

KS. STANISŁAW WITEK

INTEGRALNA STRUKTURA POKORY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Nowsi teologowie moralisci-systematycy, mniej lub więcej korzystający z inspiracji tomistycznej, dość niejednolicie ujmują zagadnienie pokory. W tej kwestii można wyróżnić między nimi dwie odrębne grupy. Jedni z nich (np. V. Cathrein, L. J. Fanfani, B. H. Merkelbach, D. M. Prümmer, O. Schilling, A. Vermeersch) mówią przede wszystkim o moralnej cnotie pokory, widzą w niej sprawność etyczną opanowywania popędu do znaczenia i pragnienia czci, pojmują ją jako pewną postać skromności w myślach i zachowaniu, wiążąc ją zarazem z kardynalną cnotą umiarkowania. Inni autorzy sięgają raczej do biblijnej treści pokory, na pierwszy plan wysuwają jej elementy religijne, traktują pokorę jako specyficzną postawę człowieka przede wszystkim wobec Boga; postawa ta wynika z charakteru człowieka jako stworzenia, a powiązana jest szczególnie z miłością. Takie stanowisko zajmują m. in. A. Koch, J. Mausbach i G. Ermecke, F. Tillmann, B. Häring, J. Stelzenberger.

Wydaje się, że rozbieżności te płyną z akcentowania po prostu innej płaszczyzny i nieuwzględniania wszystkich stron zagadnienia. W tej supozycji można je przewyciężyć przez rewaloryzację wszystkich głównych aspektów pokory. Równocześnie trzeba więc naświetlić aktywność rozumu i woli człowieka, a więc działania czysto etycznego, religijną domenę wpływu łaski Bożej, a w chrześcijańskim rozumieniu pokory, o które nam chodzi, również odpowiednie ustosunkowanie się do Chrystusa. Obecny artykuł poświęcony jest próbie połączenia tych aspektów w syntetyczną całość, a więc uchwycenie pokory w jej integralnej strukturze: etycznej, religijnej i chrześcijańskiej. Najpierw omówimy wkład człowieka, a potem działalność łaski Bożej i wpływ przykładu Chrystusowego.

1. DZIAŁALNOŚĆ CZŁOWIEKA

a) Akty rozumu

Podstawowym elementem pokory, czymś, co powoduje jej istnienie, jest właściwe poznanie prawdy. Cathrein ujmuje to lapidarnie: „Pokora jest prawdą i opiera się na prawdzie”¹. Oczywiście nie chodzi tu o wszelką prawdę. Dla pojawienia się pokory konieczne jest poznanie siebie przez człowieka w odniesieniu do właściwego dlań porządku bytu i działania, a więc najbardziej istotnych relacji. Dla jasności problemu należy tu wyróżnić dwie postacie ludzkiego „ja” w człowieku. Jedną z nich jest „ja” integralne, rozumiane jako zależne od Boga w bycie i działaniu, obejmujące dobro pochodzące od Boga, wiążące się z świadomością faktu stworzenia i konieczności łaski na drodze do zbawienia. Jest to więc „ja” ujmowane w całej rzeczywistości aktualnej, w miejscu należnym mu z natury i łaski, skonfrontowane z Bogiem i ludźmi. Drugą natomiast postacią jest „ja” hipotetyczne, jakie może pojawić się u człowieka o tendencjach autonomicznych i oddziaływać w jego świadomości formując konkretne postępowanie. Chodzi o „ja” rozumiane indywidualistycznie, w zamierzonym wyizolowaniu od Boga, traktowane jako wartość niezależna od dóbr płynących od Niego i czerpanych za pośrednictwem innych ludzi. Pierwsze nastawienie jest podstawą pokory; drugie znajduje swój wyraz w postawie pychy i egocentryzmu. W jednym i w drugim przypadku decydująca jest odpowiedź na pytanie: skąd pochodzi moje dobro? Czy jego genezę widzi się w hojności Boga, czy też pomija się źródło transcendentne i początek wszystkiego upatruje w samym sobie?²

Poznanie wartości człowieka w świetle relacji łączących go z Bogiem podkreśla przede wszystkim istniejące w nas dobro. Nie ma jednak powodu do przesadnego jego eksponowania, bo posiadane dary są przejawem wspaniałości Boga. Są podstawą do szczególnej odpowiedzialności, ale nie dają tytułu do wynoszenia się nad innych³. Jakby drogą kontrastu poznajemy równocześnie własne braki, których przyczynę upatrywać musimy w sobie samych. Zestawienie z wielkością i świętością Boga tym więcej ujawnia niedoskonałość ludzką⁴. Uzyskana

¹ *Die christliche Demut*, Freiburg i. B. 1920²⁻³, s. 35.

² R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. I, Poznań 1960, s. 58; E. Hugueney, *Humilité, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, ed. A. D'Alès, t. II, Paris 1912, kol. 524—525.

³ P. Pelletier, *De la connaissance de soi, norme de nos rapports avec Dieu et le prochain*, [W:] *Magister Thomas Doctor Communis*, Gniezno 1935, s. 236, 240.

⁴ Por. *In Ps.* 34, 7; *In Joann.* c. 3, lect. 5, 6; R. Garrigou-Lagrange, *Humility according to St. Thomas*, „The Thomist”, 1 (1939) 4.

w ten sposób prawda o naszej faktycznej pozycji duchowej znajduje swoje odbicie w całości życia moralnego, wskazuje jego sensowność i konieczność, umożliwia przyjęcie właściwego nastawienia wobec Boga i ludzi, określa sposoby praktycznego działania. Jest ona zatem dyrektywą i normą czynów harmonizujących z rzeczywistym stanem naszej duszy. Uchwycenie natomiast negatywnej strony życia ludzkiego, jaką stanowią braki naturalne, nie zrealizowane możliwości i popełnione winy, służy również funkcji teleologicznej, gdyż jest podstawą do osiągnięcia dobra mającego wypełnić odczuwane braki⁵.

Poznanie siebie przez człowieka jest przyczyną przygotowującą (*causa praeparans*) pojawienie się pokory. Precyzując stanowisko św. Tomasza⁶ teologowie z Salamanki uważają, że poznanie gra wobec pokory rolę fundamentu i uprzedniej dyspozycji. Nie stanowi jednak samej istoty pokory, gdyż ta polega raczej na zajęciu pewnego stanowiska wobec danych poznawczych. Chodzi o habitualne postanowienie, mocą którego afektywna oraz pożądawcza strona człowieka, idąc za sądem rozumowym, przyjmuje ten stan rzeczy jako coś należnego, przeciw czemu się nie buntuje. Drogą pewnej analogii może świadczyć o tym przykład złych duchów, które znając dobrze swoją ontologiczną zależność od Stwórcy oraz stan nędzy moralnej przez popełniony grzech ciężki, odmawiają jednak Bogu podporządkowania się i uznania w Nim pełni posiadanej przez siebie doskonałości. O pokorze w ścisłym znaczeniu decydować będzie zatem działanie władzy pożądawczej⁷.

b) Akty woli

Człowiek poznając jakiś układ rzeczywistości, który w pewien sposób umniejsza go we własnych jego oczach, może do niego ustosunkować się dwojako: albo w imię prawdy widzi w swojej małości specyficzną cechę ludzką, a zatem ocenia ją ostatecznie w sposób pozytywny, albo też, powodowany chęcią samopotwierdzenia, przeżycie własnej niewystarczalności może potraktować jako poniżenie osobiste i umniejszenie ludzkiej godności, z których trzeba się otrząsnąć za wszelką cenę.

⁵ S. th. II-II, q. 161, a. 2, c; J. Adamski, *Pokora podstawą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1915, s. 74—75; A. Alberdi, *El concepto de humildad en santo Tomás*, „Vida Sobrenatural” (Salamanca), 31 (1936) 32; E. Zuluaga SJ, *La humildad cristiana*, „Ecclesiastica Xaveriana”, (Bogota) 2 (1952) 39—40.

⁶ Thomas Aquinas, *De Malo*, q. 8, a. 3, ad 9. Por.: *Ad Phil.*, c. 2, lect. 1.

⁷ Collegii Salmanticensis Fr. Disc [...] *Cursus Theologicus*, t. VI, Parisiis-Bruxellis 1877, tract. XII, par. 15, n. 133—134; J. Bricout, *Humilité, Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, ed. J. Bricout, t. III, Paris 1926, kol. 824; L. Beaudenom, *Formazione all'umiltà e per essa all'insieme delle altre virtù*, Torino 1960¹⁰, s. 11—12.

W pierwszym przypadku człowiek uznaje prawa Boże, zostaje przy pokornym poznaniu siebie, przy świadomości istniejących w nim braków, starając się przez łączność z Absolutem szukać pomocy dla własnego rozwoju, a posiadane dobro widzieć w relacji do jego boskiej pełni. W drugim przypadku chce on przezwyciężyć odczuwane braki przez absolutyzowanie osobowości własnej i powiększanie znaczenia posiadanych dóbr. Na tym tle pojawia się moralne dążenie do całkowitej suwerenności wewnętrznej ludzkiej osoby⁸. Takie to przekreślenie obiektywnego porządku rzeczy na korzyść egocentryzmu i pretendowania do samodzielności jest możliwe u ludzi z racji ich wolnej woli, dopóki noszą oni w sobie naturalną niestałość co do wyboru dobra ostatecznego. Co za tym idzie, potrafią oni decydować o skali wartości mniej lub więcej zgodnie z rzeczywistością obiektywną, naruszając w pewnych przypadkach nawet najgłębsze relacje swojego bytu. Bezskutecznie roszcząc sobie prawo do niezawisłości ontologicznej, tym bardziej człowiek może się starać o arbitralność sądu własnego w dziedzinie czynów moralnych, zależnych w pewnej mierze od aktów jego wolnej woli. Chęć usamodzielnienia się może dotyczyć albo kwestii osobowej zawisłości od Boga, albo rzeczowo odnosić się do przedmiotów upragnionych przez wolę wbrew ustanowionemu przez Niego porządkowi. Ze względu na element dobra, które istnieje w bytach stworzonych, zawsze zachodzi niebezpieczeństwo, że za cenę wyolbrzymienia tego aspektu dobra potrafią one ściągnąć na siebie pragnienia i dążenia człowieka z pogwałceniem przez niego suwerennej woli Bożej⁹.

Świadome własnej niewystarczalności człowieka i faktu uzależnienia go od Boga uznanie nadrzędnego wobec ludzi porządku świata oraz nastawienie się na to, że jest grzechem pychy działać przeciw temu porządkowi zaprzeczając przez to najwyższym prawom Stwórcy, stanowi o pokorze ludzkiej, znanej już starożytnym¹⁰. W przeciwieństwie do pychy leżącej u fundamentów koncepcji antropocentrycznych, gdzie człowiek jest gotowy samego Boga uczynić środkiem do powiększenia własnej siły (np. w praktykach magicznych), pokora jest zasadniczym czynnikiem moralności teocentrycznej, jaką jest każda moralność o wydzwiku religijnym¹¹. Gwarantuje ona spełnienie sensu egzystencji ludzkiej. Obiektywnie rzecz biorąc, Bóg jest duchowym centrum wszelkiego

⁸ R. Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, München 1954, s. 10.

⁹ G. Siegmund, *Psychologie des Gottesglaubens*, Münster i. W. 1937, s. 317.

¹⁰ Por. zagadnienie ἕβρις u tragiczków greckich, zwłaszcza u Ajschylosa.

¹¹ Mohr, *op. cit.*, s. 21.

bytu, a zatem i bytu indywidualnego człowieka. Jeżeli własną decyzją woli człowiek akceptuje ten stan zależności, uzyskuje relację do ośrodka swojego bytu, harmonijnie włącza się w porządek kosmiczny, odnajduje najgłębszą treść swojego istnienia. O ile człowiek stworzy jednak z siebie fikcję absolutną i przekreśla teleologiczne nastawienie na wartość transcendentną, zamyka się sam w sobie zdany na własną niedoskonałość bytową i moralną, tracąc swoją podstawową orientację na pełnię możliwej doskonałości. Ponieważ konsekwentnie wszystko, co go otacza, traci również w tej jego perspektywie swoją zależność od Boga i rozpatrywane jest jedynie w stosunku do człowieka, staje się jako układ bytów niezrozumiałe samo w sobie. Brakuje mianowicie elementu, który to wszystko ostatecznie tłumaczy, i wspólnego punktu odniesienia, który to łączy w sensowną całość¹².

2. DZIAŁALNOŚĆ BOGA

Dotychczasowe analizy przebiegały na terenie filozoficznym, nawet gdy dotyczyły stosunku człowieka do Boga, ponieważ chodziło o relacje mieszczące się w ramach aktywności natury ludzkiej. Filozof dociera do mądrości jako całościowego ujęcia sensu życia; pozostaje ona jednak mądrością czysto ludzką. Dla teologa jest to spojrzenie niepełne. Każdy bowiem człowiek, niezależnie od swojej woli, jest powołany do życia z Bogiem i osiągnięcia bezpośredniej z Nim wspólnoty¹³. O pełnej pokorze ludzkiej decydować będzie zatem łaska.

a) Wpływ łaski Bożej

W obecnej rzeczywistości moralnej, obejmującej stan grzechu pierwotnego i wszystkich grzechów osobistych oraz brak łaski uświęcającej, nie wystarczy przy nawiązywaniu łączności z Bogiem samo poznanie zależności od Niego i uznanie jej aktem własnej woli. Nawet same te akty człowieka, a tym bardziej cały proces dążenia do nadprzyrodzonego celu ostatecznego zależą od łaski Bożej, zarówno leczącej, jak i podnoszącej naturalne możliwości stworzenia rozumnego. Zdolność do otrzymania łaski ma swoją podstawę w samej substancji duszy ludzkiej,

¹² Siegmund, op. cit., s. 3; A. Marc, *Signification du devoir*, „Nouvelle Revue Théologique”, 74 (1952) 831.

¹³ M. M. Philipon OP, *La théologie: science suprême de la vie humaine*, „Revue Thomiste”, 40 (1935) 387; A. F. Utz, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese des christlichen Lebensform*, München-Heidelberg 1941, s. 23.

a polega na pewnej nadprzyrodzonej potencjalności związanej z dobrowolnym zwróceniem się do Boga jako ostatecznego celu¹⁴. Inicjatywa należy, tu jednak całkowicie do Boga. Od człowieka wymaga to posłuszeństwa przez podporządkowanie się prawom Bożym. Do pokory w postaci etycznej potrafimy dotrzeć własnym wysiłkiem. Aby jednak osiągnąć ją w pełni, przekraczającej skromność naturalną i zrozumienie swojego miejsca wśród innych, potrzeba jednak szczególnej łaski¹⁵.

Konieczność łaski wynika z dwóch powodów. Pierwszym z nich jest naturalna ograniczoność człowieka. Już w porządku natury mianowicie człowiek sam z siebie jest niczym, gdyż wszelkie dobro otrzymuje od Boga w akcie stwórczym i przez rozliczne formy działania Opatrzności Bożej. Tym więcej stan bezradności człowieka i jego zależności osobistej pojawić się musi na poziomie nadprzyrodzoności, który jest związany z łaską i przekracza wszelkie możliwości ludzkich sił i zasług. Druga racja leży w specyfice natury ludzkiej po grzechu pierwotnym. Walka o zdobycie pokory jest obecnie uciążliwa dlatego, że wymaga opanowania wypaczeń spowodowanych przez pychę, a będących przerostami dwóch postaci uczuć i dążeń człowieka. Jedne z nich wiążą się ze skłonnością do szanowania siebie i poczuciem godności osobistej, drugie natomiast odnoszą się do szanowania nas przez innych ludzi, co wiąże się ze społecznym charakterem natury ludzkiej. Ponieważ tendencje te i aspiracje są w wielkiej mierze uzasadnione i konieczne, a ich wyolbrzymienia trudno nieraz wyraźnie dostrzec, również ich zwalczanie jest rzeczą niełatwą. Staje się ono możliwe i w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy z tym połączy się kompensująca wszystko miłość Boża. To zaś wymaga już specjalnej łaski Bożej pomagającej, leczącej i podnoszącej¹⁶. Ze strony Magisterium Kościoła potwierdza to i precyzuje synod w Orange II (529)¹⁷

W jaki sposób pokora naturalna, opierająca się na naturalnym poznaniu człowieka i zdobyta wysiłkiem ludzkiej woli, łączy się z pokorą, której przyczyną sprawczą jest łaska Boża? W obecnym stanie rzeczy,

¹⁴ P. Paluscák OP, *Imago Dei in homine*, [W:] *Xenia Thomistica*, vol. II, Romae 1925, s. 127.

¹⁵ *S. th.*, II-II, q. 161, a. 6, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter per gratiae donum: et quantum ad hoc interiora praecedunt exteriora”.

¹⁶ Beaudenom, op. cit., s. 11, 19—20; B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. B. 1956, s. 552.

¹⁷ D 176—198.

w świecie upadku i Odkupienia, natura i nadprzyrodzoność nie są dwiema dziedzinami istnienia i działania, które by od siebie były całkiem oddzielone i nie miały wzajemnych powiązań. Na mocy możliwości danych jej przez Stwórcę (*ex potentia oboedientiali*) natura stanowi podmiot receptywny dla świata nadprzyrodzonego. Nadprzyrodzoność jako wewnętrzna „forma”, a zarazem cel natury zamyka ją w sobie i podnosi na nowy poziom, przenika ją duchowo i kieruje jej aktywnością. Razem wzięte stanowią nową całość, prostą w działaniu osobowym, a zarazem różnopłaszczyznową w układzie życia moralnego. Ponieważ czynnikiem decydującym o charakterze moralności jest nadnaturalny element tej syntezy, można powiedzieć, że u człowieka usprawiedliwionego przez łaskę wszelka działalność moralnie dobra ma charakter nadprzyrodzony. Nadprzyrodzone będą również akty pokory ludzkiej.

Na płaszczyźnie istotowej, dla uchwycenia wartości pokory, trzeba odróżnić nadprzyrodzoność co do substancji i co do sposobu. W pierwszym przypadku, gdy chodzi szczególnie o dar łaski uświęcającej, mamy do czynienia z czymś nadprzyrodzonym w samej swojej strukturze. W drugim przypadku chodzi o cechę nadprzyrodzoności z racji przyczyny sprawczej, która porusza do działania, albo też przyczyny celowej, do której coś jest odnoszone. Czymś innym co do wartości jest coś nadprzyrodzone samo z siebie (*ex se*), a czym innym to, co zostało tylko jakby z zewnątrz podniesione do godności nadprzyrodzonej. Dzięki odrębności tych dwóch porządków, naturalnego i nadprzyrodzonego, mimo ich zbieżności w różnych przypadkach i dynamicznej jedności w realnym życiu, fakt, że działalność człowieka usprawiedliwionego uzyskuje wartość zasługi w perspektywie nadprzyrodzonej, nie przeczy ani możliwości, ani istnieniu naturalnego życia moralnego ze wszystkimi jego usprawnieniami¹⁸. W tym świetle pokora, specyficzna postawa ludzka wynikająca z aktów rozumu i woli inspirowanych i wzmacnianych darem łaski Bożej, nie jest jakością nadprzyrodzoną sama z siebie; chodzi tu bowiem o odpowiedź człowieka na naturę bytu stworzonego zarówno wobec Stwórcy, jak i wobec innych stworzeń, a więc w warunkach życia społecznego, etycznego i religijnego. Może ona jednak przybrać charakter czegoś nadprzyrodzonego pod pewnym względem (*secundum modum*), gdyż integralnie wzięta opiera się na podstawach przekonań znanych nam z Objawienia i przyjętych pod wpływem łaski.

¹⁸ L. B. Gillon OP, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*, „*Angelicum*”, 36 (1959) 371.

b) *Przykład Chrystusa*

W pokorze ściśle chrześcijańskiej, jeżeli różni się ona od innych form pokory religijnej, musi istnieć coś, co przyniósł na świat dopiero Chrystus i co wyraża szczególny związek wiernego z jego Mistrzem. Chodzi przede wszystkim o przykład pokory Zbawcy. Jak w Chrystusie znajdujemy najdoskonalszy wzorzec wszelkiego życia moralnego, podobnie jest w przypadku pokory. Z Jego przykładu pokora chrześcijańska czerpie zasadnicze swoje ukierunkowanie i urzeczywistnia się w Jego naśladowaniu. Zaakcentowanie wzoru wewnętrznego i jego relacji do działania człowieka nie podważa doniosłości norm mniej lub więcej ogólnych i abstrakcyjnych. Normy postępowania zostają tu tylko jakby skonkretyzowane we wzorcu osobowym, który nam ukazuje sposób ich realizowania w skomplikowanych sytuacjach życia. Przykład konkretnej osoby nadaje więc regułom coś z bliskości i atrakcyjności¹⁹.

Chrześcijanin ma naśladować Ojca przez odwzorowanie w sobie przykładu życia Chrystusowego²⁰. Naśladowanie to może być albo statyczne albo dynamiczne. Jest ono statyczne, gdy chodzi o udoskonalanie w sobie obrazu Boga, będącego w nas mocą faktu stworzenia, o coraz większe upodobnienie się do Niego przez łaskę Chrystusową. Statyczna struktura życia nadprzyrodzonego obejmuje przy tym nie tylko uczestnictwo w naturze Bożej dzięki łasce, z której ono wypływa, ale mieści w sobie również uczestniczenie w tajemnicach życia Chrystusowego, podobnie jak łaska Nowego Testamentu jest istotowo łaską Chrystusową (*gratia Christi*). Naśladowanie w ścisłym sensie jest procesem z natury swojej dynamicznym. Dotyczy postępowania osób i odnosi się do działania na wzór Chrystusowy²¹. Dobra, zwłaszcza duchowe, które Bóg dał światu przez Chrystusa, kulminują w przebóstwieniu człowieka, w uzyskaniu przez niego godności dziecka Bożego, w uczestniczeniu w dziedzictwie własnym Syna²². W tym stanie rzeczy właśnie dzięki pokorze chrześcijańskiej stara się człowiek odwrócić od stanu grzeszności przez uznanie właściwej mu nędzy moralnej i mocą łaski Chrystusowej przejść do obiecanego życia nadprzyrodzonego udostępnionego mu w Chrystusie. Dokonuje się to drogą Jego naśladowania. W postępowaniu i nauce Chrystusa akcent położony na pokorze jest szczególnie wyraźny²³. Im

¹⁹ Ibidem, s. 242; O. Schaffner, *Demut*, [W:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. H. Fries, Bd I, München 1962, s. 224.

²⁰ Por. Thomas Aquinas, *In I Cor.*, c. 11, lect. 1.

²¹ L. B. Gillon OP, *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, „*Angelicum*”, 36 (1959) 263—268, 277—278, 285.

²² J. Alfaro SJ, *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*, „*Gregorianum*”, 38 (1957) 8—9.

²³ Mt 11, 29.

większa jest zatem pokora człowieka, tym głębsze staje się jego podobieństwo do Mistrza, którego charakteryzowała pokora. Polegała ona na tym, że Chrystus nie czynił woli własnej, ale szukał zawsze woli i chwały Ojca. Przez jej odwzorowanie w sobie naprawiamy błąd naszego odejścia od Boga przez pychę. Obok nieskończonej wielkości Stwórcy i uznania, że niczego dobrego nie mamy sami od siebie, również przykład Chrystusa skłania chrześcijanina do tego, aby podstaw swojej wielkości i chluby szukał nie w sobie, ale tylko w Bogu ²⁴.

Wpływ pokory jako etapu tworzenia w człowieku usposobienia Chrystusowego rozciąga się na relacje społeczne. Takie samo nastawienie pokory, jakie charakteryzuje chrześcijanina obdarzonego łaską wobec Boga, okazuje on również wobec innych chrześcijan żyjących w Chrystusie. Przykład Chrystusowy, podany przez św. Pawła jako wzór dla pokory chrześcijańskiej, świadczy jednak, że nie zawsze będzie tu chodziło o szanowanie drugich aż do tego stopnia, by uznawać ich większą wartość od wartości samego siebie ²⁵. Mimo najwyższej swojej pokory Chrystus nie mógł sądzić, że jakikolwiek człowiek reprezentuje obiektywnie większą godność niż On, co jednak nie przeszkodziło Mu w zachowaniu postawy uniżenia i służby. Podobnie u chrześcijan chodzi w pokorze o to, by niezależnie od poczucia własnej wartości byli skłonni w życiu społecznym z rozmaitych względów dawać pierwszeństwo drugim, godzić się z faktem ich zwierzchnictwa i z osiąganiem przez nich zewnętrznie większej czci. Powinni oni także być gotowi służyć drugim, choćby tamci osobiście nie byli tego wprost warci. Taki jest bowiem przykład Chrystusa ²⁶, a świadczy on o potędze dobra udzielającego się wszystkim.

Pokora, ujmowana we właściwym słowa znaczeniu, dotyczy nie tyle relacji społecznych czy należytego przeżywania swojej wartości osobistej, ile raczej ma na względzie poddanie się człowieka Bogu ²⁷. Jest to przede wszystkim poddanie się stworzenia swemu Stwórcy, świadomość

²⁴ Thomas Aquinas, In Joann., c. 6, lect. 4, 9; Bricout, op. cit., kol. 825; J. Pecci [Leon XIII], *Złota książeczka o praktyce pokory*, przeł. X. J. Hube, Kraków 1895, s. 6—7.

²⁵ Por. Flp 2, 5.

²⁶ F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1934⁴, s. 207—209; R. A. Gauthier OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, s. 404, przyp. 1.

²⁷ *S. th.*, II-II, q. 162, a. 5, c: „Humilitas [...] proprie respicit subiectionem hominis ad Deum”.

faktu bycia stworzeniem i wola podporządkowania się celom nakreślonym przez Boga. Dokonuje się to zarówno intelektualnie, w ramach ujmowania obiektywnej hierarchii istot, jak i wolitywnie, przez afirmowanie tej hierarchii każdą nową decyzją moralną. W tym świetle pokora jest najbardziej właściwą relacją, jaką człowiek jako stworzenie może przyjąć wobec Boga, a w powiązaniu z tą relacją także wobec innych stworzeń²⁸. Dzieje się to przy interwencji łaski Bożej podnoszącej i leczącej, a na wzór pokory Chrystusowej, gdy chodzi o jej wydzźwięk chrześcijański. Zajęcie takiej postawy duchowej uzdalnia człowieka do całego szeregu aktów moralnych, szczególnie gdy chodzi o oddawanie czci Bogu. Dostrzegając i afirmując swój charakter całkowitej zależności, człowiek poznaje zarówno wielkość swojego pochodzenia od Boga, swoją zdolność do osiągania coraz wyższej doskonałości w łączności z Bogiem przez Chrystusa i na Jego wzór jak i wszystkie właściwe sobie ograniczenia ontologiczne i moralne. Dlatego też wiążąc genetycznie z Bogiem posiadanie każdego stopnia doskonałości osobistej, za jej udzielenie oddaje Bogu należną cześć, wynagradzając jej braki tam, gdzie tego obowiązku nie dopełnił. W posiadanej wielkości moralnej nie widzi też powodu do własnej chwały, jeżeli to sprzeciwia się chwale Bożej²⁹. Życie w stanie łaski płynącej z włączenia w Chrystusa sprawia, że pokora będąca drogą do uzyskania łaski jest również podstawową cnotą dla człowieka usprawiedliwionego. Jeżeli bowiem pokora jest wynikiem działania łaski, to z drugiej strony jest konieczną do niej drogą, przez co toruje ona dostęp do osiągnięcia miłości Bożej.

Istnieje pewna wzajemna zależność pokory człowieka i darów udzielanych przez Boga. Niektóre łaski Bóg daje nam wprawdzie bez żadnego wkładu człowieka. Takimi są: początek wiary i skłonność do modlitwy. Inne jednak łaski trzeba sobie dopiero zdobyć przez modlitwę i różne środki zbawienia ustanowione w tym celu przez Boga i Kościół. Do ich zaś osiągnięcia i wykorzystania potrzebna jest pokora. Jest to jak gdyby prawo łaski, że Bóg udziela swoich darów zależnie od miary pokory ze strony człowieka. W konsekwencji, im wyższy poziom doskonałości nadprzyrodzonej dany człowiek pragnie osiągnąć, tym niżej jakby musi zstąpić do swej nicości przez pokorę³⁰. Z tego względu, między innymi, słusznie nazywa się pokorę fundamentem wszystkich cnót.

²⁸ J. Étienne, *Humilité et vie théologique*, „Revue Diocésaine de Namur”, 13 (1959) 808—810; McGarrigle, *The Humility of „the Poor in Spirit”*, „The American Ecclesiastical Review” (Washington), 144 (1961) 313—314.

²⁹ M. M. Kinzel OP, *The Metaphysical Basis of Certain Principles of the Religious Life in the Light of Thomistic Principles*, Washington 1959, s. 10. Por. Pius XII, *Adh. Apost. „Menti Nostrae”*, 23 IX 1950, AAS, 42 (1950) 662.

³⁰ V. Cathrein SJ, *Die Demut als der Weg zum Herzen Gottes*, „Zeitschrift für Ascese und Mystik”, 7 (1932) 59—60.

STRUCTURE INTÉGRALE DE L'HUMILITÉ CHRÉTIENNE

Au début de son article l'auteur montre les différentes manières de considérer le problème de l'humilité chez les moralistes contemporains. Les uns la traitent plutôt sur le plan moral, d'autres mettent en relief son sens religieux. Afin de faire une synthèse de ces deux points de vue, l'auteur représente la structure intégrale de l'humilité, réunissant ces deux plans.

La première partie de l'article examine l'activité de l'homme, les actes de son entendement et de sa volonté. L'entendement atteint la vérité complète relative à la condition humaine, tandis que la volonté l'approuve et la met en pratique. Il existe, bien entendu, la possibilité d'accomplir des actes opposés résultant de la poussée de l'égoïsme humain. Nous avons alors affaire à l'orgueil, qui atteint son apogée dans la rupture entre la créature et Dieu, par suite du péché.

Dans la seconde partie de l'article, il s'agit d'un plan purement religieux de la question, à savoir de l'influence de la grâce divine sur le comportement de l'homme et de la transformation de l'humilité naturelle en une humilité surnaturelle, qui s'accomplit sous cette influence. Une marque particulière de l'humilité chrétienne, qui la distingue des autres formes de l'humilité religieuse, est l'attitude du chrétien à l'égard du Christ et l'imitation de son humilité.

La solution de la question présentée plus haut nous révèle toute sa complexité et la richesse de son contenu. Ce sont seulement ces trois aspects qui traduisent la structure intégrale de l'humilité chrétienne. Une omission de l'un d'eux conduit à des interprétations incomplètes ou erronées, ce qui fait tort à un élément très important dans la vie religieuse de l'homme.