

JERZY GOCKO SDB
Lublin–Kraków

ZNAKI CZASU
JAKO *LOCUS THEOLOGICUS*
W POSOBOROWEJ TEOLOGII MORALNEJ

Wydarzeniem, które w sposób znaczący zaważyło na rozwoju całej teologii katolickiej, w tym także teologii moralnej, był Sobór Watykański II. Jednak należy pamiętać, iż był on tylko zwieńczeniem wielkiego procesu, rozpoczętego już pod koniec ubiegłego stulecia. Od tego bowiem okresu w Kościele Katolickim dojrzała potrzeba nowego spojrzenia na wiele dziedzin i dokonania swoistego *aggiornamento* do nowych czasów i okoliczności. Zjawisku temu towarzyszył dynamiczny rozwój wielu innych dyscyplin naukowych, co wywarło pozytywny wpływ na samą teologię. Dużo nowych impulsów dla teologicznych poszukiwań dostarczyły zwłaszcza nauki antropologiczne i humanistyczne, pozwalające lepiej zrozumieć istotę człowieka. Dla pogłębienia nauk biblijnych wielki wpływ miał rozwój metody historycznej. Warto może jeszcze w tym miejscu nadmienić, iż podjęte dzieło reformy nie ograniczyło się tylko do przemian w samej teologii i w innych naukach kościelnych. Nie mniej ważny był podjęty wysiłek praktyczny, mający na celu dostosowanie działań duszpasterskich Kościoła do nowej rzeczywistości.

Oficjalne dokumenty Soboru niezbyt wiele miejsca poświęciły założeniom i samej metodologii dokonującej się reorientacji w uprawianiu teologii. O wiele istotniejsze znaczenie niż teoretyczny dyskurs miało praktyczne zastosowanie nowych metod w teologii soborowej, widoczne od samego początku w trakcie obrad, a ostatecznie potwierdzone w dokumentach soborowych. Przejawiało się to między innymi w pełniejszym i coraz bardziej integralnym poznaniu oraz wykorzystaniu źródeł zarówno tych specyficznie chrześcijańskich, jak i pozateologicznych, związanych przede wszystkim z rozwojem nauk antropologicznych. Niezwykle ważny okazał się także rozwój odpowiednich narzędzi poznawczych, właściwy dla poszczególnych dziedzin teologicznych oraz udana próba wypracowania nowych form przekazu treści teologicznych (nowego języka teologii).

Spośród dokumentów soborowych wielkie znaczenie dla wspomnianej reorientacji miał cytowany wielokrotnie w tym kontekście Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, postulujący bardziej teologiczny charakter teologii jako takiej, powiązanej w większym stopniu z Objawieniem oraz otwartej na osiągnięcia nauk współczesnych. Teologii moralnej poświęcono w nim zaledwie jedno krótkie zdanie ukazujące stawiane przed nią zadania oraz sposób jej odnowy: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”¹ W praktyce ten postulat odnowy można sprowadzić – jak słusznie zauważa jeden ze znawców posoborowej reorientacji w teologii moralnej i reformy liturgicznej w Polsce F. Greniuk – w zasadzie do dwóch rodzajów wymagań stawianych wobec uprawiających teologię moralną: nowego spojrzenia na źródła teologii jako nauki oraz potrzeby rozszerzenia zakresu zagadnień, które mają się stać przedmiotem refleksji teologicznomoralnej²

Obydwa wyżej zakreślone postulaty ogniskują się niejako w problematyce, która ma być przedmiotem niniejszego studium. Ukazanie znaków czasu jako – w pewnym sensie nowego – *locus theologicus* w posoborowej teologii moralnej, jest z jednej strony odpowiedzią na postulat pierwszy o charakterze epistemologicznym. Z drugiej zaś strony odniesienie tychże poszukiwań naukowych zwłaszcza do zakresu teologii moralnej społecznej, bo tam kategoria znaków czasu znajduje szczególne uwyrażnienie, samo przez się wskazuje na rozszerzanie zakresu dyskursu teologicznomoralnego na coraz to inne dziedziny bytowania człowieka. Dążenia te, związane ze stałym poszerzaniem problematyki teologii moralnej, wiązały się nie tylko z wciąż nowymi problemami, które rodził rozwój różnorodnej działalności ludzkiej, rozwój cywilizacyjny, postęp kultury itp., a które trzeba było objąć refleksją moralną, ale także z przekonaniem, że pewne aspekty działania ludzkiego powinny być zostać dowartościowane czy też potraktowane w nowy sposób w stosunku do ujęć tradycyjnych³

¹ Nr 16.

² Por. *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Lublin 1993 s. 44.

³ Problematykę tę autor omawia szerzej w jednej z wcześniejszych publikacji. Por. J. G o c k o. *Spółeczna reorientacja katolickiej teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1998 s. 123-150.

I. EGZYSTENCJALNY CHARAKTER POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Zbawienie, które przyniósł Chrystus, choć w swej istocie ma zdecydowanie uniwersalny charakter, jest zawsze kierowane do konkretnego człowieka żyjącego w świecie. Powołanie, jakim Bóg obdarza każdego człowieka, jest zawsze powołaniem na miarę osoby. Jest wezwaniem osobowego Boga adresowanym do ludzkiej wolności i rozumności⁴. Wolność człowieka jest jednak zawsze wolnością uwarunkowaną, także poprzez swoje umiejscowienie w konkretnej rzeczywistości świata.

Ten fakt nakłada na Kościół zadanie ukazywania niezmiennego powołania Bożego w coraz to nowych okolicznościach życia, aby w ten sposób przynosić wszystkim odpowiedź, której źródłem jest prawda Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Kościół – świadomy nowych wyzwań historii i ludzkich wysiłków w poszukiwaniu sensu życia – musi zadośćuczynić temu wezwaniu za cenę wierności poleceniu samego Chrystusa, aby głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16, 15)⁵

Przekonanie to znalazło potwierdzenie w wypracowanej przez Sobór Watykański II teologii znaków czasu, która jest wzbudzeniem na nowo samoświadomości Kościoła, iż ma on zawsze „obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie” Staje się to równocześnie wezwaniem do poznawania i rozumienia świata z jego nieraz dramatycznymi oczekiwaniami, dążeniami i właściwościami⁶

Wydaje się, że dziedziną, w której dogłębna znajomość współczesnego kontekstu życia człowieka okazuje się nieodzowna, jest teologia moralna, a w niej zwłaszcza problematyka społeczna. Rzeczywistość społeczna jest bowiem najbardziej dynamicznie zmieniającym się środowiskiem człowieka. Przemiany dokonujące się w dziedzinie kultury, ekonomii, polityki, stosunków społecznych są uwarunkowaniami, nad którymi nie mogą przejść obojętnie teologowie moralisci, chcąc dochować wierności swemu posłannictwu.

⁴ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Veritatis splendor* nr 42.

⁵ Por. tamże nr 2.

⁶ KDK 4.

Egzystencjalny charakter powołania chrześcijańskiego przejawia się nie tylko w tym, że powołanie człowieka wpisuje się zawsze w konkretną rzeczywistość świata, a więc w konkretne uwarunkowania życia ludzkiego. Powołanie chrześcijańskie ze swej istoty przekracza wąsko rozumiany wymiar indywidualny. Nie będąc nakierowane jedynie na osobiste zbawienie, musi być ono także otwarte na współdziałanie w przekształcaniu całej społeczności ludzkiej i na urzeczywistnianie jedności rodzaju ludzkiego.

Zwrócenie uwagi na wspólnotowy wymiar powołania, a przez to również na wspólnotowy charakter moralności chrześcijańskiej, wymagało rewizji części przyjętych wcześniej przez teologię ustaleń. Posoborowa teologia, wzmocniona dodatkowo tzw. „zwołtą antropocentryczną”⁷ stanęła wobec konieczności przepracowania niektórych założeń metodologicznych. Również niektóre konkretne twierdzenia musiały przyjąć zmodyfikowaną formę. Dotyczyło to całej teologii, a zwłaszcza teologii moralnej. Nowe schematy metodologiczne, które przyjęły takie kategorie, jak: „sub luce Evangelii”, „zmysł wiary” czy właśnie „znaki czasu”, zaczęły wypierać paradygmat dedukcyjności, który był charakterystyczną metodą uprawiania teologii czasu przedsoborowego⁸. Klucz interpretacyjny wielu opracowań moralności chrześcijańskiej przyjął charakter praktyczno-antropologiczny. Wtedy punktem wyjścia wszelkich rozważań stawał się zawsze człowiek, rozumiany jako sprawca dokonujących się wydarzeń historycznych⁹.

Niemiała zasługa w tym m.in. teologii rzeczywistości ziemskich, które swoje „miejsca teologiczne” brały przede wszystkim z analizy konkretnego świata. Były one rezultatem spotkania Kościoła ze światem, sprzężenia dwóch czasów: czasu zbawienia z czasem ziemskiej historii, wspólnoty eklezjalnej z konkretnym życiem. Impulsem, który wzniecił tak obfity plon, była z pewnością nowa jakość w spojrzeniu na świat, będąca owocem Soboru.

⁷ Por. F. Greniuk. *Człowiek ośrodkiem życia społeczno-gospodarczego*. „Roczniki Teologiczne” 38-39:1991-1992 z. 3 s. 50-51.

⁸ Por. J. Gocko. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin 1996 s. 86.

⁹ Taką interpretację moralności chrześcijańskiej zaproponował m.in. J. R. Junges. Por. *Moral especial: principio organizativo das suas diferentes areas e conteúdos*. „Perspectiva Teologica” 20:1988 s. 371-377

II. DOŚWIADCZENIE CZASU I MIEJSCA JAKO KATEGORIA ANTROPOLOGICZNO-MORALNA

Podstawową kategorią antropologiczno-moralną dla teologii moralnej jest osoba ludzka. Kategorię tę należy najpierw rozpatrywać na płaszczyźnie ogólnej, metafizycznej, poszukując tego wszystkiego, co jest istotne i co wspólne dla każdego człowieka, a co wyrażają takie pojęcia, jak: „natura ludzka” „człowieczeństwo”, „godność osoby ludzkiej” czy „prawo naturalne”. Pomijając całą dyskusję na temat osoby jako takiej, należy za najważniejsze elementy określające człowieka przyjąć to, że osoba jest bytem istniejącym w sobie, nowością jedyną, niepowtarzalną i absolutną. Podmiotem zdolnym do samopoznania i samookreślenia siebie. Jest także bytem otwartym na autotranscendencję w kierunku innych osób, świata i w końcu Boga.

Każdy człowiek, także poprzez swoją jedyność i niepowtarzalność, żyje i realizuje swój projekt życiowy w określonym kontekście, wewnątrz określonych współrzędnych antropologicznych, takich jak: płeć, społeczeństwo, czas, przestrzeń itd. Wszystkie one bez wątpienia warunkują i sytuują osobę w jej niepowtarzalności. Oznacza to, że jedyność i niepowtarzalność na płaszczyźnie ontologicznej zostaje dopełniona i wzmocniona różnorodnością elementów tworzących środowisko życia i rozwoju poszczególnych ludzi. Zanim przyjdzie dokładniej rozważyć jak rzutują one na czynnik sytuacyjny w moralności chrześcijańskiej, a przez to jak warunkują samą moralność, warto wpierw odczytać niektóre wyżej wymienione współrzędne antropologiczne (będące czynnikami konstytucyjnymi dla człowieka) jako realne kategorie antropologiczno-moralne. Dla niniejszych rozważań istotne znaczenie będzie miało zwłaszcza doświadczenie czasu wraz z całym kontekstem bytowania człowieka, co zwykle się tradycyjnie określać jako *hic et nunc*.

Czasowość jest jednym z najważniejszych czynników warunkujących życie ludzkie. Czas, jako przestrzeń istnienia człowieka, zawsze był rzeczywistością, która fascynowała człowieka i naukę. Jednak wydaje się, że dopiero XX w. wniósł w te poszukiwania najwięcej własnych przemyśleń, ponad którymi współczesna teologia, w tym także teologia moralna, nie może przejść obojętnie.

Choć główne nurty refleksji nad czasowością wywodziły się raczej z obszaru filozofii (np. egzystencjaliści¹⁰) i nauk empirycznych (np. prace

¹⁰ Fundamentalną pozycją dotyczącą omawianego zagadnienia jest wydane po raz pierwszy w 1927 r. dzieło M. Heideggera: *Sein und Zeit*.

A. Einsteina), to jednak bardzo szybko dołączyły do nich prace teologów i przedstawicieli innych dziedzin. Uzmysłowiły one z całą mocą, że człowiek jest nie tylko tą istotą, która żyje w określonym czasie. O wiele większą wymowę ma fakt, że cała rzeczywistość człowieka ma charakter czasowy; jest on istotą historyczną ze wszystkimi konsekwencjami, jakie to niesie dla jego życia. W czasach współczesnych – jak podkreśla Sobór – to doświadczenie czasowości jest zauważalne ze szczególną intensywnością, ponieważ „sama historia tak bardzo biegnie swym przyspieszonym tempem, że poszczególni ludzie ledwo mogą dotrzymać jej kroku. Los wspólnoty ludzkiej ujednocza się i już nie rozprasza się między różne niejako historie. Tak ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez”¹¹

Doświadczenie czasowości jest także istotnym elementem dla chrześcijańskiej prawdy o stworzeniu i odkupieniu człowieka oraz świata. Również samo objawienie jako jedna z fundamentalnych kategorii teologicznych nie może być ujmowana z pominięciem wymiaru czasowego. Podobnie dynamiczną strukturę przejawiają inne kategorie, jak chociażby sama rzeczywistość zbawienia, które *par excellence* jest doświadczeniem historycznym. Chrześcijanin, chociaż przeżywa zbawienie jako rzeczywistość teraźniejszą, to jednak zawsze usytuowaną między przeszłością, od której ono zależy, i przyszłością, na którą jest ukierunkowane. Także sam Kościół uczestniczy w tym potrójnym wymiarze teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. Zwłaszcza model Kościoła jako pielgrzymującego Ludu Bożego pozwolił bliżej określić miejsce, jakie zajmuje on w historii, zarówno w stosunku do Ludu Starego Przymierza, którego jest kontynuacją, jak i w stosunku do całej ludzkości i świata. Te nowe perspektywy zostały w sposób szczególny uwyraźnione na Soborze Watykańskim II¹²

Wśród innych tekstów soborowych szczególną rolę odegrał VII rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* traktujący o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego. Życie chrześcijańskie, choć dopiero zmierza do pełni istnienia, to jednak już teraz przebiega w czasie ostatecznym. Stąd zbawcza teraźniejszość jawi się w tym kontekście jako wezwanie do ukształtowania egzystencji bardziej ludzkiej, według miary

¹¹ KDK 5.

¹² Por. KK 9-13. Por. także: T. S i k o r s k i. *Eklezjalno-sakramentalny charakter moralności chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 65:1973 t. 81 s. 103-105; S. O l e j n i k. *Miejsce Ludu Bożego i znaków czasu w teologii moralnej*. Tamże s. 92-101

otrzymanego daru i usytuowania między paschą a paruzją, jako sposobna chwila (*kairós*) do dania odpowiedzi na Boże powołanie¹³

Fakt, że egzystencja człowieka jest egzystencją zdeterminowaną przez wymiar czasowy, ma ważne konsekwencje dla moralności chrześcijańskiej. Kategoria czasowości, a zwłaszcza historyczności, stała się okazją do ważnych dysput w obszarze katolickiej teologii moralnej, których rezultatem były nowe ujęcia wielu ważnych kwestii, m.in. dotyczących historyczności norm moralnych oraz nowych koncepcji w określeniu i w hermeneutyce prawa naturalnego¹⁴

O wiele ważniejsze znaczenie – jak się wydaje – będzie miała próba określenia możliwych reperkusji czasowości i historyczności egzystencji człowieka na strukturę antropologiczną ludzkiego działania. M. Vidal wprost w czasowości człowieka upatruje bezpośredni początek i fundament ludzkiej moralności. To właśnie czasowość i ograniczony charakter egzystencji człowieka objawia w pełni jej wymiar etyczny i staje się strukturą bazową antropologii chrześcijańskiej. Dzieje się tak z jednej strony dlatego, że świadomość, którą człowiek ma o sobie samym jako istocie czasowej, jawi się przed nim jako *p r o j e k t ż y c i o w y*, który go ukierunkowuje na przyszłość w celu samospelnienia się. Odczytuje on swoją terażniejszość jako sytuację, w którą został niejako „wrzucony” i która domaga się od niego ogromnej śmiałości, aby jej sprostać oraz wielkiej odwagi, aby móc w niej żyć. Owo „zanurzenie w czasie” ludzkiej egzystencji nakłada na człowieka zadanie przeżycia swego istnienia na sposób czynny. Musi on wypełnić czy raczej zapełnić swoją egzystencję. Życie ludzkie, doświadczane w punkcie wyjścia jako projekt, jawi się ostatecznie jako ciągłe zadanie „spełniania się” Dzięki tym aspektom Vidal ujmuje czas jako kategorię egzystencjalną, która ukazuje fundamentalną etyczność człowieka. Stąd nie można mówić o moralności bez uwzględnienia czasowości jako jednej ze struktur fundamentalnych antropologii etycznej¹⁵

¹³ Por. KK 48-51. Por. także: T. S i k o r s k i. *Wspólnotowy charakter moralności chrześcijańskiej*. „Chrześcijanin w świecie” 9:1977 nr 11-12 s. 83-84; S. P o d g ó r s k i. *Eschatologiczne znamię moralności chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 65:1973 t. 81 s. 50-71.

¹⁴ Por. np: J. F u c h s. *Ricercando la verità morale*. Brescia 1995 (zwłaszcza rozdz. V: „Storicità e norma morale” s. 80-101). Powyższe kwestie, pomimo ich doniosłości, nie są jednak celem niniejszych rozważań i niewiele weń wniosą.

¹⁵ Por. *Manuale di etica teologica*. T. 1: *Morale fondamentale*. Assisi 1994 s. 355-356.

Człowiek jako podmiot moralny dzięki czasowości swojej egzystencji nie jest wyizolowany poza historię. Jego rozwój nie jest nigdy jakimś nagłym i niespodziewanym stawaniem się, lecz wzrastaniem w historyczności czasu i miejsca. Każdy moment historyczny przemawia do świadomości człowieka i zwraca uwagę na wielkie znaczenie całej historii¹⁶. Uczestnictwo w historii nie ma jednak charakteru prostego ciągu zdarzeń następujących po sobie. Każdy z licznych aspektów terażniejszości jest niejako uwikłany w inne. W nich znajduje wielorakie powiązanie i niejednokrotnie swoje wytłumaczenie. Uczestnictwo człowieka w tym procesie dalekie jest jednak od bierności. Przeszłość dla człowieka nie jest rodzajem balastu, który musi ciągnąć. Należy raczej na nią spojrzeć jako na dynamiczny proces, w którego wkroczenie człowiek jest wezwany. Zadaniem człowieka jest go korygować, ulepszać i prowadzić do spełnienia. Poprzez swoje osobiste decyzje człowiek wkracza bowiem w dynamizm historii i przedłuża przeszłość w lepszą przyszłość. W ten sposób działanie człowieka uczestniczy w trójwymiarowości własnej człowieka jako istoty historycznej. Choć przychodzi mu działać i podejmować wybory *d z i ś*, dokonuje się to zawsze w kontekście i pod wpływem *w c z o r a j*, lecz w perspektywie *j u t r a*. W ujęciu antropologicznym każde działanie człowieka odbywa się w napięciu pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością.

Działanie moralne człowieka
jest
decyzją
(terażniejszość),
która odwołuje się do *pamięci* i otwiera się na *projekt życia*
(przeszłość) (przyszłość)

W perspektywie chrześcijańskiej spojrzenie to otrzymuje nowe, o wiele głębsze zrozumienie. Chrześcijanin bowiem przeżywa swoją egzystencję w sposób szczególny. Dzięki wierze, jego istnienie, choć ciągle osadzone *hic et nunc*, staje się współistnieniem z Chrystusem, z jednoczesnym otwarciem horyzontów na wymiar eschatologiczny

¹⁶ Por. B. H ä r i n g. *Nauka Chrystusa*. T. 1: *Zasadnicza postać chrześcijańskiego życia. Teologia moralna ogólna*. Tłum. J. Klenowski. Poznań 1962 s. 109-111.

Postępowanie moralne chrześcijanina
 jest
 decyzją terażniejszą
 (*kairós*),
 która aktualizuje historię i jest ukierunkowana ku eschatologii
 (*kritêrion*) (*éschaton*)

Tak więc również życie moralne chrześcijanina jest zawarte wewnątrz kategorii historycznych terażniejszości, przeszłości i przyszłości, jednak interpretowanych według kryteriów specyficznie chrześcijańskich¹⁷ Egzystencja chrześcijanina staje się egzystencją między „już” a „jeszcze nie”, między dokonanym zbawieniem, a tym, które ma się jeszcze spełnić. Przyjmuje charakter pielgrzymowania, które nadaje względny charakter wszystkim wartościom doczesnym. To jednak nie zwalnia go od obowiązku szukania zrozumienia czasu, który jest mu dany, przyszłości, w której spełnia się jego los, a także los Kościoła¹⁸

Życie moralne chrześcijanina, umiejscowione i przeżywane w napięciu eschatologicznym między „już” a „jeszcze nie” staje się *m o r a l n o ś c i ą h i s t o r i i z b a w i e n i a*. To właśnie owa eschatologiczna tensja objawia człowiekowi wierzącemu obszar jego ludzkiej wolności. Oczekując nowego nieba i nowej ziemi, poprzez swoje życie, składa on świadectwo swej eschatologicznej wiary i nadziei. Tak więc wszelkie zobowiązanie moralne jest uwarunkowane wydarzeniami z historii zbawienia, a zwłaszcza wydarzeniem centralnym – jakim jest wydarzenie Chrystusa. On staje się również kresem całej historii zbawienia. To ostateczne ukierunkowanie na przyszłe wypełnienie czyni moralność chrześcijańską *m o r a l n o ś c i ą k a i r o s u*, w której każde zdarzenie ma swoje szczególne znaczenie poprzez odniesienie do historii zbawienia¹⁹

¹⁷ Por. V i d a l, jw. s. 356-358; G. P i a n a. *Orientamenti metodologici della ricerca etica*. W: *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. T. 1 *Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*. Brescia 1989² s. 358-360.

¹⁸ Por. J. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin 1989 s. 239.

¹⁹ Założenia te mają fundamentalne znaczenie dla wszelkich już uszczegółowionych koncepcji moralności chrześcijańskiej, a zwłaszcza wszelkich projektów moralności społecznej. Tak wyraźne związanie moralności z eschatologiczną i historiozbawczą perspektywą życia chrześcijańskiego stanowi naglące wezwanie do wypracowania konkretnych programów życia w odniesieniu do aktualnej sytuacji (*kairosu*), w jakiej znajduje się Kościół i świat.

Kategorie historii zbawienia i *kairosu* wprowadzają kolejną kategorię moralną – znaków czasu²⁰ Moralność chrześcijańska ostatecznie jest także m o r a l n o ś c i ą z n a k ó w c z a s u. Zanim przyjdzie bliżej zgłębić teologię znaków czasu wypracowaną na Soborze Watykańskim II, warto już w tym miejscu zwrócić uwagę, że w m o r a l n o ś c i z n a k ó w c z a s u wydarzenia aktualne winny być interpretowane w świetle Ewangelii. Jeśli niosą one wyraźne znamię Bożych zamiarów (*kairós*), wtedy mają charakter znaku czasu, który staje się w pierwszym rzędzie rodzajem wezwania moralnego. Prowadzi to do moralności otwartej, moralności czuwania i zwracania uwagi na wydarzenia, przeciwnej moralności zamkniętej samej w sobie. Wydaje się, że zwłaszcza moralność dotycząca rzeczywistości społecznej winna odznaczać się takimi znamionami.

III. SYTUACYJNY CHARAKTER WEZWANIA MORALNEGO

Zwrócenie uwagi na doświadczenie czasu i miejsca jako na jedną z podstawowych kategorii antropologiczno-etycznych prowadzi do nowego spojrzenia na rzeczywistość sytuacyjną w strukturze moralności. Choć pierwszoplanowym polem odniesienia dla moralności chrześcijańskiej jest zawsze obiektywna norma moralna, błędem byłoby zapoznanie roli i znaczenia konkretnej sytuacji etycznej na decyzję i działanie moralne. Co więcej, sumienie moralne jako subiektywna norma działań moralnych nie tylko styka się w swoich decyzjach i wartościowaniach z całym splotem elementów sytuacyjnych, ale musi niejednokrotnie odczytać w nich konkretne wezwanie moralne.

J. Fuchs za sytuację moralną przyjmuje każdą chwilę w życiu wymagającą odpowiedzialnej decyzji, a więc chwilę, w której „jednostka powinna odpowiedzieć na to, czego wymaga rzeczywistość jedyna w tej konkretnej sytuacji, w której się ona znajduje”²¹ Przy czym rzeczywistością tą może być nie tylko konkretna egzystencja człowieka, ale także otaczający go świat. W tym przypadku sytuacja odzwierciedla świat w znaczeniu dynamicznym, jako nowe działanie, nieprzewidziane i niezależne od praw istotowych ustalonych uprzednio.

²⁰ Jednym z pierwszych, który biblijne określenie *kairosu* wraz z kategorią znaków czasu wprowadził w obszar etyki specyficznie chrześcijańskiej, był P. Tillich. Por. B. H ä r i n g. *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. T. 1. *Das Fundament aus Schrift und Tradition*. Freiburg–Basel–Wien 1979 s. 212.

²¹ *Le droit naturel. Essai théologique*. Tournai 1960 s. 124. Cyt. za: S. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992 s. 165.

Dokonując analizy sytuacji etycznej w aspekcie treściowym należy stwierdzić, że jej pierwszym dominującym elementem jest istota czy natura ludzka oraz wynikające z niej istotne i powszechne struktury²² W aspekcie węższym sytuacja jest konkretnym rezultatem wszystkich czynników czasu i miejsca, w których spoczywa wolność człowieka. Wśród elementów sytuacji można wymienić czynniki geofizyczne, biopsychosomatyczne, socjalne, kulturowe, historyczne, moralne, historiozbawcze. Choć materialnie w znacznej mierze pokrywają się one z okolicznościami aktu ludzkiego, które wymieniała teologia klasyczna, formalnie jednak różnią się od nich – stanowią bowiem również podstawę normowania obiektywnego człowieka, a nie są tylko czynnikami zmieniającymi wartościowanie moralne na płaszczyźnie subiektywnej. Oznacza to – co przyjdzie szerzej rozważyć – że stanowią one wezwanie Boże skierowane do człowieka²³

Historyczność sytuacji etycznej nadaje tak rozumianemu wezwaniu Bożemu wartość jedyną i szczególną. Wiąże się to z zajęciem przez nią określonego punktu w historii zbawienia. Jest ona wynikiem splotu wielu czynników, które tworzą dynamizm decyzji moralnej, a więc faktów z przeszłości, teraźniejszości oraz ukierunkowania na przyszłość. Każda osobista sytuacja ma również wymiar jednorazowości: „jest zarazem współczesna, jak i na wskroś indywidualna i jednorazowa. Ona jest, jej nie było i nie będzie już taka, jaką jest teraz. Nie powraca ani się nie powtarza, ani nie może być sprowadzona na nowo”²⁴

²² Ten pierwszy integralny element sytuacji etycznej, jakim jest ostatecznie istota działającego podmiotu, podlega wprost normom ogólnym w bezpośrednich ocenach. W każdej sytuacji podmiot działający w sposób wolny i świadomy jest człowiekiem, chociaż w jednorazowy i bardzo specyficzny sposób. Treść pojęcia „człowiek” urzeczywistnia się w pełni i całkowicie w każdej jednostce i za każdym razem. Ma to dla moralności nie mniej ważne znaczenie niż ustalenie absolutnej jednorazowości i różnorodności człowieka. W tej też płaszczyźnie spotyka się oceny odnoszące się do istoty. Tak określone człowieczeństwo stanowi bytowy fundament i pole dla działania kształtującego życie moralne. Jest też tym elementem w sytuacji etycznej, który umożliwia określenie odpowiedzialności moralnej człowieka. Podmiotem działań moralnych bowiem jest zawsze człowiek rzeczywisty, konkretnie istniejący, ale zachowujący niezmienną istotę. W ten sposób każda sytuacja nie może być sytuacją autonomicznej izolacji, lecz zawsze znajduje się w ramach ustalonego porządku stwórczego i realności bytów o stałej istocie. Uwyrażnienie tych aspektów sprawia, że podkreślenie sytuacyjnego charakteru działania moralnego człowieka nie musi prowadzić wprost do etyki sytuacyjnej. Por. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne* s. 167-168.

²³ Por. t e n ż e. *Treściowe elementy sytuacji etycznej*. RTK 17:1970 z. 3 s. 25-38.

²⁴ Th. S t e i n b ü c h e l. *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*. Frankfurt am Main 1943 s. 238. Cyt. za: R o s i k. *Wezwania i wybory moralne* s. 174.

Każda sytuacja etyczna, która staje się wezwaniem moralnym, posiada w sobie także wymiar dialogalny. W sytuacji człowiek transcenduje siebie, toczy dialog z kimś innym. W tym przejawia się również wspomniany uprzednio dynamiczny charakter moralności chrześcijańskiej, która staje się moralnością czuwania i odpowiedzi. „Etyczny sytuacjonizm realizuje się właśnie wtedy, gdy charakter historyczny i dialogowy człowieka wychodzi na pierwszy plan jego świadomości. Człowiek nie byłby rozumiały bez odniesienia do kogoś; przeciwnie – rozumiały się staje w dialogu między «ja» i «ty». Każda jego odpowiedź jest decyzją. Człowiek żyje pytaniem i odpowiedzią. Nasłuchuje sytuacji, jak i wezwań, jakie ona doń kieruje. Dla człowieka więc sytuacja jest wezwaniem, oczekiwaniem od niego czegoś, jest prowokacją do odpowiedzi, którą wyraża w moralnej ocenie i w działaniu. Dając zaś tę odpowiedź człowiek ma świadomość, że on sam jest tą odpowiedzią i przez to «działanie-odpowieź» przekształca świat i siebie”²⁵

Relacja międzyosobowa między «ja» i «ty», będąca wynikiem określonej sytuacji etycznej, swój punkt odniesienia w pierwszej kolejności znajduje w drugim człowieku, bo właśnie w egzystencjalnym stosunku do drugiego «ty» człowiek doświadcza godności swych działań. Jednak w perspektywie wiary sytuacyjna relacja «ja–ty» nabiera nowego znaczenia. Sytuacja dialogu stawia człowieka nie tylko wobec drugiego – osobowego, lecz równorzędnemu «ty». Ostatecznie jest spotkaniem z wiekuistym Bogiem, który wzywa człowieka do podjęcia decyzji o charakterze moralnym. Sytuacja nabiera tu wyraźnie charakteru religijnego, w której człowiek i Bóg odnoszą się do siebie jako «ja» i «Ty» w niepowtarzalnym momencie sytuacyjnym. Przyjąć ją oznacza zajęcie postawy responsorycznej wobec Boga²⁶

Odczytanie sytuacji etycznej w perspektywie religijnej łączy się z przyznaniem jej charakteru imperatywu moralnego. Indykatywność określonej sytuacji musi zmierzać do jej imperatywności. Dany moment sytuacyjny to już nie „historycznie pojęty, bezbarwny i jednostajny *chronós*, lecz jednorazowa, niezamienna z innymi, płodna chwila *kairós*, pojęta w sensie nadprzyrodzonym jako godzina łaski. [...] Człowiek, stając przed normą sytuacyjną, musi pojąć, że jej wymaganie zawiera «tu» i «teraz» aktualne wezwanie Boga, który przemawiając doń wymaga również bezpośredniej odpowiedzi. Od człowieka zależy, czy odpowiedź ta będzie pozytywna czy negatywna”²⁷

²⁵ R o s i k. *Wezwania i wybory moralne* s. 176.

²⁶ Por. tamże s. 176-177. Por. także: J. F u c h s. *Morale théologique et morale de situation*. „Nouvelle Revue Théologique” 76:1954 s. 1075.

²⁷ R o s i k. *Wezwania i wybory moralne* s. 179. Por. H ä r i n g. *Nauka Chrystusa*.

Oczywiście charakter tej odpowiedzi zależy od sposobu uprzedniego ujęcia moralnych wartości. Jeżeli powinność sytuacyjna byłaby zawsze odczytywana w perspektywie wartości obiektywnych, a więc ogólnych i powszechnie miarodajnych, to nie ma racji ku temu by mówić wtedy o etyce sytuacyjnej. W teologii znaków czasu – na co przyjdzie jeszcze szerzej zwrócić uwagę – momentem weryfikacji będzie zawsze tzw. „rozeznanie ewangeliczne”²⁸

Należy w tym miejscu wyraźnie raz jeszcze podkreślić, że czynnikiem decydującym w religijnej interpretacji sytuacji etycznej jest zawsze wiara uznająca Bożą wolę i posłuszeństwo wobec jej nakazów. Człowiek w akcie wiary winien przyjąć, że to Bóg przemawia do niego poprzez cały szereg elementów, obejmujących jego osobowość i świat, w którym żyje. Dana sytuacja to każdorazowo kierowane osobiście przez Boga do człowieka słowo miłości w oczekiwaniu na wzajemną miłość. Obowiązek miłości w tym przypadku nie jest już kwestią przymusu, lecz raczej powinności, bo każda powinność jest w najgłębszym sensie wezwaniem przemawiającej istoty. Jej treścią zaś będzie to wszystko, co jest zawarte w rzeczywistości ludzkiej egzystencji, niezależnie od tego czy posiada charakter nadprzyrodzony, czy naturalny. Tak więc jak doświadczenie czasu i miejsca w wymiarze religijnym staje się nie tylko kategorią antropologiczną, lecz także kluczową kategorią etyczną, tak analogicznie za niewystarczające należy uznać li tylko czasową interpretację momentu sytuacyjnego. Każda sytuacja ma przede wszystkim charakter etyczny, ponieważ człowiek zostaje postawiony w niej w stan odpowiedzialności; odpowiedzialności za przyjęcie sytuacji i danie w niej moralnej odpowiedzi na wezwanie. Sytuacja zawierająca Boże wezwanie wkracza do wnętrza sumienia jako głos żądający wolnej decyzji, a tam gdzie w grę wchodzi wolność i osobista decyzja, ma się do czynienia ze sferą moralności. We właściwym odczytaniu i odpowiedzi na imperatyw płynący nie tylko od normy obiektywnej, ale także od wezwania i obowiązku sytuacyjnego, leży klucz do pełnego rozwoju człowieka i realizacji jego powołania. Etyczne działanie implikuje bowiem nie tylko odniesienie do obiektywnej normy moralnej, ale realizuje się ono w rzeczywistości sytuacyjnej. Jeżeli w poczuciu odpowiedzialności wobec Bożych wezwań człowiek stawia sobie takie pytania, jak: Czego pragniesz, Boże, abym w tej chwili czynił? Co

T. 1 s. 111

²⁸ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apostolska *Pastorem dabo vobis* nr 10; G. T r e n t i n. *Categorie cristiane fondamentali*. W: *Trattato di etica teologica*. T. 1: *Introduzione allo studio della morale. Morale fondamentale e generale*. Red. L. Lorenzetti. Bologna 1992² s. 233-244. Zob. też przypis nr 22.

chcesz mi powiedzieć przez te wydarzenia i okoliczności, które spotykam wokół siebie? – to nie tylko imperatyw normy obiektywnej, ale także imperatyw niepowtarzalnej sytuacji nakażą mu realizację osobowej pełni opartej na miłości Boga i bliźniego²⁹

IV TEOLOGICZNE ZNACZENIE ŚWIATA

Odczytanie w sytuacji etycznej wymiaru religijnego, jako osobowego wezwania ze strony Boga, pozwala także w nowej perspektywie spojrzeć na rzeczywistość samego świata i doczesności, jako globalnego środowiska, w którym żyje chrześcijanin. Człowiek wierzący, który chce w pełni odpowiedzieć na Boże powołanie, nie może przejść obojętnie wobec prawdy, że żyje w świecie i jest do tego świata posłany.

Punktem wyjścia wszelkich rozważań na temat chrześcijańskiej wizji świata jest zawsze jego biblijny obraz. Pojęcie świata w Piśmie św. ma wieloznaczne znaczenie. Jest on z jednej strony dziełem Boga, stworzony z Jego nieskończonej miłości i mądrości oraz ukierunkowany ostatecznie na to wszystko, co dokonało się w Jezusie Chrystusie. Nie jest więc on rzeczywistością pozbawioną sensu, lecz pełen tej samej celowości, która została niejako „zadana” człowiekowi przez Boga. Stworzenie świata jest równocześnie rozpoczęciem historii zbawienia, a on sam staje się miejscem, w którym ona się rozgrywa. Z drugiej zaś strony pojęcie świata w świetle Biblii nie jest wolne od wielu znaczeń negatywnych. Świat, zwłaszcza w teologii Janowej, kojarzy się z tym, co doczesne, co złe i zniszczalne w człowieku, nade wszystko poprzez jego odniesienie do grzechu. Świat związany z grzechem jest miejscem działania szatana i choć stworzony przez Boga, może Mu się sprzeniewierzyć. Nie oznacza to jednak odrzucenia świata. Pomimo grzechu i zła pozostaje on nadal znakiem Bożej Opatrzności i jest ukierunkowany na Boże dzieło zbawienia. Nakazuje to jednak chrześcijanom przyjąć postawę czujności i roztropności. Nie mogą absolutyzować świata, lecz rozeznawać jego ambiwalentny charakter, mając świadomość, że przeciwstawiany Bogu lub oddzielany od Niego i naznaczony piętnem grzechu, może zwrócić się ostatecznie przeciw człowiekowi. To wszystko jednak nie zwalnia

²⁹ Por. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne* s. 177-179; H ä r i n g. *Nauka Chrystusa*. T. 1 s. 110-111.

chrześcijanina od zaangażowania w świat i od wzięcia odpowiedzialności za jego przemianę³⁰

Na podobną ambiwalentność świata zwraca uwagę Sobór Watykański II. Świat, do którego kieruje on swoje przesłanie, to świat ludzi, czyli cała rodzina ludzka „wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią [teatrem – dop. J. G.] historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”³¹ W zamysłu więc Boga świat to zarówno ludzkość, jak i jej historia.

Znamienne jest odwołanie się do teatru historii rodzaju ludzkiego. Teatr, a więc rzeczywistość pełna dynamizmu i akcji, jest naznaczona ciągłymi przeobrażeniami i zmianami. Można zadać pytanie dlaczego Sobór Powszechny Kościoła z takim zainteresowaniem i tak dogłębnie poddaje analizie dynamizm zmian i dokonuje ich oceny moralnej³² Warto w tym miejscu odwołać się do pewnych, bardzo znamienych określeń, których Sobór używa w tym kontekście. Po pierwsze świat dziejów ludzkości zostaje oddany poprzez wspomniany już obraz „teatru” (*theatrum historiae generis humanae*)³³ Jest on również miejscem dramatycznym (*indoles saepe dramatica*)³⁴ W końcu porównanie świata do teatru i dramatu zostaje dopełnione obrazem wielkiej sceny, na której dokonuje się odwieczne zmaganie między słabością i mocą, dobrem i złem, wolnością i niewolą, postępem i regresem, braterstwem i nienawiścią. Rezultat tej dramatycznej konfrontacji zdaje się pozostawać ciągle otwarty³⁵

To, że Kościół żyje w zmieniającym się świecie, nie jest stwierdzeniem tak odkrywczym, żeby musiał się tym zajmować sam Sobór. R. Gallagher

³⁰ Por. J. N a g ó r n y. *Postanictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 47-61; G. G a z z o n i. *Morale sociale*. Casale Monferrato 1995³ s. 27-28.

³¹ KDK 2. Por. także: E. C h i a v a c c i. *Teologia morale*. T. 2: *Complementi di morale generale*. Assisi 1980 s. 74.

³² Zagadnieniu zmian historycznych są poświęcone numery 4-10 KDK. Numery 5, 6 i 7 dokonują analizy zachodzących zmian, gdy numery 8, 9 i 10 podejmują kwestię oceny moralnej tak głębokich przeobrażeń.

³³ Por. KDK 2.

³⁴ Por. KDK 4.

³⁵ Por. KDK 9.

w powyższych obrazach, które tworzą swoiste wprowadzenie do głównego tekstu Konstytucji *Gaudium et spes*, dopatruje się elementu napięcia, a nawet dramatu, jaki niesie z sobą historia, a który rzutuje także na samoświadomość Kościoła. Jeśli Kościół jest częścią historii ludzkiej, nie może nie doświadczać brzemienia tego dramatycznego faktu. Stąd pierwsze numery Konstytucji nie są tylko komentarzem dotyczącym kilku przeobrażeń czy zmian w historii ludzkości, lecz wyrazem głębokiego przekonania, że i sam Kościół w swoim istnieniu i tożsamości jest głęboko naznaczony dramatem historii³⁶

Stosunek Kościoła do świata w dokumentach soborowych daleki jest od wrogości i opozycji. Raczej należy mówić o relacji współuczestnictwa, solidarności i służby³⁷. Nadzędne kryterium całego zaangażowania Kościoła w rzeczywistość społeczną ma podwójny i nierozzerwalny wymiar: zbawienie osoby ludzkiej i odnowienie społeczeństwa ludzkiego³⁸. Metodę, którą się posługuję, można przedstawić jako pewnego rodzaju obieg: od człowieka w jego niepowtarzalności i jedyności do Chrystusa, obecnego w nim jako ostateczny sens i cel; i od Chrystusa, tak spotkanego, do rzeczywistości ludzkiej wraz z jej aspiracjami i usiłowaniami przeniknięcia jej wartościami solidarności i sprawiedliwości w oparciu o inspiracje ewangeliczne³⁹.

Nowemu spojrzeniu na świat, umiejscowieniu go w dynamicznej rzeczywistości historii zbawienia, która jest też historią ludzkości, dostrzeżeniu wielkich napięć wynikających z głębokich przemian wewnątrz świata oraz próbom ciągle aktualnego określenia tożsamości i misji samego Kościoła w tym świecie, musiały towarzyszyć wysiłki i próby wypracowania nowej syntezy między wiarą i rzeczywistością⁴⁰. Ujęcie relacji do świata przede wszystkim w kontekście historiozbawczym sprawia, że chrześcijanin żyje i angażuje się w przemianę świata mając przekonanie, że znajduje się w rzeczywistości eschatologicznej. Już bowiem w tym świecie realizuje się jego zbawienie. Motywem tego zaangażowania jest przeżywana wiara, która niesie w sobie wezwanie do odpowiedzialności za wymiar doczesny egzystencji człowieka. Świat jawi się wówczas nie tylko jako miejsce objawienia się miłości Boga, ale także jako droga, poprzez którą człowiek może urzeczywis-

³⁶ Por. *Change and Continuity in the Human Condition. The Implications of GS pars. 4-10 for Moral Theology*. „*Studia Moralia*” 35:1997 s. 56. R. Gallagher zwraca również uwagę na szereg konsekwencji wynikających z tego faktu, m.in. dla samej eklezjologii.

³⁷ Por. KDK 1-3, 40-45.

³⁸ Por. KDK 3 i 15.

³⁹ Por. G a z z o n i, jw. s. 27.

⁴⁰ Por. B. H ä r i n g, *Moraltheologie unterwegs*. „*Studia Moralia*” 4:1966 s. 15.

tniać swoją odpowiedź na miłość Bożą; przez miłość do tego, co jest Bożym stworzeniem i przez zaangażowanie w świat, by w ten sposób móc praktycznie wypełnić nakaz miłości bliźniego⁴¹

V SOBOROWA TEOLOGIA ZNAKÓW CZASU

Na bazie tak określonej teologii świata lub – ujmując to samo od strony metody – na bazie stałej hermeneutyki rzeczywistości (rozumianej także jako odczytywanie *kairosu* bądź też jako uwzględnianie czynnika sytuacyjnego w działaniu moralnym), wyłania się kolejna typiczna kategoria Konstytucji *Gaudium et spes*. Są nią znaki czasu – określenie nie nowe, bo pojawiające się po raz pierwszy już na kartach Ewangelii w kontekście wezwania Chrystusa do wiary i czuwania (por. Mt 16, 4; Łk 12, 54-56). Swoisty renesans zawdzięcza ono Janowi XXIII, który w swojej profetycznej lekturze historii tamtego okresu z wielkim entuzjazmem uświadomił całemu Kościołowi bogactwo ich znaczenia.

Dokumentem Magisterium Kościoła, w którym najpełniej została wyrażona kategoria znaków czasu, jest niewątpliwie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁴² Jednak w samym tekście Konstytucji sformułowanie „znaki czasu” występuje jeden jedyny raz i to w dodatku z wielorakimi ograniczeniami⁴³ Komentatorzy dokumentów soborowych zwracają uwagę na pewną ewolucję znaczenia terminu znaków czasu. Miałyby ona polegać na coraz większym odchodzeniu od wizji znaków czasu zaproponowanej przez Jana XXIII, gdzie były one przede wszystkim „znakami ufności i nadziei” co do dalszych losów Kościoła i świata. W ujęciu przedstawionym z całą mocą zwłaszcza w Konstytucji apostoelskiej *Humanae salutis* (25 I 1961) zwołującej Sobór, pełnią one rolę pozytywnych łączników (pomostów) i środków komunikacji pozytywnej między Kościołem a światem w celu urzeczywistnienia zamiarów Boga. Są tymi rzeczywistościami, którymi dysponuje Opatrzność, aby mógł zaistnieć pokój (a więc ład) chciany przez Boga; rzeczywistościami widzialnymi dla tego, kto patrzy oczyma wiary.

⁴¹ Por. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza* s. 451; J. B a j d a. *Doczesne zadanie człowieka a nadzieja chrześcijańska*. AK 65:1973 t. 81 s. 80-83.

⁴² Na temat soborowej interpretacji znaków czasu zob. M.-D. C h e n u. *I segni dei tempi*. W: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*. Red. E. Giammancheri. Brescia 1967² s. 85-102.

⁴³ Por. nr 4.

Pełnią rolę oznak i zapowiedzi nowego ładu między ludźmi, o którym Papież tak otwarcie mówi w encyklice *Pacem in terris* (11 IV 1963). Ta perspektywa w pełni odpowiada biblijnemu znaczeniu znaków czasu, które są właśnie znakami Bożej Opatrzności i porządku chcianego przez Boga (Mt 16, 4)⁴⁴

Wizja znaków czasu, zaproponowana przez Jana XXIII, została poddana silnej krytyce obserwatorów ze strony Kościołów protestanckich i samych Ojców Soboru. Oprócz wspomnianej jedynej wzmianki w Konstytucji *Gaudium et spes* samo określenie znika ze słownictwa Soboru, mimo że w wielu dokumentach widać jeszcze jego silne piętno, co uwidoczniło się zwłaszcza w zastosowaniu metody indukcyjnej. Kolejne redakcje KDK, zwłaszcza ta między Zurychem i Ariccią, zapoznają w całości pierwotne znaczenie znaków czasu jako odznak ufności i nadziei, które stają się odtąd raczej ważnymi i istotnymi wydarzeniami dotyczącymi rzeczywistości społecznej, które należy poddać uprzedniemu rozeznaniu w celu stwierdzenia, czy są prawdziwe; to znaczy, by rozpoznać, czy odpowiadają one Bożemu zamysłowi i czy służą ewangelizacji. Tak więc ich tożsamość ze znakami czasu w sensie biblijnym jest dość daleka. Jeżeli w rozumieniu Janowym zawsze były znakami Boga niosącymi nadzieję, to ich pozytywny kształt musi dopiero zostać uważnie rozpoznany⁴⁵

Te ogólne uwagi redakcyjne są istotne dla zrozumienia nauki Soboru o znakach czasu i dalszej ewolucji ich znaczenia w dokumentach Magisterium. W nauczaniu papieży posoborowych znaki czasu coraz wyraźniej przyjmują postać fenomenów charakteryzujących daną epokę: „są rzeczywistością samą w sobie, w której żyjemy w określonych okolicznościach czasu i miejsca”⁴⁶ Jednak ta rzeczywistość jawi się często jako zmieszanie działania Boga i działania ludzkiego, obciążonego grzechem. „Historia bowiem nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami”⁴⁷ Stąd dla Jana Pawła II znaki czasu są raczej realnymi rezultatami dwóch miłości w znaczeniu augustyńskim (analogicznie do koncepcji dwóch

⁴⁴ Por. B. P e t r á. *I „segni dei tempi”: un’appropriazione indebita del magistero da parte della teologia?* „Studia Moralia” 35:1997 s. 150-159.

⁴⁵ Na temat szczegółowy faz redakcji KDK zob.: E. P a v l í d o u. *Laici e segni dei tempi. Il discernimento storico-salvifico dalla „Gaudium et spes” alla „Christifideles laici”* Roma 1994 s. 31-104.

⁴⁶ Propositio nr 5 (*Post disceptationem de muneribus familiae christianae in mundo hodierno*, 24 X 1980). W: *Enchiridion Vaticanum*. T. 7 nr 699.

⁴⁷ J a n P a w e ł II. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* nr 7.

państw): miłości Boga, posuniętej aż do wzgardy sobą i miłości siebie, posuniętej aż do pogardy Boga. Nie są to już wprost znaki nadziei, lecz raczej określona sytuacja historyczna, przedstawiająca się „jako mieszanina blasków i cieni”, która wymaga zawsze interpretacji⁴⁸

Numer 4 Konstytucji *Gaudium et spes*, który – jak podkreślono – jako jedyny zawiera określenie „znaki czasu”, jest poprzedzony znamienym stwierdzeniem, iż Kościół „ofiarowuje rodzajowi ludzkiemu szczerą współpracę [...] dla zaprowadzenia odpowiadającego temu powołaniu braterstwa wszystkich” Przy czym w misji tej nie kieruje się on „żadną ambicją ziemską, lecz zmierza ku jednemu tylko, a mianowicie, by pod kierownictwem Ducha Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa”⁴⁹ Tak jednoznacznie określony cel Kościoła przynagla go do tego, aby zawsze „badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”⁵⁰

Tak więc znakami czasu będą wszelkie fenomeny, które przez swoje ogólne właściwości i wielką częstotliwość charakteryzują daną epokę i w których wyrażają się oczekiwania i dążenia żyjących ludzi. Lud Boży prowadzony Duchem Świętym stara się właśnie w nich, a więc „w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznawać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych. Wiara bowiem rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka”⁵¹ Choć niewątpliwie owe wydarzenia, potrzeby i pragnienia są tym, co Konstytucja *Gaudium et spes* w numerze 4 rozumie przez znaki czasu, lecz – co jest istotne – wszystkich tych rzeczywistości nie należy utożsamiać z nimi wprost, zanim nie zostaną poddane rozeznaniu z „prawdziwymi znakami obecności lub zamysłów Bożych”⁵²

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ KDK 3.

⁵⁰ KDK 4.

⁵¹ KDK 11.

⁵² Por. P e t r á, jw. s. 147.

VI. „ROZEZNANIE EWANGELICZNE” CHRZEŚCIJAŃSKIM ODCZYTANIEM RZECZYWISTOŚCI

Kościół może prowadzić człowieka do Boga na dwa różne, choć komplementarne, sposoby: punktem wyjścia może być z jednej strony słowo Boże, które zostaje następnie zaaplikowane do konkretnej sytuacji, bądź odwrotnie – wychodząc od historycznej sytuacji człowieka, odczytuje się następnie jej znaczenie w świetle Ewangelii i w perspektywie całościowej historii zbawienia. Sobór za swoją przyjmuje drugą drogę: Kościół jako lud Boży wsłuchuje się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżnia je i tłumaczy oraz osądza w świetle słowa Bożego, „by Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana”⁵³

Dostrzeżona z taką mocą przez Sobór konieczność rozróżniania i osądzania jest o tyle istotna, że losy człowieka są – używając języka Ojców Soboru – rodzajem dramatu, w którym rozgrywają się równocześnie dwa misteria: *mysterium salutis* i *mysterium iniquitatis*. Z tego powodu historia, choć jest ciągle na nowo wypowiedzianym słowem Bożym, staje się równocześnie także słowem, które zostaje wielokrotnie na skutek grzechu pomieszane z innym słowem, niekoniecznie pochodzącym od Boga. Nie zatracając charakteru „miejsca teologicznego”, musi ona zostać poddana surowemu rozeznaniu duchowemu, by nie uważać za słowo Boga tego, co jest tylko słowem ludzkim, a być może nawet słowem pochodzącym „od Złego”⁵⁴

Na niewystarczalność samego odczytania konkretnej sytuacji w perspektywie Bożego wezwania bez jej dogłębnego rozeznania zwraca uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Pastorem dabo vobis*. Domaga się tego – jak zauważa – sama „wieloznaczność, niekiedy i sprzeczności charakteryzujące sytuację, w której splatają się ze sobą trudności i szanse, elementy negatywne i źródła nadziei, przeszkody i ułatwienia, przypominające pole ewangeliczne, gdzie posiane są i rosną wspólnie dobre ziarno i chwast” Interpretacja ta jednak, w której trafnie zostaje rozróżnione dobro od zła, znaki nadziei od niebezpieczeństw – konkluduje Papież – nie jest łatwa⁵⁵

⁵³ KDK 44.

⁵⁴ Por. D. T e t t a m a n z i. *Verità i libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Casale Monferatto 1993 s. 360; M. F l i c k, Z. A l s z e g h y. *Antropologia*. W: *Nuovo dizionario di teologia*. Red. G. Barbaglio, S. Dianich. Cinisello Balsamo 1994⁷ s. 38.

⁵⁵ Nr 10.

Obowiązek badania znaków czasu spoczywa na całej wspólnotie jako wspólnotie, jak i na poszczególnych członkach. Ta indywidualizacja rozeznania jest czynnikiem istotnym w odkryciu działającego w historii Boga. Jest ona przekonaniem, że Chrystus Zmartwychwstały jest obecny i uczestniczy w historii ludzkiej i w historii każdego człowieka mocą swego Ducha⁵⁶

Ten sam Chrystus obecny w Kościele poprzez dar Ducha Świętego jako „żywa Ewangelia”, staje się równocześnie najważniejszym kryterium interpretacji sytuacji historycznej. Ewangeliczne rozeznanie znajduje swe źródło w Jego miłości, czynnej i uobecniającej, jaką obdarza swój Kościół. Jest ono ożywiane światłem Ducha Świętego i znajduje oparcie w wierności Ojca złożonym przez Niego obietnicom. Można więc powiedzieć, że dopiero ukazana chrystologiczna, a właściwie trynitarna i historiozbawcza interpretacja, odsłania w pełni jej znaczenie dla życia chrześcijanina⁵⁷

Wskazana przez Jana Pawła II metoda ewangelicznego rozeznania ma swoją własną dynamikę. Wychodzi zawsze z określonej sytuacji historycznej, od analizy rzeczywistości, wydarzeń i faktów oraz ich okoliczności. Nie zatrzymuje się jednak nigdy na samym rejestrze danych. Uświadomiona sytuacja historyczna interpeluje następnie do wolności człowieka. W apelu tym chodzi o odczytanie własnego *hic et nunc* w pierwszym rzędzie jako zadania życiowego, a więc jako sytuacji antropologiczno-moralnej.

To wyzwanie na płaszczyźnie naturalnej łączy się jednak wprost z wymiarem religijnym i winno zostać odczytane jako osobowe wezwanie czy powołanie ze strony Boga. Sytuacja zawierająca Boże wezwanie wkracza do wnętrza sumienia jako głos osobowego Boga. Tak więc wszystko to, co dla niewierzącego będzie jedynie wyzwaniem płynącym z określonych okoliczności życia, z określonych wydarzeń, niekiedy dziełem prostego przypadku, dla chrześcijanina staje się integralną częścią jego osobowego dialogu z Bogiem, jego odpowiedzi na osobowe wezwanie płynące od Chrystusa⁵⁸

⁵⁶ Por. KDK 11; P a v l í d o u, jw. s. 265.

⁵⁷ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja apostołska *Pastorem dabo vobis* nr 10.

⁵⁸ Por. J. N a g ó r n y. *Współczesny człowiek – drogą Kościoła. Refleksja nad nauczaniem Jana Pawła II*. RT 40:1993 z. 3 s. 96-100. Warto w tym miejscu jako podsumowanie tej części rozważań przytoczyć bardzo wymowne stwierdzenie E. Chiavacciego, który w ten sposób interpretuje główne założenia teologii znaków czasu: „La presenza di Dio nella storia si manifesta sacramentalmente nella chiesa, ma la chiesa non ne ha l'esclusiva. E perciò ogni evento, aspirazione, esigenza che appare nella famiglia umana può essere un segno della presenza e del progetto divino in un preciso momento della storia: senza questa attenzione alla storia in cui il Signore ci ha posto, si rischia di non comprendere il progetto divino che ci incombe come compito. È, questa, la dottrina dei segni dei tempi” (*La dottrina sociale cristia-*

VII. *ORDO COGNITIONIS* TEOLOGII MORALNEJ SPOŁECZNEJ

Podstawowym zadaniem teologii moralnej jest ukazywanie celu życia moralnego w konkretnej rzeczywistości historycznej. Aby w pełni sprostać temu wezwaniu, nie może ona w swojej refleksji pomijać szerokiego, aktualnego kontekstu danego zagadnienia. W przeciwnym razie stanie się zamkniętym hermetycznie systemem teoretycznym. Nie oznacza to oczywiście w żadnym przypadku jakiegoś pomniejszenia znaczenia źródeł specyficznie chrześcijańskich w teologii moralnej, to znaczy tych, które ukazują organiczny związek moralności z całą ekonomią zbawienia, a więc nade wszystko z Objawieniem i Osobą Jezusa Chrystusa (tu zwłaszcza Pismo św., Tradycja, Magisterium Kościoła). One zawsze będą miały pierwszorzędne znaczenie w strukturze metodologicznej teologii moralnej jako takiej, czemu jednak nie może towarzyszyć zapoznanie innych źródeł poznania teologicznomoralnego, w tym tzw. źródeł ogólnych.

Teologia moralna, chcąc uniknąć niebezpieczeństwa ideologizacji i zatracenia poczucia rzeczywistości, winna również w coraz większym stopniu zwracać uwagę na dokonujące się procesy dziejowe i ważne wydarzenia dotyczące współczesnego człowieka⁵⁹ Zagadnienie to jest niezwykle istotne zwłaszcza dla refleksji nad problematyką społeczną w obrębie teologii moralnej. Odwoływanie się w przeprowadzanych badaniach do sumy doświadczeń ludzkich, zdobytych za pomocą oglądu rzeczywistości i analiz nauk szczegółowych, przyczynia się z pewnością do dynamizacji tej dziedziny teologii moralnej, którą zwykło się określać umownie jako teologię moralną społeczną⁶⁰

na: *dalla filosofia alla teologia*. W: *Rerum novarum (1891-1991). Cento anni di insegnamento sociale della Chiesa*. Red. C. Cardia et al. Bologna 1992 s. 36). Por. także: t e n Ź e. *Teologia morale*. T 2 s. 82-85.

⁵⁹ Por. S. O l e j n i k. *Miejsce Ludu Bożego i znaków czasu w teologii moralnej*. 65:1973 t. 81 s. 95-101.

⁶⁰ Por. G o c k o. *Ekonomia a moralność* s. 76-87. Warto w tym miejscu odwołać się do niektórych opracowań metodologicznych dotyczących teologii moralnej społecznej. Dla przykładu G. B. Guzzetti przy próbie określenia zadań stojących przed teologią moralną szczegółową (społeczno-ekonomiczną) konstatuje, że winna ona podejmować w swoich badaniach te tematy, które powoli wyłaniają się w środowisku, w którym żyje, traktując je w takim zakresie, w jakim wymaga tego współczesny czas. Por. *Morale sociaeconomica. Morale sociopolitica*. „La Scuola Cattolica” 114:1986 s. 632. Typicznym – w pewnym sensie – jest opracowanie G. Mattaia, który swoje zasadnicze rozważania na temat życia gospodarczego w *Corso di morale* rozpoczyna rozdziałem pt. *La situazione economica contemporanea: panorama e avvio ad una lettura dei „segni del tempo”* (*Problemi etici della vita economica*. W: *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. T. 3: *Koinonia. Etica della vita sociale*. Brescia 1991² s. 361-386).

Wezwanie to właściwie dotyczy całej teologii katolickiej. Jeżeli dawniej podstawowym jej celem było zachowanie depozytu wiary, to dziś – nie negując tego znaczenia – bardziej wskazuje się na charakter dynamiczny teologii, której celem jest umożliwienie wiary w Boga, objawiającego się w Chrystusie we wszelkich sytuacjach historyczno-kulturowych i ukazywanie znaczenia słowa Bożego w aktualnym kontekście dziejowym⁶¹ „Stąd cała rzeczywistość społeczna nie może być traktowana jedynie jako przedmiot bezpośredniego zainteresowania Kościoła i teologii; jest ona także *locus theologicus*, w pełnym tego słowa znaczeniu. Ważne dla teologa jest całościowe doświadczenie rodziny ludzkiej w dziedzinie organizacji i określenia celów życia społecznego. W doświadczeniu tym, wraz z całą jego dramatycznością, mogą i powinny być odkrywane coraz to lepsze sposoby zrozumienia samej Ewangelii”⁶²

W tym kontekście trzeba odczytywać również zwrot kairolologiczny w posoborowej teologii moralnej⁶³ Kairolologiczna perspektywa życia chrześcijańskiego prowadzi wprost do tego wszystkiego, co dzisiaj ujmuje się jako teologię znaków czasu. Właśnie dlatego, że chodzi tu o spojrzenie teologiczne, a nie jedynie o doczesną interpretację znaków czasu, konieczne jest – na co zwracano uwagę już wielokrotnie – rozpatrywanie ich w perspektywie Bożego planu zbawienia, który zawsze realizuje się tu i teraz, poprzez indywidualne i wspólne dzieje poszczególnych ludzi i narodów.

Dane zaczerpnięte z *locus theologicus*, jakim są znaki czasu, będą pomocne nie tylko przy odkrywaniu i wyjaśnianiu poszczególnych zasad moralnych, lecz także przy ich przekazywaniu, a więc w teologicznomoralnej parenezie. Ukazują one bowiem – w sposób mniej lub bardziej doskonały i wyrazisty – konkrety życia codziennego, sposoby postępowania i motywacji określonego człowieka. Bez dobrej ich znajomości uprawianiu teologii moralnej groziłoby niebezpieczeństwo ahistoryzmu i abstrakcyjności⁶⁴

⁶¹ Sobór zachęcił teologów „żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (KDK 62).

⁶² C h i a v a c c i. *La dottrina sociale cristiana: dalla filosofia alla teologia* s. 40.

⁶³ Por. G r e n i u k. *Katolicka teologia moralna* s. 174-175.

⁶⁴ Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę, że uwzględnienie czynnika sytuacyjnego w moralności w ogóle, a zwłaszcza w moralności społecznej, otworzyło szeroką dyskusję na temat historyczności i względności niektórych norm moralnych dotyczących życia społecznego w kontekście dokonujących się z wielką dynamiką zmian. Pomijając bardziej szczegółowe analizy należy stwierdzić, że problemy społeczne okazują się tak dalece złożone i poddane

*

Uwzględnianie przez teologiczne nauki moralne, podejmujące problematykę społeczną, konkretnej dynamicznej sytuacji jest konieczne pod presją utraty własnej tożsamości metodologicznej⁶⁵ Szczególnie w katolickiej nauce społecznej, która jest częścią integralną społecznego dyskursu teologicznomoralnego, różnaitość i zróżnicowanie kulturowych warunków społecznych określiły i poniekąd wyznaczyły jej metodę. Wzorzec postępowania (paradygmat metodologiczny): widzieć – ocenić – działać, zakłada już w punkcie wyjścia do wszelkich dalszych dociekań zracjonalizowany opis złożonej rzeczywistości ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym,

rozwojowi całej kultury i czynnikom społecznym, że często ich rozwiązanie nie może być łatwe i jednoznaczne. Interesujące w tym kontekście może być przywołanie propozycji ujęcia nauki społecznej Kościoła jako „systemu zdań otwartych” autorstwa H. J. Wallraffa, który tak to motywował: „Jak każda etyka ogólna, także katolicka nauka społeczna jest otwarta, gdyż za każdym razem wymaga się pozaetycznych wypowiedzi, aby przełożyć normy ogólne na codzienne miary” Oznacza to, że konkretne oceny moralne i wykonawcze imperatywy moralne są niejako także wymuszane przez konkretną sytuację, są więc zmienne w czasie. Zasady moralne, idee przewodnie czy też cele i normy wobec tego mają służyć stale zmieniającemu się i rozwijającemu społeczeństwu nie jako podstawy do gotowych rozwiązań, ale jako punkty orientacyjne dla indywidualnych decyzji i ramy dla rozstrzygnięć. Muszą one zostać dostosowane do zmiennych sytuacji społecznych, do zmiennego kontekstu. Jest to wyrazem racjonalności wydawanych sądów. Koncepcja „systemu zdań otwartych” nie musi jednak od razu prowadzić do akceptacji teoretyczno-poznawczej dowolności i metodologicznego neutralizmu. Choć twierdzenia katolickiej nauki społecznej są zmienne i otwarte na uzupełnienia, nie znaczy to wcale, że są dowolne; co więcej, tworzą wzajemną współzależność, system. Por. *Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen*. W: T e n z e. *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*. Köln 1968 s. 31. Por. także: t e n z e. *Aufgaben und Grenzen einer katholischen Soziallehre von heute*. W: *Möglichkeiten und Grenzen einer katholischen Soziallehre*. [Pr. zb.]. Wien 1968 s. 66; A. R a u s c h e r. *Kirchliche Soziallehre: Ideologie zur Legitimation von Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft?* W: T e n z e. *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*. Bd. 1. Würzburg 1988 s. 64; H. J u r o s. *Metaetyczne refleksje wokół katolickiej nauki społecznej*. „*Studia Theologica Varsoviensia*” 30:1992 nr 1 s. 98.

⁶⁵ Warto na zakończenie odwołać się jeszcze do interesującego stwierdzenia Chiavacciego, który analizując w perspektywie stulecia nauczania społecznego Kościoła ewoluowanie katolickiej nauki społecznej od jej filozoficznego wymiaru ku teologicznemu charakterowi, tak komentuje powyższą problematykę: „In questo compito, pastori e teologi devono ascoltare e discernere alla luce del vangelo, le voci e i segni del nostro tempo. La chiesa possiede la verità concreta, che è Dio apparso nel Nostro Signore Gesù Cristo, ma non per questo conosce tutte le verità su tutto: non vi è una chiesa maestra di fronte a un mondo discepolo riottoso e irriguardoso; vi è invece una chiesa che deve condividere prima, e ispirare poi, l'avventura spirituale e materiale dell'umanità intera nel suo cammino verso l'universale fraternità della Gerusalemme celeste” (*La dottrina sociale cristiana: dalla filosofia alla teologia* s. 38-39).

by zbadać następnie jej zgodność czy niezgodność z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu. Jest to związane także z odejściem od metody dedukcyjnej do metody indukcyjnej w wielu obszarach teologii katolickiej, w tym także w teologii wypracowanej w Konstytucji *Gaudium et spes*, która jest pewnym paradygmatem dla podejmujących w swoich badaniach problematykę społeczną. Pociąga to za sobą wzrost znaczenia doświadczenia, czyli badania zjawisk w ich rozwoju historycznym.

W dyskursie teologicznomoralnym, w przeciwieństwie do zwykłego opisu socjologicznego, nie wystarczy – jak już wielokrotnie wspomniano – samo zatrzymanie się na naturalnym wymiarze dziejących się wydarzeń czy mających miejsce uwarunkowań. Prawdziwe odczytanie współczesnych „znaków czasu” w duchu wyzwania kairolologicznego musi być dopełnione przez wskazanie na ich nadprzyrodzoną wymowę. W pierwszej kolejności będzie się to wiązało z odkryciem w danej rzeczywistości pewnej sytuacji moralnej, która staje się zadaniem czy wręcz wezwaniem skierowanym do odpowiedzialności i wolności, poszczególnej osoby, jak i wspólnoty. Następnie poprzez dostrzeżenie w niej – w duchu rozeznania ewangelicznego i poprzez dar Ducha Świętego – wymiaru religijnego, winna być ona ostatecznie odczytana jako osobowe wezwanie Chrystusa.

SIGNS OF TIME AS *LOCUS THEOLOGICUS* IN THE POST-COUNCIL MORAL THEOLOGY

S u m m a r y

Man's freedom is always a freedom with certain conditions, also because it is placed in a definite reality of the world. This fact imposes on the Church the obligation of showing God's unchanging vocation in ever new situations of life. This conviction was confirmed in the theology of signs of the time that awoke again the Church's consciousness that it always has "a duty to examine the signs of the time and explain them in the light of the Gospel, so that in a way suited to the mentality of every generation it could answer people's age-long questions concerning the sense of the present and future lives and their mutual relation"

It seems that an area in which a thorough knowledge of the contemporary context of man's life proves necessary is moral theology, and especially the social problems contained in it. This is due to the fact that social reality is man's most dynamically changing environment. Changes occurring in culture, economy, politics and social relations are the conditions moral theologians cannot be indifferent to if they want to be faithful to their mission which is to show the sense of moral life in an actual historical reality. If they don't, they may be charged with ideologization and also they may lose the sense of reality.

However, the whole complex social reality cannot be treated only as the *object* of theology's and the Church's immediate interest. It should become the *locus theologicus* in the full meaning of the term. This obliges moralists to work out such a conception of morality that ultimately would be a *morality of signs of the time*, that is an open morality, a morality of wakefulness and paying attention to the happening events.

In the author's intention the problems of signs of the time were connected with other important theological categories: *kairos* and history of salvation. It is the kairologic perspective of Christian life that leads one straight to all that is now defined as theology of signs of the time. Another important thing was also stressing the experience of time and place as some of the fundamental anthropological-ethical categories and drawing the reader's attention to the situational reality in the structure of morality.

The author paid attention to a certain evolution of the meaning of the term "signs of the time" It consists in departing from its definition suggested by John XXIII, where signs of the time were first of all *signs of trust and hope* as to the further history of the Church and the world. They played the role of positive connections (bridges) and means of positive communication between the Church and the world aiming at making God's intentions come true. Departing from Pope John's vision of signs of the time took place as early as in particular stages of preparation of *Gaudium et spes* which is confirmed by the next documents of the Church's post-Council teaching. In the teaching of the Popes after the Council signs of the time ever more clearly assume the shape of phenomena characterizing the epoch: "they are a *reality* in itself, a reality in which we live in defined circumstances of time and place" They are not strict signs of hope any more, but rather they are a definite historical situation presented "as a mixture of good and bad sides" which always must be interpreted.

Contrary to a simple sociological description, in a theological-moral discourse it is not enough to stop at the natural dimension of the events that are happening or of the existing conditions. A true recognition of contemporary "signs of the time" in the spirit of kairologic challenge must be accompanied by pointing to their supernatural meaning. First of all this will be connected with discovering a certain moral situation in the given reality, that becomes a task or even a call for responsibility and freedom – both of particular individuals and communities. This challenge on a natural plane is, however, connected with the religious dimension and should be recognized as a personal call from God. A situation including God's call enters the conscience as the voice of personal God. This always happens in the spirit of evangelical recognition and through the Holy Spirit's gift.

Translated by Tadeusz Karłowicz