

Współczesny spór o człowieka¹

Kiedy Piłat wypowiadał słowa *Ecce Homo* (J 19,5), stawiając przed rozwścieczonym tłumem umęczzonego i zdruzgotanego cierpieniem Jezusa, zapewne nie zdawał sobie do końca sprawy z ich wagi. Chciał być może wzbudzić litość tłumu, ocalić skazańca, wyjść z twarzą z trudnej sytuacji bez umywaną rąk. Jednak stało się inaczej. Wyrażenie to stało się synonimem innych słów: odmienność, stawanie się, cierpienie, śmierć a nawet szczególnie pojmowane nadzieja i życie.² Nawiązanie do tych słów nie jest przypadkowe. Otóż to pozornie jednoznaczne ukazanie prawdy o człowieku, w rzeczywistości jest wprowadzeniem w całą tajemniczą złożoność bytu ludzkiego. Odtąd ukazywać człowieka jako „tego oto”, będzie oznaczać wskazanie na całość ludzkiej egzystencji a jednocześnie na nieskończoną ilość jej interpretacji.³

Spór więc zdaje się być nie tylko sporem o człowieka opisywanego, ale także sporem o prawdę i tożsamość⁴ tych, którzy człowieka próbują opisać. Mylnie by jednak sądzić, że to opisujący tworzą tożsamość opisywanego. Oni ją tylko odkrywają, przy okazji odkrywając swoją własną. Takie spojrzenie na człowieka wymusza jednak pokorę opisujących, świadomą ubóstwa własnego opisu wobec prawdy zawartej w człowieku.⁵ Odtąd powiedzieć *Oto Człowiek*, oznacza zauważyć konieczne odniesienie do *Innego*, który nie tylko opisuje człowieka jako zewnętrzny obserwator, ale interpretuje go jak gdyby z wnętrza własnej

¹ Szerzej problematykę sporu o człowieka podejmowano w ramach zjazdu Stowarzyszenia Teologów Moralistów w 2003 roku – *Spór o człowieka. Spór o przyszłość świata. Od Bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004.

² Na bogactwo interpretacyjne słów Piłata wskazuje dobitnie temat konferencji wielkopostnych wygłoszonych w katedrze Notre-Dame w Paryżu w 2006 roku – *Voici l'Homme. Conférence Notre-Dame de Paris. Carême 2006, Parole et Silence*, Paryż 2006 (poszczególne słowa przywołane w tekście znajdują rozwinięcie w kolejnych konferencjach zaprezentowanych w ramach przywołanej publikacji).

³ *Anthrōpos* może oznaczać po prostu „istota ludzka” jako nawiązanie do prorocstwa Za 6,12 – Ph. Perkins, *Ewangelia według świętego Jana*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. naukowa wyd. pol. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2001, s. 1169.

⁴ Na te właśnie elementy jako szczególnie istotne w sporze o człowieka zwracał uwagę Ks. Janusz Nagórny – *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL, Lublin 2003, s. 64.

⁵ Pisałem o tym szerzej w artykule *Ubóstwo narracji wobec tajemnicy bytu ludzkiego*, w: *Język religijny dawniej i dziś II*. Materiały z konferencji, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2005.

egzystencji. Inaczej spór nie zostanie nigdy rozstrzygnięty, gdyż nie przyjmując Jedyności *Innego* skazujemy się w interpretacji na wielość *innych*, wielość podyktowaną faktem, iż mogą opisać tylko zewnętrzną prawdę człowieka.

Przykładów takich redukcjonistycznych interpretacji w historii dawnej i tej najnowszej znajdujemy wystarczająco. Jak zatem spierać się o człowieka, by spór nie przeobraził się w zjednoczony siłą presji głos tłumu, z drugiej zaś, by nie był to spór niemych obserwatorów, z których każdy w ciszy własnej egzystencji niesie też własną prawdę o człowieku. Chodzi zatem o prawdę i tożsamość. I to bynajmniej nie o prawdę jako zgodność obserwatorów i badaczy, ale Prawdę jedyną, drzemiącą w sercu człowieka, Prawdę budującą ludzką tożsamość wyrażoną w pytaniu: *Kim jestem?* By jednak odpowiedź ukazywała prawdę o człowieku, nie można wyłączyć z jej poszukiwań żadnej z relacji stanowiących ludzką tożsamość. Nie można też odrzucać możliwości znalezienia tej jedynej, dla człowieka fundamentalnej, która na nowo obdarzy sensem słowa Piłata *Ecce Homo*.

1. Bliższy kontekst współczesnego sporu o człowieka

Człowiek, będący przedmiotem refleksji wielu dyscyplin naukowych, w jednym punkcie zdaje się wskazywać na wspólny mianownik: jest nim *alienacja*. Można ją rozpatrywać na wiele sposobów, generalnie jednak można uznać, że źródłem alienacji jest to, co człowieka w jakiś sposób odurza, co zrywa realną więź z rzeczywistością, z drugim człowiekiem, z Bogiem. Podejmując problematykę alienacji współczesnego człowieka, Marian Machinek wskazuje na trzy szczególne przestrzenie wyobcowania: *człowiek odcieleśniony czyli utrata własnego ciała*, „*homo oeconomicus*” czyli *mentalność mrowiska* oraz *człowiek ezoteryczny czyli utrata boskiego „TY”*.⁶ Szczególnie ważna wydaje się trzecia ze wskazanych płaszczyzn, gdyż jak zauważa M. Machinek - omawiając jeden z dokumentów watykańskich⁷ - *głęboka intuicja każe człowiekowi szukać „Innego”, szukać Boskiego „Ty”, który może wreszcie spełniać ludzką tęsknotę za pełnią uczestnictwa. Tymczasem ezoteryczny bóg jest bezosobową energią, a uczestnictwo w niej ma tylko jeden cel: ma stanowić podstawę*

⁶ M. Machinek, *Alienacje współczesnego człowieka*, w: *Spór o człowieka...*, dz. cyt., s. 23-36.

⁷ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*.

do celebracji świętości własnego „ja”. Jeżeli istnieje w ezoteryce osobowy bóg to jest nim każdorazowo sam człowiek [...].⁸

Z powyższego rodzi się następujący wniosek: człowiek uwikłany w swoją własną egzystencję, który zrezygnował z relacji z osobowym Bogiem, jest w najbardziej żalony sposób autorem dramatu ludzkiej nadziei. Horyzont jego egzystencji sprowadza się bowiem wyłącznie do tu i teraz. Transcendencja zaś oznaczałaby jedynie wskrzeszenie pokładów energii tkwiących w człowieku, które jednak oddzielone od Stwórcy tracą swoją pierwotną siłę. Otwarcie zaś na Boga sprawia, że Ten, który jest u początku człowieka, rysuje też nowy horyzont ludzkiej nadziei, która pełny obraz zyskała w Chrystusie. Nowość ludzkiej nadziei znajduje zakotwiczenie w fakcie przymierza człowieka z Bogiem. W ten sposób ludzka egzystencja zyskuje nowy chrystologiczno-eschatologiczny horyzont, na którym powtórne przyjście Chrystusa jawi się jako zwieńczenie dzieła odkupienia, które dokonało się w czasie Jego pierwszego przyjścia. Pokazuje to jednocześnie, że jak w Chrystusie myśl antropologiczna wybiega ku przyszłości, tak w koncepcjach ezoterycznych i samozbawczych myśl ludzka cofa się ku przeszłości, ku idealistycznym koncepcjom greckim, według których – jak zauważa K.T. Wencel – *dusza wyzwolona z więzów ciała sama zmierza ku nieśmiertelności*.⁹

W sporze tym nie mogło zabraknąć głosu ks. Janusza Nagórnego. Otóż w jego opinii współczesny kryzys moralny ma swoje niewątpliwe źródło w fałszywych koncepcjach człowieka. Wiąże on bardzo ściśle prawdę o człowieku z prawdą świata pokazując, że zafałszowanie na płaszczyźnie antropologicznej rodzi niewątpliwe reperkusje na płaszczyźnie życia społecznego. Mniej twórczy jest opis odwołujący się do postmodernizmu. Czasem można odnieść wrażenie, że pojęcie to stanowi jakiś magiczny klucz do rozwiązania wszelkich problemów moralnych współczesności. Natomiast cenna i oryginalna jest myśl ks. Nagórnego ukazująca związek współczesnego kryzysu człowieka z faktem odrzucenia religijnego i duchowego wymiaru życia ludzkiego. Jako swoiste remedium na powyższe problemy autor proponuje obudzenie głodu prawdy, wiarę w to, iż prawda istnieje, można ją poznać i według niej żyć, prawdę o ludzkiej godności i wielkości nie zapominając jednak o

⁸ M. Machinek, *Alienacje współczesnego człowieka*, art. cyt., s. 35; por. tenże, *Homo esotericus. Uwagi na marginesie raportu Papieskiej Rady Kultury „Jezus Chrystus dawcą wody żywej”*, w: *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, red. P. Morciniec, Opole 2003, s. 142-144. Szczególnie ważne zdaje się być ukazanie ezoteryki jako szczególnego zagrożenia relacji człowieka z Bogiem, z sobą samym i ze światem.

⁹ Por. K.T. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 163.

drugiej stronie ludzkiej natury: grzechu, a w związku z tym, potrzebie wyzwolenia, wreszcie ścisły związek prawdy i miłości.¹⁰

Nakreślenie panoramy współczesnego sporu o człowieka nie może być jednak sprowadzone wyłącznie do wymiaru negatywnego. W nauczaniu Kościoła można odnaleźć również pewne zadatki nadziei. Należy do nich niewątpliwie nowe spojrzenie na relację natura – osoba. Sięgając do nauczania Jana XXIII szczególnie w odniesieniu do praw człowieka, można zauważyć ścisłe powiązanie praw człowieka z naturą czy jej synonimem – prawem naturalnym. Ma to potwierdzenie w rozumności i wolności człowieka. Z kolei Jan Paweł II akcentuje bardziej wymiar osobowy, gdzie podstawą antropologiczną nie jest natura (rozum i wolność), lecz łaska (stworzenie i odkupienie).¹¹

Po dość pobieżnym - chociaż dla potrzeb niniejszego szkicu wystarczającym - nakreśleniu ram współczesnego sporu o człowieka, podejmie się próbę rekonstrukcji zasadniczych myśli śp. Księdza Profesora Janusza Nagórnego w tej właśnie kwestii.

2. Wkład Księdza Profesora Janusza Nagórnego w dyskusję wokół sporu o człowieka

W refleksji naukowej ks. prof. Janusza Nagórnego niewątpliwie istotną kategorię teologiczną stanowi idea powołania. Niemniej już w opisie sytuacji współczesnego człowieka zauważa on, iż nie wystarczy ogólne nakreślenie zewnętrznych komponentów sytuacji w jakiej znajduje się człowiek; potrzeba niewątpliwie prawdy immanentnej o człowieku, która sprawi, iż to właśnie konkretna sytuacja egzystencjalna stanie się *czasowym ukonkretnieniem jego powołania*.¹² To właśnie w imię ukonkretnienia orędzia Kościoła skierowanego do człowieka, wszelką refleksję nad człowiekiem należałoby rozpoczynać właśnie od sytuacji egzystencjalnej, która jest jednocześnie sytuacją moralną. Dopiero tak rozpoznana egzystencjalna prawda o człowieku pozwala na otwarcie się osoby na wymiar religijny egzystencji.¹³

¹⁰ J. Nagórny, *Kościół wobec współczesnych problemów moralnych*, w: *Profetyczna działalność Kościoła w służbie wolności*, red. F. Mrowiec, Würzburg 1997, s. 73 i 77.

¹¹ Por. J. Troska, *Fundament antropologiczny nauczania społecznego Kościoła – od „Pacem in terris” do „Centesimus annus”*, w: *Spór o człowieka...*, dz. cyt., s. 46-52.

¹² J. Nagórny, *Współczesny człowiek – drogą Kościoła. Refleksje nad nauczaniem Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” t. XI, 1993, z. 3., s. 96.

¹³ Tamże, s. 99-100.

Zanim jednak odpowie się na jakiegokolwiek pytanie dotyczące ludzkiej egzystencji należy zauważyć, iż wyjście Kościoła do człowieka przebiega według zasady „łuku hermeneutycznego”. Oznacza to z jednej strony, że nie można głosić orędzia zbawienia bez otwarcia na konkretne potrzeby człowieka (nawet te najbardziej egzystencjalne), z drugiej zaś jedynym zadaniem Kościoła nie może być działalność mająca na celu zabezpieczenie bieżących ludzkich potrzeb, lecz chodzi przede wszystkim o wpajanie człowiekowi prawdy o szczególnym darze, jakim jest transcendencja.¹⁴ To właśnie Ksiądz Profesor miał na myśli mówiąc o potrzebie, czy wręcz konieczności antropologii teologicznej w podejmowaniu refleksji moralnej.¹⁵

Raz jeszcze należałoby wrócić do wspomnianej już idei powołania i nieodłącznie z nią związanej idei Przymierza. Jest to o tyle istotne, gdyż często pewne idee według których porządkowano i organizowano refleksję moralną były wyłącznie kategoriami moralnymi. Powiązanie powołania z ideą Przymierza sprawia, iż powołanie, które jest darem, jest dla człowieka nie tylko wezwaniem czekającym na realizację w sferze moralnej, ale jest przede wszystkim wezwaniem do tworzenia wspólnoty z Bogiem. Ta zaś sprawia, iż kategoria powołania w kontekście idei przymierza jest już nie tylko kategorią moralną, ale również antropologiczną i teologiczną.¹⁶ Godny odnotowania jest fakt, iż ta centralna w refleksji ks. Janusza Nagórnego kategoria (powołania i Przymierza) znajduje potwierdzenie w encyklice *Veritatis splendor* Jana Pawła II.¹⁷

Ważne miejsce w teologicznomoralnym dyskursie ks. Janusza Nagórnego zajmuje problematyka wolności. Wiązała ją ściśle z prawym sumieniem. To zaś odnosił do prawa stanowionego. I znowu w relacji jaka zachodzi pomiędzy porządkiem moralnym a porządkiem prawnym najważniejszy jest człowiek. Każda koncepcja prawa stanowionego, która w jakikolwiek sposób redukowałaby koncepcję człowieka, przestaje obowiązywać w sumieniu, gdyż staje się wtedy wyłącznie narzędziem w rękach władzy.¹⁸ Można postawić pytanie w czym tkwi źródło tak silnej obrony porządku moralnego? Otóż jeśli przyjąć, że życie moralne przebiega według porządku: norma-wartość-autorytet, to normy znajdują

¹⁴ Tenże, *Wyzwania współczesności czy wezwanie Chrystusa*, w: *Profetyczna działalność Kościoła...*, dz. cyt., s. 11-25.

¹⁵ Szerzej pisał o tym w książce *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1998, s. 34-38.

¹⁶ *Rola wiodących idei biblijnych w teologii moralnej*, w: *Veritatem facientes*. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 275-277.

¹⁷ Wystarczy przywołać chociażby takie numery encykliki *Veritatis splendor* jak VS 12, 23 czy 45.

¹⁸ *Porządek moralny i porządek prawny w kontekście życia społecznego*, w: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostołstwa*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Pallottinum 1998, s. 372n.

zabezpieczenie w świecie wartości. Te zaś są wartościami, o ile chronią życie. Chronią je zaś w taki sposób, że przeżywane w konkretnej ludzkiej egzystencji nadają jej sens i cel. W ten sposób potwierdzając dane wartości konkretnymi wyborami moralnymi, jednocześnie człowiek nadaje swojej egzystencji celowość i sens.¹⁹ Również właściwie pojęta moralność chrześcijańska nie jest moralnością nakazów i zakazów (choć się w nich wyraża), lecz *mają one swój ostateczny sens w obronie określonych wartości. W porządku stworzeń tą wartością najwyższą jest sam człowiek.*²⁰

Idea powołania i Przymierza nadaje sens nie tylko samemu człowiekowi, ale również przejawom jego działania. W taki właśnie sposób człowiek odczytuje sens swojej pracy, ale także znajduje pełniejsze uzasadnienie czasu wolnego. Jest on bowiem ściśle związany z koncepcją człowieka, która znajduje swoje odzwierciedlenie w biblijnej koncepcji czasu. J. Nagórny nie zgadza się z rozumieniem czasu wolnego jako *bonum superflua*, uważając, że takie jego rozumienie bardzo zawęża sens i istotę czasu wolnego. Opowiada się raczej za integralnym widzeniem ludzkiego życia, w którym praca i czas wolny wzajemnie się dopełniają. Ta intuicja wydaje się być ciągle bardzo aktualna, gdyż nie wystarczy dać człowiekowi czas wolny, ten czas trzeba jeszcze czymś wypełnić, nadać mu sens i znaczenie – to zaś może uczynić tylko człowiek.²¹ Szczególnym wyrazem właściwie pojętego czasu wolnego jest świętowanie. Jest ono szersze zakresowo niż życie religijne, dotyczy bowiem człowieka, który otwierając się na transcendencję, otwiera się jednocześnie na świętość. Związek czasu wolnego i czasu świętowania wyraża jeszcze inną zależność, a mianowicie pokazuje, jak bardzo te dwie koncepcje czasu przeżywanego zależą od ludzkiej wolności. Powstrzymanie się od pracy w czasie wolnym jest swoistym wyrazem „wolności od”. Natomiast świętowanie wyraża właśnie aspekt „wolności do”, gdzie świętowanie jest powiązane nie tylko z wolnością, ale również z miłością.²²

Nie brak też w refleksji Księdza Profesora konkretnych odniesień do różnych poziomów refleksji moralnej, które ostatecznie skupiają się w człowieku. Przykładem może być wiara i grzech. Otóż prawdziwa wiara musi zakładać ścisły związek z prawdą, ta zaś jest w pierwszym rzędzie prawdą o ludzkiej skłonności do grzechu. Pominięcie tego aspektu

¹⁹ *Wychowanie do wartości moralnych (perspektywa chrześcijańska)*. Materiały Wydziału Szkolenia Politycznego Zarządu Głównego Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego, zeszyt 17, Lublin 1993, s. 13.

²⁰ *Kościół nakazów i zakazów?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 410.

²¹ *Czas wolny w perspektywie teologiczno-moralnej*, „Roczniki Teologiczne” t. XLVIII (2001) z. 3, s. 139-141.

²² *Moralny sens świętowania*, „Roczniki Teologiczne” XLIX (2002) z. 3, s. 91-92.

rodziłoby wiarę sprywatyzowaną, gdyż człowiek nie może budować trwałych podstaw życia zarówno osobistego, jak i społecznego bez prawdy o grzechu i potrzebie odkupienia.²³

Osobnym zagadnieniem, które ma dzisiaj niewątpliwy wpływ na rozumienie człowieka i niejednokrotnie przesądza o charakterze sporu jest zagadnienie ludzkiej płciowości. Jest ono bardzo silnie połączone z ludzką wolnością. Zdaniem Księdza Profesora Nagórnego zasadnicza transformacja rozumienia płciowości nastąpiła w momencie jej desakralizacji. Płciowość została bowiem oderwana od perspektywy świętości życia a stała się wyłącznie sprawą ludzkiej wolności do tego stopnia, iż niektóre rewolucje społeczne rozpoczynają się od rewolucji seksualnych a czasem ostatecznie na nich kończą. Płciowość trzeba zatem odczytywać bardzo dynamicznie. Nie jest ona bowiem wypadkową popędów, lecz jest wpisana w perspektywę ściśle antropologiczną, którą można wyrazić nie tylko w pytaniu *kim człowiek jest*, ale przede wszystkim *kim powinien być, kim powinien się stawać?*²⁴ Płciowość w integralnej koncepcji osoby zyskuje zupełnie nowe znaczenie, gdyż jeśli przyjmuje się, iż człowiek w perspektywie personalistycznej (poprzez fakt osoby) przyjmuje dar, to jeszcze pierwotniejszą formą przyjęcia daru jest przyjęcie męskości czy kobiecości.²⁵

Należy dopowiedzieć, iż koncepcja płciowości zaproponowana przez J. Nagórnego nie jest naznaczona już taką oryginalnością, jaka towarzyszyła idei Przymierza. Płciowość jest tu przedstawiona raczej w formie syntetyzującej i porządkującej. Jest swoiście odtwórcza. Niemniej należy zauważyć, iż Księdzu Profesorowi przyświecała przede wszystkim troska o człowieka i to integralnie rozumianego. Chciał zatem możliwie najbardziej całościowo ująć fenomen ludzkiej egzystencji. W partiach zaś, które wchodziły do swoistej *summy teologii moralnej*, nie wahał się z całą pokorą i prostotą wykorzystywać myśl innych autorów, jeśli tylko okazywała się pomocna w budowaniu własnego gmachu refleksji moralnej.

Należałyby jeszcze chociaż pobieżnie przywołać niektóre bardzo aktualne w sporze o człowieka tematy, które ujmował w swojej refleksji naukowej Ksiądz Profesor. Do takich tematów należy niewątpliwie problematyka przebaczenia i pojednania. Przebaczenie, którego oczekuje od nas drugi człowiek nie jest problemem łatwym. Każde bowiem zranienie pozostawia ślad nie tylko w naszej pamięci na poziomie racjonalnym, ale również, a może przede wszystkim na poziomie uczuć. Oczekiwanie zatem, iż człowiek sam z siebie będzie zdolny do przebaczenia i wejścia na drogę pojednania byłoby wielkim nieporozumieniem.

²³ *Kwestionowanie wiary chrześcijańskiej dzisiaj*, „Roczniki Teologiczne” XLI (1994) z. 3, s. 33-34.

²⁴ *Płciowość ludzka z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 28.

²⁵ Tamże, s. 40-41.

Dlatego nasz Autor podkreślał z całą mocą, że przebaczenie jest dziełem Bożej łaski. To stwierdzenie pozwala lepiej zrozumieć bezzasadność pytania Piotra *ile razy przebaczać?*, gdyż jeśli przebaczenie jest dziełem łaski, to bez wątpienia zdolność do przebaczenia zależy od stopnia otwarcia się człowieka na dar, gdyż ten warunkuje miłość, miłość zaś wyznacza granice przebaczenia.²⁶ Przebaczenie i pojednanie muszą dokonywać się w miłości, jednak miłość nie może brać w nawias perspektywy prawdy. W przeciwnym razie, nawet gdyby doszło do pojednania, nie miałyby ono wymiaru trwałego.

Szczególnym przykładem bardzo wyraźnie pokazującym, iż to właśnie człowiek jest źródłem, podstawą i celem życia społecznego jest refleksja nad problemem wojny sprawiedliwej. Mówiąc o człowieku, nie sposób nie wspomnieć o wydarzeniach z 11 września 2001 roku. I nawet gdyby przyjąć jednoznaczną krytykę aktów terrorystycznych, gdyby próbować zrozumieć owe nie do końca uzasadnione przesunięcie akcentu z prawa do słusznej obrony na prawo do wojny, pozostają jednak trzy kwestie, których nie sposób pominąć. Pierwszą z nich jest wartość i nienaruszalność ludzkiego życia. Oznaczałoby to w praktyce, że prawo do słusznej obrony z narażeniem życia dotyczy tylko sytuacji, w których życie innych osób jest narażone. Nie można natomiast interpretować prawa do słusznej obrony obroną innych wartości, gdyż traciłyby one sens podważając fundamentalną wartość życia. Drugą kwestią jest relacja do wspólnoty. Otóż nie można jednocześnie głosić indywidualizmu i nieograniczonego prawa do wolności, z drugiej zaś strony dziwić się, iż człowiek nie potrafi żyć w pokoju we wspólnocie. Wreszcie trzecia kwestia ukazuje problematykę zła w samym człowieku, zła zrodzonego przez grzech. W przypadku wojny sprawiedliwej jest to szczególnie wyraźne ukazanie społecznego wymiaru zła i grzechu w człowieku, za które odpowiedzialny jest człowiek. W koncepcji chrześcijańskiej moralności chodzi zatem o nową formę powiązań: nie tyle o łączenie grzechu z możliwością wojny (już nie ważne jak ją nazwiemy: sprawiedliwa, prezencyjna), co raczej z możliwością przyjęcia przebaczenia jako daru, który warunkuje wszelkie pojednanie.²⁷

Jako ostatni element refleksji należałoby jeszcze podjąć ceną w sporze o człowieka relację jaka zachodzi pomiędzy cywilizacją miłości a problemem demograficznym. Otóż są to pozornie dwie różne kwestie, mają one jednak wspólny mianownik, którym jest człowiek. *W centrum cywilizacji i kultury stoi człowiek. Wszelkie więc zagrożenia cywilizacji i kultury są*

²⁶ *Przewyciężyć przeszkody na drogach międzyludzkiego przebaczenia i pojednania*, w: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 2000, s. 153n.

²⁷ Szerzej refleksję na temat wojny sprawiedliwej można znaleźć w artykule *Prawo do słusznej obrony*, w: *Wojna sprawiedliwa. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, szczególnie strony 65-82.

ostatecznie związane z zagrożeniem człowieka, z kryzysem człowieka w człowieku, z redukcyjnym podejściem do prawdy o człowieku.²⁸ Podobnie rzecz ma się z problemem demograficznym. Można go oczywiście rozważać z punktu widzenia wielu dyscyplin naukowych, ale kiedy stawia się proste pytanie, jakie ma on odniesienie do szeroko pojętego sporu o człowieka, wtedy odpowiedź nasuwa się sama: chodzi o zagubienie wartości życia oraz trudny wybór nieosadzonej w prawdzie wolności, wybór dotyczący przyszłości: *pomiędzy lękiem i nadzieją*.²⁹ Jeśli bowiem nie przyjmie się fundamentalnej prawdy o człowieku jako stworzeniu i jego zależności od Boga, jeśli nie przyjmie się Chrystusa jako nadziei ludzkości, wtedy pozostaje nie tylko nie rozstrzygnięty spór o człowieka, ale podważy się sensowność samego sporu. Komu bowiem potrzebny jest spór, który nie może prowadzić do żadnych rozwiązań? Zaś remedium na brak wiary w człowieka będzie wiara w Boga, która wtórnie przywróci wiarę w człowieka.

3. Perspektywy współczesnego sporu o człowieka – z lękiem czy z nadzieją?

Po nakreśleniu zasadniczych elementów współczesnego sporu o człowieka należałoby postawić pytanie o kierunki rozwoju tego sporu i ewentualne jego owoce. Wydaje się, że zjazd Stowarzyszenia Moralistów Polskich w 2003 roku okazał się w tym względzie proroczy. Zasygnalizowano bowiem trzy płaszczyzny sporu, które niewątpliwie będą jeszcze długo obecne w dyskursie antropologicznym. Są nimi: płaszczyzna życia, praw człowieka oraz twórczo rozwijana *opcja na rzecz ubogich*. W tych wymiarach jeszcze przez wiele lat próby syntez teologiczno-moralnych, czy to autorstwa, czy też pod redakcją Księdza Profesora Janusza Nagórnego, pozostaną aktualne.

Natomiast, aby być komunikatywnym uczestnikiem szeroko pojętego sporu o człowieka, teolog moralista będzie zmuszony do poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące takich płaszczyzn jak cyberprzestrzeń (dzisiaj problem wspólnoty osadzonej w miejscu i czasie), cyberkultura (gdzie dzisiaj przekaz i przyjmowanie wytworów kultury odbywa się jeszcze w sposób tradycyjny, chociaż z wykorzystaniem nowych środków), cyberantropologia (jako nauka o człowieku relacyjnym, ale swoiście bezcielesnym).

Co prawda, kiedy pozna się nowy język zjawisk, okaże się, że Chrystus nie przestanie być ani jedynym zbawicielem, ani tym bardziej nadzieją dla człowieka. Pozostaje tylko

²⁸ *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, dz. cyt., s. 63.

²⁹ *Kryzys demograficzny kryzysem wiary człowieka w przyszłość*, „Ethos” 14(2001) nr 3, s. 77-85.

sprostanie zadaniu usprawiedliwienia naszej nadziei przed światem w nowej formie i nowymi środkami wyrazu. Ksiądz Profesor Janusz Nagórny pokazał swoim życiem, że potrafił znaleźć właściwe miejsce i czas, aby być w samym sercu sporu o człowieka. Pozostaje tylko życzyć wszystkim teologom parającym się moralnością, byśmy potrafili opuścić Mistrza, jakiego pamiętamy, by udać się na poszukiwanie prawdy o człowieku, gdzie już może nie zawsze pomogą argumenty i język Księdza Profesora, ale niewątpliwie inspiracją będzie jego zamysł, aby być tam gdzie jest Kościół i gdzie jest człowiek, który jest pierwszą drogą Kościoła.