

KS. STANISŁAW WITEK

RELIGIJNA TREŚĆ POKORY W TEOLOGII TOMISTYCZNEJ

Pokorę uważa się ogólnie za cnotę moralną, przyporządkowaną kardynalnej cnotcie umiarkowania jako jej pars potentialis, ponieważ stanowi usprawnienie władzy pożądawczej dla zachowania właściwego środka (medium virtutis) w osiągnięciu uznania i czci. W oparciu o szereg tekstów św. Tomasza, wiążących ją z cnotą czci Bożej (virtus religionis), a nawet z religijnością w najszerszym znaczeniu¹, nasuwa się jednak dość wyraźna wątpliwość: czy w tej dziedzinie wyczerpuje się jej istota i czy kwalifikacja naturalnej cnoty etycznej w znaczeniu arystotelesowskim może nam streścić integralny jej charakter, zwłaszcza na terenie życia chrześcijańskiego? Sam Akwinata nie ogranicza użycia słowa „humilitas” do oznaczania dobrej sprawności działania. Stosuje je również na określenie takiego sposobu postępowania, który jest przeciwieństwem cnoty². Także jego wyrażenie „humilitas secundum quod est virtus” (II—II, q. 161, a. 1, ad 2) pozwala się domyślać jeszcze innej postaci pokory, która nie byłaby cnotą w pełnym słowa znaczeniu³. Czym się zatem różni pokora w ujęciu aretologicznym, interpretowana za pomocą koncepcji przejętych od etyków starożytności grecko-rzymskiej, od pokory chrześcijańskiej akcentowanej przez Ewangelię, która i w tej dziedzinie wnosi chyba coś specyficznego, czego nie znała myśl filozoficzna, nie oparta na przesłankach religijnych. Co sprawia, że pokora może być przedmiotem rozważań teologicznych, a nie pozostaje zagadnieniem etyki czysto naturalnej? Jeżeli ona ma być rzeczywistością w pełni chrześcijańską, na co wskazuje podkreślenie jej przez Chrystusa i wezwanie Jego uczniów do naśladowania Jego przykładu zwłaszcza w tym względzie⁴, to chyba w jej strukturę etyczną wchodzi jako czynnik zasadniczy jakiś element religijny, wynikający ze stosunku między człowiekiem a Bogiem, a bliżej

¹ Por. II—II, q. 161, a. 1, ad 5; a. 2, ad 2, ad 3; a. 4, c. i in.

² Ibidem, a. 1, ad 1.

³ L.-B. Gillon OP, *La hiérarchie axiologique des vertus morales selon saint Thomas*, przyp. 55, „Angelicum”, 40 (1963) 21.

⁴ Mt 11, 29. Por. Flp 2, 6—9.

określony nauką i przykładem Chrystusa i nałożony jako obowiązek moralny przez Objawienie Nowego Testamentu.

Teologia traktuje zarówno o Bogu, jak i o stworzeniach, pod różnym jednak kątem widzenia. Jak wyraźnie precyzuje to Akwinata: „[...] sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter; et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem” (I, q. 1, a. 3, ad 1). O tyle zatem pokora będzie miała znaczenie na terenie religijnym i może być rozważana w ramach teologii, o ile znajduje treściowo miejsce w perspektywie stosunku człowieka do Boga, przynajmniej w odniesieniu człowieka jako stworzenia do Boga jako jego zasady (principium) istnienia i działania, a więc na płaszczyźnie ontologicznej i moralnej, wzbogaconej jeszcze i rozwiniętej przez połączenie z Chrystusem, zasadą i wzorem życia chrześcijańskiego. Z powodu fundamentalnej tożsamości relacji między człowiekiem a Bogiem zarówno na poziomie naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, ponieważ w obu przypadkach chodzi o specyficzny, jakkolwiek różny gatunkowo, stosunek stworzenia do Stwórcy, możemy o nich traktować tu łącznie. Pokora w tym kontekście jest cnotą, dzięki której człowiek umiejscawia się przed Bogiem we właściwym sobie stanie stworzenia⁵. Na pewno przekraczamy tu kwestię normowania dążeń do przesadnej czci i znaczenia, a dochodzimy przynajmniej do warunkującego to motywu, zaczerpniętego z innej sfery rzeczywistości. Że ten motyw religijny jest tu istotny, świadczy to, że św. Tomasz potwierdzając wpływ pokory wewnętrznej na zewnętrzny stosunek człowieka do innych ludzi, na pierwszy plan wysuwa jednak specyficzną relację ludzką do Boga i w niej upatruje główną jej rację cnoty⁶, a zatem jej przyczynę formalną. Działanie pokory w człowieku przejawia się w trzech kierunkach. Odpowiednio do tego pokora ma trzy postacie: wobec Boga, wobec bliźnich i w stosunku człowieka do samego siebie⁷. W tym układzie rzeczy tylko relacja do Boga jest czymś zasadniczym, gdzie w pełni przejawia się przyczyna formalna pokory i w czym znajduje ona najjaśniejszy swój wyraz. Niemniej jednak pociąga ona za sobą dwie pozostałe relacje, nierozdzielne ze względu na zakres miłości Bożej (caritas). Dlatego z konieczności wszystkie te trzy formy pokory, jako podstawowe jej specyfikacje, zo-

⁵ J. Leclercq, *L'humilité chrétienne*, „Cité Chrétienne”, 8 (1933—1934) 161.

⁶ „Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum propter quem etiam aliis humiliando se subiicit”. (II—II, q. 161, a. 1, ad 5). Por. Ibidem, a. 2, ad 3.

⁷ Por. O. C o h a u s z SJ, *Stolze Selbsterhöhung oder Christlichdemütige Selbstbescheidung?*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift”, 89 (1936) 673; B. M a n d e r s c h e i d, *Bearb. nach Mgr Gay, Die Demuth nach ihrem Wesen und in ihren Übungen*, Innsbruck 1900, s. 63—64.

staną tutaj przeanalizowane. Zamierzona tu analiza wykazać może uwarstwienie treści pokory i wyjaśnić religijny charakter tej cnoty moralnej, nawet rozpatrywanej na terenie aretologicznym.

1. POKORA WOBEC BOGA

Właściwym przedmiotem pokory — zdaniem Tarasievitcha — jest Najwyższy Bóg, przedstawiony nam przez światło rozumu i wiary⁸. W czym jednak jest element określający stosunek człowieka do Boga, stanowiący zarazem przyczynę pokory? Św. Tomasz upatruje go w głębokim szacunku (*reverentia*) i zależność tę wyraźnie podkreśla⁹. Na czym jednak polega ten szacunek? Nie jest on jakimś konkretnym aktem czy określoną sprawnością działania, mającą właściwy sobie przedmiot formalny. Jest to raczej bliżej nieokreślone wewnętrzne nastawienie człowieka obejmujące szereg aktów i sprawności, które mają na względzie oddanie Bogu wszystkiego, co Mu się należy ze strony stworzenia rozumnego. Świadczy o tym wyraźnie to, że — nie zawierając normy sprecyzowanych obowiązków — wymaga jednak robienia dla Boga wszystkiego, co dyktuje już rozum naturalny, a czego bliższe określenie należy do prawa Bożego i ludzkiego. Zakazuje również wszystkiego, co mogłoby obrazić Boga jako Pana, a więc zakłócić zasadnicze stosunki między kimś, kto jest poddanym, a najwyższym jego Zwierzchnikiem¹⁰. W postawie szacunku podkreślona jest ontyczna wyższość Boża nad stworzeniem, ale stanowi to tylko jeden z elementów podstawowych. Teoretycznie bowiem mógłby się zdarzyć przypadek, że człowiek, uznając zasadniczo metafizyczną i moralną wyższość (*excellencia*) Bożą jako ujmowaną intelektualnie i w wyabstrahowaniu od rzutowania na jego osobiste życie, praktycznie jednak samego siebie uważałby za główny ośrodek własnego zainteresowania, decydując o własnym postępowaniu, jak gdyby całkowicie był autonomiczny. Analogiczną postawę spotykamy przecież u deistów. Szacunek w tym rozumieniu jest zatem nie tylko teoretycznym poznaniem Bożej wyższości i uznaniem jej *in abstracto* jako faktu obiektywnego, ale przede wszystkim osobistym, czyli subiektywnym zaangażowaniem się przez poddanie własnej woli w układ poznanych jego relacji wobec Boga, na zasadzie Bożej wyższości nad stworzeniem¹¹. Przez to zajmuje

⁸ J. Tarasievitch, *Humility in the Light of St. Thomas* (Diss.), Fribourg 1935, s. 115.

⁹ „[...] *Humilitas causatur ex reverentia divina*” (II—II, q. 161, a. 4, ad 1). Por. *Ibidem*, a. 2, ad 3.

¹⁰ I—II, q. 100, a. 5, c.; II—II, q. 81, a. 2, ad 2.

¹¹ Por. S. Carlson, *The Virtue of Humility*, „The Thomist”, 7 (1944) 15;

on wobec Boga postawę religijną, która stanowi fundament dla aktów religijno-moralnych, jako przeciwstawienie tej postawy, którą Grecy nazywali *hybris*, pysznego wynoszenia się człowieka ponad autorytet Boski¹².

W pokorze znajdujemy szereg elementów stanowiących treść szacunku. Nie polega ona najpierw na samym poznaniu stosunku człowieka wobec Boga, jakkolwiek to poznanie jest podstawą, założeniem i nieodzownym jej warunkiem; owszem, sama działalność rozumowa podlega formowaniu przez stałe nastawienie podporządkowania się Bogu. Podstawową zasadą, jaką ma się bowiem kierować rozum, o ile spełnia swoją rolę w kształtowaniu pokory, jest uznawanie Boga za Stwórcę i Pana, godnego najwyższej chwały i czci¹³. Już na tym wstępnym etapie mamy do czynienia z wyraźnym wpływem szacunku wobec Boga jako czegoś zasadniczego dla procesu budzenia i rozwijania pokory. Tym więcej wiadać to w samej jej strukturze. Polega ona mianowicie na głębokim odczuciu rzeczywistości człowieka jako bytu przygodnego i stworzenia wobec Boga Absolutnego Bytu i Stwórcy. Między tymi dwoma terminami relacji, Bogiem i człowiekiem, istnieje pewne podobieństwo. To daje człowiekowi wartość ontyczną, której pokora nie narusza ani nie zaprzecza. Chodzi jednak o to, by tej wartości, jako pochodzącej całkowicie od Boga, i wszystkich jakości człowieka w porządku fizycznym i moralnym, które stanowią dary Boże, nie przypisywać sobie jako zasadzie (*principium*) i nie chcieć w nich zakładać tytułu do własnej chwały w oderwaniu od chwały Bożej. Dlatego perspektywę prawdziwej wartości własnej uzyskuje człowiek dopiero wtedy, gdy ujmuje siebie w zestawieniu z bytem Bożym, ale w aspekcie niepodobieństwa do Boga, w swoim charakterze przypadkowości i stworzoności, bytu z istoty swojej zależnego. Dlatego też w pokorze akcentujemy świadomość własnej niemocy człowieka, odniesienie wszystkich posiadanych dóbr do Boga jako ich źródła, poczucie niedoskonałości, braków i grzechów wynikających z warunków ludzkiej egzystencji, implikującej obecnie możliwość fałszywej oceny i niewłaściwych decyzji woli ze strony człowieka¹⁴. Podstawą uzna-

P. Wolff, *Ehrfurcht*, *Lexikon der Pädagogik*, hrg. Herder, Freiburg i. B. 1952 nn., t. I, kol. 843—844.

¹² J. Stelzenberger, *Die Ehrfurcht*, „Theologische Quartalschrift”, 131 (1951) 2. 14—15; G. Siegmund, *Psychologie des Gottesglaubens*, Münster i. W. 1937, s. 206—207.

¹³ K. Kowalski, ks., *O pokorze*, „Szkola Chrystusowa”, 13 (1936) 264.

¹⁴ B. Dolhagaray, *Humilité*, *Dictionnaire de la théologie catholique*, ed. A. Vacant — E. Mangenot — É. Amann, Paris 1930 nn., t. VII/I, kol. 327; J. Guibert SJ, *Humilité et vérité*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 5 (1924) 218; E. Raitz v. Frentz SJ, *Selbstverleugnung*, *Einsiedeln* 1936, s. 102. Por. D. v. Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf [1959], s. 166.

nia naszego braku dobra ontologicznego w stosunku do Absolutu i wartości moralnej negatywnej wobec świętości i nadrzędnych praw Boga, jest uprzytomnienie sobie nieskończonej odległości, jaka dzieli stworzenie od Stwórcy. Obiektywnie ta odległość jest zawsze nie do przekroczenia. Subiektywnie rzecz biorąc, człowiek może ją poznawać mniej lub więcej dokładnie i na skutek tego mniej czy więcej świadomie i dobrowolnie zajmować wobec Boga postawę pokory. Im większe będzie zbliżenie do Boga i dokładniejsze poznanie Jego wielkości, tym większy będzie także stopień pokory, która z nich wypływa. Dlatego w miarę rozwoju świętości wzrasta również natężenie pokory¹⁵.

Z motywu szacunku dla Boga i wypływającej stąd pokory bierze początek szereg aktów człowieka: uwielbienie, poddanie się, uniżenie, modlitwa, a więc akty o charakterze religijnym. Całkiem naturalnie pojawia się najpierw uwielbienie Boga, uznanie Jego absolutnego panowania nad człowiekiem. Skłonny do uznania rozumem i wolą prawdy, że Bóg jest nieskończenie doskonały, a wszystko inne jest w stosunku do Niego czymś ułomnym, człowiek przypisuje Bogu nie tylko wszelkie dobro, które posiada, ale uważa się wobec Niego również za dłużnika i wstydzi się wszelkiej moralnej swojej słabości, jako wyrazu niewdzięczności wobec Dawcy. Tego rodzaju pokora wynika bezpośrednio ze stosunku człowieka do swojego Stwórcy i jest wspólna wszystkim stworzeniom rozumnym. Grzech w tym układzie nie jest rzeczywistością konieczną, ale w naszych warunkach jest czymś praktycznie powszechnym i utwierdzającym człowieka w pokorze opartej na faktach natury metafizycznej¹⁶.

Do pokory dochodzimy przez uświadomienie sobie własnej słabości i małości w porządku zarówno natury, jak i łaski. Sama pokora urzeczywistnia się wtedy, gdy człowiek zajmie postawę poddania się Bogu (pie subditus) i wyrazi to w posłuszeństwie, czyli chętnym poddaniu swojej woli wszystkim Jego nakazom. Pokora konkretyzuje się wtedy w czynie, wynikającym z chęci podobania się Bogu i przyjęcia wszystkich Jego rozporządzeń. Poddanie się całkowicie porządkowi ustanowionemu przez Boga wiąże się z nastawieniem na osiągnięcie dobra, uznaniem się przez wolę za takich, jakimi w gruncie rzeczy jesteśmy, czyli koniecznym odwróceniem się od siebie, by nie być ani nie chcieć wydawać się być czymś więcej, niż to odpowiada prawdzie ludzkiego bytu w kon-

¹⁵ B. Häring CSSR, *Demut als Weg der Liebe*, „Geist und Leben”, 30 (1957) 322; R. Garrigou-Lagrange, *Pokora dusz postępujących*, „Szkoła Chrystusowa”, 12 (1936) 267.

¹⁶ E. Hugon OP, *Le rôle de l'humilité dans la vie spirituelle*, „La Vie Spirituelle”, 19 (1928) 9; M. Premm, *Von der Christlichen Demut*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 99 (1940) 179—180.

kretnych jego warunkach¹⁷. Całkowitą zależność od Boga, fakt stwierdzony przez poznanie, który stanowi treść stosunku między człowiekiem a Bogiem, wola ludzka nie tylko przyjmuje i realizuje przez posłuszeństwo władzy Boga, ale go nawet kocha i potwierdza przez dobrowolne unizanie siebie. Unizanie się przed Najwyższym jest nie tylko teoretycznym, ale i praktycznym stwierdzeniem własnej małości i braków, od których człowiek nie byłby wolny nawet w stanie pierwotnej niewinności, a po grzechu pierworodnym i grzechach osobistych nadto stanowi jeszcze wyznanie swojej nędzy moralnej. Przejęty własną małością i nieskończonym majestatem Boga człowiek odnosi się do Niego z pokornym szacunkiem, oddając zarazem cześć wszystkiemu co Boskie, kierując swój szacunek również do tego, co jest z Boga w każdym stworzeniu. Unizanie się przed Bogiem nie może być nigdy dostateczne, a więc nie stanowi zamkniętego cyklu aktów, którymi bez reszty spełni się obowiązek. Wynika to z nieosiągalnej transcendencji Boga; nie rzutuje jednak na pogardę dla siebie. Pogarda darów Bożych w nas byłaby bowiem znieważeniem ich Dawcy. Unizanie wobec Boga łączy się zatem z koniecznym szacunkiem dla samego człowieka, który to szacunek jest w tym przypadku elementem wtórnym i uwarunkowanym¹⁸.

Z poddania się Bogu jako stałej postawy wynika usposobienie religijne człowieka. Taki człowiek religijny nie tylko uznaje się za stworzenie, ale chętnie akceptuje tę pozycję, aby zaświadczyć przez to nieskończonej wyższości Boga nad swoim bytem oraz ofiarować Mu hołd swojej modlitwy i pobożności. Są to akty tego nastawienia, w którym ujawnia się cześć Boża. Łączy się z nimi wdzięczność dla Boga jako Dawcy wszelkich dóbr, co razem z pokorą prowadzi do miłości i radosnego oddania się Bogu. W kontekście takich nastawień jak oddanie się Bogu, wyrzeczenie samego siebie, usposobienie dziecięctwa Bożego, pokora ujawnia charakter czegoś biernego w człowieku. Ta bierność faktycznie go jednak wywyższa a nie poniża, ponieważ wiąże się z najwyższą aktywnością Boga i stwarza warunki, w których ta aktywność może u człowieka w pełni się ujawnić¹⁹.

¹⁷ B. Dolhagaray, op. cit., kol. 325; B. Häring, op. cit., s. 324; R. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 266—267; P. Lumbieras OP, *De fortitudine et temperantia*, Roma 1939, s. 181; E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe. Drei Christliche Tugenden*, Düsseldorf 1960, s. 19.

¹⁸ R. Garrigou-Lagrange OP, *Humility According to St. Thomas*, „The Thomist”, 1 (1939) 4; B. Manderscheid, op. cit., s. 1; E. Raitz v. Frentz, op. cit., s. 135.

¹⁹ V. Cathrein SJ, *Die Christliche Demut*, Freiburg i. B. 1920²⁻³, s. 147—151; F. Durwell CSSR, *Faiblesse de l'homme et force de Dieu*, „La Vie Spirituelle”, 99 (1958) 341—342; D. Mongillo OP, *La religione e le virtù soprannaturali (Saggio sul pensiero de s. Tommaso)*, „Sapienza”, 15 (1962) 354—355.

Pokora jest związana z religijnością jako postawą człowieka zarówno co do elementu prawdy, na jakim ta religijność się opiera; jak i co do wewnętrznej struktury tej specyficznej relacji ludzkiej. Najpierw ważny jest czynnik poznania prawdy, który pokora przejmuje od religii naturalnej czy objawionej. Wprawdzie ona sama prowadzi potem do poznania pełnej prawdy Bożej, ale w swojej genezie zakłada pewne właściwości człowieka, szlachetność gotową do oddania się poznanemu Bogu i pewną dzielność etyczną warunkującą szczere przyjęcie płynących stąd obowiązków. Prawdziwa pokora implikuje poczucie porządku narzucającego się na podstawie konfrontacji tego, czym jest człowiek, a czym jest rzeczywistość Boża. Dopiero w takim zestawieniu, dającym jasne widzenie prawdy i z natury rzeczy religijnym, człowiek może w pełni zrozumieć i wyznawać swoją małość, bez obawy naruszenia prawdy i sprawiedliwości czy zapoznania słusznych roszczeń osoby ludzkiej. Cała zależność człowieka od Boga, transcendencja Boża i ludzka przygodność, najwyższa świętość Boga i moralna słabość stworzenia rozumnego po grzechu są to zasadnicze prawdy poznawane przez rozum. Do ich uznania zmusza sprawiedliwość moralna, a ich świadomość powoduje zarówno przybranie postawy religijnej, jak i uformowanie pokory wewnętrznej, będącej jej oddźwiękiem w dziedzinie przeżywania ludzkiej wartości²⁰. Pokora tutaj streszcza się w tym, że człowiek nie tylko dostrzega poznaniem, ale i respektuje wolę oraz realizuje w czynie porządek ustanowiony przez najwyższego Pana. Nie chce ona na własną korzyść budować egoistycznie ustawionego porządku rzeczy, opartego na założeniach pychy, szukania siebie i zadowolenia z własnej wartości. Taka pokora jest głównym rysem nastawienia religijnego ze strony człowieka jako miarkowanie poczucia własnej wartości przez usposobienie religijne. Dzięki uznaniu całkowitej zależności od Boga, realizuje ona w pełnej rozciągłości uniesienie się przed Bogiem. Przejawia się ono w wewnętrznym utrzymywaniu się w granicach zakreślonych przez Boga skończonej wielkości ludzkiej. W ten sposób pokora oznacza normalną sytuację religijną człowieka, która odpowiada woli Bożej i wzbudza dlatego upodobanie Boże. Jest ona również jedynym podłożem, na którym może wyrósć etos religijny. Uzewnętrznia się ona mianowicie w dwóch szczególnie aktach, mających charakter wyraźnie religijny. Są nimi: wyznanie grzechów, a w związku z tym, ofiara. Przez wyznanie swojej grzeszności uniezamy się przed Bogiem i podkreślamy własną małość moralną. Ofiarą natomiast obejmujemy przede wszystkim swoje roszczenie do czci na rzecz

²⁰ J. Adamski, ks., *Pokora podstawą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1915, s. 173; J. Leclercq, *L'humilité de la créature*, „Cité Chrétienne”, 8 (1933—1934) 16—17; Idem, *La formation à l'humilité*, ibidem, s. 299—300.

wyłącznej chwały Bożej, uzasadnionej absolutnymi prawami Stwórcy wobec stworzenia. Ludzie, którzy nie upokarzają się przed Nim przez respektowanie tych Jego praw, usiłują w praktyce podważać Jego najwyższe panowanie, którego Bóg nie może pozostawić dowolnemu uznaniu stworzeń i pozwolić na jego zapoznanie²¹. Na treść pokory rzutuje również struktura przeżycia religijnego. W religijności bowiem występują trzy zasadnicze doświadczenia. Pierwszym jest doświadczenie całkowitej zależności od Boga i wszechstronnego z Nim powiązania. W świadomości człowieka religijnego odpowiada temu doświadczeniu głębokie poczucie faktu stworzonności, akceptacja swojej nicości i niemocy ontologicznej. Drugim jest moralne doświadczenie własnej grzeszności i winy. Im głębsze jest przekonanie o wielkości i świętości Bożej, tym silniej i z większym nateżeniem budzi się w nim przekonanie, że przed Bogiem jest winny, że w oczach Świętego i Czystego musi się przedstawiać jako grzeszny i nieczysty. Z przeżyciem grzeszności łączy się trzecie doświadczenie, a mianowicie ufność w łaskę i zmiłowanie Boże, oparte na przekonaniu, że Bóg jest miłosierny, i łączące się z tym uczucie radości²². Te same elementy znajdujemy w pokorze jako fundamentalne jej czynniki, jako trojaką materię, na terenie której ona się kształtuje.

Stosunek człowieka pokornego do Boga wypowiada się zatem w postaci religijności, w uznawaniu praw Bożych i przeżyciu swojej zależności. Im częściej religijność stawia człowieka wobec transcendencji Bożej, tym więcej rozwija się pokora, ponieważ jej podstawą jest właśnie to uświadomienie sobie, chociażby w sposób niejasny, stosunku, w jakim znajduje się on wobec Bytu przekraczającego wszelkie ludzkie możliwości. To uświadomienie jest również fundamentem religijności człowieka. Bez poczucia transcendencji Bożej nie ma zatem ani pokory, ani religijności. Jedna i druga ma swoje korzenie w postawie wobec świętości i wielkości Bożej. Ich różnica polega na tym, że przy religijności, w której człowiek całkowicie wpatrzony jest w Boga, poczucie Jego świętości przejawia się w aktach i cnotach kultu wielkości Bożej. W pokorze natomiast, w której człowiek zwraca uwagę na siebie, aby porównać się z Bogiem i zobaczyć swoją zależność, poczucie świętości i transcendencji Bożej w stosunku do stworzenia przejawia się w geście uniżenia i wyznania nicości człowieka. To uniżenie jest czymś zrozumiałym i należnym u każdego z ludzi, nawet u najbardziej doskonałego moralnie. I w tym

²¹ B. Dolhagaray, op. cit., kol. 326; R. Mohr, *Die Christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, (Handbuch der Moraltheologie, hrg. M. Reding, Bd. IV), München 1954, s. 26.

²² F. Tillmann, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. IV/I), Düsseldorf 1950⁴, s. 17—20.

ostatnim bowiem przypadku, mimo całej swojej doskonałości ludzkiej, człowiek w porównaniu z Bogiem jest zawsze niedoskonały. Pokorą jest przede wszystkim uznanie w sobie tej niedoskonałości właściwej stworzeniu wobec swojego Stwórcy. Lęk natomiast przed Bogiem, skrucha w przypadku winy, posłuszeństwo woli Bożej w jej konkretnych przejawach, oddanie hołdu i adoracji w zamian za wszelkie otrzymane dobra są normalnym skutkiem tej samowiedzy człowieka uwarunkowanej obiektywną rzeczywistością²³.

2. POKORA WOBEC BLIŹNICH

Pokora przejawia się przede wszystkim na tle religijnego stosunku między człowiekiem a Bogiem, a do jej istoty należy chętne oddanie się służbie Bogu. Podstawą i racją religijności jest bezpośrednia relacja, jaka zachodzi między ludzkim „ja” a Boskim „Ty”, zarówno w aspekcie metafizycznym jako zależność stworzenia od Stwórcy, jak i w aspekcie moralnym, o ile stworzenie rozumne ma odpowiedzieć na wezwanie Boże, wyrażone przede wszystkim w jego naturalnej pozycji bytowej. W pewnych jednak przypadkach ten stosunek nie tylko może, ale i powinien stać się pośrednim. Na podstawie bowiem relacji do Boga, konkretny człowiek, wpośród wielości analogicznych relacji ze strony innych ludzi, znajduje także nowe relacje do swoich bliźnich dzięki odniesieniu do Boga i za pomocą tego odniesienia. Również w stosunkach społecznych nie mamy już do czynienia tylko z relacjami dwuczłonowymi, między człowiekiem a człowiekiem, ale w ich wzajemne powiązania wchodzi jeszcze trzeci fundamentalny termin wspólnego odniesienia, jakim jest Bóg, Stwórca i Pan wszystkich ludzi. Pokora zatem uzdalnia jakby człowieka do odnajdywania Boga nie tylko w Nim samym, ale także szukania elementów Boskich w ludziach, w których On żyje i działa, i którym udziela swoich darów. Streszcza się ona w stałym usposobieniu człowieka do chętnego poddawania się Bogu, Źródłu wszelkiego dobra, nie tylko bezpośrednio, co wiąże się z aktami cnoty czci Bożej (*virtus religionis*), ale i wszędzie tam, gdzie znajduje się dobro Boże. Jest to pewnego rodzaju wrażliwość na dobro pochodzące od Boga i chęć oddania Mu czci we wszystkich bytach, którym ono zostało

²³ J. Bricout, *Humilité, Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, ed. •J. Bricout, Paris 1925 nn., t. III, kol. 825; R.-A. Gauthier OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, s. 460; I. Menessier OP (trad.) *Somme Théologique. La religion*, t. I, Paris—Tournai—Rome [1932], s. 312; F. Maucourant, *Prova religiosa sopra l'umiltà*, Roma 1942, s. 21-22.

udzielone. Dobro to rozsiiane jest w całym stworzeniu, ale szczególnie przejawia się w duszach ludzkich. Więcej niż cokolwiek innego wśród bytów skończonych, nieskończone doskonałości Boże odzwierciedla bowiem przede wszystkim człowiek, będący obrazem Bożym. Dlatego pokora, odnajdując stosunek człowieka do Boga jako Stwórcy, odnajduje także dobro we wszystkich bytach stworzonych przez Boga, szczególnie w ludziach. W oparciu o stosunek do Boga wprowadza więc także nowy stosunek do innych ludzi na zasadzie istniejącego w nich dobra Bożego. Odnajduje ona i cześci Boga w ludziach o tyle, i tylko o tyle, o ile są oni dziełem Bożym i reprezentują w sobie dobro Boże²⁴.

Człowiek pokorny widzi w innych ludziach dobro, którego Bóg im udzielił w każdej dziedzinie, a więc zarówno na terenie natury, jak i nadnatury. Podziwia on i uznaje wszelkie te dary tak wewnętrzne, przejawiające się w życiu duchowym, jak niemniej zewnętrzne, dostrzegalne w porządku społecznym²⁵. Z góry można założyć, że w każdym przypadku u wszystkich ludzi tych darów jest wiele. Każdy człowiek bowiem jest stworzony przez Boga na Jego podobieństwo, odkupiony przez Chrystusa, powołany do dziecięstwa Bożego. W życiu moralnym otrzymuje on również coraz to nowe łaski. Nawet jeżeli czasem błędzi w swoim postępowaniu, to Bóg zawsze daje mu możliwość nawrócenia i ten proces mógł nawet już się rozpocząć. Z religijnego punktu widzenia istnieje więc tytuł, aby korzystnie oceniać drugiego człowieka, i widząc nawet jego braki moralne, nie tylko łagodnie z nich go sądzić, ale przede wszystkim zwracać uwagę na pozytywne jego strony, widzieć w nich dary Boże i z ich racji uznawać jego wyższość nad sobą²⁶. Charakterystyczną cechą pokory jest więc szczególna perspektywa widzenia innych ludzi w świetle posiadanego przez nich dobra Bożego. To właśnie skłania do podkreślania w nich raczej dobra niż zauważanego u nich zła, jako że zło nie pochodzi w nich od Boga. Ponieważ chodzi o uniknięcie niebezpieczeństwa absolutyzacji przez pychę posiadanego dobra Bożego, jakie ma on z tego samego tytułu co i inni ludzie, człowiek pokorny przy osądzaniu własnej wartości podkreśla inny aspekt zagadnienia. Bierze mianowicie pod uwagę własne braki i zło, jakie w sobie zauważa, wszelkie zaś dobro odnosi do jego Dawcy. Nie chodzi tutaj o społeczny wydzźwięk tego zestawienia, ale o jego charakter religijny. Wszelkie konfrontowanie własnej wartości z wartością innych ludzi dokonuje się

²⁴ B. Manderscheid, op. cit., s. 74; J. Woroniecki ZK, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. 1, Kraków 1948, s. 397—400; Idem, *Pochwała jako akt pokory*, „Szkoła Chrystusowa”, 1 (1930) 27; Idem, *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, ibidem, 5 (1934) 13—14.

²⁵ J. Bricout, op. cit., kol. 825; P. Lumbreras OP, op. cit., s. 181.

²⁶ V. Cathrein SJ, op. cit., s. 164; E. Przywara, op. cit., s. 22—24.

w pierwszej linii w oparciu o konfrontację zarówno siebie, jak i drugich z Bogiem. To wyklucza fałszywe wywyższanie siebie i niskie szacowanie drugich spowodowane egoistyczną perspektywą sądu. Dopiero zobaczenie bliźniego w świetle wywyższenia go przez Boga i świadomość własnej grzeszności przed Bogiem przewycięża chęć do niskiego oceniania drugich²⁷.

W pokorze musi oczywiście być zachowany obiektywizm oceny, inaczej, będąc oparta na fałszu, musiałaby ona być czymś złym. Nie chodzi tu więc o to, by wbrew prawdzie uważać się za gorszego od innych, jeżeli oni faktycznie danemu człowiekowi w czymś nie dorównują. Trzeba szanować dary Boże wszędzie, gdziekolwiek one są, a więc nie tylko w drugich, ale i w sobie. Jeżeli zatem dany człowiek widzi u siebie coś pochodzącego od Boga, nie musi tego stawiać niżej od dobra bliźniego, które pochodzi z tego samego źródła. Tak samo pod aspektem właściwości czysto ludzkich nie ma potrzeby traktować siebie niżej od innych, rozpatrywanych pod tym samym względem. Byłaby to ocena niewłaściwa i krzywdząca, bo fałszywa. Nie będzie natomiast fałszu w tym, że to, co jest Bożego w bliźnim, przedkłada się nad to, co jest ludzkiego w nas. Na poziomie człowieczeństwa wszyscy są sobie równi. Jednak już z racji przynależenia do społeczeństwa ludzkiego, zdania poszczególnego człowieka na pomoc innych ludzi nie można się nad nich wynosić. Przynajmniej możliwą jest rzeczą, że znajdzie się między nimi ktoś wyższy, mający więcej danych, znaczenia i zasług. Tym więcej ujawnia się wyższość drugich, gdy chodzi o to, co posiadają oni od Boga w zestawieniu z tym, co posiadamy sami z siebie. Tylko to bowiem można uważać za tytuł do chwały, co jest własną wartością, a nie co zostało nam przekazane jako dar Boży. To co jest z nas samych, co stanowi własny wkład niezależnie od darów Bożych, to jedynie brak wartości moralnej. *Ex definitione* jest to niższe od wartości pozytywnych reprezentowanych przez bliźniego, o ile posiada on je z Boga. Jeżeli więc bierzemy pod uwagę aspekt naszej ludzkiej wartości jako takiej, w wyabstrahowaniu od wartości darów Bożych, to bliźniego trzeba postawić wyżej, ponieważ czysto ludzkiej jego wartości nie potrafimy ocenić i dlatego z tego punktu widzenia nie potrafimy go sądzić. W tym świetle człowiek pokorny uznaje swoją niższość nie tylko wobec Boga, w stosunku do którego jest ona absolutna, ale i relatywnie wobec bliźniego, o ile reprezentuje on w sobie jakieś dobro Boże²⁸.

²⁷ E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1948⁵, s. 416; A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922², s. 507.

²⁸ Por. II—II, q. 103, a. 2, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4; q. 161, a. 3, ad 2; Th. Pègues OP, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de*

Uznanie dobra Bożego w bliźnim jest wyrazem czci Bożej przez stworzenie, skoncentrowaniem uwagi człowieka na Bogu nawet wtedy, gdy bezpośrednio obcuje z innymi ludźmi. Kto rozważa fakt, że sam z siebie jest niczym i że stanowi przyczynę tylko zła moralnego zależnego od jego woli, uznaje również, że to, co posiada jako duchową własność, jest niższe od tego, co inny człowiek otrzymał od Boga w porządku natury i łaski²⁹. W istocie ważne jest tylko uniesienie się przed Bogiem. Ludzie grają tu jedynie rolę pośrednią i wtórną. Tak samo nie można ich przeceniać, jak niewłaściwą byłoby rzeczą przesadne podkreślanie siebie. Uniesienie wobec ludzi, uznanie ich wyższości, okazywanie im szacunku z tej racji potrzebne jest i konieczne o tyle, o ile oni, przynajmniej pod pewnym względem, faktycznie przewyższają nas wartością mającą relację do Boga i z Niego czerpiącą swoją treść. Z samego tytułu człowieczeństwa, w wyabstrahowaniu od łączności z Bogiem, nie ma podstawy do uniesienia się przed nimi. Jeżeli jednak Bóg w jakiejś mierze, choćby przez pewne dobrodziejstwa wobec człowieka, podzieli się z nim swoją wielkością i obdarzy odblaskiem swojej doskonałości, wtedy przez uniesienie się przed tą osobą czcimy w niej dary Boże, poddajemy temu co bliźni ma z Boga to, co posiadamy sami ze siebie. Nie wymaga to jednak od nas, by darom Bożym otrzymanym przez niego poddawać takie same dary otrzymane przez nas samych. Takie uniesienie się przed innymi ludźmi, uznanie ich wartości, poddanie się im ze względu na dobro, jakie w nich się znajduje, wypływa z głównego aktu pokory, którym jest poddanie się stworzenia rozumnego jego Stwórcy i odnoszenie do Niego wszelkiego spotykanego dobra³⁰.

Podobnie jak szacunek dla Boga rozciąga się tak daleko, że obejmuje również wszystkie przejawy doskonałości Bożej w stworzeniu, tak samo poddanie się Bogu rozszerzamy przez pokorę na wszystkich bliźnich, o ile ich widzimy w relacji do Boga. Analogicznie jednak do poprzednich przypadków i tutaj chodzi tylko o pewien szczególny aspekt naszego odniesienia się do innych ludzi. Poddanie się człowiekowi komuś drugiemu jest wtedy rzeczą właściwą, gdy ma miejsce w tym, co stanowi jak gdyby jego własność (*secundum id quod suum est*), w odniesieniu do

saint Thomas d'Aquin, t. XIII. *La force et la tempérance*, Toulouse—Paris 1919, s. 545; A. D. Sertillanges, op. cit.

²⁹ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. B. 1956, s. 548—549; R. Garrigou-Lagrange OP, op. cit., „The Thomist”, 1 (1939) 9.

³⁰ *S. Thomae Aquinatis... Opera omnia... cum commentariis Thomae de Vio Caietani O. P. ...*, Romae 1882 nn., t. X, s. 294; *Collegii Salmanticensis Fr. Disc... Cursus Theologicus*, t. VI, Parisiis—Bruxellis 1877, s. 490—492; B. Schütz, *Die Demut. Ihr Wesen und ihre Stellung in der Moral nach dem hl. Thomas von Aquin* (Diss.), Freiburg (Schw.) 1926, s. 12.

tego, co jest Bożego w bliźnim. Nie chodzi tu więc o ponizenie człowieka, ale o skoncentrowanie jego służby na Bogu nawet wówczas, gdy bezpośrednio odnosi się ona do ludzi. Dlatego poddanie się bliźniemu jest moralnie zakazane, gdyby miało przynieść szkodę duchową dla danego człowieka. Taką postawę szacunku i poddania się innym ludziom uzasadnia bowiem tylko ten wzgląd, że w pewnej mierze i na swój sposób uczestniczą oni we władzy Boga, jako zasady bytu i rządu nad konkretnym człowiekiem³¹. Poddanie się, omawiane tutaj, jest tak charakterystyczne dla pokory, że stanowi miernik wyznaczający jej stopnie. Według Suareza pierwszym stopniem pokory jest to, by wyrzekać się własnej woli. Ten zaś stopień udoskonala się przez poddanie innym nie tylko własnej woli, ale i własnego sądu. Jak bowiem najwyższa godność człowieka, oczywiście w porządku natury, zasadza się na intelekcie, tak też najwyższy stopień pokory polega na poddaniu i podporządkowaniu nie tylko woli, ale także rozumu³². Stopnie pokory ogół autorów układa nieco inaczej, z większym zaakcentowaniem hierarchii społecznej osób. I tak najpierw chodzi o poddanie się przełożonym i lepszym od siebie oraz o niewynoszenie się ponad równych' wartością. Ten stopień pokory jest potrzebny, aby wypełnić przykazanie, a nawet osiągnąć zbawienie. Drugim stopniem jest poddać się równym i nie wywyższać się ponad ludzi niższych godnością. W tej szlachetniejszej postaci pokora stanowi realizację rady nie obowiązującej' wszystkich. Szczytowym stopniem pokory, a zarazem jej doskonałością, jest poddanie się niższym od siebie, oczywiście ze względu na Boga³³.

W tym kompleksie zagadnień pokora przedstawia się jako nastawienie społeczne, postawa człowieka i jego sposób postępowania wobec innych ludzi, oparte przede wszystkim na ich relacji do Boga. Doprowadza ona do samouniżenia człowieka przed drugimi ze względu na dobro Boże znajdujące się w człowieku i na szacunek, jaki temu dobru jest należny. Również poddanie innym ludziom swojej woli czy intelektu, zwłaszcza gdy są oni niżsi godnością, jest uwarunkowane i motywowane całkowitym podporządkowaniem się Bogu, a nie wynika z akcentowania u drugiego człowieka tego, co jest w nim specyficznie ludzkie³⁴. O ile człowiek zwraca uwagę na przejawiające się u drugich dary Boże, respektuje ich oraz otacza szacunkiem i czcią, uważając pod tym względem tych

³¹ II—II, q. 161, a. 3, c.; ad 1, ad 3; W. Farrel OP, *The Virtues of the Household*, „The Thomist”, 9 (1946) 351.

³² *Opera Omnia*, t. XVI bis, *Comment. in Secundam Secundae D. Thomae sc. de Religione...*, Parisiis 1877, s. 964—965.

³³ In Matth., c. 2; 2; S. Carlson, op. cit., s. 177; *Coll. Salmantic.*, op. cit., s. 494—495; É. Hugon, op. cit., s. 14—16.

³⁴ J. Pieper, *Zucht und Mass*, Leipzig 1940, s. 87—88.

ludzi za wyższych od siebie samego. Z wszelkiego ludzkiego dobra cieszy się on też ze względu na Boga, Źródło wszelkich dóbr. Gdy pycha widzi wszystko pod aspektem samowyywyższenia jednostki, a wartości drugich traktuje jako zagrożenie tej pozycji wyższości, to pokora jest zdolna ukazać człowiekowi wartość innych ludzi, oddać się na służbę bliźnim i społeczności. Podstawą do tej zmiany perspektywy jest tendencja widzenia Boga w dobrach ludzkich, a zatem w pełni uzasadnione uznanie ich relatywnej wyższości. Podobnie dany człowiek, znając samego siebie i świadomy grożącego niebezpieczeństwa pychy, stara się nie przeprowadzać konfrontacji z innymi bez brania u nich pod uwagę dóbr Bożych nawet na terenie czysto ludzkim i przy uwzględnieniu całej relatywności konkretnej osoby, by na tym tle nie ulec pokusie uważania siebie za lepszego³⁵. Podniesienie we własnych oczach, może nawet w oparciu o faktyczne wartości, musiałyby się bowiem dokonać z pominięciem względu na Boga i na tym polega jego zło.

Wewnętrzna postawa czci dla dobra Bożego w człowieku wywiera pozytywny wpływ na całe zewnętrzne zachowanie się wobec bliźniego. Przejawia się to przede wszystkim w zachowaniu się skromnym, pełnym taktu i względów dla każdego człowieka bez wyjątku, bo w tym układzie rzeczy osobista jego wartość nie ma decydującego znaczenia. Prawdziwa skromność oraz pewna delikatność i grzeczność w postępowaniu z drugimi jest więc naturalnym wypływem i zrozumiałą konsekwencją wewnętrznego nastawienia pokory, czyli czci dla dobra Bożego w człowieku. Gdy tego wewnętrznego nastawienia zabraknie, zachowanie form zewnętrznej skromności jest pozorem, a czasem nawet schlebaniem i obłudą. Zewnętrzne przejawy wewnętrznego pokory są uzależnione, siłą rzeczy, od całej konstelacji warunków życia. Odpowiednio do okoliczności człowiek pokorny będzie więc wobec drugich życzliwy, uważny, posłuszny, grzeczny, skromny, łagodny, nie szukający własnej czci, skłonny do zgody, gotowy do uznania cudzych zalet i zasług. Nie jest to jednak równoznaczne z jakimś lękiem przed ludźmi (*timor mundanus*), z obawą przed cudzym sądem i gniewem innego człowieka, jeżeli ich respektowanie miałyby odwrócić pokornego od Boga. Tak samo pokora nie będzie się łączyła z obawą przed podjęciem wielkich dzieł, jeżeli one stanowią obowiązek wobec Boga i ludzi³⁶.

O ile wewnętrzne poddanie się elementowi dóbr Bożych w innym człowieku, istotne dla pokory w znaczeniu religijnym, obowiązuje w spo-

³⁵ C. G., IV, c. 55; II—II, q. 129, a. 3, ad 4; B. Häring, *Demut als Weg der Liebe*, „Geist und Leben”, 30 (1957) 323; O. Schaffner, *Demut*, [W:] *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, hrg. H. Fries, München 1962, t. I, s. 224.

³⁶ V Cathrein, op. cit., s. 169—170; R. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 11.

sób nieuwarunkowany, to przejawienie się tego nastawienia w aktach zewnętrznych, a więc aktach pokory jako moralnej cnoty specjalnej, podlega umiarkowaniu wskazanemu przez roztropność (*medium virtutis*), podobnie jak podlegają mu wszystkie inne cnoty tego rodzaju. Nie zawsze człowiek ma obowiązek realizować takie akty i nie zawsze są one nawet możliwe przy uwzględnieniu wszystkich innych obowiązków moralnych w danej chwili. Zewnętrzne uznanie darów Bożych w człowieku, jakkolwiek należy je przedłożyć nad swoją ludzką niewystarczalność, musi być zharmonizowane przede wszystkim z obowiązkiem prawdy. Istnieje tu nie tylko możliwość, że z motywu pychy zrobi się za mało w stosunku do wartości cudzych, ale że powodowany brakiem rozeznania człowiek przesadzi w oddawaniu czci komuś drugiemu, ze szkodą dla *bonum virtutis* jakiegoś innego rodzaju, zwłaszcza z narażeniem obowiązków i prerogatyw społecznych. Prawda jako czynnik moralno-normatywny kreśli więc granice, by w świecie relacji ludzkich, a więc siłą rzeczy względnych, nie tylko umożliwić wypełnienie obowiązków pokory, ale by też zapobiec w tej dziedzinie wykroczeniom *per excessum*. Trzeba w zasadzie umieć schylić się przed wartością każdego innego człowieka, chętnie realizować posłuszeństwo w służbie miłości drugich, miarkować swoje instynktowne roszczenia i rezygnować uprzejmie z praw, których nie ma konieczności egzekwować. Istnieją jednak przypadki, gdy zajmowane stanowisko społeczne i piastowana jakaś godność domaga się odpowiedniej świadomości i stosownego postępowania, zwłaszcza gdy chodzi o ludzi dzierżących jakąś władzę, którzy swoją godność i kompetencje okazywać muszą także na zewnątrz³⁷.

3. POKORA W STOSUNKU DO SIEBIE

Pierwszym przedmiotem pokory jest wielkość Boga, przed którą człowiek pokorny chętnie się unia. Z motywu szacunku dla tej wielkości oraz w uznaniu wszystkich powiązań ontologicznych i moralnych, jakie stwierdza on wobec Boga, czci i respektuje dobro Boże wszędzie, gdzie je znajduje. Widzi on je i ceni zarówno w bliźnich, gdzie akcentuje je niezależnie od ich ludzkiej wartości, jak i w sobie, gdzie dla pełności obrazu łączy się to ze świadomością własnej nicości, braków i niedoskonałości, zwłaszcza spowodowanych własną winą. To wszystko sprawia, że człowiek szanuje siebie szanując w sobie dobro Boże oraz że

³⁷ II—II, q. 161, a. 3, c.; M. Premm, *op. cit.*, s. 181; E. Raitz v. Frentz, *op. cit.*, s. 122, 135—136; A. D. Sertillanges, *op. cit.*, s. 507; O. Zimmermann SJ, *Selbstbewertung*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik”, 2 (1927) 171.

z tytułu tego dobra w innych stara się utrzymywać siebie w duchu poddaństwa ludziom, a przez nich Bogu. Nie przypisuje on sobie niczego więcej, niż mu się należy odpowiednio do stopnia bytu i dobra, jakie otrzymał od Boga. Pragnie też zachować swoje miejsce w rzeczywistości w stosunku do Boga i nie wykroczyć przeciwko temu, co zadecydowała Jego Opatrzność. Pokora w tym znaczeniu jest zdecydowaną chęcią utrzymania się w granicach własnej małości naturalnej oraz niedążenia do wielkości i wyróżnienia ponad miarę wyznaczoną przez wolę Bożą. Nie jest to wyrzeczenie się dążenia do wielkości, ale schylenie się przed wszelką wartością bytu, w którym dostrzegalny jest ślad doskonałości Boga; jest to hierarchiczne podporządkowanie się wielkości Bożej, którą dostrzega się wszędzie, a szczególnie w stworzeniach rozumnych, będących obrazem i podobieństwem Boga³⁸. Odpowiednio do charakteru rozumnej i wolnej natury ludzkiej, to nastawienie przejawia się na terenie działalności rozumu i woli człowieka, wynikając z wewnętrznego ich uformowania przez postawę szacunku dla Boga i realizując się w odpowiednich ich aktach wewnętrznych, a w pewnych przypadkach, gdy chodzi o *actus imperati*, także na zewnątrz.

Najpierw w ocenie rozumowej, dla osiągnięcia reguły kierowniczej dla pokory woli, trzeba wszelkie posiadane dobra odnieść do Boga jako ich Dawcy, ponieważ On jeden jest godny pełnej czci; siebie natomiast trzeba zobaczyć jako kogoś, u kogo brak jest tych dóbr, który to brak spowodowany jest specyficzną wartością stworzenia w stosunku do Stwórcy. Zachodzi tutaj podobna dwoistość spojrzenia jak w odniesieniu do dobra i zła u bliźnich. Również u siebie każde dobro trzeba zaakcentować w powiązaniu ze czcią dla jego Źródła, jakim jest sam Bóg. Dlatego chwała za nie należy tylko Bogu. Na zło właściwe dla bliźniego jako człowieka, pokorny nie zwracał swojej uwagi, bo go albo w ogóle nie dostrzegał, albo widząc je, nie uzurpował sobie prawa do jego osądzania. Pokora wyczula jednak spojrzenie na jego zło własne, jako to, co ma on sam z siebie. Dzięki tej perspektywie człowiek pokorny jest skłonny każdego innego człowieka stawiać ponad siebie i tym bardziej się uniażać, im więcej faktycznie posiada danych pozytywnych. Wszelkie dary Boże, jakie w sobie zauważa, ale nie przypisuje ich sobie, i odnosi do Boga jako do ich źródła, tym więcej, prawem kontrastu, wykazują mu własną niemoc, uwidoczniają jego rzeczywistą małość, pozwalają poznać stan niewdzięczności powiększany przez każde dobrowolne wykroczenie moralne. Ponieważ charakterystyczną dla człowieka jest strona jego

³⁸ II—II, q. 161, a. 2, ad 3; I. Menessier OP, op. cit., s. 294; A. D. Sertillanges, op. cit., s. 505—508; J. Woroniecki, *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, „Szkola Chrystusowa”, 5 (1934) 12—13.

ułomności, a nie jakiejś pełni bytu, nawet rozważając wielkość posiadanych darów Bożych, pokorny skłonny jest uważać, że przez udzielenie się dla niego, zaciągnęły one jak gdyby pewien cień ludzkiej ułomności. Doskonałości w Bogu są w każdym przypadku czymś absolutnym i nie podlegają żadnemu zrelatywizowaniu. Wymaga tego Absolut Boży. Niedoskonałość człowieka, któremu zostają one w części udzielone, jak gdyby narzucała na nie pewne braki i ograniczała małością podmiotu to, co samo z siebie jest wielkie i święte³⁹. Równocześnie, przez poznanie sytuacji, w jakiej człowiek się znajduje, i dysproporcji między własną zasługą a czcią, której pragnie w sposób instynktowny, pokorny ma możliwość opanować swoje niewłaściwe pożądanie wielkości i chwały, uznać własne błędy celem ich eliminowania, osiągnąć możliwość spełnienia w ramach posiadanych uzdolnień wszystkich słuszych zamierzeń, i to w sposób maksymalny⁴⁰.

Nastawienie pokory przenika nie tylko poznanie człowieka, ale obejmuje także moralną jego siłę dążenia; ujawnia się przede wszystkim w poczynaniach woli. Jest to konsekwencją osobowego zjednoczenia świadomości i wolności w człowieku. Pokora jest specyficzną świadomością siebie, oczyszczającą duszę od poruszeń pychy, która zniekształca poznanie własnej wartości, pozwalającą na przyjęcie obiektywnej prawdy i umożliwiającą zaistnienie wyższych form poznania przez wiarę w Objawienie Boże. Same elementy pokornego spojrzenia na siebie nie są jednak decydujące, gdyż mogą się znaleźć nawet u człowieka zasadniczo pozbawionego pokory. Między człowiekiem pokornym a niepokornym różnica zarysowuje się w moralnym odniesieniu do tych elementów poznawczych, w zareagowaniu na poznaną intelektualnie prawdę o sobie. Co u pierwszego jest pobudką do uznania własnej małości i siłą oczyszczającą wewnątrz, to u drugiego wywołuje wrogi sprzeciw obrażonego poczucia siebie i podwyższanie z tym większym naciskiem swojego nieprawdziwego „ja”⁴¹. Autentyczna pokora w człowieku, mająca swój podmiot w jego woli, jest oparta na prawdzie poznania, ale dokonuje się w aktach pożądania. Jest ona wiernością człowieka swojemu bytowi, opanowaniem nieuporządkowanych pragnień, nastawieniem się na podjęcie konsekwencji własnej rzeczywistości ontologicznej i moralnej wobec Boga i wszystkich ludzi. Przez opanowanie naturalnej dumy czło-

³⁹ J. Leclercq, *L'humilité de la créature*, „Cité Chrétienne”, 8 (1933—1934) 18; K. Kowalski, op. cit., s. 260.

⁴⁰ II—II, q. 162, a. 1, ad 3; Caietanus, op. cit., s. 306; *Coll. Salmantic.*, op. cit., s. 491; A. Gounard, *De humilitate*, „Collectanea Mechlinensia”, 28 (1934) 40; A. Vandembunder, *De vera humilitate*, „Collationes Brugenses”, 47 (1951) 211—212.

⁴¹ K. Werner, *System der Christlichen Ethik*, Bd. II, Regensburg 1950, s. 97.

wiek wraca do swojej faktycznej małości przed Stwórcą, uwalnia się od preponderancji własnego „ja” nad wymaganiami obiektywnego porządku moralnego i społecznego. Przez to otwiera się zarazem na życzliwą służbę drugim, zajęcie między nimi ostatniego miejsca, podjęcie upokorzeń dopuszczonych przez Boga, jako odpowiadających stanowi ludzkiej grzeszności⁴². Nie ma to nic wspólnego z przekreśleniem siebie, podobnie jak chrześcijański szacunek dla siebie daleki jest od samopotwierdzenia przez pychę. Pokora jest więc radosnym i dziękczynnym odniesieniem do Boga wszelkiego posiadanego dobra oraz zawsze gotowym do żalu uznaniem, że wszelkie zło pochodzi z nas samych. Im bardziej chętne i rzeczywiste jest to uznanie własnej małości i zależności od Boga, tym wyższy jest stopień posiadanej pokory. W tym leży też jej prawdziwość oraz konieczność chrześcijańskiego szanowania siebie, że dostrzega się i uznaje faktyczne dobro otrzymane od Boga oraz rzeczywiste błędy i braki, właściwe dla słabości natury ludzkiej i w zasadzie nieuchronne przy jej niedoskonałości⁴³.

Takie wewnętrzne nastawienie pokory sprawia, że w danym człowieku mogą istnieć zarówno uczucia wielkości, jak i małości, usposobienie dziecka i ubóstwa duchowego, jak i przyjęcie i rozwijanie wszelkiej godności otrzymanej od Boga, z wykluczeniem jakiegokolwiek niedocenia- nia i zasadniczego lekceważenia siebie. Pokora nie przekreśla zadowolenia z posiadanego rzeczywiście dobra. Ona sprawia tylko, że nie przypisu- jemy go samym sobie, z większym czy mniejszym pominięciem praw Boga oraz że z tytułu tych dóbr nie wynosimy się ponad innych. Nie wymaga ona również, by umniejszać w sobie szacunek dla dobra otrzy- manego od Boga na rzecz podkreślania dobra Bożego w innych ludziach. Kto uczestniczy w darach Bożych i poznaje, że je posiada w wielkiej mierze, może spokojnie przenosić je ponad mniejsze dobra Boże, otrzy- mane przez drugich⁴⁴. Odpowiednio więc do poznanej prawdy o sobie, pokorny ceni walory swojego „ja”, bo uznaje w nich dary Stwórcy i dobry środek do uwielbienia Boga. Konsekwentnie musi dążyć do ich rozwijania i wykorzystywania, a zatem i doceniać cześć, jaką one przynoszą. Pokora nie paraliżuje zatem wewnętrznych dążeń człowieka, ale je raczej dynamizuje. Odnosi się ona w pierwszym rzędzie do pozy- tywnych elementów życia, żąda, by w sposób moralnie dodatni ustosun- kować się do porządku darów i zadań życiowych człowieka. Oprócz

⁴² K. Kowalski, op. cit., s. 265—266; E. Zuluaga, *La humildad cristiana*, „Ecclesiastica Xaveriana”, 2 (1952) 35.

⁴³ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, s. 1308.

⁴⁴ II—II, q. 161, a. 3, c.; E. Przywara, op. cit., s. 22—23; O. Schaffner, op. cit., s. 224; J. Woroniecki ZK, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. 1, s. 398.

otwarcia się na pomoc nadprzyrodzoną i jako spełnienia warunku jej pozyskania, wymaga to jednak odwrócenia się od wszelkiej pychy i próżności osobistej, wolności od nieuporządkowanego pragnienia uznania ze strony ludzi, a zarazem od niedoceniań i przeceniań samego siebie. Wytrąca to człowieka z tendencji do ześrodkowania się na sobie, a punkt ciężkości przerzuca na kogoś innego, od którego w porządku obiektywnym rzeczywiście jest zależny. To, stawiając człowieka wobec Boga, implikuje jakąś duchową szlachetność, daje usposobieniu cechę autentyczności, nie dopuszcza do zafałszowania obrazu siebie. Człowiek nie obawia się wtedy nawet moralnej swojej słabości, bo ufa Bogu, od którego wszystko posiada. Winy nie tłumi rozżaleniem na siebie i świadomością nieodwracalnej katastrofy, ale ją spokojnie gładzi, łamiąc przez żal religijny tendencję do uporczywego trwania w grzechu. Powoduje to wewnętrzne uspokojenie, wyklucza przyczyny niepokoju, usposabia do wypełniania szeregu aktów, jak pokuty, łagodności, cierpliwości, stwarza wreszcie podstawę dla szacunku potrzebnego do prawdziwej miłości⁴⁵. Wyraźnie przebija tutaj religijny charakter pokory. Jak ostateczny fundament znajduje ona w skonfrontowaniu stworzenia rozumnego z transcendencją Boga, tak samo głęboka cześć wobec każdego dobra, przejawiająca się w nastawieniu pokornego wobec tych, w których ono się znajduje, innych ludzi czy samego siebie, jest w jakiś sposób ciągłym szukaniem i chętnym uznawaniem doskonałości Stwórcy, przejawiającej się w Jego dziełach. Uznanie własnej niedoskonałości i grzeszności oraz niskie mniemanie o sobie, odpowiadające antropologicznemu aspektowi zagadnienia, pozwala na wyraźne ujmowanie wartości Bożych, również wtedy, gdy są naruszane przez człowieka. Jest też warunkiem normalnego reagowania przez sumienie na zło czynu, bo nie pozwala kłamliwie przesłaniać rzeczywistości dla ratowania własnego samopoczucia⁴⁶. Niewątpliwie ważną cechą prawdziwej pokory jest szczere uznanie przez człowieka swoich błędów i niewynoszenie się ponad własną wartość. Nie chodzi tu jednak o to, by uważać się za najgorszego z ludzi i by absolutyzować swoje zło. Trzeba tylko to zrozumieć, że wszystko człowiek ma od Boga i że za wszelkie dobro uczynione trzeba również złożyć podziękowanie Bogu, jako ostatecznemu jego Źródłu. Należy nad to zrezygnować z pragnień i roszczeń, mających na celu chwałę własnej osoby działającego, która nie ma uzasadnienia ani w posiadanych darach Bożych, ani też w miejscu zajmowanym w hie-

⁴⁵ J. Bricout, op. cit., kol. 825; E. Minkowski, *L'humilité*, „Tijdschrift voor Philosophie”, 22 (1960) 279; Th. Thomas, *Demut, Gleichmut, Grossmut*, „Heiland”, 17 (1927) 187—188.

⁴⁶ B. Häring, op. cit., s. 552—553; E. Zuluaga, op. cit., s. 53.

rarchii społecznej. Jeżeli te względy ma się na uwadze, pokora nie czyni człowieka małoduszny, ale napawając go nieufnością do siebie, kieruje jego spojrzenie ku wszechmocy Bożej. Niskie ceniecie siebie, a nawet pogardzanie sobą, ma więc charakter uwarunkowany tym, że człowiek w danym przypadku, aby uniknąć niebezpieczeństwa pychy, widzi siebie w aspekcie oddzielenia od Boga, rozumie, czym jest poza Bogiem, celowo eksponuje własne cechy negatywne, aby z racji swojej grzeszności i słabości świadomie sobie nie dowierzać, uważać się za niegodnego łask otrzymanych i za nie zasługującego na te, które spodziewa się otrzymać. To wszystko umacnia skromne mniemanie o sobie i w pewnej mierze z niego również wypływa⁴⁷.

Aby pokora człowieka była prawdziwa, musi być wewnętrzna, czyli stanowić jego osobiste nastawienie wobec Boga, siebie i innych. Dopiero z tej wewnętrznej pokory wynikać mogą zewnętrzne jej akty, czyli pokorne zachowanie się danej osoby ludzkiej w słowach i czynach, będące wtedy promieniowaniem osobistych przeżyć. Realizują się one w znaczeniu elementów dostosowywania codziennego życia do linii duchowej wyznaczonej przez uznanie swojej małości i zależności wobec Boga i ludzi oraz oddanie woli w posłuszeństwo dla nakazów Bożych i poleceń zwierzchników ludzkich, jako reprezentujących wolę Bożą⁴⁸. Zewnętrzne akty pokory nie są więc dla niej istotne. Pokora polega na nich wtórnie (*secundario*), o ile są oznakami wewnętrznego pożądania. Tylko wtedy mają one wartość moralną w znaczeniu pozytywnym, gdy są inspirowane przez pokorę wewnętrzną, przybierając rozmaite postacie i rozmiary, zależnie od warunków osobistych i środowiskowych działającego. Dlatego też, jak przy wszystkich aktach cnoty, należy w nich zachować właściwy umiar (*medium rationis*), by nie obróciły się na czyjąś szkodę. To bowiem że same z siebie nie mają charakteru dobra moralnego (*ex objecto*), a przy niewłaściwej intencji, przybierając tylko zewnętrzne pozory pokornego nastawienia, mogą być nawet złymi moralnie, bo opierają się na fałszu a wypływają z pychy, kryje poważne niebezpieczeństwo w ich spełnianiu. Może pojawić się tutaj nieszczerłość i rozbieżność między postawą wewnętrzną a zewnętrznym postępowaniem. Tym więcej potrzebny jest tutaj czynnik prawdy⁴⁹. Nie można się więc okazywać na

⁴⁷ V. Cathrein, op. cit., s. 152—155; É. Hugueney, *Humilité, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, ed. A. D'Alès, Paris 1909 nn., t. II, kol. 524—525; É. Hugon, op. cit., s. 11—12; K. Kowalski, op. cit., s. 264—265.

⁴⁸ II—II, q. 161, a. 6, c.; B. Manderscheid, op. cit., s. 60; O. Zimmermann SJ, *Wertstreben*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik”, 3 (1928) 67.

⁴⁹ II—II, q. 161, a. 2, ad 4; *Coll. Salmantic.*, op. cit., s. 490—492; K. Kowalski, op. cit., s. 264.

zewnątrz bardziej pokornym, niż się jest nim w rzeczywistych przeżyciach wewnętrznych, a przynajmniej niż się człowiek o to naprawdę stara. Możliwe jest tutaj do czasu pewne rozdzielenie między dobrą wolą, pragnącą czynów właściwych pokorze a uczuciem pochodzącym z władzy pożądlivej, opierającym się takim uczynkom. Opanowanie tego rodzaju uczuć i postępowanie pokorne nawet wbrew upodobaniom niższego rzędu jest już wyrazem prawdziwej pokory i aktem uwielbienia Boga, ponieważ o pokorze decyduje przede wszystkim wola człowieka, a nie jego sfera emocjonalna⁵⁰. Na zewnątrz zatem, o ile tego nie wymaga pozycja społeczna, człowiek pokorny nie szuka czci ze strony drugich, stara się nawet jej unikać, rezygnując z przyjmowania jej oznak, zwłaszcza gdy są one niezasłużone lub przesadne. Nastawiając się na uwielbienie Boga za dobro, które reprezentuje, i na szukanie swojej wartości tylko w obliczu Boga, decyduje się on również na znoszenie nieuchronnych upokorzeń ze strony drugich, o ile to nie jest sprzeczne z tą miarą szacunku wśród ludzi, jaka jest potrzebna do skutecznego pełnienia zadań życiowych na danym stanowisku⁵¹.

Podsumowując rozważania trzech form pokory wobec Boga, ludzi i samego siebie, można stwierdzić, że we wszystkich tych przypadkach istotne jest zajęcie postawy religijnej, łączności człowieka ze swoim Stwórcą i Panem, która stanowi z kolei fundament dla rozmaitych aktów religijno-moralnych i jest przeciwstawieniem tej postawy, jaką Grecy uważali za bunt przeciwko bóstwom (*hybris*). Dopiero ta postawa otwiera możliwość pojawienia się bardziej skonkretyzowanych przeżyć religijnych, dostrzegania nowych wartości moralnych, otrzymywania dóbr Bożych w drodze łaski i nieużywania ich w służbie własnego egoizmu. Oprócz podkreślenia autorytetu Bożego otwiera ona człowiekowi oczy na wszelkie dobro znajdujące się wokół niego i stwarza podstawę do uszanowania go także w ludziach. Nic więc dziwnego, że pokora w tym znaczeniu jest czymś zasadniczym zarówno dla życia religijno-moralnego jednostki, jak i dla kształtowania płynących z religijności stosunków między ludźmi⁵². We wszystkich tych przypadkach mamy jednak coś więcej niż cnotę czysto etyczną, opartą na umiarze rozumnym i pozostającą w ramach korzystania ze środków. W pewnej mierze wchodzi tu

⁵⁰ B. Dolhagaray, op. cit., kol. 326; B. Manderscheid, op. cit., s. 43—44.

⁵¹ II—II, q. 161, a. 3, ad 3; V. Cathrein, op. cit., s. 148; 158—159; B. Häring, op. cit., s. 551; M. Premm, op. cit., s. 183; E. Raitz v. Frentz, op. cit., s. 128.

⁵² J. Stelzenberger, *Die Ehrfurcht*, „Theologische Quartalschrift”, 131 (1951) 9—14; F. Tillmann, op. cit., s. 34—40. Por. D. v. Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1933, s. 11—20.

bowiem kontakt z Bogiem jako Celem Ostatecznym, o ile jest On równocześnie Zasadą (Principium) naszych dóbr osobistych i wszelkiego dobra rozdzielonego stworzeniom.

LA CONCEPTION RELIGIEUSE DE L'HUMILITÉ DANS LA THÉOLOGIE THOMISTE

Il y a deux aspects dans la vertu d'humilité: l'aspect anthropologique et théocentrique. Le premier est lié avec la conscience et la connaissance de la petitesse et de la misère humaines sur le niveau de la nature et sur le niveau surnaturel. C'est la Révélation qui nous fait connaître raisonnablement nous-mêmes. C'est sur cette plateforme de la connaissance que nous pouvons corriger des inexactitudes et des inaccomplissements des conceptions humaines par rapport à ce don de Dieu qu'on possède et ce que donne la valeur à l'humilité dans l'ordre surnaturel.

Ces deux aspects de l'humilité ne constituent pas deux phases pour la conquérir, mais ils se lient ensemble et se conditionnent. Nous combattons le désir désordonné de notre propre gloire et de notre supériorité, mais une fonction plus valable de l'humilité c'est la soumission de l'homme à Dieu, qui dénote le plein respect du Créateur. C'est pourquoi la cause formelle de la vertu de l'humilité c'est une soumission dans l'esprit d'une profonde révérence (*reverentia*). Cela s'accomplit conformément avec les exigences du *bonum honestum* et finalement cela répond à la volonté de Dieu qui est la Source et le Créateur de l'ordre moral.

Tout ceci conditionne l'existence de trois formes de l'humilité dont chacune démontre un caractère religieux. La première, c'est l'humilité devant Dieu et se traduit par le comportement religieux envers Lui comme Raison d'être, d'action et de tous les dons chez les créatures. La seconde, l'humilité envers notre prochain, nous conduit à la reconnaissance chez les autres les créateurs de Dieu, l'image de Dieu, de ses bienfaits — et de s'humilier devant eux à cause de cela. De même, l'humilité de l'homme devant soi-même, conçoit les dons que nous possédons comme nous venant de Dieu, et elle postule de rendre la grâce à Dieu avec les autres. Dans la considération de notre valeur propre, du „moi séparé de Dieu” on voit cependant tous les défauts adhérents à un être si relatif ontologiquement et faible moralement. Ici, par conséquent la considération spirituelle devient décisive.