

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 3

ROK XXI

1968

Ks. Stanisław Witek, Lublin

TEOLOGIA POKORY W NOWYM TESTAMENCIE

Doskonałość etyczna człowieka kultury grecko-rzymskiej, uformowanego w duchu filozofii antycznej, polegała na kultywowaniu mądrości pełnej umiaru, na osobistej technice wypośrodkowania w postępowaniu, ale ostatecznie w samej osobie ludzkiej zamykała jej cel najwyższy. Inaczej jest z doskonałością człowieka biblijnego, która wypracowuje się w napięciu między transcendentnym i osobowym Bogiem a Jego stworzeniem, całkowicie zależnym od potęgi Stwórcy. Dlatego na tle antropocentrycznego światopoglądu starożytnego, religijność biblijną wyraźnie charakteryzuje pokora, która znajduje się w głównym nurcie objawienia Starego i Nowego Testamentu, i jest przede wszystkim pokorą człowieka wobec Boga.

1. STARY TESTAMENT

Izrael nie oddawał czi Bogu filozofów, wszechogarniającemu Rozumowi w świecie, ale Bogu Stwórcy i Bogu Patriarchów. Prawda o stworzeniu, poznana z objawienia, otwierała mu oczy na nową rzeczywistość. Przyjęcie tego faktu dało mu poznać transcendencję Bożą, pojąc całkowitą zależność stworzenia od Stwórcy. Dzięki temu mógł on zrozumieć, że dzieła Boże spełniane wobec człowieka nie są powodowane przez nieuniknioną konieczność, której musiałby się podporządkować także sam Bóg, ale wynikają z wolnej decyzji Jahwe, są natchnione przez Jego miłość, i miłości także wymagają od człowieka.¹ Całkowite oddanie się człowieka Bogu, poleganie na Jego pomocy, oczekiwanie z ufnością Jego łaski, łączące się z cierpliwością, skruchą i pokorą, wyrażone zostało w starotestamentowej postawie *biednego* i sprecyzowane w pojęciu *anawah* (ubóstwo).²

¹ J. Bonsirven, *La constitution sociale du règne de Dieu*, „Revue d'Ascetique et de Mystique” 32 (1956) 4.

² Por. C. Spicq OP, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. I, Paris 1965, s. 160–161.

Pojęcie to jest kluczem do zrozumienia całej religii Starego Testamentu, owianej bojaźnią Bożą, połączoną z ufnością w Boga. Ideał *anawah* początkowo miał swoje korzenie w stosunkach ekonomiczno-społecznych. Z biegiem czasu jednak nabierał coraz więcej znaczenia religijnego. Od epoki twórczości Ben Syracha wyraźnie odnosi się nie tyle do ludzi faktycznie biednych i uciskanych, co przede wszystkim do duchowej elity narodu izraelskiego, oznaczając ludzi całkowicie oddanych Bogu, cechujących się wrażliwością na Jego sprawy, podatnych na Jego działanie, i charakteryzujących się pokorą ujawnianą wobec Niego. Od określenia rzeczywistości socjologicznej, nędzy w znaczeniu materialnym i niskiego stanowiska w społeczeństwie, słowo to staje się wyrażeniem technicznym na oznaczenie pokory religijnej³. Podkreśla ona dobrowolne i całkowite oddanie się Izraelity swojemu Bogu, implikując szczególnie małość i bezsilność człowieka, oraz jego duchową nędzę i zależność od Stwórcy. Posłuszeństwo Prawu, służba Boża i pokora religijna, były czymś niemal identycznym. Faktyczne ubóstwo, jakkolwiek nie było koniecznym warunkiem przynależenia do *anawim* (biednych), stanowiło podatny grunt dla kultuwowania pokory. Rzeczywiście też *anawim* w wielkiej mierze rekrutowali się z biedniejszych warstw ludności, przeciwstawiając się duchowo *pyszny*, *bogaty*, którzy byli skłonni do egoizmu osobistego i grupowego, i ulegali obcym wpływom kulturowym za cenę wierności obyczajom i religii ojców. W historii Izraela, jako grupa żarliwa religijnie i narodowo, *anawim* odegrali wielką rolę.

2. EWANGELIE SYNOPTYCZNE

Główne zarysy doktrynalne, przedstawione w Ewangeliach synoptycznych, tkwią głęboko w pojęciach Starego Testamentu, również gdy chodzi o zagadnienie pokory. Już dzieje dziecięstwa Chrystusowego, będące wyrazem teologii św. Łukasza i tradycji pierwotnej, nawiązują do atmosfery duchowej *anawim*. Postacie otaczające Zbawiciela należą do *cichych ziemi, oczekujących pocieszenia Izraela*⁴. Myśli pulsujące w tej grupie starotestamentowej, głęboko przyswojone przez Maryję, w postaci wzniosłej i czystej przejawiały się w *Magnificat*. Pokora cichych i ubogich, także jej własna, znajduje się w centrum idei hymnu⁵. Opiewa on stosunek pokornych do

³ A. Gelin PSS, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris 1963³, passim; H. Urs von Balthasar, *Der Glaube der Armen*, „Tübinge Theologische Quartalschrift” 147(1967) 177—180.

⁴ Por. Łk 2, 25.

⁵ A. Gelin, op. cit., s. 125—129.

Boga, i odniesienie się Jahwe do Jego sług. Maryja zapożycza tu szereg charakterystycznych wyrażen ze Starego Testamentu.⁶

Również Chrystus w nauczaniu pokory nawiązuje do formuł dotychczas używanych. Po rozpoczęciu życia publicznego, stosuje On do siebie tekst Izajasza o głoszeniu Ewangelii ubogim, uzdrawianiu skruszonych na sercu, wypuszczeniu na wolność znękanych.⁷ Zapytany przez uczniów Jana Chrzciciela, wskazuje też na ewangelizowanie ubogich jako na znak swego posłannictwa.⁸ Użyte tu pojęcie *anawim* było znane słuchaczom, i miało tradycyjną treść religijną. Greckie słowo *ptochos* znaczeniowo oddaje zwykle hebrajski termin *ani*. Chodzi o człowieka, który pogrążony w pokorze oczekuje pomocy tylko od Boga. Jest on przedstawicielem mistycznej linii w Izraelu, która była kontynuowana przez Maryję, Symeona, Annę i pasterzy, a pełnego dowartościowania doczekała się u samego Chrystusa. Są to pobożni i sprawiedliwi, oczekujący odkupienia Izraelowego, żywiący gorące pragnienie przyścia Królestwa Bożego. Pozycja społeczna jest tutaj sprawą drugorzędną.⁹

Ideał pokory Chrystus ogłosił uroczyście w kazaniu na Górze. Dał przez to wyraz kilkuwiekowej tradycji duchowej Izraela, zwracając się też do słuchaczy, którzy przez Stary Testament byli przygotowani do przyjęcia Jego Nowiny. Wśród ośmiu Błogosławieństw, pierwsze dotyczące ubogich w duchu (*anawim*), odnosi się do ludzi, którzy pokornie schylają się przed Bogiem.¹⁰ W redakcji św. Mateusza słowo *ptochoi* (biedni) ma niewątpliwie wydźwięk religijny. Chodzi tu o *ubogich w duchu*, świadomych swojej niemocy w dążeniu do Królestwa Bożego i przekonanych o potrzebie Odkupienia. Mowa jest również o tych, którzy całkowicie zdają się na Boga, nie opierają się na własnych siłach, ale błagają o pomoc Bożą. Mając duszę otwartą na Boga, są oni zdolni do przyjęcia *pocieszenia Izraelowego*. To pierwsze błogosławieństwo określa zasadniczą postawę chrześcijanina, jako duchowego dziedzica Starego Testamentu. W takim usposobieniu Chrystus widzi warunek uczestniczenia w nadchodzącym Królestwie Bożym. Dalsze błogosławieństwa są szerokim rozwinięciem tego dominującego motywu.¹¹ W *czystości serca* chodzi o prostotę nastawienia i intencji, dalekiej od wynoszenia się i obłudy, świa-

⁶ R. A. Gauthier OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, s. 393.

⁷ Łk 4, 18—21.

⁸ Mt 11, 2—5.

⁹ R. A. Gauthier, op. cit., s. 397—398; A. Gelin, op. cit., s. 136. 154; J. M. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1927⁴, s. 187.

¹⁰ P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien (übersetzt und erklärt)*. (*Die Heilige Schrift des Neuen Testaments I Bd*), Bonn 1921², s. 108; A. Gelin, op. cit., s. 43. 97.

¹¹ R. North, „*Humilis corde*” in *luce psalorum*, „*Verbum Domini*” 28 (1950) 160. Por.: A. Charlier, *L'esprit de pauvreté*, „*Itinéraires*” Nr 109 (1967) 136.

domą ludzkich ograniczeń i całkowitej zależności od Boga. Określenia *biedny, utrapiony, cierpiący prześladowanie*, są to pewnego rodzaju synonimy podstawowego słowa *anaw*. To samo wyrażają określenia *miłosierny i pokój czyniący*. Błogosławieństwa wygłoszone w kazaniu na Górze można więc uważać za nowotestamentową promulgację dotychczasowego ideału *anawah*. Łączy się to z krytyką faryzeizmu, która jest ważnym tematem nauczania Chrystusowego. Droga do osiągnięcia sprawiedliwości przed Bogiem nie prowadzi tylko przez drobiazgową realizację przepisów Prawa Mojżeszowego. Faryzeusz, fanatyk litery Prawa, sam chciał być sprawcą swojego zbawienia, przy czym Bóg miał być kontrahentem na mocy sprawiedliwości zamiennej, a nie miłosiernym Dawcą daru łaski. Jak hellenistyczny cynik czy stoik, faryzeusz uważał sprawiedliwość moralną za pewnego rodzaju umiejętność życia, gdzie wysiłkiem woli i mozolnym studium T o r y, wypracowywała się upragniona przez niego świętość. Tymczasem droga jest błędna w samym swoim założeniu, bo do osiągnięcia zbawienia, opartego na łasce Bożej, prowadzi przede wszystkim pokora, odwrócenie się od siebie i własnej doskonałości, a przez to poddanie Zbawicielowi.¹²

Chrystus głosił nie tylko pokorę wobec Boga, wzywał do stawania się jako dzieci, świadome swojej słabości i oczekujące pomocy od Ojca¹³, co jest innym wyrażeniem tej samej podstawowej idei; zalecał również pokorę braterską, która jest miernikiem pokory wobec Boga. Ma ona wyrażać się w chętnym posługiwaniu bliźnim, jako dzieciom tego samego Ojca. Wszystkie dary otrzymane od Boga powinny dopomóc do tym lepszej i chętniejszej służby. Pokora stanowi więc regułę postępowania wobec drugich. Kto jest najwyższy wśród ludzi, ma się uważać za sługę wszystkich.¹⁴

Chrystus nie tylko nauczał pokory. W sposób nieosiągalny dla innych łączy On w sobie dwa jej kierunki działania: boskie pochylenie się ku innym (*condescendentia*) z motywu najdoskonalszej miłości z jednej strony, i uznanie swej ludzkiej zależności od Ojca oraz dawanie jej wyrazu z motywu religijności.¹⁵ Przez głoszoną przez siebie naukę i przez dokonane dzieło zbawcze nakreślił On zarazem miejsce i rolę, jakie przypadają człowiekowi w realizowaniu planu Bożego.¹⁶ Sam wezwał też do naśladowania siebie jako *cichego i po-*

¹² M. Meinerz, *Theologie des Neuen Testamentes*, Bonn 1950, t. I, s. 97—98; J. Bonsirven SJ, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, s. 131, 153; A. Gelin, op. cit., s. 146.

¹³ Mt 18, 3—4.

¹⁴ Mt 20, 25—28; Mk 9, 34—35; R. North, op. cit., s. 153.

¹⁵ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. B. 1956, s. 544—546; F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre Bd III)*, Düsseldorf 1953⁴, s. 218—222.

¹⁶ Por. G. Salet SJ, *La part de l'homme dans l'accomplissement du plan divin*, „Nouvelle Revue Théologique” 78 (1956) 241.

kornewego serca.¹⁷ Wzór pokory Chrystusowej ujawnił się zarówno w Jego przykładzie postawy wobec Ojca, gdy jako Mesjasz szukał jedynie chwały Boga, jak i wobec ludzi, będąc między nimi jak ten, który służy, pełen dla nich zrozumienia, skromności i słodyczy.¹⁸ Dobity wyraz tego nastawienia zostawił przez umywanie nóg swoim uczniom, nie pomijając nawet swojego zdrajcy. Urzeczywistniony w Chrystusie ideał *slugi Bożego* (Ebed Jahve)¹⁹ i doprowadzenie pokory aż do uniżenia w śmierci krzyżowej²⁰, stanowi centrum nauki Nowego Testamentu o pokorze chrześcijańskiej. Szczególnie podkreślona tu została zasadnicza rola chwały Bożej, jaka się wiąże z zagadnieniem pokory człowieka, oraz społeczny aspekt pokory, obejmującej w duchu chrześcijańskim także miłość ku ludziom i skromne nastawienie wobec innych, czego w wielkiej mierze brakowało w Starym Testamencie.²¹

Pokora w nauczaniu Chrystusowym, przeprowadzonym słowem i przykładem, jest niewątpliwie czymś złożonym. Na pierwszy plan wysuwają się dwa główne jej rysy. Jednym z nich jest poczucie ubóstwa wobec Boga, drugim natomiast uniżenie się wobec ludzi, wynikające z pierwszego elementu.²² W swojej istocie pokora jest religijną postawą duszy wobec Boga, i nie ma charakteru poniżania siebie wobec drugich. W tej postawie kryje się poczucie nędzy zwłaszcza wobec dóbr nadprzyrodzonych, oraz przeświadczenie o niemożliwości ich zdobycia własnymi siłami ludzkimi. To poczucie i ta świadomość sprawiają, że człowiek wyznaje przed Bogiem swoją słabość i niemoc, zwraca się do Niego z prośbą o wszystko, jako do Źródła wszelkiego dobra. Dziękuje też Bogu za wszystkie łaski, które otrzymał w jakiegokolwiek postaci, uznając to za niezasłużony dar Jego dobroci. W ujęciu Chrystusowym w pokorze chodzi więc przede wszystkim o podkreślenie nędzy ludzkiej i potrzeby łaski Bożej, a wszystko inne, co uważa się nieraz za jej istotną właściwość, np. skromne zachowanie się wobec drugich, jest tylko czynnikiem wtórnym i uwarunkowanym.²³

3. LISTY ŚW. PAWŁA

W pismach św. Pawła Apostoła wyrazy z grupy *tapeinos* (niski, pokorny), występują częściej niż w innych księgach Nowego

¹⁷ Mt 11, 29.

¹⁸ Mk 10, 45; Łk 22, 27.

¹⁹ Por. H. Urs von Balthasar, op. cit., s. 181—183.

²⁰ Por. *hymn chrystologiczny* Flp 2, 6—8.

²¹ D. A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Das Wort Jesu*, Calw und Stuttgart 1909, s. 315—316; O. Schaffner, Demut, W.: „*Handbuch theologischer Grundbegriffe*”, Hrg. H. Fries, München 1962, t. I, s. 219.

²² Por. C. Spicq, op. cit., t. I, s. 161—162.

²³ Por. R. A. Gauthier, op. cit., s. 404.

Testamentu. Tylko w jednym przypadku (1 Kor 10, 1) słowo to zostało użyte w znaczeniu negatywnym, jakie posiadało dawniej w literaturze biblijnej i pozabiblijnej.²⁴ Zostaje mu więc nadany sens pozytywny. Również zamiast dawnego słowa *tapeinosis*, oznaczającego niskie położenie człowieka, które spowodaza zmiłowanie Boże, używa ś w. P a w e ł wyrazu *tapeinophrosine*, niespotykanego dotąd w literaturze świeckiej, ani nawet w LXX, a mającego oddać ideę pokory, czyli wewnętrznego nastawienia tego człowieka, który jest *tapeinos* w dotychczasowym słownictwie biblijnym.²⁵ Jego odpowiedniki znaczeniowe są wyraźnie nobilitowane. Jeżeli w St. Testamencie często spotykamy się z faktem szczególnego wybrania *niskich*, to dla Apostoła Narodów to *tapeinon* jest jedynym przedmiotem wybrania ze strony Boga.²⁶ Ś w. P a w e ł sam głęboko przeniknięty pokorą i poczuciem niegodności własnego wybrania, nasycą tym nastawieniem własną pracę apostołską. O pokorze myśli też w kategoriach rozwijającego się Kościoła, i domaga się jej od swoich chrześcijan.²⁷ Treść tego pojęcia rozpatruje przede wszystkim na planie nauki soteriologicznej. Drogę do osiągnięcia zbawienia stanowią wiara i miłość. W porządku realizacji przybierają one postać *sprawiedliwości z wiary*, i *mądrości w miłości*. W jednym i drugim przypadku ujawnia się i urzeczywistnia *metanoia*. Polega ona na zerwaniu z właściwym człowiekowi upadłemu sposobem myślenia egocentrycznego, z zwróceniem się ku Bogu zbawiającemu przez łaskę. Porządek łaski zakłada porządek pokory człowieka, będącego zarazem stworzeniem i grzesznikiem.²⁸

W nauce ś w. P a w ł a pokora jest szczególnym wyrazem miłości. Wzorem dla niej jest Chrystus, który będąc Bogiem unżył samego siebie.²⁹ Nawiązując może do charakterystyki, którą Chrystus dał sam o sobie, ś w. P a w e ł łączy pokorę z cichością.³⁰ Te dwa słowa, podobnie jak w Ewangeliach, wyrażają niewątpliwie ideę *anawah*. Uspodobienie pokory polega na tym, by nie nastawiać się na coś

²⁴ Por. Plato, *Nomoi*, VI 774 c; Plutarch, *De vita pud.* 14.

²⁵ L. Soubigou, *Humilité et fierte chrétiennes d'après saint Paul*, „L'année Théologique” 2 (1941) 193—205; G. Gratseas, *L'humilité chez l'apôtre saint Paul*, „Mélanges de Science Religieuse” 15 (1958) 152.

²⁶ 1 Kor 1, 26—28; A. Dihle, *Demut*, W: „*Reallexikon für Antike und Christentum*”, Hrg. Th. Klauser, Stuttgart 1957, t. III, kol. 750.

²⁷ H. Rosman, *In omni humilitate*, „*Verbum Domini*” 21 (1941) 315—320; A. Humbert CSSR, *Morale de saint Paul: Morale du Plan du Salut*, „Mélanges de Science Religieuse” 15 (1958) 24.

²⁸ H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum Ordo salutis auf biblisch-theologischer Grundlage (Untersuchungen zum Neuen Testament*, Hrg. E. Klostermann, H. 25), Leipzig 1938, s. 72—73. Por. R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, „*Zeitschr. f. neutest. Wiss. u. die K. d. ält. K.*” 23 (1924) 135—136.

²⁹ Flp 2, 5—11.

³⁰ Ef 4, 2; Kol 3, 12.

wysokiego (*ta hypsila*), ale trzymać się przy niskości (*tapeina*).³¹ Nastawieniu człowieka wypowiadającemu się w *hypsila phronein* zostaje tu przeciwstawione usposobienie *tapeina phronein*. To stanowi o pokorze, w której służy się Bogu, i postępuje zgodnie ze swoim powołaniem³², stroniąc od pokory udanej i fałszywej.³³

Z pokorą przejawianą wobec Boga, i z chęcią zajmowania niższego miejsca, która jest odzwierciedleniem wzoru Chrystusa, łączy się u św. Pawła altruistyczne nastawienie wobec drugich. Chodzi przede wszystkim o to, aby ich cenić wyżej od siebie³⁴, wzajemnie się sobie podporządkowywać³⁵, uprzedzać się okazywaniem poważania, i znosić się wspólnie w miłości.³⁶ To w konsekwencji prowadzi do jedności i miłości wśród chrześcijan, oraz stanowi konieczną podwalinę zgodnego współżycia gminy.³⁷ Apostoł podejmuje tu i rozwija ewangeliczną myśl o pokorze braterskiej, wyrażającej się w dobrowolnej służbie bliźniemu. Jest to coś innego niż duchowa postawa wobec Boga, o jakiej jest mowa w 2 Kor 7, 6. Chodzi o swoiste odniesienie się do innych ludzi, o niewysuwanie wobec nich szczególniejszych roszczeń, oraz nie wymuszanie siłą jakichś uprawnień. Jest to ulubiony aspekt pokory w przepowiadaniu św. Pawła.³⁸ Jego podkreślanie było może wywołane potrzebą konsolidowania pierwszych grup chrześcijańskich.

Na koncepcję pokory Apostoła Narodów, obok doświadczeń osobistych, wpłynęła niewątpliwie refleksja nad przykładem i nauką Chrystusa. Widoczne są także jej powiązania z ideami Starego Testamentu. Nie jest wykluczone, że za pośrednictwem Gamaliela oddziaływała tu również myśl rabinistyczna.³⁹ Wpływ tradycji żydowskiej⁴⁰ może nam tłumaczyć, dlaczego pokora znalazła się u św. Pawła w katalogach cnót⁴¹, skoro ma ona przede wszystkim wyrażać poczucie małości człowieka wobec Boga, a więc stanowi przeżycie religijne, a nie ma charakteru jednej z wielu cnót etycznych, jak litość, dobroć, łagodność, cierpliwość, które mogą praktykować również poganie. Być może, że w pewnej mierze zaważyła tu filozofia

³¹ Rz 12, 16 i in.

³² Ef 4, 2; Kol 3, 12.

³³ Kol 2, 18. 23.

³⁴ Flp 2, 3.

³⁵ Ef 5, 21.

³⁶ Rz 12, 10.

³⁷ K. Thieme, *Die ταπεινοφροσύνη Philipper 2 und Römer 12*, „Zeitschr. f. die neutest. Wiss. u. die Kunde des Urchristentums” 8 (1907) 33; E. Kutsch, *Demut*, II. *Biblisch*, W: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart”, Hrg. F. M. Schiele, H. Gunkel, L. Zscharnack, Tübingen 1955³, t. II, kol. 78; A. Gelin, *op. cit.*, s. 148—149.

³⁸ D. K. Thieme, *Die christliche Demut. I Hälfte, Wortgeschichte und die Demut bei Jesus*, Giessen 1906, s. 14—29. 41—42.

³⁹ H. Rosman, *op. cit.*, s. 274—275.

⁴⁰ Por. 1 QS s. 1; *Talmud babil.*: Aboth IV, 12; V, 21; Berakhoth II, i in.

cynicko-stoicka, rozpowszechniona w środowiskach, w których żył i pracował Apostoł, gdyż jej problematykę etyczną św. Paweł znał i używał jej słownictwa technicznego, stosując nawet stoicką formę diatryby.⁴² Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż chciał on przemawiać do ludzi współczesnych w sposób ogólnie dla nich zrozumiały.

4. INNE PISMA NOWEGO TESTAMENTU

Podobnie jak u św. Pawła, również w liście św. Jakuba można uchwycić naukę apostołską o pokorze w okresie jej adaptacji do potrzeb świata chrześcijańskiego, zdobywającego coraz szersze tereny misyjne. W duchu starotestamentowej tradycji i nauki Chrystusa zwraca on uwagę na pokorę wobec Boga. Pokora polega przede wszystkim na poddaniu się Bogu, na uznaniu swoich grzechów, na skrusze serca za przewinienia, i na oplakiwaniu wykroczeń człowieka (4, 6—10).⁴³ Myśli te często będą powracać w ascezie wschodniej, zwłaszcza w kręgach monastycznych.

Św. Piotr Apostoł wiąże ze sobą dwa ujęcia pokory: pokorę braterską głoszoną przez św. Pawła, i pokorę człowieka wobec Boga, jaką podkreślał św. Jakub.⁴⁴ Najpierw poleca on pokorę mającą znaczenie społeczne; od razu jednak wznosi się do podkreślenia pokory wobec Boga, która jest fundamentem pokornego odniesienia się do drugich. Dopiero wtedy bowiem, gdy człowiek uniża się pod mocną ręką Boga, potrafi być pokornym także wobec ludzi.⁴⁵ Znamienne jest tu *moralność niewolnika*⁴⁶, wychodząca z postawy *śługi Jahwe* jako konkretnego przykładu danego przez Chrystusa Jego uczniom, którym jak niewolnik umywał nawet nogi. Według św. Piotra chrześcijanin ma być pokorny i słodki, podległy i posłuszny, upodabniając się w ten sposób do Mistrza.⁴⁷

W pismach św. Jana Apostoła nie spotykamy wyrażeń z grupy *tapeinos*. Nie mniej zawierają one wiążące się z nimi treści. Podczas gdy ludzie zabiegają o własną chwałę⁴⁸, Chrystus nieustannie szuka czci Ojca.⁴⁹ Wola Ojca jest dla Niego wszystkim. Całe życie Chrystusowe jest zarazem służbą dla ludzi, czego najlepszym symbolem było

⁴¹ Ef 4, 2; Kol 3, 12. Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Handbuch der Moraltheologie, Hrg. M. Reding, Bd VI)*, München 1954, s. 156.

⁴² A. Jagu, *Saint Paul et le Stoicisme*, „Revue des Sciences Religieuses” 32 (1958) 249.

⁴³ R. A. Gauthier, op. cit., s. 402.

⁴⁴ 1 P 3, 8; 5, 5—6.

⁴⁵ R. A. Gauthier, op. cit., s. 404.

⁴⁶ 1 P 2, 18—25; por. R. Schackenburg, op. cit., s. 251. 253.

⁴⁷ C. Spicq OP, *La 1^a Petri et le témoignage évangélique de saint Pierre*, „Studia Theologica” 20 (1966) 44—45.

⁴⁸ J 12, 42—43.

⁴⁹ J 7, 18; 8, 50 i in.

umywanie nóg podczas Ostatniej Wieczerzy. Taka postawa uniżenia się przed Bogiem i ludźmi jest potrzebna, aby mieć udział we wspólnocie z Chrystusem.⁵⁰ W Ewangelii św. Jana, jeszcze wyraźniej niż u św. Pawła, miłość, pokora i posłuszeństwo łączą się z sobą, stapiając się jakby w jedną całość.⁵¹

Ogólnie biorąc, pokora chrześcijańska, wypływająca z ducha Nowego Testamentu, jest uznaniem własnej małości człowieka, w zestawieniu z wielkością Boga. Jest ona odczuciem potrzeby łaski i wszechstronnym uzależnieniem od jej otrzymania. Pochodzi ze serca, które przekracza naturalne własne możliwości, i udoskonalenie znajduje tylko w Bogu.⁵² Wynika ona z uświadomienia sobie przez chrześcijan, pod wpływem objawienia Nowego Testamentu, trzech zasadniczych rzeczywistości, jakimi są: Bóg, grzech i łaska, w oparciu o podstawową prawdę o stworzeniu człowieka i wszechstronnym uzależnieniu go od działania mocy Bożej.⁵³ Wyraźny teocentryzm pokory chrześcijańskiej stał się możliwy dzięki personalistycznym elementom nowej religii, która skłaniając człowieka do uznania jego zaleźności, nie łamie równocześnie jego godności osobowej. Postawa świadomego zrezygnowania z absolutnej niezawisłości, zarówno na terenie bytu jak i działania, nosi znamiona stosunku osobowego, opartego na miłości, a więc nie sprowadza człowieka do roli niczyjego narzędzia. Chodzi tu o intersubiektywny porządek osób, o dobro nałożone jako obowiązek moralny sumieniu poszczególnego człowieka, o postawienie go w autentycznym układzie stosunków obiektywnych. Jest to relacja do Boga jako Stwórcy i Dawcy łaski, a w konsekwencji także do ludzi, których samo istnienie, jako współtworzeń, a tym więcej charakter chrześcijański, jako uczestników tego samego Ciała Chrystusowego, implikują takie odniesienia.⁵⁴

Czy chodzi tu o pokorę jako specjalną cnotę moralną? W Nowym Testamencie *tapeinophronein* nie oznacza praktykowania określonych czynów, i działania w ten sposób zasługująco. Chodzi tu o swoisty stan ducha, o pewną wewnętrzną dyspozycję człowieka, o specyficzny sposób myślenia, który umożliwia przyjęcie łaski Bożej i przygotowuje wejście do Królestwa Bożego. W tej perspek-

⁵⁰ J 13, 6—8.

⁵¹ A. Stöger, *Demut*, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Hrg. J. B. Bauer, Graz-Wien-Köln 1962², s. 197—198; C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, „Revue Biblique” 54 (1947) 338; R. Bultmann, op. cit., s. 140—141; A. Dihle, op. cit., kol. 748.

⁵² O. Kuss, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Regensburg 1937², s. 393—394; D. A. Hayes, *Humility*, „Dictionary of the Bible”, edit. J. Hastings, Edinbourg 1921³, s. 372.

⁵³ E. Raitz v. Frenz SJ, *Selbstverleugnung*, Einsiedeln 1936, s. 109—110.

⁵⁴ L. Gilen, SJ, *Demut des Christen nach dem Neuen Testament*, „Zeitschrift f. Asceze u. Mystik” 13 (1938) 284; L. Malavez, SJ, *Amour païen, amour chrétien*, „Nouvelle Revue Théol.” 64 (1937) 966—967.

tywie pokora nie jest jakąś wypracowaną sprawnością działania, dającą się zaszeregować do grupy określonych cnót w układzie arystotelesowskim. Stanowi ona poznanie i dobrowolne uznanie prawdziwego stanu człowieka przed Bogiem, oraz zdanie sobie sprawy z niemożności wysuwania wobec Niego jakichś roszczeń. Istnieją wprawdzie w Nowym Testamencie katalogi cnót, gdzie między innymi wymieniana jest pokora.⁵⁵ Brakuje ich jednak u Synoptyków, w listach św. Pawła, których autorstwo nie było dyskutowane, oraz w pismach Janowych. Zresztą i św. Paweł, któremu te katalogi się przypisuje, nie uważał pokory za cnotę w znaczeniu platońsko-arystotelesowsko-stoickim, choćby z tej racji, że tak rozumianych cnót, polegających na usprawnieniu „uczynków” i to własną mocą człowieka, nie traktuje jako wyznaczników jego wartości moralnej. Wytycznymi działania są dla niego postulaty religijne: pełnienie woli Bożej, naśladowanie Chrystusa, unikanie zgorznienia i grzechu.⁵⁶

Znaczenie pokory jako postawy religijnej, a nie specjalnej cnoty moralnej, wynika z szerokiego kontekstu życia moralnego chrześcijan w okresie apostołskim. Związane jeszcze silnie z duchem judaizmu i pobożnością *anawim*, życie to opierało się przede wszystkim na głębokiej czci wobec Boga i Chrystusa. W perspektywie przeżywanym przez wiarę i miłość faktów dokonanego odkupienia, postawa ta rozciągała się równocześnie na własne *ja* wierzącego, oraz na wszystkich innych wierzących. Przez naśladowanie Chrystusa realizowano wzór okazany w dokonaniu dzieła zbawienia; kształtując zaś życie według tego wzoru, przejmowano również moralne jego rysy, zwłaszcza rys tak podstawowy, jak pokora, podkreślana przez Mistrza. Właściwa relacja człowieka wobec Boga rzutowała na własne jego postępowanie wobec siebie, w znaczeniu skromności osobistej, oraz na odniesienie się do drugich, przez uwypuklanie ich wartości w Bogu, którego byli stworzonymi i dziećmi. W pierwotnym chrześcijaństwie nie było więc oddzielenia religijności od etyki życia codziennego. Służono Bogu i bliźnim, nie nastawiając się metodycznie na ćwiczenie cnót moralnych, a więc na kształtowanie własnej doskonałości osobowej. Ta jedność dwóch dziedzin życia była okresowo możliwa dzięki napięciu oczekiwania i tymczasowości, charakterystycznemu dla wczesnego chrześcijaństwa, a widocznemu w księgach Nowego Testamentu. Dopóki w nastawieniu na przyjście *dnia Pańskiego* uważano świat za prowizorium chwili, można było zadowolić się doraźnymi wskazaniami, niezbędnymi dla praktyki życia. Nie było jeszcze konieczności systematyzowania tych reguł praktycz-

⁵⁵ Ef 4, 2; Kol 3, 12; 1 P 3, 8.

⁵⁶ A. Dihle, op. cit., kol. 750—751.

nych, ich logicznego przepracowywania, uzasadniania i obrony. Zasadnicza zmiana nastąpiła z chwilą zakorzenienia się Kościoła w świecie, co przypada już na okres wczesnej patrystyki.⁵⁷

Lublin

Ks. STANISŁAW WITEK

Ks. Edward Zawiszewski, Pelplin

ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W PRAWODAWSTWIE STAREGO TESTAMENTU

Na kartach Pisma św. Starego Testamentu znajdujemy cały szereg przepisów prawnych odnoszących się do różnych przejawów życia społecznego. Tworzą one pewnego rodzaju kodeks społeczny, mający regulować życie społeczeństwa izraelskiego. W odróżnieniu jednak od kodeksów społecznych dzisiejszej doby nosi on na sobie szczególnie piętno pochodzenia od Boga w sposób bezpośredni.

Uwzględnienie powyższego faktu pozwala należyście ocenić zasadnicze tendencje przejawiające się w ustawodawstwie społecznym narodu wybranego, a szczególnie podstawową zasadę równości wszystkich członków społeczeństwa¹.

1. Zasada równości członków społeczeństwa może być słusznie uznana za fundament izraelskiego kodeksu społecznego. Pragnąc bowiem zapewnić swemu społeczeństwu pomyślne warunki rozwoju prawodawca izraelski oparł je na zdrowych zasadach równowagi społecznej. Społeczeństwo więc Izraela składać się miało z ludzi równouprawnionych, związanych ze sobą ścisłymi więzami wspólnoty². Współobywatel, współczłonek społeczeństwa określany bywa na kartach Pisma św. słowem „brat” (Kpł 25, 35, 46)³. Toteż prawo mojżeszowe nie zna uprzywilejowania jakiegoś stanu czy warstwy społecznej⁴. Jednakową opieką otacza wszystkich członków społeczeństwa. Wymowną ilustracją powyższej zasady jest nakaz, skierowany do sędziów, polecający im trzymać się skrupulatnie zasad sprawiedliwości bez względu na osobę podsądnego⁵. Jak wielkie zaś

⁵⁷ Ibid., kol. 751—752.

¹ Zob. Fr. E. Küber, *Die soziale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des A.T.*, Wiesbaden 1870, 24. — por. R. Peters, *Die soziale Fürsorge im A.T.*, Paderborn, 1936; M. Buber, *Biblischer Humanismus*³, Werke 2 (München 1964) 1085—92.

² Zob. Fr. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlin 1899, 11—12.

³ Zob. R. Peters, dz. cyt. 7.

⁴ Por. Fr. Kübel, dz. cyt. 24.