

Jerzy Gocko, Katarzyna Kołtun

"Trzy dobre uczynki" w ujęciu teologii moralnej społecznej

Seminare. Poszukiwania naukowe 34, 39-66

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JERZY GOCKO SDB, KATARZYNA KOŁTUN
Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

«TRZY DOBRE UCZYNKI» W UJĘCIU TEOLOGII MORALNEJ SPOŁECZNEJ

Jednym z celów ogłoszonego w Kościele przez Ojca Świętego Benedykta XVI w liście apostolskim *Porta fidei* Roku Wiary jest pogłębienie jej żywotności i świadomości poprzez przypomnienie sobie przez wiernych niekiedy zapomnianych już prawd wiary chrześcijańskiej. Służyć ma temu m.in. odczytanie na nowo opublikowanego przed 20. laty — w trzydziestą rocznicę otwarcia obrad Soboru Watykańskiego II — przez bł. Jana Pawła II *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jawił się on wówczas jako podsumowanie nauczania soborowego i zarazem jako przystępny sposób wyrażenia istoty wiary chrześcijańskiej. Obejmował bowiem całość depozytu wiary i życia chrześcijańskiego, ukazując ich fundamentalną jedność.

W swojej strukturze *Katechizm* wyróżnia cztery „filary” katechezy głoszonej przez Kościół: wyznanie wiary, sakramenty wiary, życie wiarą oraz modlitwę wierzącego¹. Dla współczesnego człowieka miał być on nie tylko skarbcem wiary chrześcijańskiej, ale także swoistego rodzaju kompendium, obejmującym również przesłanie moralne Kościoła.

Bogactwo treści *Katechizmu* sprawiło, że stał się on od samego początku przedmiotem wielu interdyscyplinarnych studiów i badań, które odsłoniły i ciągle odsłaniają całe jego bogactwo. Do ich kontynuacji zachęca także ogłoszony Rok Wiary. Niniejsze studium ma na celu przypomnienie zapomnianych już szerokiego spektrum wierzących tradycyjnych form pokuty, które przyjęto przez wieki określać jako «trzy dobre uczynki»: post, jałmużnę i modlitwę, przywołane w *Katechizmie*. Naukowa refleksja nad ich wartością i żywotnością podjęta na progu Roku Wiary zyskuje dodatkowy walor, gdy weźmie się pod uwagę, że uczynki te stają się zrozumiałe jedynie w kontekście żywej wiary. Gdy jej brak, zwłaszcza dziś w dobie sekularyzmu oraz wobec piętrzących się i narastających procesów odchodzenia od Boga, post, modlitwa i jałmużna są niejednokrotnie zapomniane i niezrozumiałe. Podjęte rozważania z perspektywy teologii moralnej społecznej stawiają sobie za cel ukazanie całościowego wpływu «trzech

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002², nr 13 [dalej: KKK].

dobrych uczynków» na życie człowieka, wskazanie zasadności ich wypełnienia oraz uwypuklenie ich relacyjnego wymiaru, to znaczy odniesienia ich przez człowieka do samego siebie, do Boga i do innych ludzi. Niejako na marginesie głównego nurtu badań przyjdzie także zgłębić źródła ich żywotności od starożytności do współczesności. Będzie to możliwe dzięki sięgnięciu do tradycji biblijnej, patrystycznej oraz dorobku nauczania Kościoła.

1. BIBLIJNO-TEOLOGICZNY FUNDAMENT «TRZECH DOBRZYCH UCZYŃKÓW»

Jednym z zagadnień opisywanych przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* są sakramenty święte. To właśnie w kontekście rozważań nad sakramentami uzdrowienia² zostały przywołane wśród różnych przejawów pokuty w życiu chrześcijańskim w numerze 1434 trzy formy wewnętrznej pokuty chrześcijanina: post, modlitwa i jałmużna, wyrażające nawrócenie człowieka w odniesieniu do siebie samego, do Boga i do innych ludzi. Choć sam *Katechizm* pomija termin «trzy dobre uczynki», to jednak należy on do dziedzictwa nauki moralnej i ascetycznej Kościoła, wywodząc się z jego antycznej tradycji. Niekiedy w nauczaniu katechetyczno-homiletycznym był on używany w staropolskim wyrażeniu «najprzedniejsze dobre uczynki», co podkreślało ich wielką wartość i skuteczność w oczyszczeniu duszy przez ich fizyczne wypełnienie.

Podstawowym tekstem biblijnym, dającym z jednej strony Chrystusową interpretację «trzech dobrych uczynków», z drugiej zaś będącym swoistym dopełnieniem nauczania na ich temat w Starym Testamencie, jest Kazanie na Górze (por. Mt 6,1–18). To jeden z najważniejszych tekstów Ewangelii dla chrześcijańskiej moralności, będący równocześnie jej streszczeniem. Wiodącym jego tematem pozostaje charakter postępowania i kształtowanie się obyczajów, jakimi powinni wyróżniać się uczniowie Jezusa. Kazanie na Górze podejmuje temat praktyk, które w czasach Jezusa uważano za charakterystyczne dla osoby szczerze pragnącej stanąć godnie w Bożej obecności. Były one częścią żydowskiej tradycji, którą Jezus aprobował, domagając się jednak oczyszczenia złych motywacji jałmużny, modlitwy i postu, którą niejednokrotnie odznaczali się Jemu współcześni. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że tematem Kazania na Górze nie jest ludzkie zachowanie, ale pytanie o powody podejmowania przez człowieka określonych działań. Szósty rozdział Ewangelii według św. Mateusza pokazuje praktyczną miłość Boga i ludzi, których nie można rozdzielić. Miłość bowiem praktycznie wyraża się w czynach i słowach³.

Jezus, mówiąc o tradycyjnych uczynkach sprawiedliwości (por. Mt 6,1a), występuje przeciwko tym, którzy błędnie motywują swoje ścisłe przestrzeganie

² Por. KKK 1430–1439.

³ Por. K. Kucharski, *Kościół światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, WAM, Kraków 2006, s. 222.

Prawa. W tym sensie można powiedzieć, że Jego słowa są skierowane przeciwko ówczesnym religijnym przywódcom żydowskim. Pobożne czyny są bez znaczenia, jeśli u podstaw nie leży szczerzy i oparty na wierze związek z Bogiem i innymi ludźmi⁴.

Dobre uczynki — jak już wspomniano — były przejawem prawdziwej pobożności i religijności już w Starym Testamencie. Jednakże ludzka słabość i inne — nie zawsze czyste — powody, takie jak, między innymi, próżność i chęć uznania u ludzi, odbierały im prawdziwą wartość. Ewangelista krytykuje taką postawę, żądając przywrócenia właściwego motywu, którym winien być pierwszorzędny wzgląd na Boga. Taki postulat dotyczy także «trzech dobrych uczynków»: jałmużny, modlitwy i postu⁵. Wszystkie one w pierwszej kolejności dotyczą relacji z Bogiem i prowadzą do odnowy postaw względem Niego.

Omawiany fragment Ewangelii odwołuje się najprawdopodobniej do żydowskiej listy uczynków, opartej na Księdze Powtórzonego Prawa (por. 6,5)⁶. Po wersecie wprowadzającym w Ewangelii według św. Mateusza występują trzy fragmenty o bardzo podobnej budowie. Pod względem formalnym tekst przypomina katechizm, podkreślając przy tym, że związek z Bogiem powinien być żywy i osobisty⁷. Pomijając szersze analizy fragmentów Kazania na Górze traktujących o poszczególnych dobrych uczynkach, należy stwierdzić, że nie mogą być one przejawem ludzkiej próżności, ale powinny być wyrazem troski o wolność duchową. Wszystkie trzy wzajemnie się dopełniają i ubogacają.

Z kolei myśl patrystyczna «trzy dobre uczynki» umieszcza przede wszystkim w perspektywie pokutnej. Ojcowie Kościoła, co podkreśla *Katechizm*, właśnie post, modlitwę i jałmużnę, które wyrażają nawrócenie w odniesieniu do samego siebie, do Boga i do innych ludzi, wymieniają — obok radykalnego oczyszczenia za sprawą chrztu i (lub) męczeństwa — jako środek otrzymania przebaczenia grzechów⁸.

„Duch pokuty” jest motywem bardzo często spotykanym u ojców Kościoła⁹. Stanowi on istotny element czynności ekspiacji, tj. wynagrodzenia za grzechy.

⁴ Por. W. R. Farmer, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, tłum. W. Chrostowski, Verbinum, Warszawa 2000, s. 1155.

⁵ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami (Biblia Poznańska)*, red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1987, s. 26.

⁶ Warto podkreślić, że nie jest to jedyne takie miejsce w Starym Testamencie. Również za jeden ze sztandarowych przykładów może posłużyć fragment Księgi Izajasza (por. 58,6–9), w którym — parafrazując — jałmużna jest dopełnieniem postu i modlitwy. Por. A. Młotek, *Jałmużna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus i in., TNKUL, Lublin 1997, kol. 738.

⁷ Por. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Katolicki komentarz biblijny*, tłum. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2004, s. 933.

⁸ Por. KKK 1434.

⁹ Radykalna zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna przemiana całego życia człowieka. Charakteryzująca się powrotem, nawróceniem się do Boga całym sercem, zerwaniem z grzechem,

Ujmują oni pokutę także w kategorii stałego nastawienia wewnętrznego, czyli cnoty. W myśl rozumienia wielu teologów starożytnych, jest ona z istoty swej cnotą wyrównawczą. Wyrównuje w pewnym stopniu winę, przede wszystkim zaś karę doczesną, i leczy rany zadane przez grzechy, które zostawiły ślad w duszy człowieka. Rozwijana cnota pokuty (duch pokuty) prowadzi do otwarcia się na działanie Boże i współpracę z Chrystusem w walce z grzechem oraz pozwala docenić dar dzieła zbawienia. Określa wzorcową postawę wobec ograniczonych i przemijających dóbr materialnych, wytwarzając przy tym konieczny dystans. Chroni przed żądzą użycia, nastawieniem konsumpcjonistycznym i materialistycznym, posiadając także wartość wychowawczą¹⁰.

Kluczowe w patrystycznej interpretacji «trzech dobrych uczynków» są komentarze ojców Kościoła na temat Kazania na Górze. W tym kontekście szczególne znaczenie posiada komentarz św. Augustyna¹¹. Według Biskupa z Hippony, post i jałmużna są „dwoma skrzydłami”, które ułatwiają zapał i dotarcie do Boga. Święty oświadcza, że w ten sposób modlitwa odmawiana w pokorze i miłości, w poście i jałmużnie, w umiarkowaniu i przebaczeniu za doznane zniewagi, przynosząc rzeczy dobre i nie przywiązując się do złych, oddalając od złego i czyniąc dobro, szuka pokoju i go osiąga. Dzięki skrzydłom tych cnót modlitwa ta szybuje bezpiecznie i łatwiej zostaje zaniesiona aż do nieba, gdzie jest Chrystus¹².

Nauczanie św. Augustyna na temat «trzech dobrych uczynków» pokazuje że post, modlitwa i jałmużna nie są narzucaniem dyscypliny, ascezy czy jakiejś formy wyrzeczenia, które służą samodoskonaleniu się bądź stanowią wyłącznie

odwróceniem się od zła z odrazą do popełnionych przez człowieka złych czynów. Przejawem tej postawy jest pokuta wewnętrzna, która zawiera pragnienie i postanowienie zmiany życia oraz nadzieję na miłosierdzie Boże i ufność w pomoc Jego łaski. Takiemu nawróceniu serca towarzyszy zbawczy ból i smutek, który ojcowie Kościoła nazywali smutkiem duszy i skrucą serca. Por. C. Krakowiak, *Pozasakramentalne formy pokuty*, Roczniki Teologiczne 48(2001)6, s. 109.

¹⁰ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1999, s. 174–175.

¹¹ Komentarz do Kazania na Górze jest pierwszym dziełem duszpasterskim św. Augustyna. Kiedy został kapłanem na początku 391 roku, bp Walencjusz wysłał go do Hippony. To właśnie fragment Ewangelii Świętego Mateusza stanowi temat pierwszego kazania Augustyna do Afrykańczyków. Przedstawił w nim wszelkie pouczenia potrzebne do pokierowania ludem według zasad życia chrześcijańskiego. Jego egzegeza wypływa w pełni ze studiów, z modlitwy i życia jego ludu, a zwłaszcza jego własnego doświadczenia. Dzieło rozpatrywane na płaszczyźnie egzystencjalnej stanowi pierwszy przykład egzegezy augustiańskiej. Pismo jest pierwszym i bezpośrednim źródłem nauki chrześcijańskiej, kaznodziejstwa i katechezy, a także teologii. Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść i historia*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 1994, s. 145–146.

¹² Por. Św. Augustyn, *Kazanie 206 na Wielki Post, nr 3*, w: J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 38, Paris 1845, kol. 1042. Komentarz ten uczynił przedmiotem swoich analiz papież Benedykt XVI w katechezie wygłoszonej podczas audiencji ogólnej 9 marca 2011 roku, w której obrazuje praktyki pokutne. Benedykt XVI, *Przem. „Post i jałmużna są «dwoma skrzydłami modlitwy»”* (audiencja generalna, 9 marca 2011), *L'Osservatore Romano* 32(2011)5, s. 29.

wymóg pewnych zasad. Ich stosowanie prowadzi do postawienia w życiu na pierwszym miejscu Boga. Trzeba zauważyć także, że komentarz św. Augustyna do Kazania na Górze, stanowi pierwszą próbę prezentacji moralności chrześcijańskiej w bezpośrednim kontakcie z Ewangelią, co jednoznacznie pozwala stwierdzić, iż w późniejszym czasie kształtowania się Tradycji był on inspiracją dla kolejnych opracowań i wielkich dzieł teologicznych¹³.

Post, modlitwa i jałmużna zakorzeniły się na stałe w chrześcijańskiej Tradycji dzięki żywotności i znaczeniu podstawowego źródła, z którego one wypływają i gdzie zostały ukazane, a więc Kazania na Górze. Spośród ojców Kościoła pisali o nich m.in. św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Chryzostom, św. Piotr Chryzolog, św. Cezary z Arles, św. Benedykt. Zagadnienie «trzech dobrych uczynków» pojawia się także w kontekście wczesnochrześcijańskiej liturgii. W Tradycji chrześcijańskiej każde bowiem ważne święto miało wigilię, która była poprzedzona postem. Tak zwane uczynki pokutne wyznaczały niewątpliwie drogę, która prowadziła do wspólnoty Kościoła i stała się ważnym wyznacznikiem ascezy chrześcijańskiej. Co ciekawe, działa się tak mimo zmieniających się kontekstów i sytuacji społeczno-gospodarczo-kulturowej. Potwierdza to także ich obecność w nauczaniu Kościoła. Choć z drugiej strony należy mieć świadomość, że ich znaczenie, interpretacja i wartość współcześnie bywa coraz częściej pomniejszana i zapominana¹⁴.

Przemiany społeczno-kulturowe niewątpliwie są wyzwaniem dla ponownienia refleksji nad chrześcijańską ascezą. Skłania ku temu przede wszystkim konsumpcyjno-materialistyczny styl życia oraz widoczny rozdźwięk między wyznawaną wiarą i świadectwem życia, w rezultacie którego może dojść do odrzucenia wszystkich praktyk ascetycznych, w tym między innymi postu, modlitwy i jałmużny. Równoległe jednak można dostrzec przeobrażenia w postrzeganiu życia ascetycznego i podejmowanej pokuty. Wpisuje się w nią swoisty spór między zewnętrznymi praktykami a postulatem zerwania z formalizmem zewnętrznym, co niewątpliwie ma wpływ na współczesne kierunki ascetyzmu i oznacza podkreślenie postawy wewnętrznej (duchowej) człowieka. Można w tym kontekście mówić o zmianie sposobu uprawiania ascezy. Nie koncentruje się ona wyłącznie wokół problemu nieodpowiednich pożądań, ale jest nastawiona na zrealizowanie powołania chrześcijańskiego. Oznacza to, że wszystkie wysiłki podejmowane w celu wyzbycia się wad i nabrania sprawności w wykonywaniu dobrych uczynków mają sens pozytywny nakierowany na miłość bliźniego¹⁵.

¹³ Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 145.

¹⁴ Por. J. Olszówka, *Uczynki pokutne: post i jałmużna*, <<http://www.katolik.pl.html>>, (dostęp: 24.08.2011).

¹⁵ Por. S. Urbański, *Asceza dawniej i dziś, w: Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, TN KUL, Lublin 1985, s. 147.

Te tendencje widoczne są dobrze w najnowszych dokumentach Kościoła. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, mówiąc o formach pokuty, wyrażającej się w życiu chrześcijanina, naucza: „Wewnętrzna pokuta chrześcijanina może wyrażać się w bardzo zróżnicowanych formach, przede wszystkim przez post, modlitwę i jałmużnę. Te i wiele innych form pokuty mogą być praktykowane w codziennym życiu chrześcijanina, zwłaszcza w czasie Wielkiego Postu i w każdy piątek, który jest dniem pokuty”¹⁶. Analiza powyższego tekstu może służyć jako współczesna interpretacja «trzech dobrych uczynków». Z jednej strony, podtrzymuje on znaczenie praktyk ascetycznych, w tym «trzech dobrych uczynków» jako istotnego elementu praktyki pokutnej w Kościele. Z drugiej zaś umieszcza je w kontekście wewnętrznej pokuty chrześcijanina, co oznacza, że praktyki te były i nadal są bardzo skuteczną pomocą w dążeniu do prawdziwej świętości, czyli w kształtowaniu doskonałości chrześcijańskiej.

Kompendium podkreśla także wyraźnie, iż post, modlitwa i jałmużna są dalekimi filarami w życiu katolika, intensywniej praktykowanymi w okresie Wielkiego Postu. Widać tu nawiązanie do tradycji biblijnej, wedle której poszczenie pomaga przezwyciężyć pożądlivości oczu i ciała, modlitwa pomaga zwalczyć pychę i żądzę władzy, bo daje pokorę, zaś jałmużna jest niezwykle przydatna w pokonaniu żądz bogactwa i użycia.

Teologię «trzech dobrych uczynków» w sposób syntetyczny przedstawił bł. Jan Paweł II, wskazując na ich integralny charakter. Przyczyniają się one do wychowania sumienia oraz odgrywają ważną rolę w procesie nawrócenia i pokuty. Modlitwę postrzegał jako pierwszy i podstawowy warunek zbliżenia do Boga, który pozwala chrześcijaninowi wydobyć się z obojętności i czyni go wrażliwym na sprawy Boga i duszy. Post, z kolei, oznacza panowanie nad sobą, co powiązane jest z postawą wymagającą w odniesieniu do siebie, która polega na gotowości do wyrzeczenia się rzeczy. I nie chodzi tu tylko o pokarmy, lecz także o różne zmysłowe przyjemności. Jałmużna natomiast w szerszym ujęciu oznacza gotowość do dzielenia z innymi radości i smutków, do wspomagania bliźniego, zwłaszcza potrzebującego, do dzielenia nie tylko dóbr materialnych, lecz także darów ducha. Tak oto nawrócenie się do Boga przez modlitwę, łączy się ze zwróceniem się ku człowiekowi. Nawrócenie więc wyraża się więc w sposób konkretny i równocześnie społeczny przez bycie wymagającym wobec siebie i wielkodusznym wobec bliźnich¹⁷.

Modlitwa, jałmużna i post wymagają więc głębszego zrozumienia: należy włączyć je w życie, a nie traktować je jako praktyki przejściowe, które tylko chwilowo pozbawiają czegoś. Poprawny teologiczny sens modlitwy, jałmużny

¹⁶ Por. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Jedność, Kielce 2005, nr 301.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie Wielkiego Postu „Wezwanie do przezwyciężania grzechu”* (Rzym, 28 lutego 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1 (styczeń–czerwiec), red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 198–200.

i postu nabiera znaczenia w procesie nawrócenia się do Boga i zarazem dojrzewania duchowego. Jedno współdziała razem z drugim, ponieważ wówczas chrześcijanin dojrzewa duchowo, nawracając się do Boga, a nawrócenie urzeczywistnia się przez modlitwę, jak również przez post i jałmużnę, odpowiednio rozumiane. Papież Polak w tym kontekście podkreśla, iż nie chodzi tu o chwilowe „praktyki”, ale o postawy stałe, które nawróceniu się do Boga nadają formę trwałą. Do Boga winno się dążyć zawsze, co oznacza, że trzeba się stale nawracać, a Wielki Post powinien pozostawić silne i niezatarte piętno w życiu¹⁸.

Podsumowując ten etap badań należy stwierdzić, że Kościół — przywołując ciągle na nowo naukę o «trzech dobrych uczynkach» — pragnie przede wszystkim zwrócić uwagę, że są to trzy sposoby, wywodzące się z wiekowej tradycji, którymi można zadośćuczynić Bożemu przykazaniu pokuty. Nauczanie Kościoła darzyło je i ciągle darzy szczególnym uznaniem. Te sposoby pełnienia pokuty były wspólne wszystkim okresom. Jednak w kontekście nowych uwarunkowań, okoliczności i warunków bytowych należy wydobywać nowe sposoby ich uzasadnienia i też nowe formy ich realizacji¹⁹. Wymienione wyżej uczynki pokutne niewątpliwie są przejawem zachowań chrześcijanina w obliczu elementarnych potrzeb człowieka. Dziś jednak należy nie tylko mieć na uwadze konkretnego człowieka, ale także potrzeby różnych społeczności, gdyż wszyscy tworzą jedną rodzinę ludzką.

Kluczowy zawsze pozostaje przykład Chrystusa. Ostatecznie modlitwa, post i jałmużna są drogami, które wskazał Chrystus. Zrozumienie ich prawdziwego sensu pozostaje wyzwaniem dla współczesnego chrześcijanina: modlitwa i post są dziełami człowieka kierowanymi „do wewnątrz”, budują one człowieka i przygotowują na spotkanie z Bogiem. Jałmużna natomiast jest ich wynikiem, emanacją tego dobra, które dzięki dwom pierwszym dziełom, nagromadziło się w człowieku. O ile modlitwa i post, obok otwarcia na Boga, otwierają człowieka na jego własne wnętrze i potrzeby, o tyle jałmużna otwiera na potrzeby drugiego człowieka. Przyjmując postać niezauważalnego daru, winna stać się świadomym aktem czynienia dobra.

Benedykt XVI «trzy dobre uczynki»: post, modlitwę i jałmużnę postrzega jako drogę nawrócenia, która prowadzi do odkrycia na nowo tajemnicy sakramentu chrztu świętego. Czas pokutny otwiera na przyjmowanie łaski, którą Bóg daje w chwili chrztu świętego, aby oświecała i prowadziła wszystkie działania czło-

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Przem. „Modlitwa jest drogą słowa”* (audiencja generalna, 14 marca 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1 (styczeń–czerwiec), s. 226–228.

¹⁹ Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini” w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty*, nr 3, w: *Pomoce duszpasterskie w VI roku nowenny 1995/96*. Katowice 1995.

wieka. Każdego dnia chrześcijanin winien przeżywać to, co ten sakrament oznacza i realizuje, w coraz hojniejszym i autentycznym naśladowaniu Chrystusa²⁰.

2. RELACYJNY CHARAKTER «TRZECH DOBRZYCH UCZYNKÓW»

Katechizm Kościoła Katolickiego, ukazując wśród różnych form wewnętrznej pokuty w życiu chrześcijanina «trzy dobre uczynki», równocześnie zwraca uwagę na konieczność ich relacyjnej interpretacji: „Wyrażają one nawrócenie w odniesieniu do samego siebie, do Boga i do innych ludzi”²¹. Oznacza to, że «trzy dobre uczynki» wskazują na niewystarczalność zbyt indywidualnej interpretacji cnoty pokuty, zawiera ona bowiem w sobie szeroki wymiar wspólnotowy. Przejawia się on przede wszystkim w eklezjalnym charakterze pokuty chrześcijańskiej. Do praktykowania pokuty wezwana jest bowiem cała wspólnota Kościoła, która realizuje ją w ustalonych liturgicznie czasach i formach. Poprzez nabożeństwa pokutne Kościoła każdy chrześcijanin aktualizuje ducha pokuty w swoim życiu.

Oprócz tego, czyny pokutne pomagają wierzącemu człowiekowi zachować należytą postawę w odniesieniu do fundamentalnych relacji, które określają jego egzystencję, a więc do Boga, do samego siebie i do drugiego człowieka. Relacje te wyznaczają także podstawowe kierunki nawrócenia, jakie konstytuują pokutę chrześcijańską. Czyny pokutne pomagają wierzącemu człowiekowi zachować także należytą postawę wobec rzeczywistości ziemskich, a jednocześnie chronią przed przesadnym konsumpcjonizmem i żądzą użycia.

Poprzez tradycyjne praktyki postu, jałmużny i modlitwy, które są wyrazami zaangażowania w nawrócenie, chrześcijanie uczą się żyć w świecie coraz bardziej radykalną miłością Chrystusa. Post, który może kryć w sobie różne motywacje, czyniąc stół uboższym, uczy pokonywać egoizm, aby żyć w logice daru i miłości. Dzięki niemu odkrywa się Boga w obliczach innych ludzi. Dla chrześcijanina więc post nie powoduje zamknięcia się, ale otwarcie na Boga i na potrzeby ludzi, a przy tym sprawia, że miłość do Boga staje się miłością do bliźniego (por. Mk 12,31). Jałmużna w rozumieniu teologicznym jest zdolnością dzielenia się. Jest zatem wezwaniem do prymatu Boga i do skierowania uwagi na bliźniego, aby na nowo odkrywać Boga Ojca i przyjmując Jego miłosierdzie. Natomiast rozważanie i przyjmowanie Słowa Bożego oraz życie nim na co dzień uczy drogocennej i niezastąpionej formy modlitwy. W modlitwie znajduje się czas dla Boga, by poznać, że Jego słowa nie przeminają (por. Mk 13,31)²².

²⁰ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2010 „Z Chrystusem jesteście pogrzebani w Chrzcie, z Nim jesteście także wskrzeszeni (por. Kol 2,12)”*, *L'Osservatore Romano* 32(2011)4, s. 6.

²¹ KKK 1434.

²² Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2010 „Z Chrystusem jesteście pogrzebani w Chrzcie”*, s. 6.

2.1. Post jako nawrócenie się do siebie

Katechizm Kościoła Katolickiego, przywołując znaczenie postu, a przy tym starając się określić jego definicję, podkreśla, że jest on wartościową praktyką ascetyczną i duchową bronią w walce z wszelkim możliwym i nieuporządkowanym przywiązaniem do samego siebie²³. Dobrowolna rezygnacja z przyjemności, jaką jest jedzenie, i z innych dóbr materialnych pomaga uczniowi Chrystusa panować nad innymi rodzajami głodu osłabionej grzechem pierwotnym natury, którego negatywne skutki odbijają się na całej osobowości człowieka²⁴. Mimo, że wszystkie «trzy dobre uczynki» dotyczą relacji z Bogiem, drugim człowiekiem i z samym sobą, to szczególną wartość praktyki postu można rozpoznać w nawróceniu się do siebie.

Podając rozważanie na temat postu, trzeba pamiętać, że dzieje się to w sytuacji, gdy dyscyplina kościelna co do postów uległa rozluźnieniu²⁵. Co ciekawe, nie tak dawno, kiedy we wspólnocie Kościoła istniała większa świadomość na temat postu i był on szeroko praktykowany, teologia niewiele mówiła na temat jego religijnego znaczenia. W tamtym czasie wiele ujęć z obszaru dzisiejszej ascetyki i teologii moralnej naznaczonych było piętnem legalizmu i koncentrowało się na rozważaniach jurydycznych. Dotyczyło to także teologii postu. Dziś jest on bardziej propagowany jako pomoc w nawróceniu, modlitwie i przyjmowaniu Słowa Bożego. Pozwala także z większym zrozumieniem patrzeć na uboższego od siebie²⁶.

To odkrycie na nowo teologicznej wartości postu, które dokonało się wraz z soborową reorientacją teologii moralnej, staje się czymś symbolicznym, zwłaszcza gdy uwzględnimy fakt, że ma to miejsce w okresie, kiedy praktyka dla wielu chrześcijan staje się niezrozumiała. Proces odkrywania znaczenia postu można więc w jakimś stopniu traktować jako wyraz instynktu samozachowawczego Kościoła, broniącego się przed stratą swoich wartości²⁷.

Na głęboki sens postu i reguły jego praktykowania wskazywało już Pismo Święte. Jak już ukazano, w perspektywie biblijnej to właśnie praktyka postu, obok modlitwy i jałmużny, jest jednym z głównych aktów religijnych. Wyraża

²³ Por. KKK 575, 1387, 1430, 1438, 1755, 1969, 2043, 2742.

²⁴ Por. KKK 1434; Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2009 „Post pomoże nam otworzyć serca na miłość Boga i bliźniego”*, *L'Osservatore Romano* 32(2011)4, s. 4; S. Barbari, *Post*, tłum. R. Juraszek, Wydawnictwo i Poligrafia Zakonu Pijarów, Kraków 2001, s. 31.

²⁵ Sytuację tę zauważa Konstytucja apostolska *Paenitemini* Pawła VI, która równocześnie sposób praktykowania postów pozostawia decyzji biskupów lokalnych, co potwierdził następnie *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. Oba kodeksy prawa kościelnego, to jest zarówno *Kodeks Prawa Kanonicznego* [dalej: KPK], jak i *Kanony Katolickich Kościołów Wschodnich* [dalej: KKKW] zawierają także szereg innych norm na temat postu. Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini”*, nr 3; KPK kan. 1249–1253; KKKW kan. 880–883.

²⁶ Por. A. Augruso, *Post*, W: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, t. 3, red. H. Witczyk, tłum. S. Bieleński, Jedność, Kielce 2000, s. 247.

²⁷ Por. J. Salij, *Teologia postu*, *Znak* 21(1969)3, s. 393.

on pokorę, nadzieję i miłość człowieka do Boga. Biblijne ujęcie postu wskazuje także na jedność wymiaru duchowego i doczesnego. Człowiek jest bowiem jednością duszy i ciała, stąd byłoby absurdem wytworzyć religię czysto duchową, by żyć pełnią religijnego życia. Dusza odczuwa potrzebę aktów i postaw ze strony ciała. Na ten integrujący charakter postu wskazuje jego łączność z modlitwą błagalną. Post zawsze bowiem łączy się z modlitwą błagalną, by wyrazić pokorę człowieka wobec Boga²⁸.

W Starym Testamencie znajduje się wiele fragmentów mówiących wprost o poście. Oznacza on upokorzenie swojej duszy (por. Kpł 16,29). Wyraźnie też podkreśla się, że post nie jest jakimś ascetycznym wyrzeczeniem. Nie ma on także na celu wprowadzenia człowieka w stan egzaltacji psychologicznej lub religijnej, chociaż historia religijna zna takie pojmowanie postu. W ujęciu biblijnym, gdy człowiek powstrzymuje się od jedzenia przez cały dzień (por. Sdz 20,26; 2Sm 12,16–23; Jon 3,7), uważając przy tym jedzenie za Boży dar (por. Pwt 8,3), to odmówienie sobie jedzenia jest pewnym aktem religijnym, którego motywy należy właściwie rozumieć. Człowiek zwraca się do Pana w postawie zależności i całkowitego zaufania przed podjęciem jakiegoś trudnego zadania (por. Sdz 20,26; Est 4,16) lub żeby uprosić sobie przebaczenie jakiegoś grzechu (por. 2Krl 21,27), spowodować uzdrowienie (por. 2Sm 12,16), odbyć żałobę po śmierci współmałżonka (por. Jdt 8,5; Łk 2,37) lub po jakimś nieszczęściu narodowym (por. 1Sm 7,6; 2Sm 1,12; Bar 1,5; Zach 8,19), oddalić od siebie jakąś klęskę (por. Jl 2,12–17; Jdt 4,9–13), otworzyć się na światło Boże (por. Dn 10,12), otrzymać łaskę potrzebną do wypełnienia jakiegoś proroctwa (por. Dz 13,2–3), a w szczególności przygotować się na spotkanie z Bogiem (por. Wj 34,28; Dn 9,3)²⁹.

W Nowym Testamencie Jezus, który sam odbył czterdziestodniowy post przed swą publiczną działalnością, ostrzega w Kazaniu na Górze przed obłudą związaną z postem (por. Mt 6,16–18)³⁰. *Katechizm* zauważa, że potwierdził On post jako formę pobożności głoszoną przez faryzeuszy, odrzucił jednak sposób jego praktykowania³¹. Będąc „znakiem sprzeciwu” (Łk 2,34), wielokrotnie piętnował faryzeuszy, którzy praktykowali post na pokaz, pragnąc w ten sposób zyskać uznanie u ludzi. W praktyce postnej faryzeuszy brakowało postawy zależności od Boga i uniżenia przed Jego majestatem. Faryzeusze przekonani o swojej świętości, odmawiając sobie pokarmów, uważali swe czyny za zasługujące na osiągnięcie zbawienia. Zamiast wyrażenia zależności od Boga, post faryzejski demonstrował duchową moc człowieka przekonanego o swojej wystarczalności.

²⁸ Por. B. Poniży, *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, RW KUL, Lublin 1999, s. 252.

²⁹ Por. R. Girard, *Post*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1973, s. 731.

³⁰ Por. K. Richter, *Post*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam*, red. A. T. Khoury, tłum. J. Marzęcki, IW Pax, Warszawa 1998, s. 764.

³¹ Por. KKK 575.

Zewnętrzny i legalistyczny sposób podchodzenia do postu czynił w przekonaniu faryzeuszy niepotrzebnym dzieło Odkupienia dokonane przez Chrystusa i przyjmowane w wierze³². Dlatego też Chrystus, odpierając zarzuty i wypełniając Prawo, jednocześnie usprawiedliwiał swoich uczniów napastowanych przez faryzeuszy, że nie poszczą. W tym samym momencie zapowiadał On również, że po Jego odejściu będą pościć (por. Mt 9,15; Mk 2,18–20; Łk 5,33–35), co rzeczywiście miało miejsce. Pościli Apostołowie i pierwsi chrześcijanie, a św. Paweł w zachęcie do gminy korynckiej wskazuje na własny przykład ofiarniczego życia i na swe posty (por. Dz 13,3; 2Kor 6,4–6)³³.

Obecnie rozpowszechnia się praktyka postu w postaci odmawiania sobie lub wyrzekania się przyjemności (np. oglądania telewizji). Każdy z tych aktów, zgodnie ze znaczeniem biblijnym, należy postrzegać w rozumieniu chrześcijańskim, a więc jako praktykę, która pozwala odkryć, że człowiek nie jest istotą samowystarczalną. Czasowe pozbawienie się pożywienia prowadzi do stwierdzenia, że człowiek bez pokarmu słabnie, zatem potrzebuje dostarczenia energii z zewnątrz. Wskazuje to na oryginalność stworzenia i uzależnienie człowieka od kogoś innego. Post nie jest zatem praktyką wskazującą na duchową moc człowieka, ale przede wszystkim potwierdza on przyrodzoną słabość istoty ludzkiej, która może poprawnie funkcjonować jedynie dzięki życiodajnej łasce Boga³⁴.

Warto podkreślić także, że niewłaściwie zrozumiany post niejednokrotnie może stanowić przeszkodę, która utrudnia tę odnowę. Dzieje się tak, gdy ascetyczne wymagania, które Kościół musi stawiać w imię Ewangelii, są postrzegane bez należytego pogłębienia, przy braku odkrycia właściwej motywacji, czy zbyt legalistycznie. Trzeba przy tym uzmysłwić sobie, że czasy obecne charakteryzuje rozpad wartości, zagubienie zrozumienia ascezy i umartwienia. Człowiek dziś nie rozumie, dlaczego ma rezygnować z czegoś czy powstrzymać się od działania. Dotyczy to szczególnie życia seksualnego czy konsumpcji³⁵. Stąd należy odkryć wartość ascezy, jeśli pragnie się odwrócić popadanie kultury w antycywilizację konsumpcji i użycia. Trzeba także ukazywać prawdziwy obraz Boga,

³² Por. A. Derdziuk, *Post*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, TN KUL, Lublin 2006, s. 658.

³³ Por. S. Olejnik, *Dar — Wezwanie — Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 4: *Podstawowe ukięrowanie życia chrześcijańskiego*, Wyd. ATK, Warszawa 1989, s. 219.

³⁴ Por. A. Derdziuk, *Post*, s. 658.

³⁵ Pozbawienie się lub ograniczenie pożywienia i napoju może wynikać z różnych pobudek, często czysto naturalnych, jak na przykład zdrowie, wygląd zewnętrzny, a nawet chęć dokonania w ten sposób oszczędności. O ile umiar w jedzeniu i piciu jest dla zdrowia czymś korzystnym, to całkowite pozbawienie się pożywienia i napoju na jakiś okres jest niebezpieczne dla człowieka. Mimo to ludzie czasem podejmują się głodowania i to z bardzo różnych powodów. Jedni, aby tą formą zwrócić na siebie uwagę, inni, aby przez umartwienie odrodzić się duchowo. Por. A. Staszewski, *Praktyka postu*, W drodze 7(1979)2, s. 27.

który coraz bardziej pojmowany jest jako bezosobowa siła, która wywołuje zarówno dobro, jak i zło³⁶.

W aspekcie moralnym zachowanie postu obowiązuje chrześcijanina w sumieniu jako stała i niezmienna powinność moralna, która znajduje swoją podstawę w naturze tego czynu i w ewangelicznej normie nawracania się. Kościelne przepisy postne są konkretyzacją powinności moralnej zachowania postu w postaci zróżnicowanych praktyk w zależności od okoliczności czasu i miejsca. Grzeszy się przeciw podstawowej normie pokuty chrześcijańskiej, jeżeli bez przyczyny usprawiedliwiającej nie zachowuje się ilościowo lub jakościowo znacznej części całościowo ujętego przykazania postnego, czyli gdy w praktyce lekceważy się post jako taki³⁷.

Nowe IV przykazanie kościelne: „Zachowywać nakazane posty i wstrzeмиęźliwość od pokarmów mięsnych, a w okresach pokuty powstrzymać się od udziału w zabawach”, zawarte w dotychczasowych przykazaniach trzecim i piątym³⁸, nie obowiązuje niezależnie od dyspensy, gdy występuje fizyczna lub moralna niemożliwość jego wykonania, a więc w czasie choroby, rekonwalescencji, podróży, ciężkiej pracy czy w razie braku możliwości wyboru potraw. Te sytuacje winny zachęcić do szukania innych form pokuty wyrażającej się w rezygnacji z napojów alkoholowych, papierosów, w roztroprnym korzystaniu z telewizji, Internetu, w bardziej intensywnej realizacji czynnej miłości bliźniego. Poprawne korzystanie z dobrodziejstw postu ma też właściwości lecznicze. Warto także pamiętać, że post jest dobrym środkiem duchowej ascezy i wraz z modlitwą i jałmużną, może uczyć właściwej postawy wobec Boga i człowieka³⁹. Przez post — jak pisał A. Grün — ciałem i duszą sięga się Boga oraz ciałem i duszą aprobuje się Go. Post jest krzykiem ciała ku Bogu, krzykiem z głębi, z przepaści, w której człowiek styka się z najgłębszą niemocą, zranieniem i pustką, aby dać się całkowicie pochłonąć Bożej głębi⁴⁰.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do konkluzji, że post jest wartościową praktyką ascetyczną i duchową bronią w walce z wszelkim możliwym i nieuporządkowanym przywiązaniem do samego siebie; jest znakiem pokuty i żałoby wyrażającym zawsze szacunek wobec Boga oraz stanowi dyscyplinę polegającą na ćwiczeniu się w wyrzeczeniu w celu wyrwania się z niewoli namiętności i po-

³⁶ Por. J. Piegsa, *Człowiek — istota moralna. Religijne postawy moralności*, t. 2: *Wiara — nadzieja — miłość*, tłum. J. Knappik, Wyd. Św. Krzyża, Opole 2002, s. 30.

³⁷ Por. H. Juros, *Post*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2004, s. 319.

³⁸ Por. KKK 2042–2043.

³⁹ Por. S. Mojek, *IV przykazanie kościelne — wstrzeмиęźliwość od spożywania mięsa i post*, w: *Przykazania kościelne dzisiaj. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Wyd. KUL, Lublin 2001, s. 168.

⁴⁰ Por. A. Grün, *Post — modlitwą ciała i duszy*, tłum. Benedyktyni tynieccy, Tyniec Wydaw. Benedyktynów, Kraków 1998, s. 86.

żądliwości. Post jest także formą solidarności i dzielenia losu z ubogim i wyraża chrześcijańską preferencyjną opcję na rzecz ubogich. Post to również metoda „odtruwania” i oczyszczania psychofizycznego organizmu człowieka. Post to proces uwalniania, proces ludzkiego rozwijania się, proces radości życia. Pościć nie znaczy żyć w biedzie, o suchym chlebie i wodzie, bez dachu nad głową. Pościć oznacza poprzestać na małym, bronić się i umieć pożegnać się ze wszystkim, co zbyt cenne. Post jest najskuteczniejszą terapią na wszystkie frustracje dnia dzisiejszego. Uwalnia ducha i serce od więzów materii⁴¹. Tę uzdrawiającą moc postu znają wszystkie religie, a chrześcijaństwo w szczególności.

2.2. Modlitwa jako zwrócenie się ku Bogu

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego podaje następujące określenie modlitwy: „Modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra, które będą zgodne z Jego wolą. Jest zawsze darem Boga, który przychodzi, by spotkać się z człowiekiem. Modlitwa chrześcijańska jest relacją osobową i żywą dzieci Bożych z ich nieskończonego dobrego Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym, który mieszka w ich sercach”⁴².

Modlitwa, będąc jednym z kluczowych wyznaczników religijności, co znalazło swój wyraz w dwóch kategoriach antropologicznych: *homo religiosus* oraz *homo orans*⁴³, ma charakter dialogalny i relacyjny. Przy czym, w modlitwie, to Bóg pierwszy wzywa człowieka i wychodzi z miłością do człowieka, niestrudzenie wzywając go do spotkania ze sobą. Zwrócenie się człowieka do Boga stanowi odpowiedź. Ten dialogalny charakter modlitwy widoczny jest także poprzez odniesienie jej do Przymierza. Kiedy Bóg przez modlitwę objawia się samemu człowiekowi, to właśnie modlitwa ukazuje się jako wzajemne przywiązanie się i jako wydarzenie Przymierza między człowiekiem a Stwórcą. *Katechizm* w tym kontekście zauważa, że modlitwa przez słowa oraz czyny angażuje człowieka i ujawnia go w całej historii zbawienia⁴⁴.

Doświadczenie modlitwy widoczne jest na przestrzeni całych dziejów zbawienia. Pismo Święte obfituje w liczne opisy dotyczące modlitwy i jej praktykowania. Modlitwa jest skierowaniem i związaniem człowieka z Bogiem w wydarzeniach historii. Bóg jest tym, który wzywa człowieka, prowadzi go, wpływa na niego, nie niszcząc jego wolności, i spotyka go⁴⁵. Bóg niestrudzenie wzywa

⁴¹ Por. D. Tassore, *Post*, tłum. I. Burchacka, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2008, s. 63; Ph. Bosmans, *Być wolnym. Myśli postnowielkanocne*, tłum. J. Barganowski, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1993, s. 7–15.

⁴² *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nr 534.

⁴³ Por. Z. Nabzdyk, *Modlitwa — źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, RW KUL, Lublin 1993, s. 124.

⁴⁴ Por. KKK 2567.

⁴⁵ Por. G. Piana, *Modlitwa źródłem decyzji moralnej*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, red. G. Angelini, tłum. T. Mieszkowski, IW PAX, Warszawa 1982, s. 194.

każdą osobę do spotkania z Nim na modlitwie od początku stworzenia. Modlitwa towarzyszy całej historii zbawienia jako wzajemnie przywiązanie się człowieka do Boga⁴⁶.

W sposób doskonały i pełny istotę modlitwy pokazał Jezus Chrystus. On był tym, który uczył modlitwy, a z drugiej strony ciągle modlił się do swego Ojca. *Katechizm* w tym kontekście zauważa: „Starać się zrozumieć Jego modlitwę, o której nam mówią Jego świadkowie w Ewangelii, to znaczy zbliżyć się do Pana Jezusa, Świętego, jak do płonącego Krzewu: najpierw kontemplować Jego Samego w modlitwie, następnie słuchać, w jaki sposób uczy nas się modlić, aby w końcu poznać, jak wysłuchuje On naszej modlitwy”⁴⁷.

To zwrócenie się ku Bogu na modlitwie nie oznacza jednak, że jest ona oderwaniem się od życia. Wręcz przeciwnie, łączy się ona w ścisłym związku z życiem; jest spotkaniem z Bogiem, które realizuje się w praktyce. Modlitwa sprawia bowiem, że nie jest ono już zwykłym egzystowaniem, bezrefleksyjnym podejmowaniem codziennych czynności, ale ożywia życie tak, że staje się ono życiem osoby wierzącej. W życiu moralnym człowieka wierzącego dochodzi do aktualizowania się decyzji wiary, a ta jest podtrzymywana przez modlitwę. Stąd też bardzo istotne jest, ażeby troszczyć się o jej rozwój, gdyż wynika z tego także uporządkowanie na płaszczyźnie moralnej⁴⁸.

Z punktu widzenia teologicznego modlitwa jest przede wszystkim darem. Chrześcijanin jest dzieckiem Bożym. Bóg mówi do człowieka jak Ojciec i jednocześnie daje zdolność słuchania i mówienia do Niego jak do Ojca (por. J 1,12). Bóg, kierując swoje słowo, zaprasza jednocześnie do odpowiedzi. W tym wyraża się wspomniany już dialogalny charakter modlitwy.

Trzeba zatem nieustannie troszczyć się o uporządkowany pod względem religijnym sposób życia, to znaczy o rozwój własnego życia religijnego, czego przejawem jest życie modlitwy. Modlitwa winna być normalną funkcją życia religijnego. Ta życiowa konieczność modlitwy wzmaga się jeszcze, gdy człowiek stanie wobec potrzeby zasadniczej decyzji, jaka kształtuje na przyszłość całą egzystencję⁴⁹.

Na tle tych ogólnych rozważań o religii i modlitwie warto zatrzymać się nad modlitwą, której nauczył chrześcijan Chrystus. Już sama budowa *Ojciec nasz* i jej relacyjny charakter pozwala wyróżnić omówione dwa aspekty życia religijnego: zwrócenie się i stosunek człowieka do Boga, które wyraża inwokacja i pierw-

⁴⁶ Por. KKK 2591.

⁴⁷ KKK 2598.

⁴⁸ Por. S. Bastianel, *Modlitwa i moralność*, tłum. B. Królikowska, WAM, Kraków 1998, s. 20.

⁴⁹ Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, TN KUL, Lublin 1986, s. 278.

sza część modlitwy, oraz stosunek do otaczającego świata, o którym jest mowa w drugiej części⁵⁰.

Mając na uwadze wertykalne ukierunkowanie *Modlitwy Pańskiej*, trzeba zauważyć, że jak długo człowiek przeżywa tylko swoje myśli lub powtarza swoje słowa, nie odczuwa swojej niemożności przebicia i zgłębienia tajemnicy Boga. Gdy jednak zgodzi się stać przed Bogiem w milczeniu, które jest wołaniem wiary, wszystko się zmienia. Może tylko błagać Boga, aby spojrział na niego i otworzył się na jego wołanie. Człowiek odkrywa, że wobec świętości Boga, jest tylko grzesznikiem⁵¹.

W obliczu tego człowiek poznaje wreszcie godność swojej modlitwy. Dzięki modlitwie, pomimo swojej grzesznej natury, staje się uczestnikiem natury Boskiej. Co więcej, jego modlitwa nie jest tylko i wyłącznie modlitwą jego samego, lecz Ducha Boga, który w nim mieszka. Postęp na drodze doskonałości sprawia, że modlitwa staje się aktem miłości. W niej przejawiać się będzie miłość Boga. Wszystkie władze duszy i ciała ludzkiego przez modlitwę świadomie i aktualnie zwracają się do Boga i z Nim się łączą. Dzieje się tak wtedy, gdy modlitwa przeniknie całego człowieka⁵². W modlitwie wierzący oddaje wszystko Bogu i zwraca się ku Niemu. W świetle powyższych rozważań wydaje się oczywisty i sam przez się zrozumiały fakt, że to Bóg jest źródłem i celem modlitwy⁵³.

Dla niniejszych analiz istotne znaczenie ma także często zapoznany pokutny wymiar modlitwy jako jednego z «trzech dobrych uczynków». Oba te elementy ascezy i duchowości chrześcijańskiej wzajemnie się dopełniają i wyrażają syntezę życia chrześcijańskiego. Modlitwa bowiem przypomina potrzebę obecności Boga, Jego wymagania, Jego wspaniałomyślność i opiekuńczą obecność, a także konieczność zjednoczenia się z Nim. Pokuta, z kolei, będąca ofiarą z różnych rzezy, słabości i umartwień, czyni chrześcijanina godnym rozmowy z Bogiem⁵⁴.

2.3. Jałmużna jako forma miłości społecznej

Pokutny wymiar «trzech dobrych uczynków» pozwala widzieć jałmużnę jako jedną z form miłości społecznej. Pokuta jest synonimem przemiany, a przemiana oznacza przewyciężenie wszystkiego, co sprzeciwia się godności człowieka. Jest to szczerzy powrót do Boga, nieskończenie dobrego i miłosiernego. Ów po-

⁵⁰ Por. A. Świącicki, *Modlitwa i życie*, w: *Bóg, dekalog, błogosławieństwa, modlitwa*, red. A. Świącicki, Znak, Kraków 1977, s. 231.

⁵¹ Por. Y. Raguin, *Modlić się w godzinie która jest*, W drodze, Poznań 1983, s. 24.

⁵² Por. J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy*, W drodze, Poznań 1988, s. 64; T. Zadykowicz, *Modlitwa*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polwen, Radom 2005, s. 333.

⁵³ Por. J. Loew, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*, tłum. L. Rutowska, IW Pax, Warszawa 1977, s. 15–16.

⁵⁴ Por. Paweł VI, *Przem. „Wielki post: modlitwa i pokuta”* (Rzym, 12 lutego 1964), w: *Paweł VI, Czy modlimy się dzisiaj?*, tłum. T. Wolf, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1974, s. 88.

wrót, odczytywany jako akt miłości, będzie tym bardziej wyrazisty i pożyteczny dla człowieka, im bardziej będzie mu towarzyszyła ofiara⁵⁵.

Zarysowując kontekst, który wskazuje na sens postrzegania jałmużny przez pryzmat miłości społecznej, warto już na początku zaznaczyć, że tylko w wąskim znaczeniu stanowi ona datek przekazany osobie potrzebującej. W szerokim sensie chodzi o całościową postawę czynnej miłości chrześcijanina wobec innych ludzi. Wiąże się to bardzo ściśle z odkryciem własnych talentów i służeniem innym osobom potrzebującym. Takie rozumienie jałmużny najpełniej ukazał Jezus Chrystus. Całe Jego życie bowiem zmierzało do największej jałmużny, jaką była całkowita ofiara z samego siebie na krzyżu. Jako człowiek musiał stopniowo dorastać do tego kulminacyjnego momentu. Jednym z ważniejszych etapów w tym procesie był czterdziestodniowy post na pustyni⁵⁶.

Jałmużna nie powinna stanowić jednej z form filantropii, ale winna stać się gestem religijnym. Od takiego rozumienia jałmużny wychodzi już Stary Testament. Hojność względem ubogich związana była często ze specjalnymi uroczystościami liturgicznymi i stanowiła część składową w obchodach świąt (por. Pwt 16,11–14; Tb 2,1–2). W perspektywie starotestamentalnej gest jałmużny całą swoją wartość czerpie z tego, że osiąga samego Boga (por. Prz 19,17), daje prawo do Jego zapłaty (por. Ez 18,7) i uzyskania przebaczenia grzechów (por. Dn 4,24; Syr 3,30). Jałmużna jest równoznaczna z ofiarą złożoną Bogu (por. Syr 35,2). Pozbawiając się swoich dóbr, człowiek przez jałmużnę gromadzi sobie skarb w niebie (por. Syr 29,12)⁵⁷.

Jezus poniekąd zmienia rozumienie omawianego terminu, dodając mu nowe wymiary. Domaga się od człowieka otwarcia się ku drugiemu. Podkreśla postawę otwartości i życzliwości względem bliźniego, a także nieustanną gotowość do pomocy. Wezwanie Chrystusa odniesione do codziennych sytuacji współżycia i kontaktu z drugim uczy dawać bliźniemu i jednocześnie przyjmować to, co inni mogą mu ofiarować. To wezwanie winno przyjąć się w realnych wymiarach życia i sprawić, że człowiek trwa w nieustannej wewnętrznej postawie daru dla bliźniego⁵⁸.

Już ta krótka analiza biblijnego ujęcia jałmużny pozwala dostrzec fundamentalny jej związek z ubóstwem. Ta wzajemna relacja znajduje swoją kontynuację także we współczesnym rozumieniu jałmużny i pozwala zarazem wskazać nowe znaczenie owego uczynku miłosierdzia. *Katechizm* w tym kontekście podkreśla, iż „Wszyscy chrześcijanie powinni starać się «należycie kierować swoimi

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Modlitwy i rozważania na każdy dzień roku*, red. P. Canisius, J. van Lierde, tłum. A. Sujka, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 138.

⁵⁶ Por. F. Lagre, *Błogosławieństwa: tekst i interpretacja*, tłum. L. Balter, *Communio* 7(1987)5, s. 13.

⁵⁷ Por. C. Wiéner, *Jałmużna*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 332–333.

⁵⁸ Por. M. Valtorta, *Uczynki miłosierdzia*, tłum. E. Bromboszcz, *Vox Domini*, Katowice 2006, s. 6.

uczuciami, aby korzystanie z rzeczy ziemskich i przywiązanie do bogactw wbrew duchowi ewangelicznego ubóstwa nie przeszkadzało w osiągnięciu doskonałej miłości»⁵⁹.

Nauczanie *Katechizmu* wskazuje więc bardzo wyraźnie, że prawdziwe znaczenie ubóstwa należy odczytać w połączeniu z cnotą miłości. Choć jedną z jej form jest odniesienie się do bliźnich, to jednak tak ukierunkowana miłość posiada wymiar transcendentny właściwy miłości Bożej. Przekracza ona względy czysto ludzkie, potrafiąc zrodzić trwałe więzi życzliwości. Dzięki mocy płynącej z cnoty miłości człowiek potrafi kochać nie dlatego, że to może być dla niego po ludzku korzystne. W odniesieniu do bliźnich decyduje nie korzyść ani pożądanie czegoś, ale szlachetna życzliwość, pragnienie bezinteresownego obdarowania⁶⁰. Oznacza to, że istota miłości jest nierozzerwalnie złączona z jałmużną, która pozwala chrześcijaninowi odczytać swoje posłannictwo w świecie i wobec drugiego człowieka.

Chrześcijanie są wezwani nie tylko do ukazania prymatu miłości w życiu, ale także specyficznego charakteru tej miłości. Oznacza to równocześnie konieczność odczytania owej miłości poprzez osobę Jezusa Chrystusa, który ją objawił i potwierdził całym swoim życiem: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). W odniesieniu do drugiego człowieka najważniejszym przymiotem miłości będzie jej bezinteresowność. To wezwanie do bezinteresownej miłości powinno się odczytywać ostatecznie w świetle jej dynamicznego charakteru, związanego z rozwojem samego człowieka. Prawdziwy rozwój i doskonalenie człowieka, z kolei, jest niczym innym, jak rozwijaniem w sobie zdolności do miłości, także mocą nadprzyrodzonego obdarowania. Ten dynamizm miłości widoczny jest także w procesie otwierania się jednej osoby na drugą. Innym rodzajem miłości jest akceptacja drugiej osoby, a zupełnie czymś innym takie przeżywanie wzajemnej miłości, która prowadzi do daru z siebie i przyjęcia daru od drugiej osoby⁶¹.

W *Oređziu na Wielki Post z roku 2003* bł. Jan Paweł II przypomniał, iż jałmużna, to odmawianie sobie nie tylko tego, co zbyteczne, ale też czegoś więcej, aby podzielić się z potrzebującymi. Postawa ta prowadzi do zaparcia się siebie, bez którego nie ma autentycznego życia chrześcijańskiego. Papież zwracał także uwagę na źródło, z którego wypływa jałmużna. Jest nim ostatecznie miłość Boga, przepełniająca serce wierzącego, która winna inspirować i przemieniać ludzkie istnienie i działanie. Chrześcijanin nie będzie mógł poszukiwać prawdziwego dobra, jeśli nie żyje w miłości Chrystusa. Ojciec Święty podkreślał, że nawet

⁵⁹ KKK 2545. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 42.

⁶⁰ Por. S. Olejnik, *Dar — Wezwanie — Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 4, s. 149.

⁶¹ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, RW KUL, Lublin 1997, s. 216, 225.

wówczas, gdy człowiek byłby w stanie zmienić negatywne zjawiska w kwestiach gospodarczych i politycznych, to i tak każdy wynik okazałby się krótkotrwały bez miłości. Sama bowiem zdolność dawania siebie innym jest darem łaski Bożej, zgodnie z nauczaniem św. Pawła: „To Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13)⁶².

Warto też w tym miejscu zaznaczyć, iż jałmużna jako rodzaj pomocy, opiera się na zasadzie, że ten, kto ją otrzymuje, nie powinien być uważany ani traktowany jako biedny obiekt wsparcia. Wsparcie to powinno służyć jako pomoc, a otrzymujący — zgodnie z zasadą pomocniczości — powinien w miarę możliwości ponosić częściową odpowiedzialność za swoje dalsze losy⁶³. Zatem osoba dająca jałmużnę powinna, jak już niejednokrotnie wspomniano, kierować się miłością i życzliwością, aby nie ranić zmuszonych do korzystania z pomocy, oraz roztropnością, by nie wspomagać nadużywających dobroczynności. Nie należy przy tym odmawiać wsparcia pod pretekstem użycia go na złe cele. Miłość bowiem w każdej okoliczności winna dążyć do szukania przyczyn ubóstwa oraz środków do jego przezwyciężania⁶⁴.

Obecnie, w dobie konsumizmu i materializmu praktycznego, słowo jałmużna nie ma pozytywnych konotacji. Wyczuwa się w nim coś poniżającego. Zdaje się ono zakładać system społeczny, w którym panuje niesprawiedliwość, nierówny podział dóbr; system, który należałoby zmienić drogą odpowiednich reform. Gdy tymczasem prawdziwie chrześcijański sens jałmużny jako „czynienia sprawiedliwości” przypomina, że nie ma prawdziwego nawrócenia do Boga, nie ma autentycznej religii bez naprawienia krzywd i niesprawiedliwości w stosunkach między ludźmi w życiu społecznym. Jałmużna w kontekście społecznym oznacza współczucie, miłosierdzie, a przede wszystkim solidarność. Stąd chrześcijanie swoim życiem i zaangażowaniem powinni przyczyniać się do właściwej interpretacji tego terminu i odróżniać go od negatywnego znaczenia, jakie mu się w świadomości społecznej niejednokrotnie nadaje⁶⁵.

Różne sfery solidarności właśnie z tymi, którzy cierpią, winny kształtować się nie tylko w elitarnych grupach społecznych, ale także w szerszej świadomości społecznej różnych środowisk. Chrześcijanie winni systematycznie więcej pracować, aby sfery szczególnych potrzeb ludzkich, wszelkich cierpień, krzywd i niesprawiedliwości, stały się sferami solidarności chrześcijańskiej nie tylko całego

⁶² Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 2003 „Więcej szczęścia jest w dawaniu niżeli w braniu”* (7 stycznia 2003), nr 4, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 5: *Orędzia, przesłania i przemówienia okolicznościowe*, red. P. Ptasznik, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 69.

⁶³ Por. A. Th. Houry, *Opieka społeczna*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, s. 671.

⁶⁴ Por. A. Młotek, *Jałmużna*, kol. 740.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Kat. „Jałmużna jest otwarciem się ku drugim”* (28 marca 1979), nr 1–2, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 8: *Katechazy cz. 3*, red. P. Ptasznik, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 490.

Kościół, a właśnie poprzez Kościół — poszczególnych społeczeństw i całej ludzkości. Jeżeli żyje się w warunkach dobrobytu i pomyślności, to tym bardziej powinno się być świadomy ludzkiego ubóstwa i głodu. Każdy — jak podkreślał bł. Jan Paweł II — powinien budzić w swojej świadomości odpowiedzialność i gotowość do czynnej i skutecznej pomocy⁶⁶. Prawdziwie chrześcijańska jałmużna łączy w sobie dwie cnoty: miłość i sprawiedliwość, co jest o tyle istotne, że niekiedy sama sprawiedliwość nie wystarcza, „a nawet może prowadzić do samozaprzeczenia i samounicestwienia”⁶⁷. Musi być ona stale angażowana w kontekście troski, która osiągana jest przez miłość.

Jałmużna jest spotkaniem tego, który niesienie pomoc potrzebującemu, i tego, który przyjmuje dar drugiego, a więc jest doświadczeniem miłości. Św. Paweł nawiązuje do tego w następujących słowach: „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał” (1Kor 13,3). Na wartość jałmużny składa się więc nade wszystko wewnętrzna wartość daru: postawa skłaniająca do dzielenia się wszystkim, gotowość do oddania siebie samego, a także gotowość przyjęcia daru od drugiego. W tym kontekście Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez na temat jałmużny przywołał następujące słowa św. Augustyna: „Jeżeli wyciągasz rękę, aby coś dać, ale w sercu nie masz miłosierdzia, niczego nie uczyniłeś, jeśli natomiast w sercu masz miłosierdzie, choćbyś niczego nie miał do ofiarowania swoją ręką, Bóg przyjmując twą jałmużnę”⁶⁸.

Jałmużna jest sposobem, który w jakimś stopniu zapobiega złu społecznemu, jakim jest bieda. Wymaga ona jednak odrodzenia moralnego zarówno bogatych, jak i biednych. W wyzwoleniu postaw społecznych, oprócz motywów płynących z wiary i ludzkiej wrażliwości, ważną rolę odgrywa także taka polityka społeczna, która zobowiązywałaby bogatych do wypełniania ich powinności wobec biednych. W tym rozumieniu powinno się również sięgać do podstawowych założeń współczesnej nauki społecznej Kościoła. Chodzi tu o taką relację między biednym i bogatym, która nacechowana byłaby wzajemnym poszanowaniem ich godności osobistej⁶⁹.

Związana nierozzerwalnie ze współczuciem i miłosierdziem jałmużna jest otwarciem się ku drugiemu. W tym znaczeniu należy odczytywać postawę człowieka miłosiernego, a następnie wszystkie dzieła miłosierdzia wobec potrzebujących. Jałmużna jako chęć niesienia pomocy temu, kto jest w potrzebie i dzielenia z innymi swoich dóbr oznacza przede wszystkim dar wewnętrzny i dlatego budzi szacunek. Jest także nieodzownym czynnikiem nawrócenia się,

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Kat. „Jałmużna — uniwersalnym znakiem sprawiedliwości i solidarności”* (4 kwietnia 1979), nr 4, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 8, s. 495.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”* (30 listopada 1980), nr 12.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Kat. „Prezbiter a dobra doczesne”* (21 lipca 1993), nr 5, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 7: *Katechezy cz. 2*, red. P. Ptasznik, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 583.

⁶⁹ Por. J. Koperek, *Problematyka ubóstwa i bogactwa w świetle społecznego nauczania Kościoła*, *Roczniki naukowe Caritas* 2(1998), s. 120.

tak jak nieodzowne są także modlitwa i post. Bardzo trafnie prawdę tę wyraża św. Augustyn w słowach, które przywołał bł. Jan Paweł II we wspomnianej już katechezie na temat jałmużny: „Jak szybko przyjmowane są modlitwy tego, kto czyni dobrze. A sprawiedliwość człowieka w teraźniejszym życiu stanowią post, jałmużna i modlitwa”⁷⁰. Widać w nich po raz kolejny integralny charakter «trzech dobrych uczynków» i ich pokutny wymiar: modlitwa jako otwarcie się wobec Boga, post jako wyraz panowania nad sobą także poprzez wyrzeczenie się czegoś, przez mówienie „nie” sobie samemu i wreszcie jałmużna jako otwarcie się wobec drugich⁷¹. Taki obraz kreśli jasno Ewangelia. Dzięki takiej postawie — w odniesieniu do Boga, do siebie samego i do bliźniego — człowiek osiąga nawrócenie i trwa w stanie nawrócenia.

3. WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA W PRAKTYKOWANIU «TRZECH DOBRZYCH UCZYŃKÓW»

Pierwszym i najważniejszym uwarunkowaniem dla zrozumienia znaczenia i dla praktykowania «trzech dobrych uczynków», i zarazem jednym z najbardziej niepokojących zjawisk obecnych czasów, jest utrata lub zagubienie poczucia obecności Boga. Współczesny człowiek z trudem rozpoznaje transcendentny wymiar swojego życia. Zjawisko to dotyczy także społeczności, których kultura wyrasta z wartości chrześcijańskich, do tego stopnia, że mówi się niekiedy o epoce post-chrześcijańskiej⁷².

Zjawisko utraty wiary wyraża się w bardzo wielu zachowaniach i konkretnych postawach życiowych. Wszystkie one prowadzą ostatecznie do różnych odmian ateizmu, sekularyzmu i zgody na desakralizację życia ludzkiego. U podstaw takich zachowań leży odejście od Boga, utrata poczucia grzechu i brak nadziei na pokonanie negatywnych zjawisk. Wielu ludzi traci sens życia lub szuka zrozumienia obecnej sytuacji świata, tworząc nowe teorie usprawiedliwiające niewłaściwe zachowania⁷³.

Zasadniczą perspektywę dla tej sytuacji określa zjawisko ateizmu, który *Katechizm* — za Soborem Watykańskim II — zalicza „do najpoważniejszych spraw doby obecnej”⁷⁴. Zauważa także, że pojęcie to obejmuje bardzo zróżnicowane zjawiska, wśród których wymienia: materializm praktyczny, który ogranicza potrzeby i ambicje człowieka do przestrzeni i czasu; humanizm ateistyczny,

⁷⁰ Jan Paweł II, *Kat. „Jałmużna jest otwarciem się ku drugim”*, nr 3.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, tłum. A. Paygert, J. Zarański, IW Pax, Warszawa 1975, s. 32–33.

⁷³ Por. A. Derdziuk, *Chrześcijańskie powołanie człowieka*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dla dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, red. S. Łabendowicz, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1999, s. 449.

⁷⁴ KKK 2123. Por. także: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 19 [dalej: KDK].

który — z kolei — błędnie uważa, że człowiek jest sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii oraz błędne koncepcje wyzwolenia człowieka na drodze wyzwolenia gospodarczego i społecznego⁷⁵. W tym ostatnim przypadku „religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego”⁷⁶.

Wspomniane nurty sekularyzacyjne dotyczą zarówno Kościół jako wspólnotę, jak i także poszczególne jednostki. Odrzucenie lub negacja istnienia Boga jest zawsze grzechem przeciw cnocie religijności. W świecie zsekularyzowanym nie ma miejsca dla wiary, wiary religijnej, wiary w Boga, modlitwy, ascezy chrześcijańskiej, a tym samym dla praktykowania «trzech dobrych uczynków». Dzieje się tak tylko dlatego, że Bóg wydają się być niepotrzebny; człowiek zaś zostaje pochłonięty całkowicie przez ziemskie zadania i poczucie odpowiedzialności za świat. Dzieje się tak również z tego powodu, że właśnie ta wiara, reprezentowana w historii przez chrześcijaństwo, stała na przeszkodzie powstaniu i rozwojowi sekularyzacji, zwalczała ją jako grzech i potępiała⁷⁷.

W tym kontekście niezwykle ważnym zagrożeniem dla praktykowania «trzech dobrych uczynków» jest szerokie zjawisko utraty poczucia grzechu, czy własnej grzeszności, a tym samym i skutków z nim związanych: pożądlivosti ciała, oczu i pychy tego świata. Utrata poczucia grzechu będzie w konsekwencji prowadzić do odrzucenia uczynków pokutnych, które są zwykłymi środkami przetwarzania serca człowieka — nawrócenia. Sam proces pokuty i nawrócenia rozpoczyna się bowiem zawsze od rozpoznania i uznania własnego grzechu. Tracąc poczucie grzechu, człowiek zamiast stanąć w całej prawdzie swego sumienia, tak naprawdę od niego ucieka⁷⁸.

Zafałszowanie poczucia grzechu, albo utrata tego poczucia, prowadzi zawsze do zniekształcenia koncepcji ludzkiej wolności, a więc do zagubienia pełnej prawdy o człowieku. Grzech niszczy wolność, bo „taka jest najgłębsza natura grzechu: człowiek odrywa się od prawdy, przedkładając nad nią własną wolę. Pragnąc wyzwolić się od Boga i sam się nim stać, oszukuje i niszczy samego siebie”⁷⁹.

Ta fundamentalna prawda chrześcijańskiej antropologii, że człowiek stworzony do wolności nosi w sobie jednocześnie rozdarcie jako skutek grzechu pierworodnego, a więc prawda o potrzebie odkupienia, które niesie ze sobą wyzwolenie, jest nie tylko integralną częścią chrześcijańskiego Objawienia, ale także — jak to

⁷⁵ Por. KKK 2124. Por. także: KDK 19–20.

⁷⁶ KDK 20.

⁷⁷ Por. H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, s. 176–177.

⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”* (2 kwietnia 1982), nr 26.

⁷⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertas conscientia”* (22 marca 1986), nr 37.

podkreślał Jan Paweł II — ma dużą wartość hermeneutyczną. Pozwala bowiem bardziej realistycznie odczytać egzystencję ludzką i całą ludzką rzeczywistość. Człowiek jest kimś, kto dąży do dobra, a zarazem jest także zdolny do zła⁸⁰. Odrzucenie tej realistycznej prawdy o człowieku sprawia, że całe znaczenie «trzech dobrych uczynków» staje się nieuchwytnie i niepotrzebne, co w konsekwencji prowadzi do niedostrzegania konieczności ascezy i nawrócenia, bądź też konkretnego wysiłku człowieka w tej dziedzinie. Grzech zburzył same podstawy wewnętrznej wolności człowieka, bo spowodował zakłócenie jego władz poznawczych i dążeniowych, utrudnił człowiekowi odkrywanie i ocenę wartości, a nade wszystko pozbawił go pewnej łatwości określania proporcji między nimi. Jest to szczególnie istotne w refleksji na temat społecznych aspektów «trzech dobrych uczynków», które zawsze będą się łączyły z właściwym ustawieniem dóbr materialnych w perspektywie innych wartości, zwłaszcza tych nadprzyrodzonych, głównie względem samego Boga.

Szczególnym zagrożeniem dla praktyki «trzech dobrych uczynków» okazuje się zachwiana, albo zupełnie przestawiona hierarchia wartości, gdy środki stały się celami i odwrotnie. Chodzi o sytuację, gdy rzeczy materialne przestały być środkami, a dla wielu stały się celami życia. Ważna w tym przypadku jest umiejętność rozróżnienia wartości niższych, które mogą stanowić środki do celu (tzw. cele pośrednie) i wartości wyższych — celów w życiu człowieka. Wartości niższe stoją zawsze u podstaw, są konieczne: stanowią warunek do osiągnięcia innych wartości. Ale mają być w służbie wartości wyższych i to od nich nabierają dodatkowej wartości (szlachetności). Człowiek nie może zatrzymać się na wartościach niższych, gdyż dopiero wyższe wartości nadają im właściwą celowość. Wartości niższe są w naturalny sposób pilniejsze, dlatego łatwiej narzucają się człowiekowi. Natomiast zaspokojenie wartości wyższych jest znacznie spokojniejsze, ale za to głębsze. W tym kontekście trzeba strzec się trojakiego zafałszowania: jednostronności moralnej, czyli ograniczenia się do pewnego typu, do jednej, albo kilku sfer wartości (przy czym, najczęściej bywają pomijane wartości wyższe, choć można sobie wyobrazić i inny typ jednostronności); przewrotności moralnej, gdy człowiek przedstawia obiektywną hierarchię wartości i za wartości wyższe uznaje wartości niższe i odwrotnie (jest to więc równocześnie zmiana hierarchii celów w życiu człowieka); podłości moralnej, gdy człowiek nie tylko przedstawia hierarchię wartości, ale wartości wyższe czyni środkami do osiągania wartości niższych⁸¹.

Te i inne niebezpieczeństwa na drodze odkrywania i uznawania prawdziwej hierarchii wartości prowadzą do podstawowego pytania o kryteria, które pozwalałyby nie tylko odróżnić prawdziwe wartości od pseudowartości, ale także wśród

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), nr 25 [dalej: CA].

⁸¹ Por. J. Nagórny, *Chrześcijańskie wychowanie do wartości moralnych*, *Seminare* 10(1994), s. 78.

rzeczywistych wartości te, które są ważniejsze od mniej ważnych. Tu szczególne wezwanie do tego, by nauczyć się rozróżniać to, co pilne w życiu człowieka, od tego, co naprawdę ważne. Dlatego tak ważne staje się tutaj prawidłowe ukształtowanie ludzkiego sumienia. W perspektywie personalistycznej nie chodzi jedynie o sam wybór takich czy innych wartości, ale o odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek przez wybór tychże określonych wartości. Jaka jest więc całościowa wizja wartości i jakie to ma odniesienia do jego projektu życia ludzkiego, w niniejszym kontekście do całości powołania.

Ukazując panoramę współczesnych zagrożeń dla praktyki «trzech dobrych uczynków», nie sposób pominąć zjawiska określanego jako cywilizacja konsumpcyjna. Konsumizm (konsumpcjonizm) stał się nowym — współczesnym — obliczem i imieniem materializmu. Jeżeli w ustroju totalitarnym ten ostatni był związany raczej z indoktrynacją ideologiczną, tak obecnie konsumizm jest w swej istocie jedną ze współczesnych ideologii o charakterze praktycznym, nie wyrażoną wprawdzie w całkowicie skonstruowanej teorii, lecz występującą na co dzień w modelach i wzorach codziennego życia (praca, konsumpcja, czas wolny). Można go także określić jako pewne zjawisko kulturowe, jakąś koncepcję życia, która preferuje dynamikę posiadania nad świadomością bycia. Podporządkowuje ona wewnętrzne i duchowe wymiary życia człowieka temu, co jest w nim materialne i instynktowne. Jest jedną z możliwych płaszczyzn alienacji człowieka, połączonej z utratą autentycznego sensu istnienia, w której „człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni swego człowieczeństwa i nawiązania relacji solidarności we wspólnocie z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga”⁸².

Konsumizm jako postawa życiowa jest przejawem pewnej mentalności ludzkiej związanej z hedonistyczną i utylitarystyczną wizją realizacji człowieka przez siebie samego, przy czym nie dotyczy ona tylko pojedynczego człowieka, ale swym zasięgiem obejmuje także całe systemy i struktury społeczne⁸³. Jest on zawsze wyrazem fałszywej koncepcji człowieka, zafałszowania ludzkiej wolności oraz jego prawdziwego dobra. Wolność bowiem, która jest udziałem każdego człowieka, nadaje kształt życiu ludzkiemu. Od koncepcji wolności, jaką uznaje dana osoba, jest uzależniona jej postawa. Przez nią z kolei manifestuje się stosunek do Boga, do ludzi i do całego świata, w tym i do dóbr, służących zaspokajaniu różnorodnych potrzeb.

Na płaszczyźnie konkretnych postaw życiowych konsumizm pokrywa się z materializmem praktycznym lub z ekonomizmem. Obie te ideologie wyrażają również przekonanie o pierwszeństwie i nadrzędności tego, co materialne. Natomiast to, co duchowe i osobowe (działania człowieka, wartości moralne itp.),

⁸² CA 41.

⁸³ Por. CA 19, 36 i 49. Por. także: J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, TN KUL, Lublin 1992, s. 117.

zostaje ustawione wprost lub pośrednio na pozycji podporządkowanej w stosunku do rzeczywistości materialnej⁸⁴.

Za podstawowe wyznaczniki w określaniu konsumizmu można uznać kategorie „być” i „mieć”. Zostały one wyrażone w sposób precyzyjny przez Sobór Watykański II⁸⁵ i pogłębione przez Pawła VI w encyklice *Populorum progressio*⁸⁶, a następnie przez Jana Pawła II⁸⁷. Według Papieża Polaka posiadanie dóbr samo przez się nie doskonali człowieka, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i ubogacenia jego „być”, czyli realizacji powołania ludzkiego poprzez przyjęcie autentycznej hierarchii wartości. „Zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwym powołaniu”⁸⁸.

Jeśli się uwzględni, że cechą charakterystyczną czasów obecnych jest poszerzenie tego, co konieczne do życia, to przestrzeń solidarności i miłości społecznej, które stają się fundamentem jałmużny jako «dobrego uczynku», drastycznie się zawęża. Choć nie jest to zjawisko samo w sobie negatywne, bo rozwój jest właściwym człowiekowi sposobem bycia⁸⁹, może jednak prowadzić do postawy roszczeniowej i materializmu praktycznego. Konsumizm bowiem, będąc

⁸⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (14 września 1981), nr 13.

⁸⁵ Por. KDK 35.

⁸⁶ Por. np. nry 18–19, 49.

⁸⁷ Zdaje się, że rozróżnienie między „być” i „mieć” jako pierwszy podniósł G. Marcel w wykładzie z 1933 pt. *Być i mieć*. Wyraz „być” ujęty jest w sensie egzystencjalnym, inaczej mówiąc w sensie ludzkim. Podporządkowanie pojęcia „mieć” pojęciu „być” jest podstawową myślą ostatniego soboru, a także encyklik *Populorum progressio* oraz *Sollicitudo rei socialis*. Przy czym, o ile dwa pierwsze dokumenty podkreślają raczej antynomię pomiędzy tymi kategoriami, to Jan Paweł II zauważa relację „więcej mieć, by pełniej żyć” (Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (30 grudnia 1987), nr 28 [dalej: SRS]), która nie musi prowadzić do antynomii. Prymat kategorii „być” nad kategorią „mieć” w nauczaniu papieża jest także jednym z priorytetów „cywilizacji miłości”. Por. M. Graczyk, *Scalanie wiary i praktyki w nauce społecznej Kościoła o rozwoju w świetle encyklik „Populorum progressio” i „Sollicitudo rei socialis”*, *Seminare* 10(1994), s. 108.

⁸⁸ SRS 28.

⁸⁹ Paradoksalnie mechanizm rozwoju człowieka opiera się podobnie, jak w przypadku konsumpcji, na zależności potrzeby i jej zaspokojenia. Potrzeby ludzkie z natury człowieka domagają się zaspokojenia przez wartości, które tworzone są ludzkim wysiłkiem. Ten wysiłek w zaspokojeniu potrzeb, zwłaszcza gdy chodzi o potrzeby osobowe, powoduje zmianę w samej strukturze potrzeb, w tym także zmianę jakościową. Fakt ten wymusza większą ilość dóbr doskonalszych, a więc i większych wysiłków, co jest motorem rozwoju. Rozwój jest wtedy rzeczywisty, gdy odbywa się w zgodzie z najgłębiej rozumianą naturą ludzką: gdy dotyczy nie tylko dóbr materialnych lub dających się zużyć lub użyć, lecz także, jeśli zapewnia realizację innych wymiarów człowieka. Rozwój natomiast jest fałszywy, gdy odnosi się jedynie do kategorii mieć. „Nie może on tylko polegać na użyciu, na władaniu i nieograniczonym posiadaniu rzeczy stworzonych i wytworów przemysłu”, lecz na podporządkowaniu tego wszystkiego byciu człowieka, jego naturze, jego podobieństwu do Boga i powołaniu. Por. SRS 29, 32–33; J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, RW KUL, Lublin 1996, s. 244–252; W. Gałkowski, *Być czy mieć? O właściwym wymiar ludzkiego rozwoju*, *Ethos* 3(1990)3–4, s. 331–332.

zasadniczo wytworem zawansowanych społeczeństw kapitalistycznych, odwołuje się w swych założeniach do filozofii skrajnego liberalizmu, gdzie najwyższym celem jest pomyślność wyobcowanej jednostki oraz zapewnienie jej maksimum nieskrępowanej wolności. Opierając się na skrajnym indywidualizmie i subiektywizmie, tak dalece przeakcentowuje wolność, że bardzo często jest ona utożsamiana jedynie z samą wolnością wyboru. Chęć jak największego posiadania i egoizm zamykają z jednej strony człowieka na potrzeby innych, z drugiej zaś na współpracę z nimi. Człowiek w ten sposób wyalienowany, nie będzie w stanie wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznie ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu. Zanika w nim zdolność do ofiary i poświęcenia, w relacjach międzypersonalnych dominują egoistyczne żądania, odsuwa na bok troskę o wspólnotę i innych ludzi.

Do powstania takich postaw, a co za tym idzie do rozszerzania konsumpcji, przyczynia się system nacisku psychologicznego i społecznego, w którym pierwszoplanową rolę odgrywają środki masowego przekazu. W ten sposób tworzy się zjawisko kulturowo-społeczne określane potocznie mianem kultu komfortu i racjonalizacji życia, prowadzące do absolutyzacji konsumpcji w świadomości społecznej. Komfort i tzw. racjonalizacja codziennego życia człowieka traktowana jest jako oznaka i nieodzowny środek rozwoju osoby ludzkiej. Ponadto staje się celem sama w sobie. W rzeczywistości oznacza dążenie do całkowitej eliminacji z życia człowieka ofiary i wysiłku, a przynajmniej do maksymalnego ograniczenia go. Generuje to, z kolei, postawy hedonizmu i permissywizmu.

Permissywizm to postawa, lub styl życia, w której wolność utożsamia się z przyzwoleniem na jakikolwiek wybór. Jest on praktyczną i życiową konsekwencją relatywizmu moralnego. Akcentuje wolność ludzką, nie uznając konieczności jej ukierunkowania na prawdę i dobro. Prowadzi to do przesadnego podkreślenia wolności człowieka, a tym samym do indywidualizmu, w którym najcenniejszą wartością jest wolność i „heroiczne urzeczywistnienie siebie”, a całkowite zapomnienie o Bogu. Permissywizm to także przesadna tolerancja zwłaszcza w odniesieniu do zachowań negatywnych. Związany jest nierozdzielnie z odrzuceniem porządku moralnego, prowadzi do zaniedbania ludzkiego sumienia, a w skrajnych przypadkach do pewnego rodzaju amoralizmu w duchu przekonania, że wszystko jest dozwolone⁹⁰.

Skutki będące następstwem konsumistycznej i permissywnej koncepcji życia nastawionej na używanie nie kończą się jedynie na zagrożeniach w wymiarze jednostki. Ideologie te nie tylko deprawują pojedynczego człowieka, jego wolność i hierarchię wartości. Odrzucając jednocześnie wezwanie do braterstwa i solidarności, stają się modelem kulturowym, którego wpływowi ulegają całe

⁹⁰ Por. J. Nagórny, *Chrześcijański sytuacjonizm etyczny? Próba odpowiedzi Księdza Profesora Seweryna Rosika*, Roczniki Teologiczne 50(2003)3, s. 20; tenże, *Permissywizm*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 14, red. A. Winiarczyk, Polwen, Radom 2004, s. 97.

warstwy i grupy społeczne. Pewne mechanizmy zachowań, które w świecie ekonomii uchodzą za słuszne i konieczne, takie jak: kalkulacja ekonomiczna, nastawienie na zysk, konkurencja, zostają przeniesione w niektóre obszary relacji międzyludzkich. Oczywiście te niebezpieczeństwa płynące ze skrajnego liberalizmu, prowadzące do wytworzenia się społeczeństwa permissywnego i konsumpcyjnego, w których myli się wolność z zezwalaniem na jakikolwiek wybór, są zagrożeniem praktyki «trzech dobrych uczynków»: postu, modlitwy i jałmużny.

4. ZAKOŃCZENIE

Analizy pokutnego wymiaru «trzech dobrych uczynków» przywołały znaczenie i rolę pokuty w życiu chrześcijańskim. Jest ona wyrazem całej tradycji chrześcijańskiej, która jako lek na podstawowe zagrożenia w życiu zaleca modlitwę, post i jałmużnę, przez co rozumie uczynki miłosierdzia.

Według *Katechizmu*, czas pokuty to pora, kiedy chrześcijanie oddają się w większym stopniu postowi i modlitwie za przykładem Jezusa Chrystusa. On modlił się i pościł przez czterdzieści dni, i w ten sposób przygotował się do wypełnienia swojej misji. Podobnie i jałmużna powinna usposobić chrześcijanina do gotowości dzielenia z innymi radości i smutków, do wspomagania bliźniego, zwłaszcza potrzebującego, do dzielenia nie tylko dóbr materialnych, ale także darów ducha. Dlatego trzeba podkreślić, że zarówno post, jak i modlitwa nie są celem samym w sobie, lecz środkami do osiągnięcia celu i rozwijania darów, żeby przez nie człowiek stał się bardziej podobny do Boga Stworzyciela, właśnie tak, jak chciał tego sam Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo⁹¹.

Wydaje się, że obecnie, gdy praktyki pokutne nakazane przez prawo Kościoła są tak ograniczone, iż nie wyczerpują w rzeczywistości obowiązku i potrzeby czynienia pokuty, trzeba jak nigdy dotąd przypominać o pokutnym wymiarze «trzech dobrych uczynków». Co więcej, jest także rzeczą konieczną, aby dojrzałość sumienia każdego wiernego pobudzała go osobiście do spontanicznego poszukiwania, a nawet do tworzenia w ramach określonych przez własną wolność, form i sposobów pokuty odpowiadających osobistym potrzebom wyzwolenia z grzechu, oczyszczenia i udoskonalenia⁹².

⁹¹ Por. KKK 1434.

⁹² Por. Jan Paweł II, *Przem. „Czyny pokutne”* (Anioł Pański, 3 marca 1985). *L'Osservatore Romano* 6(1985)3, s. 11. O konieczności spontanicznego poszukiwania, a nawet tworzenia w ramach określonych przez własną wolność, form i sposobów pokuty mówi *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku, gdy postanawia: „Wszyscy wierni, każdy na swój sposób, obowiązani są na podstawie prawa Bożego czynić pokutę. Żeby jednak wszyscy przez jakieś wspólne zachowanie złączyli się między sobą, zostają nakazane dni pokuty, w które wierni powinni się modlić w sposób szczególny, wykonywać uczynki pobożności i miłości, podejmować akty umartwienia siebie przez wniejsze wypełnianie własnych obowiązków, zwłaszcza zaś zachowywać post i wstrzemięzli-

Wielką pomocą w tym zadaniu jest odkrywanie pokutnego znaczenia «trzech dobrych uczynków»: modlitwy, postu i jałmużny. Wyznaczały one niewątpliwie drogę, która prowadziła do wspólnoty Kościoła i stała się ważnym wyznacznikiem ascezy chrześcijańskiej. Nauczanie Kościoła darzyło je i ciągle darzy szczególnym uznaniem. Te sposoby pełnienia pokuty były wspólne wszystkim okresom. Jednak w kontekście nowych uwarunkowań, okoliczności i warunków społeczno-gospodarczo-kulturowych należy wydobywać nowe sposoby ich uzasadnienia i też nowe formy ich realizacji. Trzeba też mieć świadomość, że ich znaczenie, interpretacja i wartość współcześnie bywają coraz częściej pomniejszane i zapomniane.

Wymienione wyżej uczynki pokutne niewątpliwie są przejawem zachowań chrześcijanina w obliczu elementarnych potrzeb człowieka. Dziś jednak należy nie tylko mieć na uwadze konkretnego człowieka, ale także potrzeby różnych społeczności, gdyż wszyscy tworzą jedną rodzinę ludzką. Teologia moralna społeczna wskazuje na niewystarczalność zbyt indywidualnej interpretacji cnoty pokuty, zawiera ona bowiem w sobie szeroki wymiar wspólnotowy. Przejawia się on przede wszystkim w eklezjalnym charakterze pokuty chrześcijańskiej. Do praktykowania pokuty wezwana jest bowiem cała wspólnota Kościoła, która realizuje ją w ustalonych liturgicznie czasach i formach. Podjęte rozważania z perspektywy teologii moralnej społecznej potwierdziły znaczący wpływ «trzech dobrych uczynków» na życie człowieka oraz uwypukliły ich relacyjny wymiar, to znaczy ich odniesienie do siebie, do Boga i do innych ludzi.

THREE GOOD DEEDS IN THE CONTEXT OF SOCIAL MORAL THEOLOGY

Summary

The goal of this article is recollection of traditional forms of penance often called; Three Good Deeds: fasting, almsgiving and prayer. Looking at the main object of these reflections from the point of view of social moral theology allows one to see how influential are these three good deeds on one's life, in the fulfillment of oneself, in the relationship with God as well as in the relationship with others.

Apart from the above and through the use of Biblical tradition, teaching of the Fathers and the rich teaching of the Church, it also reflects on their source of vitality from antiquity to modern times.

The final part of the research focuses on threats in practicing these three good deeds, which includes: secularism, lost sense of sin, consumerism, and permissivism.

It is worth mentioning that this reflection gains an additional value during this “year of faith,” especially if interpreted in the context of living faith. Often due to the lack of faith fasting, almsgiving and prayer are forgotten and misunderstood.

Keywords: Three good deeds, prayer, fasting, almsgiving, penance, social moral theology, moral theology, Catholic social teaching

Nota o Autorach: ks. dr hab. Jerzy Gocko SDB, prof. KUL — kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL, redaktor naczelny czasopism „Seminare” i „Roczniki Teologii Moralnej”.

Mgr Katarzyna Koltun — teolog, absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: trzy dobre uczynki, modlitwa, post, jałmużna, pokuta, teologia moralna społeczna