

Duchowość drogą zniewolenia?

Wstęp

Tytuł podejmowanej tu refleksji prowokuje do postawienia kilku pytań: czy duchowość może zniewalać? Jeśli tak, to jaka? Jak dokonuje się ten proces i do jakiego zniewolenia może prowadzić?

Od razu trzeba wyjaśnić, że bardziej chodzi tu o duchowość w sensie przedmiotowym, a więc o to, jak chrześcijanin przeżywa swoją relację z Bogiem, aniżeli o duchowość w znaczeniu przedmiotowo-treściowym, czyli o to, co jest przedmiotem i treścią tego przeżycia. Innymi słowy, chodzi o doświadczenie duchowe. Dla ścisłości powyższe pytania należałoby zawrzeć w pytaniu bardziej ogólnym: jaką duchowością człowiek może sam siebie zniewolić? Trzeba jednak zaznaczyć, że duchowość jako taka nie ma magicznej mocy podporządkowania sobie kogokolwiek, lecz to człowiek sam siebie ogranicza i zniewala przez fałszywy wybór, jakiego dokonuje w sferze doświadczenia duchowego. Tak samo jest np. z alkoholem: sam alkohol jako substancja chemiczna, traktowana nawet jako używka, nie zmusza do jej zażywania. Natomiast decyzja o jej zażyciu i doznanie z tym związane mogą skutkować podjęciem kolejnych kroków, prowadzących do zniewolenia.

Postawione wyżej pytania należą do kategorii metateologicznych i wpisują się w ściśle określony zakres metodologii teologii duchowości. W kolejnych

punktach niniejszego studium będziemy podejmować próbę odpowiedzi na postawione pytania.

1. Zniewalająca duchowość?

Czy duchowość jest zniewalająca, to znaczy: czy człowiek może sam siebie zniewolić w sferze duchowej? Wydaje się to rzeczą niemożliwą. Co więcej, wcale nierzadkie jest przeświadczenie, że całkowite zaangażowanie się w sferę spraw duchowych, jako najbardziej pożądaný rezultat różnorodnych wysiłków duszpasterskich, zwłaszcza w dziedzinie formacji duchowej, jest czymś jak najbardziej pożądanym i optymalnym dla każdego człowieka, a szczególnie dla wierzącego.

Problem jest jednak całkiem realny. Wyłania się on już na poziomie epistemologicznym, a więc z chwilą uświadomienia sobie, czym jest duchowość jako taka. Posiłkując się myślą kard. Karola Wojtyły, można bowiem przyjąć, że duchowość w najbardziej podstawowej formie to nic innego jak wpisana w ludzką naturę zdolność do autotranscendencji, polegająca na przekraczaniu elementarnych potrzeb biologiczno-psychicznych jednostki i zwracaniu się ku czemuś, co w subiektywnym odczuciu może nadać egzystencji człowieka cel i sens, a także podnieść ją na wyższy poziom. Jeżeli ten punkt odniesienia jest ujmowany w kategoriach religijno-soteryjnych, wówczas mówi się o duchowości religijnej, w ramach której można wyodrębnić duchowości poszczególnych religii, np.: chrześcijańską, judaistyczną, muzułmańską, buddyjską, hinduistyczną itd.¹

Patrząc od strony podmiotowej, o tak rozumianej duchowości jako zdolności do autotranscendencji można powiedzieć, że jest ona postawą lub zbiorem postaw, czyli trwałym zajęciem stanowiska i postępowaniem zgodnie z zajęтым stanowiskiem. Jest to akt woli uwarunkowany zarówno afektywnie, jak i poznawczo, czy to w sposób racjonalny, czy przedracjonalny. Oznacza to, że sfery afektywna i poznawcza odgrywają ważną rolę w ukierunkowaniu owej autotranscendencji. W praktyce dzieje się tak, że człowiek skłania się ku temu, co go pociąga, fascynuje i otwiera przed nim przestrzeń tajemnicy, będącej bardziej przedmiotem doświadczenia aniżeli logicznie uporządkowanego poznania rozumowego. To ostatnie pełni na ogół funkcję kontrolną i regulującą

¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 2, Kraków 1985, s. 218–221; M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 69.

owego procesu autotranscendencji, którego główną siłą napędową jest rodzaj uczucia (*affectus*) religijnego.

Wspomniane na początku niebezpieczeństwo samozniewolenia duchowością polega więc na tym, że wrodzona potrzeba autotranscendencji może być źle ukierunkowana i wadliwie umotywowana. Złe ukierunkowanie potrzeby duchowej może prowadzić np. do fascynacji satanizmem lub różnego rodzaju praktykami okultystycznymi. Natomiast wadliwa motywacja w zaspokajaniu potrzeby duchowej może się przejawiać w postawie lękowej wobec Boga. W obydwu przypadkach trzeba uwzględnić, czy i na ile jest to działanie nieświadome, spontaniczne, a na ile w pełni uświadomiony wybór, czasami poparty i potwierdzony włączeniem się w konkretne struktury religijne, np. sekty. W tym ostatnim przypadku, jeśli chodzi o wierzących w Chrystusa, problem nabiera znaczenia moralnego, jest bowiem wykroczeniem przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu. Watykański raport na temat sekt z 1986 roku zwraca uwagę, że sekty wykorzystują wysokie aspiracje duchowe chrześcijan, których – w ich odczuciu – nie zawsze w sposób właściwy zaspokaja zwyczajna działalność duszpasterska Kościoła (1.5)². Jakkolwiek wyjaśnia to poniekąd atrakcyjność sekt, to jednak nie zwalnia wierzącego z odpowiedzialności moralnej za przystąpienie do sekty.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy duchowość może zniewalać, uwarunkowane jest określoną koncepcją duchowości. W niniejszym studium przyjmujemy, wypracowaną w środowisku lubelskim, koncepcję duchowości religijnej ze szczególnym akcentem na duchowości chrześcijańskiej. Według tej koncepcji jest to zespół postaw duchowych, jakie chrześcijanin przyjmuje w odpowiedzi na powołanie do życia łaski³. A zatem duchowość chrześcijańska, czyli życie duchowe w ścisłym znaczeniu, to współpraca z Duchem Świętym, działającym w człowieku mocą Misterium Paschalnego Chrystusa w Kościele. Z kolei przez postawę duchową będziemy rozumieć zajęcie stanowiska wobec fundamentalnych wartości, wynikających z wiary, będących przedmiotem doświadczenia duchowego, i zarazem względnie konsekwentne postępowanie zgodnie z zajęтым stanowiskiem. Tak rozumiana postawa duchowa przejawia się w trzech głównych wymiarach: poznawczym, aksjologiczno-afektywnym i praktycznym.

² Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariatu dla Niewierzących i Papieskiej Rady do spraw Kultury, *Raport Watykański: Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano” 7 (1986), nr 5, s. 3.

³ Zob. W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości (Duchowość w Polsce, t. 1)*, Lublin 1993, s. 231–241.

W każdym z aspektów postawy duchowej możliwe jest świadome lub nieświadome wypaczenie, a nawet zafałszowanie, czyli odejście od prawdy. To zaś stanowi główny czynnik zniewalający, gdyż Prawda osobowa – Chrystus – jest gwarantem wolności dzieci Bożych zgodnie ze słowami, jakie wypowiedział: „Poznacie Prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Jak uczy Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, dla życia duchowego niezmiernie ważną sprawą jest łączenie miłości z prawdą „nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła, «*veritas in caritate*» (Ef 4, 15), ale również w odwrotnym i komplementarnym kierunku – «*caritas in veritate*»”. Oznacza to – jak uczy dalej papież – że „prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużyliśmy się miłości oświeconej prawdą, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy” (nr 2). Werytatywny – poznawczy aspekt postawy duchowej pozostaje więc w ścisłym związku z aspektem agapetycznym, odwołującym się do wrodzonej każdemu człowiekowi zdolności miłowania i bycia miłowanym.

Wyodrębnienie tych trzech aspektów postawy duchowej (poznawczego, aksjologiczno-afektywnego i praktycznego) ma więc znaczenie raczej akademickie i dokonane zostało na użytek prowadzonych tu analiz. Niemniej jednak warto zaznaczyć, że odejście od wyzwalającej prawdy w miłości w każdym z tych aspektów może dotyczyć albo ukierunkowania, albo nasilenia, a najczęściej obydwu jednocześnie. W dalszym toku podjętej refleksji, pozostając w kręgu duchowości chrześcijańskiej, w tym kluczu wskażemy na przykładowe zniewolenia duchowością. Alienująca fascynacja duchowością alternatywną, np.: dalekowschodnią, gnostycką, okultystyczną, satanistyczną itp., stanowi osobne zagadnienie.

2. Płaszczyzna epistemologiczna

Jan Paweł II rozpoczyna encyklikę *Fides et ratio* od stwierdzenia, że „wiera i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” (nr 1).

Te słowa w pełni można odnieść do zdrowej, zrównoważonej duchowości, w której dwa zasadnicze dynamizmy: wiara i rozum, wzmacniane afektywnością odpowiednio do swej natury, odgrywają kluczową rolę. O tej zależności

wiary, opartej na doświadczeniu Tajemnicy, i rozumu, dociekającego prawdy logicznej, wypowiadali się najwybitniejsi chrześcijańscy myśliciele tej miary, co św. Augustyn, św. Anzelm z Canterbury i św. Tomasz z Akwinu. Ten ostatni uważał bowiem, że dla zachowania właściwej postawy chrześcijanina (*docilitas*) konieczne jest z jednej strony poznanie treści wiary (*fides quae*), a z drugiej – przyjęcie jej treści, czyli uwierzenie (*fides qua*). Tę zależność kilka wieków wcześniej dostrzegali św. Augustyn, ujmując ją w dwie symetryczne formuły: *credo ut intellegam* oraz *intellego ut credam*. O tym samym uczył św. Anzelm z Canterbury, rozróżniając dwa zasadnicze akty wiary: *intellectus fidei* oraz *auditus fidei*. Pierwszy to poznanie treści wiary, głównie dzięki funkcji rozumu. Komplementarny względem niego jest drugi akt, określanej jako *auditus fidei*, czyli pełne posłuszeństwa zaufanie do Boga, w którego przekaz zawarty w treści wiary należy się wsłuchiwać (por. FR 65–66).

Zachwianie tej równowagi pomiędzy poznaniem płynącym z wiary a uznaniem, czyli przyjęciem jej treści, może prowadzić do radykalnych i niekoniecznie wzajemnie wykluczających się postaw duchowych, spośród których na uwagę zasługuje: fanatyzm i fideizm.

2.1. Fanatyzm

Słowo fanatyzm wywodzi się z łacińskiego pojęcia *fanatici*, jakim w starożytnym Rzymie określano kapłanów bogini wojny Bellony, którzy biegając po świątyni w „świętym” szale, wzajemnie zadawali sobie rany⁴. W znaczeniu ogólnym przez fanatyzm (łac. *fanaticus* – zagorzały, szalony) można rozumieć postawę oraz zjawisko społeczne polegające na ślepej i bezkrytycznej wierze w słuszność jakichś poglądów politycznych, religijnych lub społecznych. Stąd charakterystycznym przejawem fanatyzmu jest skrajna nietolerancja wobec przedstawicieli odmiennych poglądów, naruszająca zasady życia społecznego⁵. Sposób myślenia fanatyka można określić jako czarno-biały, zero-jedynkowy, bez jakiegokolwiek chęci zrozumienia różnych niuansów. W istocie fanatyk odsłania swoją zawinioną lub niezawinioną, a przy tym uporczywą ignorancję, połą-

⁴ Zob. M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, wyd. 5, Warszawa 1983, s. 297.

⁵ Osoby fanatycznie zaangażowane w dziedzinę sportu czy rozrywki określa się mniej pejoratywnym terminem angielskim *fan*, tak samo brzmiącym jak *fun* (ang. zabawa, uciecha). Z reguły fanatyk nie waha się naruszać norm społecznych, natomiast fan zasadniczo je przestrzega.

czoną z arogancją. Nie mając siły argumentu, stosuje argument siły. Znamienne jest też to, że fanatyk nie jest skłonny odnosić do siebie tych zasad, których bezwzględnie broni, lecz z całą surowością stara się je egzekwować u innych.

Jeśli chodzi o sferę życia duchowego, postawa fanatyczna będzie się przejawiać nie tylko w wadliwym ukierunkowaniu dążeń religijnych na podstawie fałszywych przesłanek, ale także w ich nieadekwatnym nasileniu, angażującym sferę wolitywno-emocjonalną. To wadliwe ukierunkowanie dążeń religijno-duchowych może np. przybierać postać swoistej „obrony” Boga przed tymi, których fanatyk z wiadomych sobie racji (zwykle nie do końca racjonalnych) uznaje za niegodnych. Może także przejawiać się w zazdrości o Jego miłość względem innych ludzi. W subiektywnym poczuciu sprawiedliwości fanatyk chce decydować, kogo Pan Bóg może kochać, a kogo powinien bezwzględnie karać i potępić. Postawa fanatyczna cechuje się więc irenizmem, ciasnotą światopoglądową, a w rezultacie brakiem otwarcia się na zbawczy plan Boży⁶.

Z punktu widzenia moralnego jest to postawa naganna, gdyż brakuje w niej prawdy w miłości i miłości w prawdzie, a tym samym poszanowania dla niepowtarzalności osoby. Natomiast od strony duchowej fanatyzm jest formą zniewolenia, gdyż w tej postawie brakuje wolności dziecka Bożego. Jest natomiast kurzowe trzymanie się fałszywej i zarazem fundamentalistycznej, ciasnej i agresywnej, a przy tym egocentrycznej duchowości. Zamiast objawionej prawdy o Bogu „z nami” – Emmanuelu (por. Mt 1,23), postawa taka zdaje się wyrażać w przeświadczeniu: „Bóg jest Bogiem dla mnie”, i w dążeniu: „Ma być tak, jak ja chcę”. W zawężonym horyzoncie poznawczym mało istotny szczegół urasta do istoty rzeczy, czego przykładem może być absolutyzowanie domniemanych objawień prywatnych i stawianie ich ponad prawdę objawioną w Piśmie Świętym oraz nauczanie Kościoła. Postawy fanatyczne można często zaobserwować także u osób, które dotychczas dystansując się od zaangażowanego chrześcijaństwa, odkryły jego walor dzięki włączeniu się w działalność jakiegoś zrzeczenia religijnego. Jest to tzw. syndrom neofity. Polega on na tym, że osoba dopiero co nawrócona, doświadczony entuzjazmu z powodu zmiany światopoglądu, czuje się w pełni dysponowana, a niekiedy nawet predestynowana do bezwzględnego pozyskiwania innych dla przekonań, które sama podziela. Ten mechanizm skrzętnie wykorzystują sekty.

⁶ Zob. Z. Chlewiński, S. Witek, *Fanatyzm*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 39–40.

2.2. Fideizm

Równie niebezpieczną postawą duchową jest fideizm (łac. *fides* – wiara). Określa się go jako pogląd filozoficzny i teologiczny głoszący prymat wiary nad poznaniem rozumowym i teoriami naukowymi. W skrajnych przejawach fideizm przyjmuje, że wiara jest jedynym lub absolutnie dominującym źródłem i sposobem poznania religijnego. Tym samym uznaje rozum za nieużyteczny lub zbyt cenny w tej dziedzinie. Fideizm wiąże się z irracjonalizmem, agnostycyzmem i sceptycyzmem. Nierzadko przeradza się w pseudomistycyzm, któremu towarzyszy dewocyjność⁷.

Innymi słowy, dla fideisty źródłem wiedzy w dziedzinie wiary jest subiektywne poznanie religijne, oparte na uczuciach i własnym doświadczeniu, którego na ogół nie jest skłonny poddać weryfikacji oraz obiektywizacji. W tej perspektywie ujmowane jest też Objawienie Boże, czego przykładem jest spotykane u niektórych osób zaangażowanych w zrzeczenia chrześcijańskie przekonanie o bezpośrednim natchnieniu, wyrażane w stwierdzeniu: „Pan mi objawił...”, „Duch Święty mi powiedział...”. Bardziej radykalnym przejawem takiej postawy, nacechowanej brakiem samokrytycyzmu, jest łatwowierność w przyjmowaniu i uznawaniu prywatnych objawień z tą samą co w fanatyzmie tendencją do ich absolutyzowania.

Tendencje fideistyczne, które występowały już w starożytności chrześcijańskiej, powracały w historii, mimo że były potępiane przez Kościół. W XVI wieku np. zaznaczyły się one w poglądach luterzańskich, zwłaszcza w słynnych formułach *sola fides*, *sola Scriptura* i *sola gratia*. W następnym wieku fideizm, naznaczony pesymizmem, objawił się w postaci jansenizmu. Tendencje fideistyczne pojawiały się również w XIX wieku. Z jednej strony była to reakcja na oświeceniowy racjonalizm, a z drugiej – efekt wpływów romantycznych. Zostały one zidentyfikowane i potępione przez bł. Piusa IX w encyklice *Qui pluribus* (z 9 listopada 1846 roku), co potem znalazło odbicie w Konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* o wierze katolickiej (24 kwietnia 1870 roku). Także modernizm z końca XIX wieku miał swe źródło w fideizmie. Współcześnie zaś fideizm pojawia się w tendencjach postmodernistycznych i fascynacji duchowością dalekowschodnią.

Opisane powyżej postawy fideistyczne można zaobserwować głównie u osób wykazujących braki w intelektualnej formacji religijnej, a jednocześnie zaspokajających potrzebę działania i wyczynu poprzez nadmierne zaangażowa-

⁷ Tamże, kol. 164–166.

nie apostołskie. O ile postawom fideistycznym może sprzyjać przynależność do różnego rodzaju zrzeszeń chrześcijańskich, o tyle sekty z zasady takie właśnie postawy rozbudzają i wzmacniają, dzięki czemu zręcznie manipulują swoimi adeptami.

U osób o nastawieniu fideistycznym, a więc wykazujących się swoistą naiwnością religijno-duchową, a jednocześnie mających bardzo rozbudzoną potrzebę religijną, występuje zjawisko określane czasem jako nomadyzm duchowy. Polega on na ciągłej zmianie środowiska religijnego i sposobu przynależności w celu poszukiwania idealnej wspólnoty, gwarantującej osiągnięcie doskonałości. Błąd takiej postawy, będący źródłem zniewolenia, polega na braku osobistego i konsekwentnego wysiłku na rzecz własnego rozwoju duchowego z jednoczesnym przerzuceniem odpowiedzialności za ten rozwój na dane środowisko. W praktyce może to skutkować częstą zmianą zrzeszenia lub kościoła, do którego uczęszcza się na msze, podejmowanie z entuzjazmem określonych praktyk pobożności i rychłe ich porzucanie jako nieefektywnych itd. Tego rodzaju podejście do życia duchowego ma znamiona idololatrii, czyli „duchowej prostytucji”, której liczne przykłady można znaleźć w historii Izraela. Taką niestałość duchową, będącą w istocie zdradą Przymierza, Biblia bezwzględnie piętnuje (por. Ps 119,113; Kol 1,23; Jk 1,8).

3. Płaszczyzna aksjologiczno-afektywna

Zakładając, że duchowość to zespół postaw, wypada stwierdzić, że zajęcie stanowiska i postępowanie zgodnie z nim jest aktem woli, uwarunkowanym afektywnie i poznawczo, czy to w sposób racjonalny (rozumowy), czy przedracjonalny. Oznacza to, że sfery afektywna i poznawcza odgrywają ważną rolę w ukierunkowaniu wpisanej w naturę ludzką potrzeby autotranscendencji. W praktyce dzieje się tak, że człowiek skłania się ku temu, co go pociąga, fascynuje i otwiera przed nim przestrzeń tajemnicy, będącej bardziej przedmiotem doświadczenia aniżeli logicznie uporządkowanego poznania rozumowego. To ostatnie pełni na ogół funkcję kontrolną i regulującą owego procesu autotranscendencji, którego główną siłą napędową jest rodzaj uczucia (*affectus*) religijnego.

W tym zakresie na uwagę zasługują dwie, poniekąd skrajne postawy, będące przejawem zniewalającej duchowości, a raczej samozniewolenia fałszywą duchowością. Jest to indyferentyzm i dewocja, nazywana także bigoterią.

3.1. Indyferentyzm

Jest to przejaw braku zainteresowania (akt rozumu) i zobojętnienie (akt woli) wobec istotnych spraw dotyczących wiary, a co za tym idzie, podatność na eklektyzm, czyli bezkrytyczne i swobodne mieszanie oraz łączenie różnych poglądów religijnych, często ze sobą sprzecznych. Bł. Pius IX w cytowanej encyklice *Qui pluribus* stwierdza, że jest to „przerażająca i nawet z samym naturalnym światłem rozumu sprzeczna teoria, głosząca brak różnicy pomiędzy jakimikolwiek religiami. Zniósłszy w ten sposób wszelką różnicę między cnotą a występkiem, prawdą a błędem, uczciwością a ohydą, zmyślają ci oszuści, że ludzie mogą dostąpić zbawienia, wyznając jaką bądź religię – tak jakby mogło istnieć jakiekolwiek uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością lub społeczność światła z ciemnością czy umowa Chrystusa z Belialem” (nr 15).

Z uwagi na brak zaangażowania poznawczo-afektywnego współcześnie indyferentyzm określa się mianem „apateizmu”. Neologizmu tego, powstałego z połączenia słów „ateizm” i „apatia”, po raz pierwszy użył w 2003 roku Jonathan Rauch w swoim artykule w miesięczniku „The Atlantic”⁸. Apateizmu nie należy jednak mylić z ateizmem, który jest świadomym i nierzadko zaangażowanym odrzuceniem Boga, ani tym bardziej z agnostycyzmem, gdyż apateiści nie kwestionują możliwości poznania Boga. Apateizm jest natomiast rodzajem intelektualnej ociężałości i przeżyciowej obojętności wobec jakichkolwiek wartości religijnych. Jest więc rodzajem nihilizmu połączonego z hedonizmem. Pojęciem „apateizm” określa się bowiem nie tyle treść swojej wiary religijnej, ile przede wszystkim sposób jej potraktowania i przeżywania, a raczej zanik jakichkolwiek form jej manifestacji. Zdaniem Jonathana Raucha zarówno wielu amerykańskich katolików, jak i prawosławnych oraz żydów, nawet jeśli deklarują się jako wyznawcy swojej religii, to w najlepszym razie traktuje ją jako jeden z elementów kultury masowej, poddanej wszechobecnym prawom konsumpcji. Jest to więc pozor pobożności, albo rodzaj religijnego folkloru⁹. Przejawem takiej postawy może być traktowanie świąt Bożego Narodzenia jako czasu szczególnie podniosłej atmosfery wytworzonej przez odświeżone dekoracje ulic, domów i sklepów, zwyczaje gastronomiczne i towarzysko-rodzinne, typowe dla tego okresu przekaz medialny itd., jednakże z wyłączeniem jednoznacznego odniesienia do prawd religijnych o Wcieleniu Odwiecznego Słowa. Konkretnym tego przy-

⁸ „The greatest development in modern religion is not a religion at all – it’s an attitude best described as «apatheism»”, J. Rauch, *Let It Be*, „The Atlantic” 5 (2003), s. 34.

⁹ Zob. J. Rauch, *Let it be*, <http://www.theatlantic.com/doc/200305/rauch> [dostęp: 17.11.2009].

kładem są kartki świąteczne z nic nie znaczącym napisem „Wesołych świąt!” i areligijną symboliką z wykorzystaniem choinki, płatków śniegu czy gwiazdki albo utwory muzyczne, których melodyka wprawdzie przypomina tradycyjne kolędy, jednak ich treść daleka jest od ewangelicznego przesłania. Podobnie tradycyjnego Mikołaja, jako postać męską, coraz częściej zastępują śnieżynki, czyli dziewczęta w skąpych strojach koloru biało-czerwonego.

O takiej właśnie postawie apateizmu, choć – oczywiście – bez użycia tego terminu, zdaje się mówić Jan Paweł II, który w adhortacji *Ecclesia in Europa*, charakteryzując trawiącą europejskie społeczeństwo chorobę tzw. horyzontalizmu, stwierdza, że „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (nr 9). Horyzontalizm skutkuje więc redukcjonizmem antropologicznym ze względu na nieuznawanie wartości *sacrum*, a tym samym zanik zmysłu religijnego. W płaszczyźnie duchowej, jak zauważa Jan Paweł II, jest to utrata nadziei (por. EE 7–9)¹⁰. Indyferentyzm, a zwłaszcza jego współczesna forma zwana apateizmem, jest zatem pozorem duchowości i przez to rodzajem duchowego zniewolenia u osób, które przyjmują taki styl życia, nierzadko poddając się wpływowi kultury masy.

3.2. Bigoteria

Bigoteria jest wynaturzoną formą pobożności. O ile opisany wyżej indyferentyzm jest oznaką zaniku pobożności (*abusus per defectum*), o tyle bigoteria jest egzageracją pobożności (*abusus per excessum*). Jest to przesadnie drobiazgowo, a przy tym demonstracyjne respektowanie różnorodnych praktyk i zachowań pobożnych, zwykle nacechowane fideizmem, jak również fanatyzmem. Postawę bigoteryjną cechuje ponadto brak racjonalnie uzasadnionej hierarchii praktyk pobożnościowych, połączone z pomieszaniem celu i środka, przy czym nierzadko sam środek urasta do rangi celu absolutnego. Na przykład ważniejsze staje się pobożne złożenie rąk do modlitwy aniżeli „wylanie duszy” na modlitwie (por. 1 Sm 1,15) albo bezwzględne domaganie się przystępowania do Komunii św. na kolanach bez specjalnej troski o wewnętrzną dyspozycję przystępującego.

¹⁰ Zob. M. Chmielewski, *Duchowość a horyzontalizm społeczeństwa europejskiego*, „Soter” (Kaunas) 17 (2006), s. 19–26.

W postawach typowych dla bigoterii czynności z natury rzeczy najważniejsze, bo bezpośrednio odnoszące się do Boga i mające za przedmiot zbawienie, mieszają się z czynnościami dalszoplanowymi, a nawet pochodzącymi z lokalnego folkloru czy zabobonu. Za przykład niech posłuży moja obserwacja poczyniona w 1994 roku podczas pomocy duszpasterskiej w parafii Torricella w diecezji Taranto na południu Włoch. Podczas parafialnej uroczystości odpustowej po ulicach miasteczka niesiono piękną statwę Matki Bożej w barwnej procesji. Ambicją każdego z mieszkańców było przyczepienie do specjalnego stelaża u podstaw figury banknotu jako osobistego daru dla Madonny. Nominały banknotów rzadko spadały poniżej 50 tys. lirów. Poszczególni uczestnicy procesji z powagą i namaszczeniem podchodzili do niesionej statuy, aby po okazaniu banknotu odpowiednio przyczepić go szpilką. Asystujący procesji karabinierzy pilnowali porządku podchodzenia i całego ceremoniału. Jednocześnie w ramach przygotowania do uroczystości i w dniu uroczystości zaledwie nieliczni mieszkańcy miasteczka przystąpili do sakramentu pokuty. O ile w opisanym tu południowowłoskim zwyczaju nie można nie dostrzec jakiegoś przejawu pobożności i czci dla Madonny, to jednak trudno uznać go za istotę właściwie rozumianej pobożności, u podstaw której jest otwarcie na łaskę Bożą i wewnętrzną przemianę.

Przesadne i krzywdzące byłoby przypisywanie bigotom hipokryzji jako zamierzonego fałszu w dziedzinie ich motywacji religijnej. Jest to raczej brak rozeznania w zakresie ważności aktów religijnych, połączony ze szczerą gorliwością, lecz źle ukierunkowaną i umotywowaną. Odnosi się do tego wyrzut, jaki Chrystus kieruje pod adresem faryzeuszów i uczonych w Piśmie: „Odpowiedział im: Słusznie prorok Izajasz powiedział o was, obłudnikach, jak jest napisane: Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie” (Mk 7,6; por. Iz 29,13). Nie jest to więc duchowość zinterioryzowana i pogłębiona, dlatego podatna na manipulację i zmiany.

4. Płaszczyzna praktyczna

W teologii duchowości praktyczny wymiar postawy duchowej określane bywa mianem pobożności. Tak czyni m.in. Jan Paweł II, który w kontekście kultu Matki Bożej odróżnia pobożność od duchowości. W encyklice *Redemptoris Mater* pisze bowiem: „Zarówno duchowość maryjna, jak i odpowiadająca jej pobożność, znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób

i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie” (nr 48).

Nieodłącznym elementem postawy duchowej jest jej wymiar praktyczny. Poznanie Chrystusa – Drogi, Prawdy i Życia, a więc epistemologiczny wymiar postawy, następnie przyjęcie Go, czyli wymiar aksjologiczno-afektywny, muszą być dopełnione konkretnym działaniem. W przeciwnym razie postawa duchowa jest niewiarygodna. Taką postawę św. Jakub Apostoł określa mianem „martwej wiary”, co w rezultacie prowadzi do zaniku życia duchowego: „Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie” (Jk 2,17).

Powyższe słowa Apostoła mogą być odczytane jako swoisty imperatyw praktycznej pobożności, zgodnie z którym im więcej uczynków pobożnych jest podejmowanych, tym wiara jest żywsza i mocniejsza. Odnośnie do tego w dawnej teologii ascetycznej wskazywano na sposoby potraktowania praktyk pobożności, określane pojęciami: „sakralizm”, „hierarchizm” i „finalizm”¹¹. Pierwszy z nich, choć sprawia wrażenie zaangażowanej pobożności i pogłębionej duchowości, *de facto* jest wypaczoną formą życia duchowego. Jeśli chodzi o hierarchizm to jego ocena z punktu widzenia poprawności rozwoju życia duchowego jest dość ambiwalentna. Natomiast finalizm można uznać za optymalne podejście dokwestii praktyk pobożnych.

4.1. Sakralizm

Sposób potraktowania praktyk pobożnych, określaný jako sakralizm, polega na zredukowaniu całego życia religijno-duchowego do skrupulatnego wykonywania praktyk pobożnościowych. Takie utożsamienie jest niedopuszczalne z punktu widzenia zdrowej osobowości i nie znajduje uzasadnienia ani w Biblii, ani w teologii. Gdyby przyjąć takie podejście do praktycznej strony duchowości, to oznaczałoby to, że życie chrześcijanina przebiegałoby na dwóch równoległych płaszczyznach. Jedna obejmowałaby życie świeckie, a więc wszystkie sprawy związane z egzystencją, jak np. praca zawodowa czy życie małżeńsko-rodzinne, zaś druga płaszczyzna – sakralna – dotyczyłaby wyłącznie życia religijnego. Jeżeli byłyby jakiegokolwiek punkty styeczne między nimi, to miałyby one zawsze charakter przypadkowy. Oznacza to, że życie duchowo-religijne mogłoby się

¹¹ Szerzej na ten temat zob. J.G. Piwiński, *Rola ćwiczeń pobożnych w rozwoju osobistego życia religijnego*, „Przegląd Powszechny” 69 (1952), s. 3–26.

aktualizować jedynie na płaszczyźnie sakralnej i polegałoby niemal wyłącznie na uprawianiu praktyk pobożnych.

Logiczną konsekwencją takiego podejścia do praktycznego wymiaru duchowości chrześcijańskiej jest to, że przyznając uświęcającą wartość jedynie czynnościom sakralnym w ścisłym tego słowa znaczeniu, należałoby je stale zwiększać i pomnażać, jednocześnie redukując do minimum wszelkie zainteresowania świeckie i naturalne. Oznaczałoby to, że naprawdę pobożnym jest się tylko podczas aktów pobożnych i w przestrzeni sakralnej, np. w kościele. Natomiast świeckie sprawy nie miałyby żadnego znaczenia na drodze chrześcijańskiej doskonałości.

Z takim podejściem do praktyki pobożności i ascezy koresponduje tzw. pascalska wizja świętości, według której – jak pisze ks. Walerian Słomka – między tym, co święte, i tym, co świeckie w człowieku, nie ma związku, zaś historia świata toczy się po linii poziomej, natomiast historia zbawienia dokonuje się po linii pionowej. Nie ma zatem ciągłości między historią a eschatologią, jak również pomiędzy zaangażowaniem świeckim a urzeczywistnianiem świętości¹².

Sakralizm jest zbyt jednostronnym i redukcjonistycznym podejściem do życia w ogóle, a w sposób szczególny do duchowości, aby mógł występować w czystej formie. Natomiast częściej pojawia się w formie złagodzonej, gdy dokonuje się rozróżniania religijności w znaczeniu ścisłym i szerszym. W tym przypadku przez religijność w znaczeniu ścisłym należałoby rozumieć konkretne praktyki kultyczne, zwłaszcza przewidziane odpowiednimi przepisami prawa liturgicznego. Należałyby do nich m.in.: Msza Święta i akty kultu eucharystycznego (adoracja, nawiedzenie, udział w procesji teoforycznej itd.). Natomiast do religijności w znaczeniu szerszym zaliczałoby się intencjonalne otwarcie na obecność Bożą w codzienności, czego przejawem byłoby np. wzbudzenie pobożnej intencji przy podejmowaniu pracy zawodowej czy innych obowiązków. Jak widać, takie rozróżnienie jest sztuczne, a w praktyce niezasadne, a z punktu widzenia formacji duchowej – wybitnie niepedagogiczne. Przyznawanie czynnościom niesakralnym cech religijności tylko w znaczeniu szerszym, a więc w niewłaściwym znaczeniu, jeszcze bardziej podkreśla ich nieprzewyższalność i obcość dla religijności w ścisłym znaczeniu. W rezultacie rezygnując z mniej pobożnych praktyk na rzecz ściśle pobożnych, podkopuje się zasadność jakiegokolwiek pobożności. Poza tym miara „pobożności” danej praktyki duchowej leży w woli podmiotu, a nie w samej praktyce pobożnej. Stąd oparcie swego

¹² Zob. W. Słomka, *Świecka droga świętości*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1981, s. 69.

życia duchowego na takich założeniach redukuje je do zwykłego rytualizmu. W tym sensie jest to duchowość zniewalająca.

4.2. Hierarchizm

U podstaw podejścia do praktyki pobożności, określanego mianem hierarchizmu, jest wartościowanie wszystkich czynności ludzkich z punktu widzenia służby Bożej. Ujęcie to wychodzi ze słusznego założenia, że całe życie człowieka jest służbą Bożą, toteż wszystkie czynności, z wyjątkiem grzesznych, wchodzą w zakres zainteresowania człowieka pobożnego. Jednakże nie wszystkie czynności w jednakowym stopniu realizują postulat służenia Bogu. Ze względu na ich powszechnie uznany charakter można je więc ułożyć w piramidę, czyli zhierarchizować. Na szczycie owej piramidy powinny się znaleźć praktyki pobożne w sensie ścisłym, a więc działania bezpośrednio jednoczące z Bogiem, takie jak: sakramenty, sakramentalia, modlitwa liturgiczna itp. Niżej w hierarchii należałoby ustawić działania przygotowujące do zjednoczenia z Bogiem, do których można zaliczyć przykładowo: czytanie duchowe, święte studium, umartwienia, praktykowanie cnót itp. Jeszcze niżej znalazłyby się działania uszlachetniające człowieka, takie jak: uczenie się, przestrzeganie zasad *savoir vivre* i inne. Na samym dole powinny się znaleźć działania konieczne, związane z doczesną egzystencją.

Z takiego shierarchizowania wszystkich aktów chrześcijanina wynika, że dla osiągnięcia doskonałości czynnościom z górnych poziomów owej piramidy należałoby poświęcać najwięcej czasu i sił albo przynajmniej równoważyć je odpowiednią ilością czynności o mniejszej wartości uświęcającej¹³. Z punktu widzenia pedagogiki chrześcijańskiej to ujęcie w porównaniu z sakralizmem wykazuje pewne cechy pozytywne. Przede wszystkim nie przemilcza dobrych uczynków, choć przyznaje naczelne miejsce czynnościom sakralnym, jednak nie wyłączone, jak czyni to sakralizm. Daje przez to skuteczną psychologicznie motywację do ich praktykowania, jak również stwarza, zwłaszcza w początko-

¹³ Pewnym odzwierciedleniem tego są słowa z *Naśladowania Chrystusa*: „Obyśmy mogli nie czynić nic innego, jak tylko chwalić Pana Boga naszego sercem i ustami. O gdybyś nigdy nie potrzebował ani jeść, ani pić, ani spać, lecz mógł Go ciągle uwielbiać i oddawać się tylko sprawom ducha! Byłbyś wtedy o wiele szczęśliwszy niż teraz, gdy ciału swemu w każdej potrzebie musisz służyć. Oby nie było tych potrzeb, lecz tylko duchowy pokarm dla duszy, w którym – niestety – tak rzadko smakujemy” (I, 25, 9).

wym etapie życia duchowego, przychylną atmosferę do wyrabiania dobrych nawyków, jeśli chodzi o praktyki religijne, tym bardziej że hierarchizm odróżnia czynności z natury swojej i bezpośredniego przedmiotu religijne i nadprzyrodzone od tych, które stają się religijne dopiero przez przyporządkowanie ich celowi nadprzyrodzonemu.

Nie oznacza to bynajmniej, że ujęcie to jest wolne od pewnych błędów i niebezpieczeństw. W pierwszym rzędzie narzuca się brak ostrych granic wartościowania poszczególnych czynności z punktu widzenia służby Bożej. Następnie przy przesadnym podkreśleniu hierarchii czynności sakralnych może się wytworzyć negatywne nastawienie do spraw doczesnych, izolacja od świata i pogarda dla niego, charakterystyczna dla neomanicheizmu. Słabością tego ujęcia jest również to, że zbyt mocno akcentuje ilość praktyk pobożnych, ustanawiając poniekąd statystyczne kryteria intensywności życia duchowego, gdy tymczasem obok ilości praktyk pobożnych ważniejsza jest ich jakość. W związku z tym do praktyk pobożnych podchodzi niejako od zewnątrz, czym sprzyja przerostowi formy nad treścią, co z kolei może prowadzić do zachowań bigoteryjnych. Wskutek akcentowania konieczności gromadzenia zasług nadprzyrodzonych praktyki pobożne bywają traktowane w sposób przedmiotowy. Tymczasem czynności, w tym także sakralne, nie należą do ontologicznej kategorii rzeczy, które mają bytową samoistność, lecz do kategorii działań, które są zawsze działaniami podmiotu i z niego czerpią swoje istnienie oraz noszą jego cechy. By zatem ocenić działania, trzeba się koniecznie odnieść do podmiotu i zbadać jego motywację, a tak właśnie dzieje się w trzecim ujęciu praktyk pobożnych, określanym jako finalizm.

4.3. Finalizm

U podstaw finalizmu znajduje się cel (łac. *finis*) ludzkiej egzystencji na ziemi, którym jest osiągnięcie doskonałości na miarę Chrystusa (por. Ef 4,13). Skupia więc swoją uwagę przede wszystkim na jakości aktu pobożnego, wynikającego z nastawienia działającego podmiotu. Jeśli więc człowiek kieruje się nadprzyrodzoną motywacją, to każda jego czynność bez względu na to, czy jest natury sakralnej, czy świeckiej, będzie służyła jego udoskonaleniu. Główną ideę tego ujęcia praktyk pobożnościowych można zatem ująć w następującej formule: „Takich, tyle i w ten sposób trzeba wykonywać praktyk pobożnych, jakich i ile potrzeba, ażeby poziom duchowy i osobowy danej jednostki lub grupy

w obecnym jej stanie rozwojowym nie cofał się i nie zatrzymywał, ale wzrastał aż do zjednoczenia z Bogiem”. W związku z tym nie wystarczy wartościować samego czynu w oderwaniu od podmiotu, choćby to była czynność z natury sakralna, ale trzeba wskazać nadprzyrodzony cel i motywować do jego osiągnięcia. Wiadomo jednak, że zasadniczy cel jest na ogół osiągnięty poprzez realizację celów pośrednich. Potrzeba zatem ustalenia hierarchii celów, nie zaś hierarchii aktów, jak czynił to hierarchizm. Z kolei cele pośrednie domagają się zastosowania proporcjonalnych środków z uwzględnieniem wszelkich uwarunkowań podmiotu, którymi nie interesuje się zarówno sakralizm, jak i hierarchizm. Tymczasem wiadomo, że im lepiej dany cel jest rozpoznany w danym kontekście środowiskowym, tym silniejsza rodzi się z niego motywacja do stosowania odpowiednich działań i środków.

Podjmując próbę oceny tego ujęcia praktyk pobożnych, wypada najpierw wskazać wyraźnie pozytywną jej stronę. Jest to więc ujęcie najbardziej racjonalne, gdyż wypływa z metafizycznej analizy działania i dlatego lepiej wyjaśnia stosunek między osobą działającą a jej celami oraz czynnościami. Z uwagi na swą racjonalność ma większą siłę psychologicznego oddziaływania. Ponadto ustalając hierarchię celów i etapów prowadzących do celu ostatecznego, nie lekceważy hierarchii przedmiotów i środków, ale pogłębia zrozumienie tych ostatnich i pozwala skuteczniej dopasować je do warunków rozwijającego się życia duchowego. Z takim ujęciem praktyk pobożnościowo-ascetycznych koresponduje tzw. Teilhardowska wizja świętości. Według niej zbawienie i uświęcenie człowieka dokonują się w wymiarze świata, a więc po linii tego, co nawet niewierzący uznają za rozwój i postęp świata. Między tym, co doczesne, i tym, co wieczne, istnieje ciągłość. Ma to swoje podstawy biblijne i teologiczne, zwłaszcza w soborowym i posoborowym nauczaniu Kościoła¹⁴.

Na podkreślenie zasługuje również to, że finalizm skupia uwagę przede wszystkim na wnętrzu osoby i jej przeznaczeniu do celu najwyższego z jednoczesnym uwzględnieniem celów pośrednich. Z tej racji ascetyczny wysiłek człowieka skierowuje najpierw do zadań wewnętrznych, czyniąc bogomyślność centralną sprawą życia duchowego. Można zatem powiedzieć, że takie podejście do praktyk pobożnościowych jest bardziej kontemplacyjne aniżeli aktywistyczne, tym bardziej że kryterium poziomu duchowego jest przede wszystkim jakościujące, a nie ilościowo-statystyczne jak w hierarchizmie. Bardziej akcentuje świadomość celu ostatecznego człowieka, przesuając akcent z techniki praktyk ascetyczno-pobożnych na motywację w ich podejmowaniu. Jest to zatem

¹⁴ W. Słomka, *Świecka droga świętości*, s. 69.

niezwykle ważna dla duchowego rozwoju interioryzacja, po linii której poszła reforma praktyki odpustów¹⁵.

Istnieje jednak pewne realne niebezpieczeństwo w przedstawionym tu finalistycznym podejściu do praktyk pobożnych. Może nim być niedocenianie ilości i systematyczności praktyk pobożnych, jak również uleganie przesadnemu entuzjazmowi dla motywacji i treści danej praktyki ascetyczno-pobożnej przy jednoczesnym lekceważeniu wypracowanych przez wieki w Kościele form i metod wdrażania w nie. W związku z tym, zamiast zobiektywizowanej przesłaniem biblijnym i nauczaniem Kościoła nadprzyrodzonej motywacji, łatwo poddać się subiektywizmowi i sentymentalizmowi.

Zakończenie

Na drodze życia duchowego chrześcijanina można mówić o podwójnym ruchu: odgórnym i oddolnym. Ruch odgórny to uświęcająco-zbawcza inicjatywa Boga w Trójcy Osób, który „pierwszy nas umiłował” (1 J 4,19). Natomiast ruch oddolny jest odpowiedzią człowieka na tę inicjatywę Boga, która zawiera się już w samej uświadomionej tęsknocie za Nim, czemu dał wyraz Augustyn w słynnym zdaniu: „Niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”¹⁶. Pierwszeństwo inicjatywy Boga-Miłości w akcie stworzenia, a zwłaszcza w dziele odkupienia i uświęcenia – to jedna z fundamentalnych prawd wiary i nieredukowalna specyfika duchowości chrześcijańskiej. Życie nadprzyrodzone jako dzieło łaski uświęcającej w człowieku przekracza bowiem porządek natury. Wobec tego pozwolić Duchowi Świętemu na prowadzenie (Ga 5, 18) i konsekwentnie okazywać Mu swoją uległość, to – jak przypomina Jan Paweł II – sama istota życia duchowego, czyli życia Ducha Świętego w człowieku i z Ducha¹⁷.

Zapominanie o tym, a w konsekwencji konstruowanie własnego sposobu dochodzenia do doskonałości, czasem opartej bardziej na psychologicznych i zdroworozsądkowych przesłankach aniżeli na prawdzie objawionej i współpracy z łaską, skutkuje taką postacią duchowości, która bardziej zniewala aniżeli

¹⁵ Odpowiednio pogłębioną motywację tych zmian podaje konstytucja apostolska Pawła VI pt. *Indulgentiarum doctrinam* (1 stycznia 1967).

¹⁶ Augustyn, *Wyznania*, I, 1.

¹⁷ Szerzej na ten temat pisałem w: *Być człowiekiem wewnętrznym według Jana Pawła II*, w: *Gaudium in litteris. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, red. S. Janeczek, W. Bajor, M.M. Maciołek, Lublin 2009, s. 87–102.

proceedi do wolności i chwały dzieci Bożych (por. Rz 8,21). Taka duchowość w subiektywnym odczuciu może być nawet bardziej atrakcyjna (efektowna), np. przez swój drobiazgowy rytualizm lub nowoczesne techniki relaksacyjno-medytacyjne, jednak mało skuteczna (efektywna), bo niezgodna z zamysłem Bożej Opatrzności, a przy tym będąca źródłem usatysfakcjonowanej próżności. Taka duchowość jest jak kolorowy balonik, pomalowany w barwy własnych wyobrażeń o Bogu i świętości. Wystarczy, by otarł się on o jeden kolec życiowej próby w postaci cierpienia, trudnego posłuszeństwa czy lekcji pokory, aby pękł, pozostawiając uczucie rozczarowania i pustki.

Spiritualità come schiavitù?

(R i a s s u n t o)

Ci pare impossibile perchè spiritualità cristiana condusse alla schiavitù nel senso spirituale e morale. Però alcune forme eteronee di quella possono creare i comportamenti spirituali contrarie all'autentica e sincera collaborazione con la grazia santificante. Se prendiamo in considerazione il concetto di spiritualità cristiana, effettuata nell'ambiente teologico di Lublino, secondo la quale è complesso dei comportamenti condizionati con tre vertici: epistemologico, affettivo-assiologico e pratico, allora possiamo individuare alcune forme di spiritualità riduzionista.

Dunque, nell'aspetto epistemologico ci sono: fanatismo e fideismo. Nell'aspetto affettivo-assiologico si può elencare: indifferentismo, chiamato da J. Rauch come apateismo, cioè parzialmente apatia e ateismo, ed anche bigoteria. Per quanto riguarda l'aspetto pratico di sopraccennato complesso dei comportamenti, possiamo individuare tre forme di compiere le pratiche ascetico-devizionali: sacralismo, gerarchismo e finalismo. Secondo il sacralismo solamente i atti sacrali servono alla perfezione, quelli altri (p.e. il lavoro professionale) non hanno nessun valore. Quel sistema è estremamente falso. Il gerarchismo, incaricato di certa ambiguità, organizza tutti gli atti dell'uomo secondo il valore santificante di loro. Allora, un atto di valore santificante più alto bisogna bilanciare con molti atti di valore più basso. Invece il finalismo, come sistema il più giusto, accentua non solo gli atti ascetico-devozionali del soggetto, però la sua motivazione condizionata dallo scopo soprannaturale.

Riassunto da Marek Chmielewski