

MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA POMIĘDZY SACRUM I PROFANUM

Grzegorz Książ

WT US – Szczecin

O moralności chrześcijańskiej możemy mówić tylko w kontekście całości doświadczenia chrześcijańskiego, na które składają się doświadczenie religijne, depozyt wiary i doświadczenie wspólnoty w wierze. Bez tego kontekstu moralność ta byłaby niezrozumiała. Jest ona z natury religijna, ma swoje źródło w sacrum rozumianym jako osobowy Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Tak rozumiane sacrum jest przeciwieństwem profanum, a to ostatnie utożsamia się zwykle z całą sferą życia ludzkiego poza Bogiem. Dotyczy więc wszystkich sfer życia człowieka poza sferą religijną.

W tym miejscu postawmy sobie pytanie, zakładając, że moralność chrześcijańska ma swoje źródło w sacrum, co wydaje się być oczywiste, czy można mówić także o profanum w tej moralności, jeśli tak, to w jakim znaczeniu.

Moralność chrześcijańska, a w szczególności katolicka, nie jest dzisiaj jedyną propozycją na dobre życie, jeśli w taki właśnie sposób określimy znaczenie moralności. W społeczeństwie demokratycznym, zbudowanym wokół idei pluralizmu, wiara a także moralność chrześcijańska, jawią się jako jedna z wielu możliwych alternatyw. Ponadto moralność ta nie jest odseparowana od społeczeństwa. Dają się tutaj zaobserwować różne zewnętrzne impulsy, które niejednokrotnie przyjmują postać naglącego wyzwania. Do takich impulsów można z pewnością zaliczyć proces laicyzacji obecny w społeczeństwach uprzemysłowionych, zjawisko sekularyzmu i wreszcie fenomen ateizmu, który w dobie współczesnej przybiera rozmaite formy.

Temat sacrum i profanum we współczesnej refleksji teologiczno-moralnej podejmuje aktualne zagadnienie relacji moralności katolickiej do wyzwań wyżej wymienionych. Refleksja zostanie podjęta w trzech etapach: 1) najpierw przyjrzymy się, w jaki sposób sacrum wiąże się z religią i re-

ligijnością oraz wywiera wpływ na postawę religijną człowieka wierzącego, i jakie ma to odzwierciedlenie na poziomie refleksji moralnej, 2) następnie zobaczymy, że zobowiązania moralne obecne w doświadczeniu chrześcijańskim mają charakter wybitnie religijny, nawet, jeśli w swoim konkretnym wyrazie utożsamiają się z moralnością ogólnoludzką, a wreszcie 3) w ostatnim etapie zajmiemy się aktualną sytuacją społeczną i kulturalną, wskazując na niektóre jej ważne elementy, od strony jej wpływu na przeżycie religijności, a w konsekwencji na moralność, jako że moralność stanowi wewnętrzny element religijności.

PIERWSZE PRZEJŚCIE: SACRUM – RELIGIA – RELIGIJNOŚĆ

Rzeczownik *sacrum* wywodzi się z języka łacińskiego i wskazuje na to, co święte. Sacrum jest podstawową kategorią religioznawczą oznaczająca wszystko, co należy do sfery religijnej, przeciwstawionej sferze świeckości¹. Wyraz *profanum*, etymologicznie rzecz ujmując, składa się z przedrostka *pro*, który wskazuje na to, co się znajduje przed i właściwego rdzenia *fanum*, który oznacza miejsce poświęcone, świątynię, klasztor. Profanum w takim ujęciu oznacza świeckość świata, w którym rości sobie ona pretensję do autonomii wobec religii i Kościoła². Obydwa te pojęcia określają całość ludzkiego życia, przy czym *sacrum* obejmuje to wszystko, czego doświadcza człowiek religijny, gdyż wskazuje na to, co zawiera się w doświadczeniu religijnym, a jednocześnie je przekracza, tj. na tajemnicę Boga, który jest święty i jest źródłem wszelkiej świętości. Profanum obejmuje swoim znaczeniem całość ludzkiego życia i doświadczenia, które rozciąga się poza sferę religijną. Nie chodzi tutaj jednak o rzeczywistość obcą czy wręcz przeciwną człowiekowi religijnemu lub wartościom religijnym. Gdy mówimy o profanum mamy na myśli taką rzeczywistość, która kieruje się własnymi prawami nie mającymi charakteru *stricte* religijnego. Jeśli więc przyjąć, że świat jest rzeczywistością, która mocą Bożej decyzji znajduje się w procesie osiągania coraz większej autonomii, to świat stanowi dla chrześcijaństwa sferę profanum. Przy czym jednak samo chrześcijaństwo nie uznaje siebie za *sacrum*, ponieważ jako całość nie jest odizolowane od świata, lecz zostało ustanowione w świecie, żeby w świecie osiągnąć swoje spełnienie³.

¹ Por. *Sacrum w: Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 2004, t. 7, str. 380.

² Por. *Sacrum i profanum w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, kol. 475.

³ Por. Tamże, kol. 475-476.

Fenomen religii wyrasta z sacrum, jest jego nieodłącznym elementem. Poprzez religię człowiek odkrywa obecność Boga, nawiązuje z Nim więź i wyraża siebie wobec Niego poprzez kult. Religia jest sposobem kształtowania więzi z Bogiem, jest jej uzewnętrznieniem. Na element więzi z Bogiem zawierający się w doświadczeniu religijnym, wskazują najczęściej różne interpretacje słowa *religio*, do których odwoływali się różni myśliciele na przełomie wieków. Na przykład Cyceon, filozof z I w. przed Chr., Laktancjusz, teolog wczesnochrześcijański, który czerpał z myśli poprzedniego, oraz wielcy teologowie i systematycy myśli chrześcijańskiej, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu.

Cyceon tłumaczy *religio* jako pochodzące od wyrażenia „re-legendo”, co znaczy podchodzić z uwagą umysłu i serca do tego, co odnosi się do kultu Bożego. Jeśli wszyscy ludzie potrafią czytać, to tylko ludzie religijni potrafią odczytać, zapisaną pomiędzy linijkami, relację z bóstwami⁴.

Inne wyjaśnienie proponuje św. Augustyn, który wiąże znaczenie słowa *religio* z wyrażeniem „re-eligendo”, wskazując na potrzebę dokonania ponownego wyboru Boga po tym, jak człowiek uprzednio utracił Go poprzez swój grzeszny wybór. „By Go oglądać tak, jak będzie to dla nas możliwe, i aby się z Nim zjednoczyć, oczyszczamy się z wszelkiej zmyły grzechów i złych pożądliwości, jak również uświęcamy się Jego imieniem. On bowiem jest źródłem naszego szczęścia, On jest kresem wszelkiego naszego dążenia. Obierając Go sobie lub raczej ponownie Go wybierając (bośmy Go kiedyś przez nasze niedbalstwo stracili) – ponownie Go więc wybierając, skąd, jak się twierdzi, pochodzi też nazwa religii, zdążamy do Niego przez naszą miłość, abyśmy, po osiągnięciu Go, znaleźli w Nim spoczynek, uszczęśliwieni tym, że przez dojście do tego kresu staliśmy się doskonali. Jako że dobro nasze, którego najwyższa miara jest przedmiotem wielkiego sporu między filozofami, polega nie na czym innym, jak na zjednoczeniu się z Bogiem”⁵.

Z kolei Laktancjusz utrzymuje, że słowo *religio* pochodzi od „re-ligando”, gdyż człowiek wiąże się z Bogiem w szczególny sposób poprzez akty kultu⁶.

⁴ Por. CYCERON, *De natura deorum*, II, 28: „Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractaren et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegere”

⁵ św. AUGUSTYN, *O państwie Bożym*, X, 3.

⁶ Por. LAKTANCJUSZ, *Divinae Institutiones* 4, 28: „Hac conditione gignimur, et generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde et upsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo, sed a religando”

Św. Tomasz z Akwinu podsumowuje interpretacje etymologiczne tego, czym jest religia w swojej istocie i podkreśla element, który występuje w każdej nich, że religia ukierunkowuje człowieka na Boga i pozwala z Nim kształtować egzystencjalną więź. Pisał w *Sumie teologicznej*: „Bez względu jednak na to, czy wyraz *religia* będziemy wyprowadzać od częstego odczytywania, czy ponawianego wyboru tego, co się utraciło na skutek zaniedbania, czy też od ponownego związania – w każdym razie religia oznacza właściwie stosunek do Boga, gdyż z Nim głównie mamy się wiązać, jako z niezłomną Praprzyczyną, do Niego ma się stale zwracać nasz wybór jako do ostatecznego celu i Jego mamy odzyskać przez wiarę i jej wyznawanie, jeśliśmy Go przez grzech utracili”⁷.

Poprzez religię człowiek odkrywa tajemnicę Boga i wchodzi z Nim w egzystencjalną relację. Odkrywanie Tajemnicy, tak jak ją rozumie chrześcijaństwo, dokonuje się poprzez przyjęcie słowa, które jest miejscem Objawienia się Boga, poprzez przyjęcie zbawienia, które dokonuje się poprzez kult i wreszcie poprzez przykazanie, a więc przyjęcie praw i norm, które mają kształtować życie wierzącego. I tutaj odnajdujemy dwa momenty specyficznie moralne w tym, co się odnosi do religii rozumianej całościowo jako relacja człowieka do Boga.

Pierwszy moment zawiera się w pojęciu kluczowym dla tomistycznych i neotomistycznych traktatów teologiczno-moralnych, tj. w pojęciu cnoty religijności (*virtus religionis*). Całość rzeczywistości, która obejmuje relację człowieka do Boga, określamy pojęciem *religia*. Jednak teologia moralna tradycyjna, w odróżnieniu od współczesnej⁸, określała postawę człowieka w stosunku do Boga poprzez odwołanie się do pojęcia cnoty religijności. Zastosowanie pojęcia *cnota* pozwalało wprowadzić do dziedziny kultu religijnego kategorię moralną. Cnota, z definicji, jest stałą skłonnością człowieka do urzeczywistniania jakiegoś dobra⁹. Jest ponadto moralną kwalifikacją postępowania człowieka, gdyż sprawia, że dzięki niej człowiek staje się dobrym¹⁰.

św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, II-II, art. 81, 1.

⁷ Dzisiaj w wykładzie teologii moralnej spotykamy się z odmiennym ujęciem zagadnienia obowiązków moralnych w odniesieniu do Boga i całej sfery życia religijnego. O ile w przeszłości pojęciem podstawowym dla określenia relacji człowieka do Boga było pojęcie cnoty religijności, o tyle dzisiaj chętniej się mówi o kulcie Bożym lub o kulcie liturgicznym, jako o źródle doświadczenia chrześcijańskiego, co też pozostaje w ścisłej zgodzie ze wskazaniem Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II.

⁸ Por. W. CHUDY, J.W. GAŁKOWSKI, *Cnota* w: Z. PAWLAK (red.), *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, str. 52.

¹⁰ Arystoteles wskazuje na takie właśnie znaczenie cnoty, gdy mówi, że jest ona „trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”, *Etyka Nikomachejska*, II, 6, 1106 a, 44 nn.

Całą rzeczywistość odniesień człowieka do Boga reguluje cnota religijności. Jest ona cnotą moralną w odróżnieniu od cnót teologalnych wiary, nadziei i miłości. O ile cnoty teologalne ukierunkowują człowieka bezpośrednio na Boga jako najwyższe Dobro, każda we właściwy sobie sposób¹¹, o tyle cnoty moralne mają za przedmiot jakieś skończone dobro, które jednak może być przyporządkowane Dobru Najwyższemu.

Cnota moralna religijności jest pochodną cnoty kardynalnej sprawiedliwości¹², jest jej zastosowaniem do relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, gdyż jak tłumaczy św. Tomasz z Akwinu, jest stałą dyspozycją moralną, aby oddawać Bogu to, co Mu się słusznie od nas należy¹³. Jest dyspozycją oddawania Bogu w ludzki sposób przez pobożność i modlitwę tego, co winna Mu oddać rozumna istota stworzona¹⁴.

We współczesnym wykładzie moralności chrześcijańskiej dokonano się odejście od tradycyjnego ujęcia życia nadprzyrodzonego w oparciu o cnoty teologalne i kardynalne, które razem tworzą jeden zwarty organizm życia Bożego w człowieku. W zakresie obowiązków moralnych w dziedzinie życia religijnego punktem odniesienia stały się wskazania zawarte w Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, które jednoznacznie określają miejsce i znaczenie liturgii dla życia chrześcijańskiego. Oto ważniejsze wypowiedzi Soboru: „W liturgii, zwłaszcza w Boskiej Ofierze eucharystycznej, >>dokonuje się dzieło naszego Odkupienia>>, w najwyższym stopniu przyczynia się ona do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym ludziom misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła”¹⁵ oraz „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”¹⁶.

Przesunięcie akcentu z cnoty religijności na rolę i miejsce liturgii w życiu duchowym i moralnym chrześcijanina, sprawiło, że z pola widzenia zniknęła troska skupiona na budowaniu harmonii we własnym indywidualnym życiu

¹¹ Wiara pozawala widzieć w Bogu najwyższą Prawdę i Jego zbawcze zamiary wobec człowieka, nadzieja jest oczekiwaniem zbawienia obiecanego przez Boga i miłość jest otwarciem się i przyjęciem Boga jako najwyższego Dobra.

¹² „Sprawiedliwość jest cnotą woli skłaniającą do liczenia się z uprawnieniami innych (oddawanie każdemu, co mu się należy – Ulpianus II w.)” W. CHUDY, J.W. GAŁKOWSKI, *Cnoty kardynalne w: Z. PAWLAK (red.), Katolicyzm...*, dz. cyt., str. 55.

¹³ Por. św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, II-II, qu. 81, art. 5.

¹⁴ Por. W. CHUDY, J.W. GAŁKOWSKI, *Cnoty kardynalne w: Z. PAWLAK (red.), Katolicyzm...*, dz. cyt., str. 55.

¹⁵ KL 2.

¹⁶ KL 10.

duchowym i moralnym, a pojawiło się aktualne dzisiaj zagadnienie uczestniczenia w liturgii jako misterium, w którym dokonuje się spotkanie Chrystusa ze swoim Kościołem w kontekście znaków i symboli. Życie moralne utraciło swój charakter indywidualistyczny¹⁷, tak charakterystyczny dla podręczników teologii moralnej wieku XVIII, XIX i początków w. XX, a zyskało charakter wspólnotowy. Ponadto ukazanie znaczenia liturgii dla życia duchowego chrześcijan, i zalecenie, aby była ona „szczytem” i „źródłem”, pozwala spojrzeć na postępowanie moralne chrześcijan w inny nieco sposób. Jest ono uczestnictwem w życiu Bożym i w nim ma swoje właściwe uzasadnienie.

Drugi element specyficznie moralny, który odsyła do tematu zasadniczego sacrum i profanum w moralności chrześcijańskiej, odnosi się do norm i obowiązków moralnych, a w szczególności do zagadnienia ich religijnego ukonstytuowania.

DRUGIE PRZEJŚCIE: RELIGIA – MORALNOŚĆ – MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Życie i doświadczenie chrześcijańskie nie wyczerpuje się w uczestnictwie w liturgii, nawet jeśli jest ono, jak sugeruje Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, świadome, czynne i owocne¹⁸. Z przyjętej i wyznawanej wiary płyną pewne zobowiązania moralne aktualne dla człowieka wierzącego. Nieodłącznym elementem depozytu wiary jest więc kodeks moralny, który specyfikuje życie wierzącego i sprawia, że jest to egzystencja chrześcijańska. Takie ujęcie zagadnienia wskazuje na powiązanie, które występuje pomiędzy doświadczeniem religijnym a życiem, pomiędzy kultem i moralnością.

a) Teologia

Pierwszym miejscem spotkania się religii i moralności jest refleksja teologiczna. Jeśli przyjmiemy, że teologia jest systematyczną refleksją na Objawieniem Bożym¹⁹, to teologia moralna jest nauką, która odwołując się do tego samego źródła jakim jest dla całej teologii Objawienie, podejmuje refleksję nad właściwym, a więc zgodnym z Objawieniem, postępowaniem chrześcijanina. Jednak nie jest to nauka opisowa jak choćby socjologia, lecz normatywna. Nie dąży do tego, by opisać rzeczywistość, tak jak przedstawia

¹⁷ P. Pourrat (1871-1957) definiuje teologię moralną w takim właśnie indywidualistycznym duchu właściwym tamtej epoce: teologia moralna naucza „co należy czynić albo czego unikać, żeby nie popełnić grzechu ciężkiego ani powszedniego” Tenże, *La spiritualité chrétienne*, w: „Conclusion” 1 (1943) 4, str. 7-8.

¹⁸ Por. KL 11.

¹⁹ Por. *Teologia* w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik...*, dz. cyt., kol. 551.

się ona naszymu doświadczeniu, lecz jej celem jest określenie powinności, które mają kształtować życie człowieka wierzącego. Jest wiedzą, która łączy w sobie element trwały, niezmienny, mający swe źródło w Objawieniu i element egzystencjalny, uwarunkowany aktualną sytuacją historyczną. Teologia moralna musi „licząc się z danymi doświadczalnych nauk humanistycznych – w miarę swoich najlepszych możliwości konkretyzować swoje normy w ciągle nowych okolicznościach, do jakich prowadzą zmieniające się świeckie i historyczne sytuacje we wszystkich wymiarach człowieka”²⁰.

Chrześcijaństwo zawiera w sobie pewien kodeks moralny. Są to zasady ogólne, a także konkretne normy postępowania, które stanowią integralną całość z doświadczeniem wiary w Chrystusa. Określają one sposób postępowania chrześcijanina i katolika w wielu różnych, często złożonych, sytuacjach życiowych.

W tym miejscu postawmy sobie pytanie: pamiętając, że religia i moralność stanowią dwie odrębne rzeczywistości (można sobie wyobrazić religię bez moralności, ale także jeszcze łatwiej moralność bez religii; przykładem tej drugiej możliwości może być postać literacka doktora Rieux opisana przez Alberta Camusa w powieści pt. „Dżuma”), zapytajmy się, jak kształtuje się relacja pomiędzy religią a moralnością, i mówiąc dokładniej pomiędzy wiarą chrześcijańską a moralnością chrześcijańską.

b) Religia i moralność

Religia i moralność, pozostając dwoma odrębnymi dziedzinami życia dostępnymi ludzkiemu doświadczeniu, są między sobą powiązane i w dużym stopniu współzależne. Polski etyk katolicki okresu międzywojennego, o. J. Woroniecki, tak oto pisał na temat współzależności jaka występuje pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami: „Dla religii moralność jest tym jedynym sposobem, którym może dowieść, że pochodzi z głębi przekonania i jest celem wszelkich praktyk religijnych i sprawdzianem ich skuteczności. Z drugiej strony jest ona podporą religii, która zaczyna wygasać w sercu ludzkim, gdy życie bierze z moralnością rozbrat. Słowem, bez moralności pozostaje z religii czcza forma bez treści, bez tego celu, dla którego została zapalona w piersi ludzkiej. Zaś ze swej strony moralność czerpie z religii całą swą siłę obowiązującą, swą stałość i powszechność. Najpierw obowiązek nie da się ostatecznie uzasadnić, jeśli go nie oprzemy na niezależnych od naszej lub czyjejkolwiek woli prawach moralnych. One jedynie mogą przemawiać do

²⁰ *Teologia moralna* w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik...*, dz. cyt., kol. 569-570.

naszego sumienia tonem tej moralnej konieczności, która jest istotą obowiązku, a siłę tę czerpie stąd, że są tą jedyną drogą, daną nam w naturze przez Boga do osiągnięcia rzetelnego szczęścia”²¹. Integralne spojrzenie na zagadnienie wiary domaga się, aby współistniały obok siebie religia i moralność. Dla religii istotna jest moralność, podobnie jak dla moralności ożywiająca jest religia.

c) Forma religijna moralności chrześcijańskiej

Moralność chrześcijańska jest moralnością religijną. Stary Testament nie buduje swojej moralności w oparciu o człowieka, lecz odwołuje się do przymierza z Bogiem. Postępowanie Izraela można zrozumieć mając na uwadze zobowiązania, jakie Bóg zawarł w przymierzu. Podobne przekonanie odnajdujemy w Nowym Testamencie. Tutaj źródłem moralności jest relacja, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem a Chrystusem²².

Charakterystyczne dla działania Boga jest to, że dokonuje wyboru w sposób wolny i nie sugeruje się żadnymi uprzednimi zasługami człowieka²³. Bóg wzywa do świętości, tj. aby żyć z Nim i tak jak On²⁴. Postępowanie człowieka należy więc mierzyć miarą Bożej interwencji.

Celem moralności chrześcijańskiej jest życie według słowa Bożego i odpowiedź na powołanie Boże²⁵. Moralność jest odpowiedzią na wymagania stawiane przez Boga. Jednak wymagania te pojawiają się razem z darami, których On sam wcześniej udzielił. ST, zanim wymieni wymogi odnoszące się do życia, podaje wstęp historyczny, w którym zostają wymienione dary Boga i Jego darmowa inicjatywa²⁶. Nowy Testament podkreśla stale pierwszeństwo łaski i miłości Bożej. Chrystus rozpoczyna swoje posłannictwo nie przez stawianie człowiekowi wymogów, lecz poprzez ogłoszenie królestwa

²¹ J. WORONIECKI, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935, str. 90.

²² Por. J 13-17.

²³ Por. Pwt 7, 7-12; Ef 1, 3-14; 2, 8.

²⁴ Por. Rdz 17, 1-2; Mi 6, 8; Ef 1, 4.

²⁵ Sobór Watykański II mówiąc o odnowie nauczania teologii moralnej w seminariach, wskazuje na jej istotną rolę, która polega na ukazywaniu wiernym ich wzniosłego powołania w Chrystusie, a także ich obowiązku przynoszenia plonu w miłości, która ma na względzie życie świata (por. Dekret o formacji kapłańskiej, 16). Także tytuł podręcznika do teologii moralnej A. Günthöra i sposób ujęcia wykładu odzwierciedla ideę życia moralnego jako odpowiedzi na powołanie: *Chiamata e risposta*, tł. *Powołanie i odpowiedź*.

²⁶ Por. Wj 20, 2-17; Joz 24, 1-24.

Bożego i miłości Bożej²⁷. W pismach apostołskich znajdujemy wyraźnie zaakcentowane przejście od ogłoszenia dobrej nowiny, tj. od przepowiadania tego, co Bóg dokonał w Jezusie Chrystusie dla zbawienia człowieka, do imperatywu moralnego odnoszącego się do życia chrześcijan²⁸.

Inne uzasadnienie religijnego charakteru moralności chrześcijańskiej zawiera się w zasadzie etycznej wyrażonej w języku łacińskim *agere sequitur esse*. Zadaniem etyki jest określenie właściwego działania *agere*, ale w odniesieniu do istoty bytu człowieka, czyli do *esse*. Moralność chrześcijańska ma do czynienia z *esse*, w którym, poza elementem naturalnym, występuje element nadprzyrodzony. Człowiek jest nie tylko celem i skutkiem działania stworzonego Boga, lecz także Jego działania zbawczego w Chrystusie. Ujmując ten problem z innej strony powiemy, że *esse*, które stanowi przedmiot refleksji moralności chrześcijańskiej, jest naznaczone życiem sakramentalnym, gdyż właśnie w sakramentach chrześcijanin odnajduje własny początek i źródło dla własnego życia. Postępowanie chrześcijańskie jest z konieczności postępowaniem sakramentalnym, gdyż odnajduje w sakramentach własne źródło i normę²⁹.

Sobór Watykański II, idąc za literaturą apostołską i patrystyczną, a także praktyką liturgiczną, widzi także w sakramentach źródło życia chrześcijańskiego, gdy mówi, że wierni powinni ukazywać swoim życiem to, czym się stali dzięki sakramentom otrzymanym podczas celebracji liturgicznej³⁰. Sakramenty i życie chrześcijańskie stanowią bowiem nierozdzielalną całość.

Eucharystia, celebracja śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, jest momentem zasadniczym dla postępowania wspólnoty³¹. Stanowi ona, w istocie, źródło, z którego chrześcijanie czerpią duchowe siły oraz szczyt, ku któremu zmierzają wszelkie wartościowe działania inspirowane wiarą religijną.

Rozumienie i praktykowanie sakramentów, tak jak to zalecały podręczniki w przeszłości, z uwzględnieniem jedynie samych obowiązków moralnych, prowadziło do ich zubożenia i zagubienia prawdy, że stanowią one fundament i źródło życia chrześcijańskiego³². „Celem sakramentów jest

²⁷ Por. Mk 1, 14.

²⁸ Por. Ef 5, 8; J 3, 16-17; 1 J 3, 9-10; Kol 3; 1 Kor 5, 6-8; 1 P 1, 13-17; 2, 9-10.

²⁹ Por. S. CONSOLI, *Religione e morale* w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1994, wyd. trzecie, str. 1095.

³⁰ Por. KL 10; KK 7.

³¹ Por. KL 2; 7; 10.

³² Por. S. CONSOLI, *Religione...*, art. cyt., str. 1095.

uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także pouczać. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary. One udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjmowania tej łaski, do właściwego oddawania czci Bogu i do pełnienia dzieł miłości. Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni z łatwością mogli zrozumieć znaki sakramentalne i bardzo gorliwie przyjmowali sakramenty ustanowione dla podtrzymywania chrześcijańskiego życia³³. Jest to wymowne, że znajdujemy u Ojców Kościoła metodę katechezy mistagogicznej, w której przekazują oni normy życia chrześcijańskiego, ale zawsze w odniesieniu do sprawowanego sakramentu³⁴.

d) Specyfika moralności chrześcijańskiej

Po Soborze Watykańskim II wielu moralistów katolickich³⁵ podjęło aktualne wówczas zagadnienie specyficznego charakteru moralności chrześcijańskiej. Punktem wyjścia stały się następujące pytania. Co stanowi o specyficznym, a więc niepowtarzalnym, charakterze moralności chrześcijańskiej? Czy moralność chrześcijańska w swojej treści istotnie różni się od moralności zbudowanej na godności człowieka? Czy w moralności chrześcijańskiej występują normy moralne, które różnią się zupełnie od norm występujących w innych systemach moralnych różnych od chrześcijańskiego i które stanowią jednocześnie o odrębności naszej religii?

Aby udzielić odpowiedzi na pytanie o *proprium* moralności chrześcijańskiej, a więc o to, co stanowi o jej tożsamości i zarazem odmienności, należy wyróżnić dwa jej elementy, które pozostają ze sobą w ścisłej relacji, i będąc różnymi elementami jednej całości, wzajemnie się uzupełniają. Są to: konkretne kategoriałne postępowanie oraz postawy i normy transcendentálne. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z konkretnym postępowaniem, w którym realizują się kategoriałne wartości, cnoty, normy, tzn. wartości, cnoty i normy różnych kategorii, na przykład: sprawiedliwości, wierności, czystości i inne³⁶. W drugim przypadku mamy do czynienia

³³ KL 59.

³⁴ Por. S. CONSOLI, *Religione...*, art. cyt., str. 1095.

³⁵ Wśród licznych autorów katolickich, którzy podjęli temat *proprium* moralności chrześcijańskiej są: J. Fuchs, A. Auer, S. Bastianel, J.M. Aubert, F. Böckle, B. Schüller, D. Mogillo.

³⁶ Por. J. FUCHS, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, str. 176.

z postawami i normami o charakterze transcendentальnym, które przenikają różne kategorie moralne i jednocześnie górują nad nimi. Dotyczą one „nie tylko postępowania w tej lub innej dziedzinie życia (sprawiedliwość, wierność, czystość), ale człowieka jako całości. Człowiek jako całość, jako osoba, oddaje się wierze i miłości, w naśladowaniu Chrystusa, w gotowości śmierci i zmartwychwstania wraz z Chrystusem”³⁷. Stanowią one rodzaj perspektywy dla postępowania moralnego. Właśnie te postawy noszą charakter swoiście chrześcijański. Wyraźne i jednoznaczne potwierdzenie tych postaw znajdujemy w Piśmie Świętym.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o *proprium* moralności chrześcijańskiej prowadzi nas do odkrycia znaczenia innego jeszcze elementu, który nazywamy *intencjonalnością*. Odrębności chrześcijańskiej moralności nie należy szukać w odrębności kategoryalnych wartości, cnót i norm różnych dziedzin życia. Zawiera się ona w wyborze i fundamentalnej postawie, którą nazywamy *chrześcijańską intencjonalnością*. Czym ona jest? Jest postawą przyjęcia i odwzajemnienia miłości Bożej w Chrystusie, jest wzięciem na siebie odpowiedzialności za życie w różnych jego wymiarach na tym świecie przez naśladowanie Chrystusa. Chrześcijanin umarł w wierze i w sakramencie zmartwychwstał wraz z Chrystusem i dzięki temu stał się nowym stworzeniem³⁸. Chrześcijańskiej intencjonalności nie można jednak utożsamiać z religijnym sentymentalizmem. Nie jest ona ani pobożnym usposobieniem ani tym bardziej podniosłym nastrojem przeżyć religijnych. Dla uchwycenia jej istoty należy zgłosić dwie uwagi. Po pierwsze chrześcijańska intencjonalność oznacza całkowicie osobisty akt zdecydowania się, czyli wyboru. Nie jest to jednak akt jednorazowy czy przypadkowo powtarzany akt z przeszłości, lecz w pełni osobiste pozostawanie, a przede bycie zdecydowanym w każdym momencie terażniejszości. Po drugiej intencjonalność chrześcijańska pozostaje w ścisłym związku z konkretnym postępowaniem chrześcijanina. Jest ona aktualną ingerencją w konkretne postępowanie i działanie w różnych dziedzinach życia, niezależnie od tego, czy jest to postępowanie specyficznie chrześcijańskie, czy po prostu ludzkie³⁹.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. Tamże, str. 177.

³⁹ Por. Tamże.

TRZECIE PRZEJŚCIE: WSPÓŁCZESNY ROZDZIAŁ POMIĘDZY RELIGIĄ A MORALNOŚCIĄ

Przez religię, jak to zauważyliśmy wcześniej, człowiek nawiązuje i kształtuje więź życiową z Bogiem. Religia – także religia chrześcijańska zawiera w sobie pewne wymogi moralne. Natomiast moralność chrześcijańska ma swoją własną niepowtarzalną specyfikę, którą czerpie z religii. Moralność chrześcijańska sięga swoimi korzeniami sacrum i tylko w powiązaniu z tajemnicą Boga objawionego w Chrystusie może być w pełni czytelna.

K. Rahner, w swojej definicji teologii moralnej, już wcześniej tutaj cytowanej, wskazał na jej istotny element. Jako nauka normatywna, tzn. nauka określającą wiążące normy postępowania, otwarta jest na wartości absolutne, musi także brać pod uwagę aktualne okoliczności, kształtowane przez świeckie i historyczne warunki życia ludzi. Do najistotniejszych dzisiaj zjawisk społecznych wywierających wpływ na życie ludzi, w tym także na życie i religijność chrześcijan, należy zaliczyć proces postępującej laicyzacji szerokich warstw zachodnich społeczeństw, sekularyzm jako radykalna forma laicyzacji oraz ateizm.

Rozdział pomiędzy religią a moralnością, jaki obserwujemy we współczesnym świecie, ma swoje źródło w postawie człowieka, który angażuje się w budowę lepszego świata (kult techniki, produkcji i aktywności), przekonanego, że w tym obowiązku religia nie służy pomocą, lecz jedynie alienuje człowieka. Ojcowie soborowi, pół wieku temu, świadomi istnienia takiej postawy pisali w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym wyrażając przekonanie: „Religia ze swej natury jest przeszkodą do tego wyzwolenia, gdyż wznosząc nadzieję człowieka ku przyszłemu i zwodniczemu życiu, odstręcza go od budowania ziemskiego społeczeństwa”⁴⁰.

a) Sekularyzacja (laicyzacja)

Zmiany zachodzące w życiu wielu współczesnych społeczeństw, wynikające z urbanizacji, uprzemysłowienia i wreszcie z demokratyzacji życia, nie pozostają bez wpływu na życie religijne ludzi wierzących. Nie należy ich jednak widzieć zbyt jednostronnie. Niosą z sobą również pozytywne elementy, które mogą pomóc w kształtowaniu wiary bardziej świadomej i odpowiedzialnej. Mogą stać się cennym motywem oczyszczenia doświadczenia religijnego z tego, co jest nieautentyczne, a więc nieewangeliczne. Niosą

⁴⁰ KDK 20.

z sobą zdolność dokonywania bardziej krytycznej oceny, która „oczyszcza (życie religijne) z magicznego nastawienia wobec świata i pokutujących nadal przesądów oraz domaga się coraz bardziej osobistego i aktywnego trwania w wierze, co powoduje, że wielu ludzi odkrywa potrzebę żywszego odczuwania Boga”⁴¹.

Negatywnym skutkiem wyżej wymienionych zmian, dokonujących się w społeczeństwach uprzemysłowionych, jest coraz większa obojętność religijna ludzi. „Inaczej niż w wiekach poprzednich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym negowanie Boga i religii albo oddalanie się od nich; dzisiaj nierzadko ukazuje się to jako wymóg postępu naukowego albo jakiegoś nowego humanizmu. Wszystko to w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także ma bardzo szeroki wpływ na literaturę, sztukę, nauki humanistyczne oraz interpretację historii, a nawet na prawa obywatelskie, w wyniku czego wielu ludzi przeżywa zaniepokojenie”⁴².

Zmiany, o których tutaj jest mowa, nie pozostają bez wpływu na życie religijne społeczeństw. Refleksja moralna, która stara się określić postępowanie moralne chrześcijanina w świecie, musi więc koniecznie liczyć się z procesem laicyzacji (sekularyzacji).

b) Definicja sekularyzacji

W języku klasycznym *sekularyzacja* oznaczała przejście osoby lub dóbr materialnych ze sfery religijnej (kierowanej przez Kościół) do sfery świeckiej. Mówiono tak np. o budynku kościelnym, który zmienił przeznaczenie. Podobnie też zakonnik był zsekularyzowany, gdy otrzymał pozwolenie powrotu do życia w świecie. W naszych czasach słowo to oznacza zjawisko o zupełnie innym zasięgu, a mianowicie proces wyzwiania spraw tego świata (rodziny, kulturalnych, ekonomicznych, politycznych itd.) spod dawnej opieki duchowieństwa, charakterystycznej dla epoki świata chrześcijańskiego. Oznacza to przede wszystkim, że sprawy te nie czerpią już ani swej godności, ani praw z zewnętrznego odniesienia do sfery religijnej czy kościelnej, ale znajdują je w sobie samych, we własnej oryginalnej ludzkiej strukturze. Sekularyzacja oznacza więc poważne podejście do świata, świata kształtowanego przez człowieka, który stał się dojrzały⁴³.

⁴¹ KDK 7.

⁴² Tamże.

⁴³ POR. J.M. AUBERT, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, str. 64-66.

W języku polskim używamy zamiennie dwóch słów na określenie procesu, o którym mówimy w tym miejscu. Spotykamy się z dwoma wyrażeniami: *sekularyzacja* i *laicyzacja*, które są tłumaczone bezpośrednio z języków obcych.

Trudno jest jednoznacznie ocenić zjawisko laicyzacji. Nie jest ono dziełem jednego człowieka, i dlatego wymyka się ono ocenie moralnej zbudowanej na klasycznej strukturze czynu moralnego. Oddziałuje ono na życie poszczególnych ludzi, ale zwykle charakteryzuje relacje istniejące pomiędzy życiem społecznym (kulturowym, politycznym, gospodarczym) a religijnym. Trudność w ocenie tego zjawiska pochodzi stąd, że jak każde zjawisko zachodzące w sferze życia społecznego, niesie z sobą nowe możliwości, ale także pewne zagrożenia.

Proces laicyzacji świata współczesnego doprowadził do odkrycia nowego znaczenia doczesnej działalności człowieka. O tym znaczeniu czytamy w Konstytucji soborowej o Kościele w świecie współczesnym: „Rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami”⁴⁴. „Odkrycie autonomii tego, co *świeckie*, historycznie było często związane z reakcjami antyreligijnymi i antyklerykalnymi, tak bardzo to, co *świeckie*, było niegdyś związane z instytucjami kościelnymi lub nawet kierowane przez nie. Ale gdy minął okres emancypacji i kontestacji, Kościół umiał uznać słuszną autonomię tej rzeczywistości: „Wartości ludzkie współistnieją przed i poza zasięgiem łaski. Wobec tego Kościół, jako zinstytucjonalizowana łaska, nie ma za zadanie tworzenia własnego świata wartości. Pokusa konstantyńska polegała na tym, że Kościół, w złudnej nadziei ochrzczenia wszystkich wartości ludzkich, stworzył swoją własną *civitas*, której mury zapewniały wcielenie wszystkiego do porządku chrześcijańskiego”⁴⁵.

Innym doniosłym znaczeniem procesu laicyzacji, ściśle związanym z naszym tematem, jest oczyszczenie obrazu Boga oraz postawy wobec Boga, którą określiliśmy wcześniej jako cnotę religijności. Oczyszczenie to prowadzi do autentycznie religijnego rozumienia i przeżycia *sacrum*.

Dominująca postawa religijna minionych wieków charakteryzowała się doświadczeniem *sacrum*, które nie uwzględniało w pełni absolutnej transcencji tego co boskie. Była to często sakralność immanentna i czynna w przyrodzie i w rzeczywistości ludzkiej. Taka sakralność sprzyjała rozwijaniu się tabu, magii czy różnych form zabobonu w dziedzinie religijności⁴⁶. Natomiast

⁴⁴ KDK 36.

⁴⁵ O. B. LAMBERT OP (red.), *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, str. 329n.

⁴⁶ Por. D. TETAMANZI, *Religione (nella morale)*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 3, Casale Monferrato 1977, wyd. drugie, str. 61.

prawdziwa laicyzacja nie tylko nie wyklucza Boga ze świata, lecz pozwala lepiej docenić dar, który On nam uczynił, w dziele stworzenia i poznać Go w pewnym stopniu już w stworzeniu, zanim będzie poznany w pełni w swym Synu⁴⁷. Laicyzacja, w takim znaczeniu, pozwala odnaleźć właściwy obraz Boga, którego istotne rysy są zawarte w Objawieniu chrześcijańskim.

Obok cech pozytywnych laicyzacji należy również wymienić jej cechy negatywne. Jeśli pierwszym i podstawowym założeniem laicyzacji stanie się nadanie człowiekowi centralnego, a więc najważniejszego, miejsca, wówczas może ona przybrać charakter humanizmu, a w niektórych przypadkach również humanizmu absolutnego. Punktem odniesienia dla wszelkich założeń staje się wówczas człowiek, często człowiek, który odrzuca Boga, naturę czy kosmos. Człowiek zlaicyzowany jest skłonny do uznania Boga jako byt niekonieczny, niebezpieczny, nieistniejący zwłaszcza w relacji do człowieka i jego odpowiedzialności społecznej i historycznej⁴⁸. Takie błędne założenia, przez które przyznaje się człowiekowi miejsce absolutne, prowadzą do odrzucenia Boga z kręgu refleksji, a także praktyki życiowej. Mamy wówczas do czynienia z poglądem mającym swoje korzenie w procesie laicyzacji, lecz ze względu na swoją jednostronność i radykalność, nie przynależy do niej. Jest to sekularyzm.

c) Sekularyzm

W Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II znajdujemy wypowiedź, która jest postulatem uznania autonomii rzeczywistości ziemskich. Właściwie rozumiana autonomia prowadzi do rozdzielenia, a więc uznania niezależności, poszczególnych dziedzin ludzkiego życia z jednej strony i sfery życia religijnego z drugiej⁴⁹. Istnieje jednak radykalna postać oddzielenia wyżej wspomnianych sfer ludzkiego życia i wówczas mamy do czynienia z zanegowaniem fundamentu religijnego ludzkiego życia. W omawianej Konstytucji czytamy dalej: „Jeżeli jednak przez słowa >>autonomia rzeczy doczesnych<< rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie”⁵⁰.

Widzieliśmy wcześniej, że odrzucenie Boga nie stanowi rysu charakterystycznego laicyzacji. Jest natomiast ono charakterystyczne dla sekularyzmu, któremu jest bliski ateizm. W sekularystycznej wizji człowieka, który jest

⁴⁷ Por. J.M. AUBERT, *Jak żyć...*, dz. cyt., str. 64-66.

⁴⁸ Por. D. TETTAMANZI, *Religione...*, art. cyt., str. 61.

⁴⁹ Por. KDK 36.

⁵⁰ Tamże.

najwyższą wartością i punktem odniesienia dla innych wartości, nie może być miejsca dla Boga. Człowiek musi więc Go odrzucić. Mamy wówczas do czynienia ze skrajną formą laicyzacji, która jest nazywana sekularyzmem. Sekularyzm – pisał Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* w kontekście zagadnienia utraty poczucia grzechu u współczesnych – „w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania i produkcji, wypaczonego przesystemem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo >>utraty własnej duszy<<„⁵¹. W adhortacji apostolskiej, napisanej po Synodzie Biskupów z roku 1999, którego celem była uważana analiza sytuacji Kościoła w Europie, pisał ponownie o odrzuceniu fundamentu, jakim jest dla wierzącego Bóg: „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie >>milczącej apostazji<< człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”⁵².

d) Ateizm

Ostatnim punktem niniejszego artykułu jest zagadnienie ateizmu. Jednak samo zjawisko ateizmu przybiera różne postacie i odmiany⁵³. Ateizm, będąc z definicji zaprzeczeniem istnienia Boga, sprzeciwia się istocie chrześcijaństwa. Jednak pogłębiona i uważna analiza jego przyczyn może stać się dobrą okazją do weryfikacji życia i religijności chrześcijan współcześnie żyjących⁵⁴. Może stać się cennym impulsem do życia i religijności autentycznie chrześcijańskiej.

⁵¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 18.

⁵² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 9.

⁵³ Na temat różnych odmian ateizmu czytamy w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* w rozdziale I zatytułowanym „Godność osoby ludzkiej” w numerach od 19. do 21.

⁵⁴ Por. KDK 21.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jedną wybraną postać ateizmu. Autorzy Konstytucji duszpasterskiej dostrzegli w rozdziale, jaki zachodzi pomiędzy religią i życiem, oraz kultem i życiem, jedną z przyczyn ateizmu i obojętności religijnej. „Do powstania ateizmu w niemałym stopniu mogą przyczynić się wierzący, o ile, co należy stwierdzić, na skutek zaniedbania wychowania w wierze albo fałszywego wykładu doktryny lub też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym raczej zastaniają oni niż ukazują prawdziwe oblicze Boga i religii”⁵⁵.

Ateizm, o którym tutaj jest mowa, na swoje źródło w rozdzieleniu życia religijnego od całości życia ludzkiego. Niebezpieczeństwo takiego rozdzielenia jest wciąż aktualne i wyrasta z fałszywego przekonania, że życie religijne zawiera się w obrębie aktów kultu i pewnych wymogów moralnych. Tymczasem dojrzała religijność dąży do tego, aby nadać właściwą formę całemu życiu ludzkiemu. Sprzeciwia się ona rozbijaniu życia na sektory zupełnie niezależne od siebie. Możemy więc powiedzieć, idąc za głosem Ojców soborowych, że w błędzie są ci, którzy sądzą, że „mogą tak pogрузić się w sprawach doczesnych, jakby były one zupełnie obce życiu religijnemu, ponieważ uważają, iż polega ono na wypełnianiu aktów samego kultu i określonych zobowiązań moralnych. Ten rozdźwięk pomiędzy wiarą, którą wyznają, a życiem codziennym, jakie wielu prowadzi, należy zaliczyć do poważniejszych nieprawidłowości naszych czasów. (...) Niech zatem nie przeciwstawia się sobie sztucznie działań zawodowych i społecznych z jednej strony, a życia religijnego z drugiej”⁵⁶.

Gdzie więc należy szukać drogi wyjścia z trudności, o której tutaj mowa? Droga wyjścia z kryzysu prowadzi przez „syntezę życia”. Jest to synteza pomiędzy wiarą, religią, kultem z jednej strony, a obowiązkami płynącymi z życia, domowymi, zawodowymi, naukowymi i technicznymi z drugiej strony⁵⁷. Droga ta prowadzi przez wysiłek tworzenia istotnej, i korzystnej dla obydwu stron, więzi pomiędzy życiem religijnym i pozostałymi sferami ludzkiego życia i zaangażowania.

W takim kontekście rozumiemy lepiej wskazanie Ojców Soboru, aby lekarstwa na współczesny ateizm szukać w jasnym wykładzie doktryny chrześcijańskiej i właściwym, a więc zgodnym z wymogami wiary, codziennym życiu wierzących. „Zadaniem Kościoła bowiem jest uobecnianie Boga Ojca

⁵⁵ KDK 19.

⁵⁶ KDK 43.

⁵⁷ Por. KDK 43.

i Jego wcielonego Syna i niejako Ich uwidocznianie poprzez nieustanną odnowę i oczyszczanie się pod przewodnictwem Ducha Świętego. Uzyskuje się to przede wszystkim przez świadectwo wiary żywej i dojrzałej, to znaczy tak ukształtowanej, aby była zdolna jasno ujrzeć trudności i je przewyciężyć⁵⁸.

Podsumowanie

Moralność chrześcijańska, jako refleksja nad postępowaniem i jako sposób życia, jest głęboko zakorzeniona w doświadczeniu religijnym. Z niego też czerpie ona swoją rację istnienia, a także w nim odnajduje głębokie motywacje. Jest z natury moralnością religijną. Jednak jej kształt zależy w dużej mierze od tego, jak rozumiemy daną religijność. Czy jest to religijność oparta na niejasnym, a więc nieautentycznym obrazie Boga, czy raczej na obrazie, który czerpie treści z Objawienia chrześcijańskiego? Zachodzące w społeczeństwie zmiany pomagają w znacznej mierze szukać religijności autentycznej, a przez to samo moralności bardziej ewangelicznej i dojrzałej, takiej która, będąc wierna podstawowym prawdom Objawienia, będzie jednocześnie otwarta na zmieniające się warunki ludzkiego życia. Moralność chrześcijańska jest więc z natury moralnością, która sytuuje się pomiędzy *sacrum* a *profanum*, jeśli *profanum* rozumiemy nie w opozycji do *sacrum*, lecz jako świat, który jest zwykłym i koniecznym środowiskiem życia człowieka.

⁵⁸ KDK 21.

Sommario

Le nozioni il *sacrum* e il *profanum* si collegano con l'ambito della religiosità e, secondo la concezione tradizionale, indicano, a seconda del significato, ciò che appartiene alla religiosità e ciò che appartiene alla vita ed esperienza umana intesa nel senso opposto alla religiosità.

Tenendo presente tale distinzione e il fatto che la morale cristiana è di natura una morale religiosa, vale a chiedersi: Quale posto occupano il *sacrum* e il *profanum* all'interno della morale cristiana?

Nell'articolo si propone di fare un cammino di riflessione fatto da tre diverse tappe. La prima tappa indica un stretto rapporto che esiste tra le nozioni il *sacrum* e la religione e in modo particolare la religiosità quale l'espressione della fede. La seconda tappa indica gli obblighi morali presenti nell'esperienza cristiana che hanno un carattere specificamente cristiano, anche se nella sua precisa espressione si identificano con la morale infraumana. Essi possiedono il *proprium* cristiano per ciò si può parlare di obblighi specificamente cristiani. In fine l'ultima tappa indica l'attuale situazione sociale e culturale che caratterizza la vita di molte società contemporanee e incide sulla vita e sull'esperienza religiosa di molti cristiani. Questa situazione viene definita dai seguenti fenomeni: la secolarizzazione, il secolarismo e in fine l'ateismo. La loro incidenza sull'esperienza religiosa è il simbolo della presenza del *profanum* nella moralità cristiana.