowactwo z teologią moralną. Jednak i w zakresie tego „zbliżenia do praktyki życiowej" teologia życia wewnętrznego zajmuje własne stanowisko wybitnej „praktyczności", które sprawia, że — zwłaszcza gdy chodzi o takie działy jak kierownictwo duchowe, jak praktyczne rozróżnianie ukrytych pobudek działania (discretio spirituum) — teologia życia wewnętrznego jest nie tylko nauką, ale także i „sztuką" (ars). I za taką wiedzę od dłuższego już czasu jest uznawana.

Różnica jest widoczna, także gdy chodzi o aspekt dynamiczny, mający na uwadze przede wszystkim rozwój życia wewnętrznego, jego etapy i prawa nim rządzące aż do osiągnięcia pełnego zjednoczenia z Bogiem. Teologia moralna uwzględnia, i uwzględniać musi, przede wszystkim strukturę czynów ludzkich i ich moralną godność, a więc rozpatruje zagadnienie doskonałości życia przede wszystkim od strony esencjalnej i przez to statycznej.

Natomiast typowy egzystencjalny aspekt teologii życia wewnętrznego staje się widoczny w konieczności większego uwzględnienia czynnika psychologicznego. Jest on niezbędny w teologii życia wewnętrznego dlatego, że od uwzględnienia tego psychologicznego czynnika zależy trafność formułowania praktycznych wskazań, które mają istotne znaczenie nie tylko np. dla skuteczności indywidualnego kierownictwa dusz, ale i dla ich prawidłowego rozwoju i dojrzewania do osiągania kolejnych etapów życia duchowego.

Stąd też wywodzi się w teologii życia wewnętrznego potrzeba wykorzystania — w większej mierze niż to czyni teologia moralna — doświadczenia chrześcijańskiego. Niektóre działy teologii życia wewnętrznego, jak np. mistyka, czy teoria wspomnianego już „rozróżniania duchów", opiera się prawie wyłącznie na przeżyciach i doświadczeniu osobistym

wielkich mistyków i ludzi świętych. Dlatego też zastosowanie metody fenomenologicznej w teologii życia wewnętrznego jest w dużej mierze podyktowane specyfiką tej ostatniej.

Nasuwa się tutaj także i to spostrzeżenie, że teologia życia wewnętrznego, także w aspekcie treściowym, czyli w przedmiocie materialnym, ma niektóre działy własne, odrębne od teologii moralnej i dogmatycznej. Wymienić tu wypada konsekwentnie mistykę. Teologia bowiem moralna czy dogmatyczna nie zajmują się tradycyjnie i faktycznie mistyką jako zespołem zagadnień teologicznych. A to nie tylko z racji historycznego konwenansu, ale z powodu niewystarczalności metodycznej.[28] Nie dysponują one bowiem tymi środkami metodycznymi, opartymi głównie na doświadczeniu, także osobistym i mistycznym, które dostarcza najczęściej tworzywa dla teologii mistycznej (jak np. w dziełach św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Awila). Dlatego zastosowanie także i metody fenomenologicznej we współczesnej teologii życia wewnętrznego wydaje się być szczególnie wskazane i uzasadnione.

Wynika stąd, że dalszy naukowy rozwój[29] odrębnej teologii życia wewnętrznego jest uzależniony od śmielszego, niż dotąd, zastosowania nowszych metod badawczych, opartych na doświadczeniu.

Mając to wszystko na uwadze, można by zaryzykować próbę określenia teologii życia wewnętrznego. Jest ona nauką teologiczną o dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości, czyli o podstawach i rozwoju życia łaski, o jego etapach i prawach, jak też o środkach właściwych do osiągnięcia tejże dosko-

---

[28] Wynika stąd, że nie można się zgodzić z twierdzeniem ks. J. Witka (dz. cyt., s. 19), że: „Teologia duchowości chrześcijańskiej jest jakby szczególną i uprzywilejowaną częścią teologii moralnej". Bardziej wyważony jest natomiast pogląd ks. S. Olejnika (dz. cyt., 1, s. 16), że: „Teologia duchowości... stanowi jej (tzn. teologii moralnej) praktyczne uzupełnienie". Dla większej jasności należałoby dodać: stanowi teologii moralnej odrębne uzupełnienie. — Według naszego zdania, stanowi odrębną dyscyplinę teologiczną; a to ze względu na własny przedmiot formalny oraz częściowo i materialny (mistyka).

[29] Bibliografia zagadnienia: *Per lo studio della teologia spirituale*, „Seminarium" (1974), nr 1, s. 268—291; *Mistagogia e direzione spirituale*, Roma 1985, s. 597—611; *Praktisches Lexicon der Spiritualität*, Herder 1988 (ujęcie popularno-praktyczne).

nałości — w oparciu o dane Objawienia i chrześcijańskiego doświadczenia.

Wydaje się, że wymienione elementy dość dobrze charakteryzują i ukazują odrębność tej gałęzi wiedzy teologicznej.

Quaestio de distinctione theologiae vitae interioris

Summarium

Prae oculis habéns postconciliarem tendentiam ad obfuscandam distinctionem inter principales disciplinas theologicas in relatione ad theologiam spiritualem, quae theologia vitae interioris vocatur, auctor quaestionem peculiarem de distinctione inter theologiam moralem et theologiam vitae interioris instituit. Secundum auctoris mentem distinctio haec triplici argumento fulciri potest. Et quidem: 1-o Theologia vitae interioris est scientia practico-practica ideoque etiam „ars" nominatur; 2-o Maiore aspectu dynamico eminet; 3-o Elemento psychologico-existentiali a theologia morali maxime differt. Exinde utilitas atque usus methodi sic dictae phaenomenologicae in theologia vitae spiritualis, seu interioris, adhibendae sequitur. Haec methodus in tertia parte dissertationis uberius ab auctore explanatur.

Concludendo, auctor asserit realem distinctionem inter disciplinam theologiae vitae interioris aliasque disiplinas theologicas admittendam atque ulterius promovendam esse. Sub finem dissertationis quamdam magis congruam definitionem, seu potius descriptionem, theologiae vitae interioris proponit.

E. Weron