

OBIEKTYWNE UWARUNKOWANIA POKORY RELIGIJNEJ

W związku z szeregiem kwestii zasadniczych Sobór Watykański II wyraźnie podkreślił wielkie znaczenie pokory w życiu chrześcijańskim. Ona to właśnie — według nauki Soboru — jest przykazaniem zostawionym Kościołowi przez samego Chrystusa¹, stanowi jeden z celów Kościoła, który w świecie ma być realizowany jego przykładem.² Wszyscy chrześcijanie powinni naśladować pokorę Mistrza i dawać jej świadectwo³, zwłaszcza gdy chodzi o misjonarzy.⁴ Przez pokorę bowiem doprowadza się braci do Chrystusa.⁵ Przy ruchu ekumenicznym, dla wewnętrznej przemiany, jaka tu jest potrzebna, łaskę pokory trzeba wypraszać u Ducha Świętego.⁶ W prowadzeniu dialogu na tym terenie teologów ma cechować pokora razem z umiłowaniem prawdy i miłością dla człowieka.⁷ Cnota ta jest konieczna także w samym Kościele i ma charakteryzować wszystkie jego warstwy. Ma ona być cechą biskupów przy pełnieniu ich powołania.⁸ Przez pokorę biskupi mają dawać kapłanom przykład świętości życia;⁹ ona też ma ich cechować w kontaktach duszpasterskich z ludźmi dzisiejszego świata.¹⁰ Również kapłani, świadomi swojej słabości, mają pracować w pokorze¹¹, współzawodnicząc ze swoimi poprzednikami, którzy w pokornej i ukrytej służbie pozostawili wzór świętości.¹² Bardzo ważna jest wreszcie pokora dla zakonników, oni szczególnie powinni w niej się ćwiczyć, bo przez nią uczestniczą w wyniszczeniu Chrystusowym.¹³ Głównym ich obowiązkiem jest pełnić pokorną

¹ Konst. „Lumen gentium“, n. 5.

Tamże, n. 8.

² Tamże, n. 41—42.

³ Dekr. „Ad gentes divinitus“, n. 24.

⁴ Konst. „Lumen gentium“, n. 36.

⁵ Dekr. „Unitatis redintegratio“, n. 7.

⁶ Tamże, n. 11.

⁷ Konst. „Lumen gentium“, n. 41.

⁸ Dekr. „Christus Dominus“, n. 15.

⁹ Tamże, n. 13.

¹⁰ Dekr. „Presbyterorum ordinis“, n. 15.

¹¹ Konst. „Lumen gentium“, n. 41.

¹² Dekr. „Perfectae caritatis“, n. 5.

i równocześnie wzniosłą służbę Bogu.¹⁴ Tak samo pokora powinna być znamieniem ich uległości przełożonym, okazywanej w duchu wiary i umiłowania woli Bożej.¹⁵

Wysuwając na pierwszy plan funkcjonalność pokory, jej rolę w życiu katolickim, co jest zgodne z duszpasterskim charakterem dokumentów, sobór nie wnikał jednak w istotę tej cnoty. Co to jest zatem pokora i na czym polega? Jak odnaleźć właściwy jej sens oraz wszystkie powiązania treściowe, unikając zarazem fałszywych czy przesadnych interpretacji, które w tej kwestii — *historia teste* — szczególnie łatwo się narzucają, zaciemniając i deformując teologicznie poprawne jej rozumienie? Wydaje się oczywiste, że najpewniejszą drogą do naświetlenia kwestii pokory jest spojrzenie na nią z ostatecznych jej perspektyw (*per ultimas causas*), a więc ustawienie jej na płaszczyźnie ontologicznej, moralnej i psychologiczno-społecznej. W ten sposób będą wyczerpane główne dziedziny rozważań i wyczerpane najważniejsze możliwości jej tłumaczenia. Na takim zatem planie zbudowane będą analizy pokory prezentowane w artykule.

PORZĄDEK ONTOLOGICZNY

Rzeczywistość ludzkiej egzystencji, jaka poznawana jest przez człowieka, i która stanowi podstawę dla realistycznych norm etycznych, jest wielocłonowym układem istot o określonym zasięgu bytu i realizujących się w pewnych skończonych jego granicach. Jako taki układ stanowi ona jedno z ogniw całej hierarchii bytów, od bytów najniższych aż do Bytu absolutnego. Dlatego w ujmowaniu tej rzeczywistości kwestia relacji bytów jest sprawą fundamentalną, stanowiącą pewien punkt wyjścia.¹⁶ Decydująca jest tutaj wewnętrzna struktura bytów przypadłościowych, przeciwstawionych w swojej mnogości Bytowi bezwzględnemu. Byty względne, jako przygodne, nie mają pełni doskonałości, nastawione są dopiero na wypełnienie i udoskonalenie. Przysługuje im cecha zmienności, skończoności i przypadkowości. Jako takie — z natury swojej — mają odniesienie do Bytu nieskończonego, doskonałego i koniecznego. Ta relacja jest dla nich czymś istotnym, tłumaczącym ich egzystencję. Problem możności i aktu, z ich odróżnieniem i przyznaniem ontologicznego pierwszeństwa aktowi, pozwala nam dostrzec tak jedność jak i wielość bytów, wynikających z rozmaitego stopnia ograniczenia aktu przez możność.

¹⁴ Tamże, n. 9.

¹⁵ Tamże, n. 14.

¹⁶ Por.: A. F. Utz, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform*, München-Heidelberg 1941, s. 46—47; A. Auer, *Anliegen heutiger Moraltheologie*, „Theologische Quartalschrift“ 138 (1958), s. 281; F. Warrain, *Rationalisme et thomisme*, „Revue Thomiste“ 36 (1931) s. 127.

Akt doskonały, jednorodny, wolny jest od ograniczeń i stanowi *suum esse*. Inne byty ukonstytuowane z aktu i możliwości, cały swój akt zaczerpnąć muszą od Bytu nieograniczonego i absolutnego. To ujęcie pozwala nam określić ontologiczną granicę między Bogiem a stworzeniami oraz wyjaśnić istnienie i działanie różnych bytów. Z jednej strony, zgodnie z arystotelesowskimi elementami tomizmu, podkreśla ono całą realność bytów i możliwość ich poznawania; z drugiej zaś strony, w duchu koncepcji platońskich, przejętych za pośrednictwem Ojców Kościoła, akcentuje transcendencję Źródła wszelkiego bytu i prawdy, od którego całkowicie zależą wszystkie inne byty.¹⁷

W relacji bytu skończonego do Absolutu Boga spotykamy fundamentalną i specyficzną postać stosunku, a mianowicie: stworzenie — Stwórca. Doktrynę o stworzeniu i zależności bytów od Stwórcy ujął św. Tomasz w kategorii partycypacji. Istota jej polega na przyjęciu danego podobieństwa do dawcy albo działającego, które wyraża się w swoistym istnieniu, będącym w pewnej relacji do pełni istnienia dawcy. Takie podstawowe uczestniczenie w innym bycie dotyczy tylko bytów względnych, implikując ich relację do absolutnego bytu Boga. Stanowi o nim rozprzestrzenianie się dobra Bożego, które się uzewnętrznia przez powoływanie do istnienia bytów podobnych do siebie. Nie może ono dotknąć substancji absolutu Boga, ani w niczym jej umniejszyć, gdyż zachodziłby wówczas przypadek jego relatywizacji, który jest sprzeczny sam w sobie. Partycypacja jest zatem formułą, która kształtuje zrozumienie stosunku: *finitum — Infinitum* i charakteryzuje wszystkie byty przygodne, stanowiące świat stworzony.¹⁸ Byt skończony jest w pewnym sensie partycypacją Bytu nieskończonego. W tej partycypacji ze strony bytów względnych i w rzeczywistości Bytu absolutnego, będącego dla innych bytów wyjściowym punktem partycypacji, upatruje św. Tomasz rację i wytłumaczenie wielości różnych bytów, a zatem i rację dla określonego bytu stworzonego, przypadkowego, niedoskonałego. W tym widzi on również powód koniecznej zależności przyczynowej bytu uczestniczącego od Bytu najwyższego, doskonałego, bezwzględnego, w którym uczestniczy się przez wszystkie szczeble doskonałości i wzajemnego powiązania różnych bytów. W oparciu o analizę samego bytu jest to jedyna droga do wprowadzenia w świat perspektywy ich mnogości; przy założeniu, że „być” (*esse*) samo w sobie jest nieskończone, a dla przyjęcia bytów różnych od

¹⁷ Thom. Aq., Ad Phil., c. 2, lect. L; R. Bizzarri, Capp., *Metafisica dell'esse re parziale*, „Divus Thomas“ (P.) 45 (1942) s. 241; A. Bermond, SJ *La synthèse thomiste de l'acte et de l'idée*, „Gregorianum“ 12 (1931) s. 273; A. Hayen *L'intentionnel selon S. Thomas Bruges 1954*, s. 62; G. Soleri, *Aristotele e s. Thommaso, Osservazioni sulle concezioni dell'Essere, dell'anima e dell'etica nei due pensatori*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica“, 51 (1959) s. 219—220.

¹⁸ Por. L. B. Geiger, OP, *La participation dans la philosophie de S. Thomas*, Paris 1942, s. 315 nn. i passim.

Boga, istniejącego z samej swojej istoty, musi być ono pojęte jako wewnętrznie ograniczone, zróżnicowane i istotnie pomniejszone przez „nie być“ (*non esse*).¹⁹

Na terenie stosunków wszystkich istot z Bogiem partycypacja odkrywa przyczynę stwórczą w samym bycie stworzonym. Przez akt stworzenia Bóg objawia się jako absolutnie transcendentny w odniesieniu do stworzeń, a równocześnie w sposób tajemniczy jest on jak najbardziej immanentny w stosunku do nich. Stwórca jest obecny w rzeczach, bo podtrzymuje ich istnienie, jako że nie mają one istnienia same z siebie. Ontologicznie biorąc, stworzenie istnieje tylko wtedy, gdy zachowuje relację całkowitej zależności od Bytu Bożego, który sam w sobie stanowi czysty akt bytowania (*actus purus essendi*).²⁰ Ponieważ powstało ono z nicości, i musi być nieustannie podtrzymywane w istnieniu przez moc Bożą, w istocie swojej jest w dalszym ciągu nieistnieniem, nicością w porządku istnienia ontologicznego. Przypadkowość każdego stworzenia, jego ontyczna niedoskonałość oraz zmienność, implikująca pojęcie bytu i niebytu — wszystko to świadczy o tym, że jest ono różne od Stwórcy i że jego względna doskonałość pochodzi od Bytu doskonałego w sposób absolutny. Z drugiej jednak strony przez partycypację bytu w Bogu stworzenie w pewnej mierze jednoczy się ze swoim Stwórcą, całkowicie jest od Niego uzależnione i należy w zupełności do Boga. Z czasem ta zależność pod pewnym względem nawet się powiększa. Im dłużej bowiem stworzenie istnieje, tym więcej wymaga zachowawczego wpływu Boga. Zawsze jednak różni się od Niego o całą przewyższającą ją transcendencję bytu Bożego.²¹

Podobnie jak u innych istot, zwłaszcza obdarzonych intelektem, sam fakt, że człowiek jest stworzeniem powoduje istnienie ścisłych więzów zależności, jakie na terenie ontologicznym łączą go z Bogiem; On to dla człowieka jest przyczyną bytu, zasadą trwania i źródłem wszelkiego posiadanego dobra. W konsekwencji rozumności i wolności człowieka to wszystko jest podstawą porządku moralnego, wnosi specyficzne obowiązki oraz odpowiedzialność za ich spełnienie, a zatem warunkuje i powoduje istnienie wielkiej sfery działań religijno-moralnych. Zarówno porządkowi rzeczy w aspekcie statycznym, jak i nakazowi płynącemu z tego porządku w aspekcie dynamicznym odpowiada to, że człowiek — wiedzio-

¹⁹ G. Lindbeck, *Participation and Existence in the Interpretation of St. Thomas Aquinas*, „*Franciscan Studies*“, 17 (1957) s. 115; E. Minkowski, *L'humilité*, „*Tijdschrift voor Philosophie*“, 22 (1960) s. 269—272.

²⁰ R. A. Redlon, OFM, *St. Thomas and the Freedom of the Creative Act*, „*Franciscan Studies*“, 20 (1960) s. 4—5.

²¹ V. Cathrein, *Die christliche Demut*, Freiburg i. B. 1920²⁻³, s. 25; A. Marc, *Signification du devoir*, „*Nouvelle Revue Théologique*“, 74 (1952) s. 821. Por.: J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg 1938, s. 100—101.

ny poruszeniem wewnętrznym i spontanicznym — zwraca się samorzutnie do Boga. Przez oddawaną Mu cześć wyraża ontologiczną Jego wyższość (*excellencia*), całkowitą zależność od Boga w porządku istoty i istnienia oraz swoją wdzięczność za posiadane od Niego dobra, co jest wyrazem odniesienia do właściwego ich źródła. Na podstawie tego wszystkiego co Bóg czyni dla stworzenia, ma On faktycznie pełne i nie przedawnione prawo, aby otrzymywać od człowieka hołd czci i całkowitego poddania.

Jeżeli fundamentalną prawdę o zależności człowieka od Boga najgłębiej ujmuje nauka o partycypacji bytu, to realnym uznaniem tej zależności oraz podstawowym ujawnieniem stosunku właściwego człowiekowi wobec Boga jest przede wszystkim pokora. Jest to „pokora obiektywna“, polegająca na akceptowaniu zawisłości człowieka od swojego Stwórcy i Pana. Chodzi w niej o świadomą i wolną decyzję stworzenia rozumnego w obliczu faktów metafizycznych.²³

U człowieka jako stworzenia Bożego w samym fakcie stworzoneści, określającym jego wszechstronną i całkowitą zależność jako bytu, leży zatem najgłębsza i najbardziej właściwa podstawa pokory. Tu jest pierwsze pozytywne jej źródło. Stąd akt pokory czerpie swój charakter podstawowego gestu stworzenia, które zajmuje dobrowolnie właściwe sobie miejsce w hierarchii bytów. Stanowi ona nie tyle stwierdzenie stanu zależności jako pewnego braku doskonałości bytu, co przede wszystkim zaakcentowanie relacji do Bytu absolutnego. Jest to postawienie siebie w odniesieniu do Boga i w ostatecznym powiązaniu z Nim. Dlatego — jak słusznie podkreśla Tarasievitch — początkiem pokory jest wzgląd na stwórczą moc Bożą i podziw, jaki stworzenie żywi dla Boga.²⁴ Ponieważ jednak światło, pozwalające nam zobaczyć siebie w zestawieniu z Bogiem i dojrzeć całą swą zależność od Tego, który nieskończenie nas przewyższa, pochodzi ostatecznie od Boga, za najgłębsze źródło pokory ludzkiej, podobnie jak i ludzkiego bytu, uważać należy samego Boga. Światło to bowiem wskazuje nam Jego transcendencję i absolut, i naszą ludzką skończoność, w następstwie których uwielbiamy Boga, a unizamy przed Nim samych siebie.²⁵

PORZĄDEK MORALNY

Z ontologicznej zależności człowieka od Boga wynika siłą rzeczy moralny obowiązek, by jako stworzenie odpowiedział on powinnościom wią-

²² S. Pelletier, OMI, Religion, personne et ordre social, „Revue de l'Université d'Ottawa“ 8 (1938) s. 65.

²³ J. Bofill y Bofill, Humildad ontológica, humildad personal, humildad social, „Cristianidad“ 7 (1950) s. 108—109.

²⁴ Humility in the Light of St. Thomas, (Diss.), Fribourg 1935, s. 145.

²⁵ V. Cathrein, op. cit., s. 27; B. Manderscheid, Die Demuth nach ihrem Wesen und in ihren Übungen, Innsbruck 1900, s. 1—2.

żącym stworzenie rozumne z jego Stwórcą. Streszcza się on w świadomym i wolnym dążeniu do Boga.²⁶ Bóg jest nie tylko zasadą stworzenia, ale i celem uszczęśliwiającym. Nie tylko daje On życie wszystkim istotom, zachowuje je w istnieniu i kieruje ich działaniem, ale stanowi też ich udoskonalenie. Dokonuje się to przez wprowadzenie stworzeń we własną Jego doskonałość i przez zezwolenie na pewien ich udział w tej doskonałości.²⁷ W doktrynie o partycypacji chodzi więc nie tylko o wewnętrzną strukturę stworzeń, ale i o ich nastawienie finalistyczne. Konkretny byt stworzony pochodzi od pełni bytu Stwórcy, a zarazem z natury swojej jest na Niego nastawiony. Do Niego się też zwraca i działalnością swoją ku Niemu zmierza. Stworzenia mają więc podwójną relację do Boga: genetyczną, przez odniesienie do Niego jako do pierwszej przyczyny, i teologiczną, wiążącą je z Nim jako z ostatecznym celem. Dążenie do Boga jako do celu ma swoje wewnętrzne uzasadnienie w samej naturze bytów stworzonych. Mając ze swojej istoty ograniczoną miarę bytu, stworzenie jest czymś ubogim w odniesieniu do jego pełni; zawierając zaś w sobie potencjalność rozwoju, dąży ono do doskonałego zaktualizowania bytu przez łączność ze swoją pierwszą przyczyną — która jest bytem doskonałym. Takie ich odniesienie do Boga dopełnia celu istnienia tych konkretnych bytów stworzonych.²⁸

Dążenie człowieka do Boga jako celu ostatecznego musi się oprzeć najpierw na potwierdzeniu pozycji stworzenia wobec Stwórcy, co dokonuje się przez bezwarunkowe uznanie swojej zależności i potwierdzenie względnej nicości wobec doskonałości i transcendencji Bożej. To świadome zaakcentowanie wielkości (*excellencia*) Boga realizuje się u stworzeń rozumnych w postawie adoracji. Uwielbienie to może przejawiać się jako akt doraźny, albo jako nastawienie habitualne, które wyrażać się winno w jakichś postaciach skonkretyzowanych. Ponadto człowiek, mocą wewnętrznego finalizmu ma odnosić do Boga — przynajmniej habitualnie — wszelką swoją czynność świadomą i wolną. Na tym polega postawa służby Bogu. Przejawia się ona w ten sposób, że człowiek stara się dojrzeć w całym swoim życiu i we wszystkich jego zdarzeniach, którymi Bóg kieruje, w całej naturze, którą On stworzył oraz w Prawie, które sam objawił, wskazówki Jego woli. Wskazówki te spełnia i respektuje,

²⁶ A. Perotto, OP, *Le moderne ideologie morali e l'etica di s. Tommaso*. „Divus Thomas“ (P), 63 (1960) s. 333; Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, (Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrg. F. Tillmann, Bd I/1), Düsseldorf 1951⁴, s. 246—247, 251.

²⁷ P. Rupprecht, OSB, *Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas*, „Divus Thomas“ (F), 9 (1931) s. 149.

²⁸ J. D. Robert, OP, *La synthèse métaphysique de saint Thomas*, „Nouvelle Revue Théologique“ 92 (1960) s. 140; J. De Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Romae 1960², s. 159.

traktując to jako hołd składany ich Dawcy. Tą drogą realizuje dążenie do właściwego ich źródła.²⁹

Poznanie i uznanie absolutnej wyższości Boga, złożenie Mu hołdu adoracji, pełnienie Jego woli oraz dążenie przez to do Niego jako do ostatecznego celu udoskonalającego istnienie człowieka oraz jego czyny, to wszystko jest dla ludzi podstawowym sposobem oddawania Bogu należnej Mu chwały (*gloria*). Nie chodzi tutaj o chwałę wewnętrzną, opierającą się na nieskończonej dobroci Bożej i wzniosłości we wszystkich atrybutach, które są niezależne od stworzeń. W stworzeniach dopełnia się chwała Boża zewnętrzna, wynikająca z wielkości dzieł Bożych na wszystkich szczeblach istnienia, rozważanych jako znaki wspaniałości ich Stwórcy. Formalnie przejawia się ona w znajomości Boga przez Jego stworzenie, przez oddanie Bogu czci należnej ze strony stworzeń oraz przez miłość ku Bogu w Nim samym i Jego dziełach. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że ze strony istoty rozumnej i wolnej to wszystko wymaga zrezygnowania z pełnej suwerenności moralnej, uznania poza sobą (bo w Bogu) principium istnienia, ostatecznego celu dążeń, źródła nakazów i zaleceń oraz pełni doskonałości osobistej, to słusznie możemy mówić o koniecznym związku między oddawaniem chwały Bogu a pokorą u jakiegoś bytu rozumnego, który stanowi o sobie przez własną wolę i decyzję.

Ponieważ chodzi tu o powinność płynącą z samej natury rzeczy i realizowaną już w ramach zwykłych możliwości człowieka, podobnie jak obowiązek oddawania chwały Bożej urzeczywistnia każda inna istota stworzona, taka postać pokory miałaby pełną rację bytu nawet u człowieka w stanie natury czystej, a więc przed powołaniem go do nadprzyrodzoności i przed upadkiem w grzech pierworodny. I wtedy człowiek uznawałby swoją zależność od Stwórcy, jako zasady istnienia i działania oraz nastawiałby się na Niego jako na ostateczny cel swoich dążeń i całego postępowania moralnego. Tak samo po uzyskaniu stanu łaski nadprzyrodzonej w każdym człowieku sprawiedliwym musi istnieć analogiczna pokora jako potwierdzenie stanu ontycznej zależności, która na tym poziomie, jako wyższym od stanu natury czystej, jest odpowiednio większa. Nowy poziom życia i działania implikuje stałą konieczność łaski Bożej dla kształtowania takiego postępowania, jakie powinno im odpowiadać. Dzięki otrzymanej świętości dusza ludzka wchodzi nadto w bezpośredni kontakt ze swoim ostatecznym celem i przez uczestniczenie upodabnia

²⁹ M. M. Kinzel, OP, *The Metaphysical Basis of Certain Principles of the Religious Life in the Light of Thomistic Principles*, Washington 1959, s. 6—9; D. Monigilló, OP, *La religione e le virtù soprannaturali*, „Sapienza“ 15 (1962) s. 350—351; M. Thiel, OSB, *Sittlicher Lebenswandel und Glück eines Menschen*, „Divus Thomas“ (F), 27 (1949) s. 429.

się do Boga w swojej naturze.³⁰ Stan łaski uświęcającej nie jest zdeterminowaniem człowieka na życie z Bogiem bez uwzględnienia rozumnej i wolnej natury ludzkiej. O tym, czym faktycznie staje się człowiek decyduje nie tylko fundamentalne nastawienie go na cel ostateczny, wpisane w jego naturę stworzoną, ani nawet sam dar łaski, przekraczający wszelką naturalną możliwość rozwojową. Ważna jest także osobista decyzja ludzka, realizująca własną potencjalność moralną drogą konkretnych rozstrzygnięć, w ramach porządku wynikającego z wymagań ustanowionych przez transcendentnego Boga. Tu okazuje się nie tylko, czym jest człowiek w oparciu o Boga i czym być powinien spełniając nałożone sobie zadanie życia, ale i czym staje się wówczas, gdy oderwie się od swojego ostatecznego celu.³¹

Grzeszność człowieka, jaka wynika z nadużycia jego wolności w dziedzinie porządku religijno-moralnego, zarówno w następstwie grzechu pierwotnego jak i grzechów osobistych, jeszcze bardziej powiększa jego zależność od Boga oraz jego odległość od doskonałości bytu Bożego. Odtąd jest to nie tylko niewystarczalność bytu, związana z samą istotą stworzeń, ale i otchłań nędzy osobistej i zbiorowej, spowodowanej własną winą jednostki ludzkiej czy całego rodzaju ludzkiego. Moralny stan grzeszności jest więc czymś gorszym od stanu ontologicznego braku bytu; zawiera on bowiem nieuporządkowanie w stosunku do Boga, zaprzeczenie naturalnej zależności od swojego principium i ostatecznego celu, a przez to przekreślenie sensu istnienia oraz wprowadzenie duszy w stan zasługiwania na potępienie. Zasadza się on nie tylko na naruszeniu obowiązującego sposobu postępowania, które można zakwalifikować jako nieład wyłącznie moralny. Ponieważ obiektywny porządek życia moralnego wraz z płynącymi z niego obowiązkami został nałożony sumieniu ludzkiemu jako coś zadecydowanego przez Boga w stosunku do osoby ludzkiej, nabiera on charakteru wykładnika osobowej relacji człowieka do Stwórcy. W czynie moralnym, o wartości pozytywnej czy negatywnej, wypowiada się zarówno osoba ludzka, jak i realizuje jej stosunek do Boga. Poczucie grzeszności spowodowane własną winą moralną, jako świadomość pogłębionego dystansu od doskonałości i świętości Bożej, powiększa się tu w przeżyciu człowieka, podobnie jak poczucie odległości bytu przygodnego wobec Absolutu i bytu stworzonego wobec transcendentnego Boga-Stwórcy. Dzieje się to tym bardziej, im dokładniej człowiek poznaje fakty leżące u podstawy tych relacji, im lepsze ma rozeznanie rzeczywistości ontologicznej

³⁰ M. B. Mailhiot, *The Place of Religious Sentiment in Saint Thomas*, „*The Thomist*“ 9 (1946) s. 240; R. Garrigou-Lagrangé, OP, *Pokora dusz postępujących*, „*Szkoła Chrystusowa*“ 12 (1936) s. 272.

³¹ Th. Steinbüchel, op. cit., s. 48—49. Por.: *De Divin. Nomin.*, c. 4, lect. 3. (komentarz św. Tomasza z Akwinu).

i moralnej oraz im większą osiągnął doskonałość moralną. Jeszcze jaśniej i wyraźniej przeżywa się wielkość swojej nędzy moralnej przy uświadomieniu sobie różnorodności i wielkości otrzymanych od Boga dóbr oraz częstości własnych zaniedbań czy upadków w grzechy.³²

To poznanie i przeżycie oczyszcza i wzmacnia świadomość zależności od Boga, potrzebną dla powstania prawdziwej pokory; one też prowadzą do obudzenia aktów żalu. Żal taki jest drogą do osiągnięcia prawdy o sobie. Jako warunku dla zaistnienia wymaga on właśnie pokory, dzięki której człowiek widzi siebie w świetle otrzymanego dobra Bożego; przelamuje on też tendencję do zamykania się w dobru, niesłusznie uważanym za własne, oraz do absolutyzowania go przez pychę. Z drugiej jednak strony dopiero przez prawdziwy żal, a więc przez świadome przywrócenie do właściwej równowagi zachwianych czy zniszczonych stosunków osobowych między człowiekiem a Bogiem, urzeczywistnić się może postawa pokory doskonałej, potrzebna do wyrazistego samopoznania i do przeprowadzenia całkowitej poprawy. Pokora nie jest związana wyłącznie ze stanem grzeszności aktualnej. Również człowiek usprawiedliwiony, nieustannie odczuwa w sobie rozmaite braki i niewłaściwe tendencje. Wynikają one z dawnego zaciągnięcia winy osobistej, a zwłaszcza ze skłonności będących naturalnymi relikdami grzechu pierworodnego. To powiększa jeszcze świadomość zależności od Boga przez stan nieustannego zagrożenia; wzmacnia bowiem podstawę pokory w dziedzinie porządku moralnego. Pokora ta implikuje nie tylko wdzięczność za przebaczenie win i odzyskanie łaski uświęcającej, ale i potrzebę ciągłego starania się o to, aby na nowo łaski nie utracić.³³

W porządku moralnym zatem — jak poprzednio w porządku ontologicznym — znajdujemy również podstawowe elementy pokory. Są one zarówno natury pozytywnej, o ile wiążą się z posiadanymi dobrami, jak i natury negatywnej, gdy wynikają z popełnionej czy odpuszczonej winy moralnej.³⁴

PORZĄDEK PSYCHOLOGICZNO-SPOŁECZNY

Na danych rzeczywistości ontologicznej i moralnej, w jakiej znajduje się natura ludzka, opiera się psychologiczny i społeczny fundament pokory, który wiąże się z godnością ludzką oraz miejscem danej osoby w społeczeństwie. Godność osoby ludzkiej i związaną z nią wielkość (*excellencia*) charakteru, nawet w dziedzinie czysto naturalnej, nazywamy chwałą ludzką wewnętrzną.

³² R. Garrigou-Lagrange, OP, Humility according to St. Thomas, „The Thomist“ 1 (1939) s. 8; Th. Steinbüchel, op. cit., s. 255—257.

³³ V. Cathrein, op. cit., s. 92; R. Garrigou-Lagrange, OP, Pokora dusz postępujących, „Szkoła Chrystusowa“ 12 (1936) s. 272.

³⁴ J. Bofill y Bofill, op. cit., s. 109.

Formalnie przejawia się ona w poważaniu siebie żywionym przez człowieka i w uporządkowanej miłości ku samemu sobie. Chwała ta jest jednym z dóbr, do których człowiek ma naturalne prawo i które można osiągnąć respektując wymagania ogólnego porządku rzeczy. Przede wszystkim chodzi tu jeszcze o szeroko rozumiany popęd samozachowawczy. Jest to potwierdzenie siebie we własnych oczach na naturalnym poziomie życia i pod wpływem działania rozumu ludzkiego. Dostrzeżenie, uznanie i potwierdzenie własnej godności ludzkiej jest konieczne jako warunek prawdziwej pokory. Przy jego braku mamy do czynienia z pokorą w postaci wynaturzonej, napiętnowaną przez św. Tomasza jako niezrozumienie własnej godności. Według niego pokora jest warta zalecenia nie u tego, który swojej godności nie zna, ale przeciwnie, u tego, który ją zna.³⁵ W świetle tomistycznej koncepcji dobra jako wartości³⁶ właściwa ocena siebie jest u człowieka równoznaczna z odkryciem własnego miejsca w porządku bytu, a zatem i z należyтым ustawieniem wszystkich zasadniczych relacji: do Boga, siebie i drugich. Przeprowadzona mniej lub więcej obiektywnie, stanowi ona podstawę do rozsądnego kształtowania własnych dążeń.

Istnieje szereg powodów, dla których odczuwanie własnej wartości, czyli istniejącego w nas dobra, jest w pełni uzasadnione. Jest to przede wszystkim wyraz właściwej miłości siebie, będącej charakterystyczną cechą każdego bytu. W pokorze chodzi głównie o to, by nie szukać niezaskuszonej czci własnej, ze szkodą dla obiektywnego poznania własnej zależności i ograniczoności, a przez to nie naruszać obowiązku oddawania chwały Bogu. Nie wyklucza to jednak widzenia i cenięcia dóbr, jakie człowiek posiada od Boga. Wszystko, co jest w nim wielkiego, ostatecznie jest darem Bożym. Przeoczenie czy niedocnienie tego daru nie byłoby pokorą, ale zwykłą niewdzięcznością. Jeżeli pokora sprawia, że człowiek nie przypisuje sobie wartości, a nawet w pewnej mierze lekceważy to, co posiada, aby to mu nie przysłoniło widoku na doskonałość pozostałą do osiągnięcia, to chodzi mu jednak nie tyle o ocenę tego dobra, które posiada od Boga, co raczej o ocenę tego czynnika, na skutek którego nie jest jeszcze doskonały.

Jeżeli zaś człowiek, nawet sprawiedliwy, twierdzi pokornie o sobie, że jego czyny są gorsze od postępowania innych, to mamy tu do czynienia ze „świętą dyplomacją“. Chodzi o podkreślenie niedoskonałości dobrych czynów w tym celu, aby przez uzyskane objawy uznania nie popaść przypadkiem w grzech pychy.

³⁵ Thom. Aq., In Ioann., c. 13 lect. 1, 4.

³⁶ Por. S. Kowalczyk, Filozofia wartości, „Zeszyty Naukowe KUL“ 3 (1960) z. 4, s. 74—75.

Człowiek pokorny realistycznie ujmuje swoją wartość: zarówno dobro, jakie się w nim mieści, jak i zło (słabości, niedoskonałości i grzechy), które są jego udziałem. Uznając swoje zalety i wady, nie chce ich ani ukrywać, ani też niepotrzebnie ich nie eksponuje. Pragnie on mianowicie, aby rzeczywistym ich świadkiem i jedynym sędzią był Bóg. To względne uniżenie siebie pozwala na osiągnięcie prawdziwej wielkości; nie ma to w sobie nic ze zrezygnowania z poczucia swojej godności. Umysł i wola człowieka nie są tu upokorzone od zewnątrz. W sposób wolny i spontaniczny stawiają go one w tym miejscu rzeczywistości, które faktycznie mu przysługuje. Dzięki dobrowolnemu aktowi duchowemu, przez który rezygnujemy z przesadnych roszczeń, duchowość ludzka dojrzewa do stanu moralnej zasługi i chwały. Zamiast mówić o uniżeniu siebie, należy więc — dokładniej biorąc — traktować to jako wyniesienie.³⁷

Właściwa ocena siebie polega na potwierdzeniu wartości wewnętrznej, a równocześnie na niedążeniu do tego, co nie jest odpowiednie dla danego stopnia bytu ludzkiego. Jest to więc opanowanie pragnienia wielkości nie-należnej. Za tym powinno iść konsekwentnie nie szukanie i nie prowokowanie objawów czci zewnętrznej ze strony innych ludzi, które by nie odpowiadały aktualnemu stanowi dobra wewnętrznego. Widać to wyraźnie, gdy chodzi o stosunek pokory do czci uzyskiwanej w warunkach społecznych. Ponieważ podstawą i zasadniczą cechą pokory jest obiektywne spojrzenie na rzeczywistość i wyczucie potrzeby stopniowania godności zewnętrznej, człowiek pokorny dostrzega wartość słusznej gradacji obowiązków i praw społecznych oraz w pełni je afirmuje. Odrzuca tylko niewłaściwe szukanie własnej chwały, między innymi dlatego, że jest ono podważeniem uznawanej przez niego hierarchii. Człowiek prawdziwie pokorny nie wynosi siebie nad drugich, jeżeli to jest niesłuszne i niewłaściwe, ale też nie uszczupla swojej godności i nie rezygnuje z własnych prerogatyw; byłoby to niezgodne z jego stanowiskiem społecznym. I tak przykładowo, pokora nie wymaga, aby przełożony nie korzystał z uprawnień swojej władzy, aby podporządkowywał się swoim podwładnym i nie dbał o cześć należną mu z racji piastowanego urzędu. Domaga się ona tylko, aby na każdym szczeblu władzy uznawał on rozliczne i naturalne ograniczenia własnych praw.³⁸

Wbrew pozorom pokora nie burzy więc porządku społecznego, potwierdza gradację zewnętrznej godności, akcentuje przysługującą im cześć oraz domaga się należytego jej respektowania. Neguje ona tylko

³⁷ Thom., Aq., In IV Sent., d. 21, q. 2, a. 3, ad. 2; S. Theol. II—II, q. 31, a. 1, ad 3: tamże, q. 129, a. 3, ad 4; A. Marc, op. cit., s. 934; O. Schaffner, Demut, „Handbuch Theologische Grundbegriffe“, hrg. H. Fries, München 1962, t. I, s. 224, Por.: Ioannes XXIII, Epist. „Venerabili Fratelli“, 8. IV. 1962, AAS 54 (1962) s. 279.

³⁸ J. B. Schuster, Ehre und Demut, „Stimmen der Zeit“, 127 (1935) s. 5.

nieuzasadnione roszczenia jednostki na każdym szczeblu hierarchii życia zbiorowego. Wynika stąd, że nie tylko w zakresie życia osobistego, ale i w ramach porządku społecznego, niezależnie od posiadanego w nim stopnia władzy i godności, człowiek może i powinien przyjąć postawę pokory oraz uznać ją za fundamentalne źródło swojej doskonałości. Zarówno bowiem w człowieku indywidualnym, jak i w sprawowaniu jego funkcji społecznej powinno uformować się i oddziaływać dobre zrozumienie swojej egzystencji, zajmowanego miejsca w rzeczywistości i misji powierzonych do należytego spełnienia.³⁹

Spółeczny aspekt pokory łączy się z kwestią samouniżania się przez człowieka, względnie poniżania go przez niezależne czynniki zewnętrzne. To znaczenie zauważa św. Tomasz w etymologii słowa *humilitas*, podejmując obrazową jego interpretację, podaną przez św. Izydora z Sewilli. Za tym pisarzem kościelnym Akwinata określa człowieka pokornego jako kogoś schyłego ku ziemi (*humus*), trwającego przy niej, a więc znajdującego się w stanie uniżenia.⁴⁰ Niskość ta — w gruncie rzeczy — jest czymś relatywnym. Wynika ona z zestawienia człowieka z Bogiem, a nie z porównania go z innymi ludźmi. Jeżeli w myśl nauki św. Tomasza możemy mówić o pokorze jako dobrowolnym uniżeniu czy niedocenieniu siebie, to mamy na myśli tę postać pokory, gdy człowiek, w sposób zgodny z rozumem, świadomy jest swoich braków, zwraca na nie uwagę i wyciąga z tego życiowe konsekwencje. „Integralne ja“ człowieka, które jest stworzoną zasadą działań ludzkich i składa się z darów otrzymanych od Boga, nie może ulec zaprzeczeniu czy pomniejszeniu. Uniżyć można człowieka tylko jako kogoś niedoskonałego, wyabstrahowanego w pewnej mierze od dzieł dokonanych w nim przez Boga. Ze względu na szacunek należny wielkości Bożej, który jest zagrożony przez roszczenia wielkości ze strony egoizmu ludzkiego, można profilaktycznie umiłować tendencję przeciwstawną dążeniu do wynoszenia siebie. Zamierza się jednak zachować właściwe miejsce przed Bogiem, a nie skupiać się na rozważaniu własnej małości.⁴¹ Inaczej łatwo można przekroczyć granice psychopatologii.

Uniżanie siebie samego nie stanowi zatem o istocie pokory religijnej. Może być natomiast jej przyczyną lub konsekwencją, jako wyraz walki z niebezpieczeństwem pychy. Walka ta musi być jednak zamknięta w pewnych granicach, aby nie naruszyć obowiązującego i tutaj umiaru cnoty (*medium virtutis*). Może się to stać przez zaniedbanie należytego starania

³⁹ J. Bofill y Bofill, op. cit., s. 109.

⁴⁰ Ibid., Etymol. lib. X, n. 116, PL 82, 379; S. Th., II—II, q. 161, a. 1, ad 1.

⁴¹ S. Theol., II—II, q. 129, a. 3, ad 4; Initiation Théologique (praca zbior.), t. III (Paris 1955²), s. 1059; Et. Huguenev, Humilité, „Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique“ éd. A. D'Alès, t. II, Paris 1912, kol. 522—525.

o dobrą sławę, albo przez narażenie drugich na ewentualne zgorzenie. Nie stanowiąc istotowo o pokorze, upokorzenia są tylko możliwą jej materią. Miernikiem i kryterium ich dobra moralnego, w znaczeniu najbliższej i bezpośredniej reguły ich oceny, jest sąd roztropności. Ma on uwzględnić rozmaite okoliczności danego czynu, jakie są potrzebne dla zachowania „porządku rozumnego“ (*ordo rationis*), z którym dobre nasze czyny powinny harmonizować.⁴² Przekroczenie tych reguł przy stosowaniu aktów uniżenia będzie siłą rzeczy powodowało grzech *per defectum*, jako niezrozumienie i naruszenie swojej godności.⁴³

Psychologiczne przeżycie uniżenia może być wywołane przez czynniki zewnętrzne. Naruszona zostaje wówczas chwała ludzka zewnętrzna, czyli to wszystko, co człowiek reprezentuje w życiu społecznym, a czemu odpowiada dobra reputacja, poważanie publiczne, cześć ze strony drugich; w ten sposób podkreśla się dobro wewnętrzne dostrzegane w danej osobie ludzkiej. Jeżeli wykluczmy możliwość, że na skutek pomyłki lub niewłaściwego nastawienia ktoś zażywa chwały niezasłużonej, lub że sama osoba szuka swojej chwały w sposób niedozwolony, czy z niestosownych motywów, albo w nienależnych okolicznościach, chwała ludzka zewnętrzna jest całkowicie uzasadniona. „Dobro cnoty“ (*bonum virtutis*) wymaga jej podtrzymywania, a nie umniejszania czy niweczenia. W tym kontekście doznawanie upokorzeń ze strony drugich nie jest w zasadzie czymś moralnie pozytywnym i godnym jakiegoś uznania.⁴⁴ Samo z siebie nie decyduje to zresztą o kierunku reakcji psychicznej i społecznego rezonansu u człowieka upokorzonego. Zamiast pobudzić go do pokory, uprzytomniając mu jego małość, upokorzenie zewnętrzne może wywołać bunt wewnętrzny i zewnętrzny. Czasem potrafi też spowodować duchowe załamanie się dręczonej osoby, przybranie przez nią maski obłudy, próbę rewindykacji dóbr odebranych przemocą na innym jakimś terenie, albo wreszcie długotrwały resentyment w stosunku do innych.

Takie upokorzenie zewnętrzne, narzucone dotkniętemu nim człowiekowi, mimo ubocznych skutków, jakie powoduje, może być niekiedy moralnie uzasadnione. Chodzi mianowicie o przypadek, gdy jest ono stosowane jako kara lecząca (*poena medicinalis*) dla ludzi pysznych, aby przełamać tkwiące w nich zło, albo też dopomóc im (w ramach środków wychowawczych) do opanowania tej wady. Gdy takie upokorzenie — mimo początkowych oporów — zostanie należycie zrozumiane i dobrowolnie przyjęte, spełnia rolę bardzo pozytywną. Usuwa ono tendencję człowieka do pysznego akcentowania siebie wewnątrz oraz do szukania niezasłu-

⁴² Thom. Aq., In Matth., c. 13, lect. 1; In I Cor. c. 12, lect. 3; O. Zimmermann, SJ, Wille zur Ehre, „Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 3 (1928) s. 340.

⁴³ S. Theol., II—II, q. 161, a. 1, ad 1.

⁴⁴ Por.: J. de Saint Simon, Humilité, „La Vie Spirituelle“ 53 (1937) s. 299.

nej chwały zewnętrznej. Jest to antidotum przykre ale skuteczne. Stanowi formę przejścia od przesadnych roszczeń indywidualnych do uznania właściwego sobie miejsca w rzeczywistości. Jakkolwiek dzieje się to pod niemile odczuwanym naciskiem środowiska, jest w skutkach dobrym etapem formowania prawdziwej pokory. Dopuszczane jest ono także przez Boga, zwykle w postaci poczucia niemocy, słabości, choroby i doświadczeń, a nawet niespodziewanego popadnięcia w grzech ciężki. Na podstawie smutnych przeżyć osobistych człowiek przekonuje się wtedy o przypadkowości i kruchości posiadanego dobra, zaczyna widzieć jego powiązania z darmową Opatrznością Bożą, przestaje się pysznić z samego siebie, uznaje wreszcie niemożność ostania się o własnych siłach. Dobrowolne przyjmowanie takich upokorzeń nie jest zatem afirmowaniem niskości samej w sobie, ale tylko potraktowaniem przykrych doświadczeń jako pozytywnych w ostatecznym wyniku, ponieważ stanowią one konieczne czasem lekarstwo dla stłumienia nieopanowanych dążeń duchowych.⁴⁵ Na dalszym etapie rozwoju duchowego są one też kamieniem probierczym dla prawdziwej pokory. Im trudniejsze jest przyjęcie danego upokorzenia, tym bardziej autentyczna i zasługująca jest pokora. Kochać samo upokorzenie, co przeciwne jest naturalnemu dążeniu ku czci, stanowi radę doskonałości, nie obowiązującą dla wszystkich.⁴⁶

Poczucie małości naturalnej człowieka, łączące się niewątpliwie z pokorą, nie stanowi o jej istocie, ponieważ pokora nie ma nic wspólnego z wadą małoduszności (*pusillanimitas*). Małoduszność łamie człowieka w jego dążeniu do wielkości, które w pewnych granicach jest całkiem uzasadnione, i na skutek tego powinno być podtrzymywane.⁴⁷ Nawet gdy dla osiągnięcia dobra moralnego rezygnujemy z własnej autonomii, poddając się drugim w ramach ogólnego porządku rzeczy, to i wtedy nasza pokora nie stanie się czymś upokarzającym; z istoty swojej nie polega ona na samym uniżeniu, będącym z natury czymś ujemnym.

Mimo pewnego podobieństwa funkcjonalnego między pokorą a upokorzeniem istnieje zasadnicza różnica. Upokorzenie w sensie poniżenia podważa godność ludzką. Dzieje się to albo od zewnątrz, przez akty przeciwne czci ze strony drugich, albo też od wewnątrz, przez dobrowolne zrezygnowanie z należnej czci. W tym drugim przypadku o wartości moralnej aktu będzie decydował jego motyw pozytywny lub negatywny. W pokorze

⁴⁵ Thom. Aq., C. Gent., III, c. 136; S. Theol., II—II, q. 161, a. 1, ad 1; Collegii Salmanticensis Fr. Disc... Cursus Theologicus, t. VI, Parisiis-Bruxellis 1878, tract. — XII, par. 15, n. 133, s. 490; J. Adamski, ks., Pokora podstawą życia chrześcijańskiego, Poznań 1915, s. 65.

⁴⁶ A. Alberdi, El concepto de humildad en sancto Toms, „Vida sobrenatural“ 30 (1935) s. 351; O. Zimmermann, op. cit., s. 337; J. Leclercq, La formation à l'humilité, „Cité Chrétienne“ 8 (1933—1934) s. 298.

⁴⁷ Por.: St. Olejnik, ks., Aretologia poczucia mocy i dążenia do wielkości, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne“, t. 11 (1964) z. 3, s. 5 nns.

zasadniczo nie wchodzi w grę osobiste pozbawianie się zewnętrznej czci i wewnętrznego poczucia godności. Jedno i drugie jest tylko możliwą materią pokory, ale nie stanowi jej aspektu formalnego. Upokorzenia mogą być w pokorze czynnikami wtórnymi, towarzyszącymi, konsekwentnymi. Wypływają one z określonego nastawienia duszy, jako przeciwwaga dla zagrażającej ciągle tendencji pychy. Bez tego wewnętrznego nastawienia i poza taką celowością tracą one pozytywny sens moralny. Podtrzymywane dla siebie samych, przybierając zewnętrzne formy pokory bez wewnętrznej jej treści, nabierają fałszywego wydźwięku i są czymś deprecjonującym człowieka.⁴⁸ W procesie wychowania moralnego takie wpajanie „pokory“ przez narzucanie upokorzeń może stać się zabiegiem bardzo ryzykownym i wypaczającym charakter ludzki pod wzniosłymi pozorami świętości.

Jak wynika z powyższych rozważań, w zakresie psychologiczno-społecznym podłożem i materią dla pokory mogą być dwie sfery tendencji i faktów w życiu człowieka. Ze strony pozytywnej pokora może odnosić się do naturalnego popędu, do samopotwierdzenia i osiągnięcia wielkości, do wewnętrznej godności osobistej i odpowiadającej jej chwały ludzkiej zewnętrznej. Ze strony zaś negatywnej znajduje ona tworzywo w upokorzeniach; chodzi o pomniejszanie wartości człowieka we własnych jego oczach podejmowanych z własnej inicjatywy, albo o podważanie jego pozycji w życiu społecznym, o ile jest ono narzucone od zewnątrz. W jednym i drugim przypadku fakty te muszą być pozytywnie wykorzystane przez wolną i świadomą decyzję człowieka. Same z siebie jako zwykłe zjawiska psychologiczne czy społeczne, nie mając charakteru moralnego, nie decydują jeszcze o pokorze. Dla ukształtowania jej mogą one przedstawiać niezbędny, a przynajmniej cenny budulec w powiązaniu z porządkiem moralnym. Jeżeli nie zostaną ujęte w tym odniesieniu, czy nawet potraktowane sprzecznie z tym porządkiem, stają się materią pychy, przeciwstawnej pokorze i związanego z nią szeregu innych wad moralnych.

Spróbujmy teraz podsumować cały tok myśli artykułu: Dla należytego zrozumienia kwestii pokory trzeba ją ustawić w potrójnej perspektywie: w układzie relacji ontologicznych, w porządku moralnym i w kontekście psychologiczno-społecznym. W pierwszym z nich pokora stanowi podstawę bytu przypadkowego wobec Absolutu (a więc uznanie swojej względności i niemożności bycia centrum wszystkiego) oraz stworzenia wobec Stwórcy (co warunkuje uznanie w Bogu źródła swego życia, działania i wszystkich innych wartości).

W układzie relacji moralnych stajemy wobec Boga jako obciążeni winą osobistą, a więc tym bardziej od Niego zależni i potrzebujący Jego miło-

⁴⁸ Thom. Aq., Ad Phil., c. 2, lect. 1; A. Di Marino, Ubbidienza ed iniziativa, „Divus Thomas“ (P), 64 (1961) s. 426.

sierdzia. Również posiadane dobro moralne, będące darem Bożym, nie może nam służyć dla własnej chwały. Głównym punktem jego odniesienia, a więc i ostatecznym naszym celem jest sam Bóg. Na tym tle formuje się u nas moralna cnota pokory, będąca czymś pośrednim między nadmiarem czci i chwały a ich brakiem.

Relacje psychologiczne dotyczą przeżywania faktu własnej małości, w społeczeństwie zaś chodzi o zadawanie i przyjmowanie upokorzeń oraz przeciwstawną im kwestię próżnej chwały. Stanowią one tylko materię pokory, ujmowanej w znaczeniu ontologicznym albo moralnym.

Pokora w sensie psychologiczno-społecznym, niewłaściwie podkreślana przez wielu pisarzy ascetycznych, jeżeli jest oderwana od poprzednich płaszczyzn, łatwo przechodzi w różne wady moralne (jak obłuda, płaszczenie się), i zamiast być cnotą, czyli wartością człowieka, staje się wyrazem jego zdegradowania.

ZUSAMMENFASSUNG

Um das Wesen der Demut genau zu erfassen, dürfen wir es in dreifacher Perspektive betrachten: im Zusammenhang mit der ontischen Relationem, im der sittlichen Ordnung und in der Ganzheit der psychologisch-sozialen Beziehungen.

In der ersten Hinsicht kann die Demut auf metaphysischer Ebene als eine Stellung und Verhaltensweise erfasst werden, die ein kontingentes Wesen angesichts des absoluten Seins vertritt, d.h. die Anerkennung der menschlichen Relativität und der Unmöglichkeit sich selbst als ein Zentrum der geschaffenen Welt zu konstituieren. Zweitens, mehr im religiösen Denken und Verhalten, ist die Demut die Grundeinstellung der Kreatur auf seinen Schöpfer hin; das bedingt und verursacht die Haltung, in der wir Gott als die Quelle unseres Lebens und das Ziel unseres Schaffens bejahen.

In der Ordnung der sittlichen Relationen stehen wir vor Gott als die mit der Schuld belastete Menschen, die somit desto mehr von Ihm abhängig sind und seiner Hilfe bedürfen. Wenn wir auch etwas Gutes geleistet haben, alles ist letztlich göttliche Gabe, und darum können unsere guten Werke uns kein Titel zum Eigenruhm und zur Prahlerei sein. Der Hauptpunkt unserer menschlichen Werteinstellung, d.h. unsere letzte Lebensziel, besteht in Gott. Hier finden wir die Grundlage für die Existenz der sittlichen Tugend der Demut. Gemäss der traditionellen Theologie stellt diese Tugend eine rationale Mitte zwischen dem Überschuss der Ehre und ihrem fehlerhaften Mangel dar.

Die psychologischen Gegebenheiten betreffen die Erfahrung unserer menschlichen Kleinheit und Gebrechlichkeit. In der Gesellschaft geht es um die Verursachung und die Erduldung von Verdemütigungen, respektive um die entgegengesetzte Frage der Prahlerei. Diese psychologischen Erlebnisse können uns nur den Stoff der Demut im ontischen und sittlichen Sinn schaffen. Die sog. „Demut“, rein psychologisch und soziologisch begriffen, die leider von mehreren asketischen Schriftsteller überbetont war, ist heute sogar, im Seelenleben, gefährlich. Wenn sie von der Demut der zwei obengenannten Ebenen abgesondert wird, geht sie leicht in die sittlichen Laster über (z. B. Heuchelei, Kleinmütigkeit usw.). Anstatt eine Tugend zu sein, also ein sittlicher Lebenswert, wird sie zum Zeichen und zum Mittel der personalen Niederwerfung und Versklavung abgestempelt.