

ESCHATOLOGIA ZREALIZOWANA W INTERPRETACJI LUCJANA BALTERA

Gdy zbliżał się dzień zakończenia ziemskiego biegu Ks. Prof. Lucjana Baltera ukazała się drukiem jego ostatnia publikacja, poświęcona eschatologii dla duszpasterzy i katechetów¹. Jak podkreśla w niej sam autor, stanowi ona pokłosie „eschatologicznej burzy” odczuwanej w przekazach teologicznych ostatnich czasów.

Kryzys eschatologiczny w obszarze teologii eksplodował w drugiej połowie XIX wieku i rozpoczął się oświeceniowymi „badaniami nad życiem Jezusa”, a dotyczył w dużej mierze najpierw sfery *hermeneutyki*, a następnie objął teren ściśle teologiczny. Zasadniczy jego wpływ wywodził się z liberalnej Szkoły oświeceniowej, która ukazywała obraz Jezusa historycznego jako nauczyciela głoszącego królestwo Boże już zapoczątkowane w świadomości uznających Jego suwerenną władzę, a całkowicie odmienny od Chrystusa chwalebne, przedstawianego w teologii i katechezie².

Idea ta spowodowała głośnie reperkusje na terenie teologii, zwłaszcza w eschatologii. W reakcji na oświeceniowo-liberalny obraz Jezusa, spokojnego nauczyciela moralności, niektórzy teologowie tego okresu zaczęli ukazywać Jezusa jako proroka napelnionego Duchem Świętym, zapowiadającego nadejście królestwa kierowanego całkowicie przez Boga i zamykającego dotychczasową historię. Eschatologia „oczekująca” stała się jakby soczewką, poprzez pryzmat której starano się postrzegać osobę Jezusa jako centralny przedmiot chrystologii. Na tej bazie rozwijano z czasem myśl eschatologiczną o nowe elementy: biblijne, teologiczne i filozoficzne, co doprowadziło do ukształtowania różnych typów eschatologii, jak np. eschatologia *konsekwentna*, es-

L. Balter SAC, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Homo Dei, Kraków 2010 (Autor publikacji zmarł 15/16 lutego 2010).

² Por. Tamże, s. 41-94.

chatologia *egzystencjalna*, eschatologia *zrealizowana*, w których ważny moment stanowiła zawsze teologia *nadziei*³

Echo owego napięcia hermeneutycznego i myślenia teologicznego da się słyszeć również na terenie eschatologii katolickiej i przeto nic dziwnego, że odbija się ono także w eschatologii Ks. L. Baltera.

W proponowanej Czytelnikowi publikacji postaram się przedstawić w sposób syntetyczny myśl Ks. L. Baltera odnoszącą się do eschatologii *zrealizowanej* przez zamknięcie historii świata i ziemskich dziejów człowieka.

I. Spełnienie historii świata

1. Zamknięcie dziejów

Analizując biblijne przesłanie o zakończeniu dziejów świata i człowieka L. Balter akcentuje, że Nowy Testament podejmując wielokrotnie starotestamentalną ideę wolnego stworzenia świata przez Boga zapowiada również zakończenie dziejów i odnowę świata: „Bo pierwsze rzeczy przeminęły. I rzekł *Zasiadający na tronie: Oto uczynię wszystko nowe*” (Ap 21, 4-5); „Oczekujemy jednak, według obietnicy *nowego nieba i nowej ziemi*” (2 P 3,13).

Jego zdaniem nie chodzi tu bynajmniej o materialne oblicze świata, ale o zbawczą historię ludzkości. Innymi słowy, cała ziemska historia zmierza do swego spełnienia w centralnym dla niej wydarzeniu zbawczym, którym jest Chrystus. Dlatego wypowiedzi Chrystusa o końcu świata nie można interpretować według idei astronomicznego i kulturowego obrazu świata, „który zmieniał się na skutek wielkich odkryć astronomicznych”⁴ Cała historia zbawienia, od swego pierwszego momentu, jest zawarta w tym wydarzeniu i z niego wyprowadza swój sens.

W rozumieniu L. Baltera biblijne przesłanie o „nowym niebie i nowej ziemi” stanowi wezwanie do osobistego włączenia się każdego człowieka w proces odkupienia, zapoczątkowany przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W takim soteriologicznym sensie rozumie on przypowieść Jezusa o zburzeniu Świątyni jerozolimskiej (Mk 13, 1-37). Jakkolwiek słuchacze Jezusa odnosili tę wypowiedź do *końca świata*,

³ Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 516-538.

⁴ Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 99-107; 115-125; zdanie cyt.. s. 99.

który miałyby nastąpić wraz ze zburzeniem Świątyni, to nie można – zdaniem Teologa z Warszawy – takiego sensu przypisywać słowom Jezusa, gdyż „podawane przez Niego znaki mają często charakter ogólnoświatowy i wykraczają znacznie poza okoliczności związane ze zburzeniem Świątyni jerozolimskiej! Może więc chciał (Jezus) po prostu powiedzieć, że wraz ze zniszczeniem Świątyni kończy się pewna era, niezwykle ważna w dziejach ludzkości, era oczekiwania na przyjście Mesjasza i dokonane przez niego zbawienie świata, a zaczyna się świat «nowy», «odkupiony», «przebóstwiony» Jego własną męką, śmiercią i chwalebny zmartwychwstaniem?”⁵. Ponieważ perspektywa przyjścia Chrystusa w „dniu ostatnim”, jako dniu Jego przyjścia w chwale, dominuje w Nowym Testamencie, zapytajmy, jak L. Balter interpretuje wydarzenie „paruzji” i znaków z nią związanych?

2. Znaki poprzedzające spełnienie historii

Nadzieja *nowego stworzenia* powstała w Starym Testamencie w kontekście odczuwania solidarności człowieka z całym stworzeniem. Dlatego prorocy mówią nie tylko o przyszłym zbawieniu człowieka ale również o odnowie świata, w którym on przebywa. Myśl ta znajduje swoje wyraźne sformułowanie w *Księdze Izajasza* (65, 17-21; 66,22), gdzie jest mowa o „nowym stworzeniu”: „Oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię”

Według Biblii i teologii spełnienie dziejów świata i człowieka jest związane z przyjściem Chrystusa w chwale, z *paruzją*. Wchodząc niejako w myśl Ks. L. Baltera poświęconą *paruzji*, zauważamy, że analizując poszczególne znaki ją zapowiadające: 1) głoszenie Ewangelii po całym świecie; 2) zjawienie się antychrysta, albo „człowieka grzechu”; 3) wielka *apostazja* od wiary, Ks. Balter nie rozważa ich w kontekście końca *tego świata*, gdyż: „rzeczy i sprawy, o których się mówi przy danym znaku, już się dokonują, i to od czasów Jezusa oraz od momentu pojawienia się założonego przez Niego Kościoła”⁶

W takiej interpretacji warszawski Teolog nie wiąże owych znaków z ponownym przyjściem Chrystusa, gdyż uważa, że *Apokalipsa* ma swój specyficzny i obrazowy język, i dlatego należy z rozwagą podchodzić do przekazywanych w niej obrazów. Znaki poprzedzające paruzję rozumie Ks. Balter raczej jako postęp świata i człowieka w kierunku sposobu

⁵ L. Balter, tamże, s. 104-105.

⁶ Por. tamże, s. 107-115; tekst cyt. s. 115.; L. Balter, *Eschatologia XX wieku*, Siedlce 2001, s. 28-29.

chwalebnej egzystencji Chrystusa. Po zakończeniu tej drogi rozpocznie się nowy porządek rzeczy, który trudno nam sobie w tej chwili wyobrazić. Biblijne obrazy *końca*, zwłaszcza występujące w apokaliptycznej mowie Jezusa, nie stanowią precyzyjnych opisów, ale są zdecydowanym wezwaniem do właściwego kształtowania już obecnego życia. Za miarodajny natomiast dla teologii sposób wyrażenia tej prawdy przyjmuje on wypowiedź Soboru Wat. II: „Obiecane tedy odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele, w którym przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie naszego życia doczesnego, doprowadzając do końca, z nadzieją dóbr przyszłych, dzieło powierzone nam przez Ojca w świecie i pracując nad naszym zbawieniem (por. Flp 2,12)⁷

Gdy chodzi o nadejście paruzji to Ks. Balter daleki jest od czasowego wyczekiwania tego wydarzenia, i zgodnie z duchem Nowego Testamentu w apokaliptycznych wypowiedziach Jezusa widzi on wezwanie do czuwania (Mt 25, 1-13), do troski o właściwe korzystanie z otrzymanych darów (Mt 25, 14-30) i do praktykowania miłości wobec ludzi (Mt 25, 31-46).

Mając na uwadze czas pojawienia się autorstwa Ks. L. Baltera *Eschatologii końca XX wieku* (2001) i przetransponowanej na język popularny *Eschatologii współczesnej dla duszpasterzy i katechetów* (2010), można by założyć, że dla ich autora nie bez znaczenia były głoszone, również pod koniec ubiegłego wieku, hasła milenarystyczne i różnego typu „mesjanizmy”. Wśród tych ostatnich niejednokrotnie byliśmy świadkami, podobnie jak sam omawiany Teolog, wprost mesjańskiego uznania postępu ludzkiego mającego doprowadzić do szczęścia na ziemi.

W powojennej epoce triumfu filozofii marksistowskiej, upatrującej szczęście człowieka w nieograniczonym postępie naukowym i technicznym świata, doszedł do głosu prąd myślowy E. Blocha, który odrzucając mechanistyczną koncepcję marksistowską przyznał materii prawo dynamicznej zasady otwierającej ludzkość ku wspanialszej przyszłości. Także w religii dostrzega on impuls do wyzwolenia człowieka i spełnienia jego nadziei. Obydwie jednak rzeczywistości – materia i religia, są postrzegane przez Blocha jako elementy utopii⁸

⁷ KK, nr 48.

⁸ Por. Cz. Rychlicki, *Wiara, nadzieja, miłość wobec wieczności. Z zagadnień współczesnej eschatologii*, Płock 2001, s. 9-10.

W kontekście rewolucyjnej walki klas, głoszonej przez zwolenników idei marksistowskiej i zrodzonej w jej wirach tzw. *teologii wyzwolenia*, ujawniły się raz jeszcze atrakcyjność i wpływ marksistowskiej koncepcji człowieka i jego zadań na przemianę świata. Jednak owa przemiana ogranicza się do sfery czysto ziemskiej, zaś postawa eschatologiczna, bardzo istotna dla chrześcijaństwa, ma negatywną wartość w tych ideologiach, jakoby alienująca od życia⁹

Z kolei, przy postrzeganiu niedostatku rewolucji politycznej, zaczęto głosić konieczność przemiany struktur świata na podłożu religijnym. Na bazie swoistej interpretacji *Księgi Apokalipsy* 20, 1-6 pojawiły się idee nowego *milenaryzmu*, oczekującego tym razem radykalnej odnowy królestwa ziemskiego Chrystusa i społeczno-politycznej realizacji Jego panowania. Miałyby to doprowadzić do całkowitego zwycięstwa dobra nad złem już w życiu obecnym, we wszystkich jego strukturach. Tego typu poglądy stały się obecne w nauce głoszonej przez świadków Jehowy, mormonów i adwentystów dnia siódmego, zapowiadających apokaliptyczne nadejście Chrystusa w celu ustanowienia na ziemi królestwa Bożego¹⁰.

W takim klimacie kulturowo-religijnym współczesnej epoki zupełnie zrozumiała jest pozycja L. Baltera, który interpretując sens słów o „nowym niebie i nowej ziemi” powstrzymuje się od odnoszenia ich do materialnego świata, ale idąc po linii ostatniego Soboru koncentruje uwagę na świecie pojmowanym jako *cała rodzina ludzka* „wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł w prawdzie 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”¹¹

Tak ujęta rzeczywistość nowej przemiany świata stanowi wezwanie do żyjącego dziś człowieka o taką postawę moralną i codzienny wysiłek, by prowadziły one do zmian coraz mocniej humanizujących dzisiejszy świat. Zakłada to potrzebę ustawicznej odpowiedzi człowieka na daną mu łaskę odkupienia i ścisłej współpracy z nią. Dlatego wciąż

⁹ Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 23-26.

¹⁰ Por. V. Croce, *Allora, Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, ELLEDICI, Leumann (To) 1998, s. 12-14.

¹¹ KDK, nr 2; por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, dz. cyt., s. 22; tenże, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 121.

pozostaje aktualne wezwanie Chrystusa: „Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny” (Mt 25, 13)¹².

Słowa Chrystusa będące wezwaniem do czuwania są aktualne zawsze i nie odnoszą się tylko do duchowego królowania Chrystusa, ale stanowią wezwanie także do troski o świat fizyczny zlecony człowiekowi w administrowanie (por. Rdz 1,28), a zwłaszcza o pełny rozwój człowieka, duchowy i cielesny, w wymiarze życia jednostkowego i społecznego.

3. Odkupieńcza odnowa świata jako rozwój

Próba interpretacji słów o oczekiwaniu „*nowego nieba i nowej ziemi*, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3,13), prowadzi warszawskiego Teologa do ewolucyjnego rozumienia owej przemiany, a nie do unicestwienia dotychczasowego świata: „Jeżeli nie znamy jeszcze tak do końca samych początków Wszechświata, a wiemy już tak wiele o jego ustawicznym rozwoju i aktualnych rozmiarach, i wiemy także, że chociaż *ginie wszystko, co się pojawiło*, to sam Wszechświat jako taki nie tylko nie ginie, ale nieustannie się rozwija, i to zwłaszcza jakościowo”¹³

W tej perspektywie stałego rozwoju i postępu świata Ks. L. Balter widzi jego „nowość”, rozumianą nie jako unicestwienie dotychczasowego wszechświata ale jako dalszy jego postęp w nowych formach życia, coraz doskonalszych. Dlatego pyta: „Czy to nowe niebo i ta nowa ziemia, o jakich się mówiło w dotychczasowej eschatologii, nie nastąpią dopiero *po* tym („naszym”) świecie, na którym teraz żyjemy, ale – zgodnie z aktualnymi odkryciami astrofizyki – kształtują się wciąż i wciąż na nowo, tak, że *już* są, ale i będą *jeszcze* i znowu *jeszcze* lepsze?”¹⁴

W nurcie myślenia L. Baltera postęp wszechświata w wymiarze duchowym i fizycznym wydaje się zgadzać z realizacją królestwa Bożego i osiągnięciem mety całej rzeczywistości stworzonej w Chrystusie (por. 1 Kor 15, 28).

W tym rozumowaniu należy dostrzec odbicie myśli ostatniego Soboru, który na zastrzeżenia ateizmu, jakoby wyzwoleniu człowieka i jego postępowi stała na przeszkodzie religia, która: „Budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa

¹² Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 125.

¹³ Tamże, s. 118.

¹⁴ Tamże, s. 118.

ziemskiego”¹⁵, odpowiada: „Dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka, indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, poprzez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Człowiek bowiem stworzony na obraz Boga otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy tak, aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże”¹⁶

II. Kres ziemskiej wędrówki człowieka

1. *Misterium śmierci zamykającej doczesne dzieje człowieka*

Jak w całej eschatologii indywidualnej śmierć stanowi pierwsze wejście do rzeczywistości ostatecznych, również dla Ks. L. Baltera śmierć jest rzeczywistością, która zamyka definitywnie czas ziemskiego bytowania człowieka.

Jakkolwiek jest ona rzeczywistością obejmującą bezwzględnie wszystkich, to mimo swej powszechności pozostaje z nią związane naturalne uczucie lęku. W śmierci bowiem człowiek doświadcza pełni swego osamotnienia i w jej obliczu uświadamia sobie definitywny charakter swoich ziemskich wyborów¹⁷

Analizując wydarzenie śmierci przy zastosowaniu hermeneutyki filozoficznej, zwłaszcza u Platona i św. Augustyna¹⁸, traktującej ją jako odłączenie duszy od ciała, i w konsekwencji mówiącej o śmierci cielesnej człowieka, L. Balter wydaje się iść myślowo tropem antropologii biblijnej Starego Testamentu i niektórych współczesnych myślicieli.

Analizując wydarzenie śmierci i trwanie życia po śmierci fizycznej, można zauważyć, że pomimo obecnej w pierwotnej myśli hebrajskiej antropologicznej trychotomii: *ciało (bâsâr)*, *dusza (nefesh)*, *duch (ruah)*, nie można się w niej dopatrywać jakiegoś dualizmu. Żydzi rozumieli człowieka jako jedność, jako *ciało ożywione*. Ponieważ termin „ciało” (*bâsâr*) człowieka był rozumiany na ogół jako ciało żywe, chociaż

¹⁵ Sob. Wat. II, KDK, nr 20.

¹⁶ Tamże, nr 34.

¹⁷ Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s.125-135.

¹⁸ Por. tamże, s. 140-153.

nie raz również jako ciało martwe, zaś *nefesh* i *ruah* oznaczają oddech, tchnienie życia pochodzące od Boga, byłoby dla nich czymś trudnym do wyobrażenia przyjąć istnienie *nefesh* i *ruah* poza ciałem zmarłego. Mając na uwadze tę nierozłączność między *nefesh* i *bâsâr* łatwiej się rozumie wartość kultową ciała i przepisy dotyczące czystości i świętości prawnej u Izraelitów¹⁹

Należy jednak pamiętać, że obok idei odnoszącej się do *ciała ożywionego* i *ściśle stanowiącego jedną całość*, w starożytnym judaizmie było obecne także odmienne myślenie w odniesieniu do człowieka zmarłego. W tym przypadku rozróżniano między *zmarłymi spoczywającymi w grobach* i *refaim*, którzy nadal istnieją jakby w „cienisty” sposób w *sheolu*²⁰

Obecności tego rodzaju idei o kontynuacji życia po śmierci niektórzy teologowie nie interpretują jako rozwiniętej u Hebrajczyków idei duszy, ale raczej jako wspólną ideę religijnego dziedzictwa ludzkości²¹. Jednakże idea trwania po śmierci ewoluje w Objawieniu i – konsekwentnie – w doktrynie Kościoła, jako ostateczne przywrócenie do nowego życia całego człowieka poprzez zmartwychwstanie²².

Zainspirowany wczesną ideą biblijną i stanowiskiem niektórych myślicieli współczesnych²³, Ks. L. Balter zdaje się jakby preferować myślowy kierunek J. Piepera i C. Tremontant’a, którzy uznają ciało i duszę nie jako dwie odrębne rzeczywistości ale jedną rzeczywistość stanowiącą człowieka. Dla omawianego Teologa dużej wagi argument stanowi wywód obydwóch myślicieli. J. Pieper odwołując się do Tomasza z Akwinu²⁴ uważa, że: „Jeżeli umiera człowiek, czyli całość złożona nie tylko z ciała, ale i z duszy, to takie określenie śmierci zakłada, i niejako rzutuje wstecz, pewną koncepcję o wewnętrznej strukturze istoty ludzkiej i jej cielesnej egzystencji”²⁵. Dlatego wspomniany autor kontynuuje: „Jeżeli w taki sposób rozumie się złożoność cielesnego człowieka i jego ziemskiego bytu (*anima forma corporis* i *corpus anima formatum*), to przyjmuje się, że ciało i dusza nie są oddzielnymi rzeczywistościami (a już tym bardziej skutymi razem

¹⁹ Por. C. Pozo, *Teologia dell’aldilà*, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, s. 195-201.

²⁰ Por. S. Zedda, *L’escatologia biblica*, t. 5, Brescia 1972, s. 99-108.

²¹ Por. N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether Word in the Old Testament*, Roma 1969, s. 194 nn.; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1966, s. 68.

²² Por. Cz. Rychlicki, *Wiara, nadzieja, miłość...*, dz. cyt., s. 209-212.

²³ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973; J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970.

²⁴ Por. *Summa theologiae* I, q. 97, a. 1; 4; 5 ad 1.

J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt., s. 38

i zamkniętymi wbrew ich istocie), lecz przeciwnie, należą do siebie z natury, z racji samej natury tak duszy jak i ciała”²⁶.

Podobnie również C. Tresmontant pojmuje człowieka jako „żywe ciało złożone z zasady informacji, którą, jeśli się chce, można nazwać duszą, i z mnogiej materii [...] Ciało bez duszy nie istnieje. Jeśli nie ma duszy, nie ma także ciała. Pozostaje tylko materia, która była informowana”²⁷

Analiza wywodu Ks. Baltera na temat śmierci, jako wydarzenia zamykającego ziemską historię człowieka, wskazuje na jego akceptację zaprezentowanego przez Pieperea i Tresmontanta stanowiska, dla którego uzasadnienie stara się znaleźć w słowach św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian* 15, 53-57: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność. A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twój oścień? Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo. Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”²⁸.

Refleksja rozumu nad wydarzeniem śmierci zamykającej ziemską historię człowieka, wsparta światłem wiary bijącym z wypowiedzi Chrystusa i przekazów Biblii, prowadzi L. Baltera do jej postrzegania nie tylko w kategoriach filozofii i nauk przyrodniczych, ale także w wymiarze teologicznym. Ten zaś skłania do uznania kontynuacji życia człowieka w innej formie po śmierci.

2. Śmierć rodząca do życia?

Widząc niedostatek rozumienia wydarzenia śmierci przez nauki przyrodnicze i u filozofów, Ks. Balter szuka głębszego spojrzenia na misterium śmierci w oparciu o przekaz Objawienia Bożego i jego interpretację w dokumentach Magisterium Kościoła. Mówiąc o obiektywnym niedostatku nauk przyrodniczych i wiedzy filozoficznej w wyjaśnianiu bardzo egzystencjalnego dla każdego człowieka wydarzenia śmierci, warszawski Teolog w żaden sposób nie deprecjonuje ich

²⁶ Tamże, s. 40-41.

²⁷ Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, dz. cyt., s. 206-207; także L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 145-146.

²⁸ Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 153.

wartości w poszukiwaniu prawdy²⁹, ale dostrzega, że prawda poszukiwana umysłem i wolą człowieka koresponduje z drogą poszukiwania prawdy wskazaną w Objawieniu Bożym³⁰, co przypomniał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*:

„Kościół, mocą autorytetu, który posiada jako depozytariusz Objawienia Jezusa Chrystusa, pragnie potwierdzić konieczność refleksji na temat prawdy. Dlatego postanowiłem zwrócić się do Was, Czcigodni Współbracia w biskupstwie, z którymi łączy mnie misja otwartego «okazywania prawdy» (por. 2 Kor 4, 2), jak również do teologów i filozofów, na których spoczywa obowiązek badania różnych aspektów prawdy, a także do ludzi poszukujących, i podzielić się pewnymi refleksjami na temat dążenia do prawdziwej mądrości, aby każdy kto żywi w sercu miłość do niej, mógł wejść na właściwą drogę, która pozwoli mu ją osiągnąć, znaleźć w niej ukojenie dla swych trosk i duchową radość” (nr 6).

„Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała” (nr 25).

Mając na uwadze dwa ważne źródła poznania teologicznego, jakimi są Pismo Święte i Tradycja, Ks. Balter stara się odpowiedzieć na pytanie: „Czy teologia jako taka może nam powiedzieć coś więcej i coś bardziej konkretnego o śmierci ludzkiej?”³¹

Analiza tekstów Pisma Świętego zwłaszcza *Listu św. Pawła do Rzymian* 5, 12-21 i nauczania Kościoła aż do naszych czasów³², prowadzi go do jednoznacznego wniosku o związku śmierci cielesnej z pierwszym grzechem rajskim i chrystologicznym jej wymiarem.

²⁹ L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt. s. 160-161: „Teologia nie tylko korzysta z wiedzy oraz pojęć wypracowanych przez ten czy inny system filozoficzny, ale traktuje także wiedzę ogólnoludzką, a niekiedy również dany konkretny system myślowy jako swego rodzaju podporę, a nawet jako swoistego nosiciela własnej problematyki, już ściśle teologicznej”

³⁰ Por. Mdr 13, 1-9; Rz 1, 18-23.

³¹ L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 161.

³² Por. m. in. Sob. w Kartaginie, Dz 222; Sob. Tryd. Dz 1510-1514; Sob. Wat. II, KDK, nr 18; Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, nr 10.

Już refleksja nad *Księgą Rodzaju*, omawiająca początki dziejów ludzkości, prowadzi naszego Teologa do rozumienia fizycznej śmierci jako skutku grzechu, którego istotą jest pozbawienie człowieka nadprzyrodzonego kontaktu – przyjaźni z Bogiem³³

Skoro „grzech spowodował odcięcie człowieka od źródła życia”³⁴, to w pojęciu *śmierci* i *grzechu* należy uznać synonimiczność wyrażen: „albowiem grzech (śmiertelny!) jest (duchową, moralną) śmiercią człowieka. A przecież o nią chodzi przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, w Objawieniu Bożym, zgodnie z którym cielesna (fizyczna) śmierć człowieka jest jedynie skutkiem oraz swoistym, zjawiskowym odtworzeniem śmierci grzechowej”³⁵

Już w epoce starotestamentalnej jednak rozwija się idea trwania po śmierci, która nie zakłada pełnego zniszczenia człowieka. Idea ta osiąga swoją realizację w zmartwychwstaniu Chrystusa. O ile śmierć jest zwycięstwem nad grzechem³⁶, to zmartwychwstanie Chrystusa stanowi zwycięstwo nad śmiercią³⁷

Przejście w śmierci od życia ziemskiego do wieczności Ks. Balter rozważa w dwóch punktach: 1) śmierć jako ostateczny dzień w ziemskiej historii człowieka;³⁸ 2) moment bezpośredniego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym w paruzji³⁹

Pierwszy punkt, w którym Teolog warszawski traktuje śmierć jako *dzień ostateczny w ziemskiej wędrówce człowieka*, stanowi ważny w świetle hermeneutyki moment eschatologii systematycznej. Zestawiając dawne podręczniki eschatologii z niektórymi współczesnymi w zakresie interpretacji odpowiednich dla tej materii tekstów z Nowego Testamentu, analizowany Teolog zauważa, że u wielu teologów wcześniejszych śmierć była traktowana jako przejście bezpośrednie do sądu. Czy jednak wypowiedzi samego Jezusa (u św. Jana, u Synoptyków i św. Pawła), odnoszące się wprost czy pośrednio do „dnia ostatecznego” zakładają powyższy sens jednoznacznie?⁴⁰

³³ Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, s. 161.

³⁴ Por. tamże, s. 161.

³⁵ Cytat z C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004, s. 103, przyjęty przez L. Baltera, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 163.

³⁶ Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 172-179.

³⁷ Por. tamże, s. 179-214.

³⁸ Por. tamże, s. 181-195; także: L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, dz. cyt., s. 14-18.

³⁹ Por. tamże, s. 196-214.

⁴⁰ Por. tamże, s. 181.

Z punktu widzenia hermeneutyki jest to problem ważny. Ustalenie bowiem w śmierci punktu sprzężenia oznaczałoby określenie egzystencjalnej podstawy eschatologii. Trzeba jednak mieć na uwadze, że wiara chrześcijańska nie pretenduje do wyrażenia pełnej odpowiedzi na potrzeby i cierpienia człowieka. Dotyczy to również eschatologii chrześcijańskiej, która nie jest zwyczajną odpowiedzią na tajemnicę śmierci i cierpienia, ale szukając zrozumienia tej tajemnicy idzie dalej poza nią i szuka zrozumienia sensu „życia”, jako „pełni” zapowiedzianej przez Boga i oczekiwanej przez człowieka.

Przyjrzyjmy się zatem myślowemu wywodowi Ks. Baltera w tej materii. Analiza tzw. eschatologiczno-apokaliptycznych wypowiedzi Jezusa u św. Jana i Synoptyków (J 6, 39-56; J 12, 48; J 17, 3; Mt 7, 21-27) prowadzi go do założenia możliwości przejścia bezpośredniego ze śmierci do życia z pominięciem sądu⁴¹. Do takiego wniosku wydaje się też prowadzić warszawskiego Teologa myśl św. Pawła: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i ja zostałem poznany” (1 Kor 13,12).

Zainspirowany opinią L. Borosa⁴², Ks. Balter zdaje się wyrażać jego kierunek myślowy, gdy stwierdza: „Dopiero w śmierci fizycznej, będącej przejściem z czasu w trzech wymiarach: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, do wieczności, zaczyna się prawdziwe życie, które jest nieustanną, intensywnie przeżywaną *teraźniejszością*”⁴³

Czy jednak przyjmuje on rzeczywiście moment *śmierci* jako defini tywny punkt sprzężny eschatologii systematycznej? Wydaje się, że moment śmierci cielesnej jest dla naszego Teologa bardzo ważny jako ostateczny moment zamykający czas naszego zasługiwania, po którym nie ma możliwości zmiany decyzji, co Ks. L. Balter wyraża następująco: „Ważna i miarodajna wobec Boga jest zawsze moja postawa «teraz», czyli w tej oto konkretnej chwili, i w momencie mojej własnej śmierci cielesnej”⁴⁴

Niemniej jednak wydaje się, że jakkolwiek Teolog nasz przyznaje znaczącą wagę samemu wydarzeniu śmierci fizycznej jako przejściu do wieczności, to nie śmierć sama w sobie ale zmartwychwstanie Chrystusa stanowi dla niego punkt sprzężny całej eschatologii. Dopiero

⁴¹ Por. tamże, s. 181, 187,

⁴² Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, Warszawa 1971, s. 102 n.

⁴³ L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 197.

⁴⁴ Tamże, s. 190.

zmartwychwstanie Jezusa nadaje śmierci człowieka perspektywę pełni życia i pozwala mu uczestniczyć w miłości Bożej, zrealizowanej w paschalnym misterium Chrystusa⁴⁵

I w tym przypadku L. Balter również wykazuje fascynację myślą L. Borosa, dla którego śmierć jako przejście do życia i moment podjęcia ostatecznej decyzji wyprowadza swój sens ze zmartwychwstania Chrystusa. Również dla warszawskiego Teologa, podobnie jak dla L. Borosa, moment śmierci jest bardzo ważny z racji spotkania z Bogiem: „Przez śmierć człowiek całkowicie oddaje się w ręce Boga. Nie może się już przed Nim dalej ukrywać (...) I oto staje oko w oko ze zmartwychwstałym Panem. Chrystus sam zmuszony był wziąć na siebie ową śmiertelną walkę, agonię i śmierć, aby każdy człowiek, który kroczyć musi przez śmierć, nagle mógł się z Nim spotkać w olśniewającej jasności, aby każdy człowiek – przynajmniej w śmierci – mógł podjąć wobec Niego ostateczną decyzję”⁴⁶

To spotkanie z Chrystusem w wydarzeniu śmierci jest warunkiem osiągnięcia życia wiecznego, bo w tym spotkaniu człowiek „dostrzeże wreszcie swoje dotychczasowe błędy i w końcu świadomie i całkowicie dobrowolnie, widząc jasno bezsens całej swej dotychczasowej negacji Boga i wynikającej stąd własnej postawy życiowej, się nawróci”⁴⁷

* * *

Z tekstów eschatologii Ks. Baltera wynika wyraźnie, że zgodnie z Objawieniem nowotestamentalnym uznaje on w śmierci charakter definitywny eschatologii indywidualnej. Jakkolwiek śmierć sama w sobie nie stanowi punktu sprzężnego dla eschatologii systematycznej, bo jest nim – także dla Ks. L. Baltera – zmartwychwstanie Chrystusa, to jednak dość wyraźna inklinacja warszawskiego Teologa ku uznaniu śmierci jako momentu ostatecznej decyzji, stawia pod znakiem zapytania realność eschatologicznego stanu pośredniego przed zmartwychwstaniem. Wyzwała ona także pytanie o sens podejmowanych na ziemi przez człowieka wysiłków do czuwania (por. Mt 25, 1-13), troski o właściwe korzystanie z otrzymanych od Boga darów (por. Mt 25, 14-30) i praktykowania miłości wobec Boga i ludzi (por. Mt 25, 31-46), których to sens nasz Teolog wyprowadza z eschatologiczno-apokalip-

⁴⁵ Tamże, s. 196-214.

⁴⁶ L. Boros, *Istnienie wyzwolone...*, dz. cyt., s. 105; por. L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt. s. 197.

⁴⁷ L. Balter, *Eschatologia współczesna...*, dz. cyt., s. 209.

tycznych wezwań Chrystusa⁴⁸ Ponadto, jaki sens miałyby rozumienie śmierci jako definitywne zamknięcie czasu zasługiwania, skoro w spotkaniu z Bogiem w momencie śmierci byłaby jeszcze możliwość podjęcia „ostatecznej decyzji”?

Wydaje się, że nie można jednak zbyt radykalnie odmawiać warszawskiemu Teologowi uznawania eschatologii pośredniej, gdyż wprowadzenie przez niego śmierci w misterium paschalne Chrystusa nadaje jej pewien wymiar sądu; śmierć otwiera na sąd i spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym. Niezależnie od uznania, czy nie uznania dwóch odmiennych „sądów” istotnie między sobą odmiennych, ważne jest wprowadzenie przez Ks. Baltera śmierci w orbitę zmartwychwstania Jezusa, to znaczy w zakres Jego „paruzji” Trzeba przyznać, że czas jej wejścia w ten zakres nie ma istotnego znaczenia dla naszego zbawienia. Ważna jest natomiast „rozdzielająca” funkcja osądu w śmierci na owoce miłości i jej braku. W pewnym sensie „sądowy” wymiar śmierci uwzględnia chrześcijański charakter oczyszczenia pozaziemskiego. Zagadnienie pośredniego stanu eschatologicznego nie leży jednak w zamiarze tego artykułu i wymaga ono bardziej pogłębionego studium nad jego teologicznym rozumieniem u omawianego Teologa.

⁴⁸ Por. tamże, s. 192.