

## **KSIĄDZ PROFESOR LUCJAN BALTER TEOLOG NADZIEI**

Znaczenie teologa i teologii dla całej wspólnoty wierzących ukazało się w nowy sposób szczególnie podczas Soboru Watykańskiego II. Do tego czasu teologia była uważana za domenę wąskiej grupy duchownych, zajęcie elitarne i abstrakcyjne. Nowy sposób widzenia i wyrażania wiary, jaki znalazł potwierdzenie na Soborze, był owocem nowej refleksji teologicznej, zapoczątkowanej po I wojnie światowej w związku z nowymi ruchami duchowymi i kulturowymi. Główny i dominujący nurt o charakterze liberalistycznym, ze swoją naiwną wiarą w postęp, załamał się pod naciskiem okropnej wojny, a wraz z nim teologiczny modernizm usiłujący dostosować wiarę do liberalnej wizji świata.

Istniejący w tym czasie ruch liturgiczny, biblijny i ekumeniczny oraz ruch na rzecz ponownego rozważenia relacji chrześcijanina do rzeczywistości ziemskiej stworzyły nowy klimat kulturowy, w którym wyrosła i rozwinęła się nowa teologia, w tym także teologia dogmatyczna. Po Soborze ewolucja ta nie straciła swojej dynamiki; teologowie coraz bardziej czuli się prawdziwymi nauczycielami Kościoła, a także nauczycielami biskupów. Co więcej, po Soborze Watykańskim II zostali oni odkryci przez środki społecznego przekazu i stali się przedmiotem ich zainteresowań.

Dla teologa dwie sprawy stały się w tym czasie istotne: z jednej strony ścisłość metodologiczna, jakiej wymaga praca naukowa. Chodzi o dobór właściwej filozofii, o powiązania historyczne i należytą naukę o człowieku. Z drugiej strony teolog musi rozumieć konieczność uczestniczenia w dynamicznej strukturze Kościoła, wiary, która jest modlitwą, kontemplacją i życiem.

Ksiądz Profesor Lucjan Balter, którego działalność naukowa na polu teologiczno-dogmatycznym przypadła właśnie na czas po Soborze Watykańskim II, zdawał sobie sprawę, że właśnie tylko przy takim połączeniu elementów można mówić o teologii. Przy czym teologia katolicka nie powinna zamykać się w jakimś „getcie” Takim „gettem”

może być opinia publiczna panująca wśród katolików lub grupy katolików. Sprawą najwyższej wagi dla teologa jest dogłębne poznanie procesów rozwoju egzegezy biblijnej, wiedzy historycznej i literackiej w odniesieniu do Ojców Kościoła, Soborów, autorów średniowiecznych, filozofii, nauk humanistycznych, które liczą się także w każdym opracowaniu teologicznym godnym tego miana.

Ksiądz Profesor L. Balter oddał wszystkie swe wysiłki posłudze, jaką spełnia teologia, to jest nauka, którą znamionuje dążenie do zrozumienia wiary. Uznał on trafnie, że właściwa badaniom teologicznym wolność realizuje się w obrębie wiary Kościoła, zaś zbytnia śmiałość, która czasem ogarnia świadomość teologa, nie może przynieść owoców i budować, jeśli nie towarzyszy jej cierpliwość dojrzwania. W konsekwencji teologia jako bezinteresowna służba wspólnocie wiernych wymaga ze swej istoty także obiektywnej dyskusji, braterskiego dialogu oraz otwartości i gotowości do modyfikacji własnych opinii.

W swych badaniach naukowych Ksiądz Profesor L. Balter skupiał i harmonizował filozoficzno-teologiczną kulturę polską i europejską, otwartą na pluralizm humanistyczny i chrześcijańsko-eklezyjalny, dzięki czemu potrafił od 25. lat uczestniczyć w pracach studyjnych i organizacyjnych Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio” Jego piśmiennictwo nacechowane było światopoglądową tolerancją i ekumeniczną gotowością do dialogu, do poszukiwania prawdy.

Jako teolog – z racji swego powołania – Ksiądz Profesor był świadomy, że przedmiotem teologii jest Prawda, żywy Bóg i Jego objawiony w Jezusie Chrystusie plan zbawienia. Stąd też badania teologiczne realizują się właśnie w obrębie wiary Kościoła. Przy czym nie był on przykuty myślowo do jednej szkoły filozoficznej czy do jednego kierunku teologicznego, lecz orientował się w ich wielości i był świadomy uwarunkowań systemowych poszczególnych twierdzeń, w tym także własnych. Gruntownie wykształcony w tradycji filozofii klasycznej i teologii dogmatycznej neoscholastycznej potrafił rozwiązywać współczesne problemy dogmatyczne w duchu Magisterium Kościoła, lecz równocześnie krytycznie odnosił się do takich ujęć, które pochopnie dogmatyzują to nauczanie. Nie znaczy to jednak, że relatywizował swoje poglądy w zależności od sposobu postawienia problemu i metody jego rozwiązania. Przeciwnie, był teoretycznie zatroskany o przewyżczenie relatywizmu dogmatycznego poprzez wykazanie obiektywności prawd wiary.

Teologia Księdza L. Baltera ma swoje motywy przewodnie. Jednym z nich jest idea spotkania, międzyosobowej więzi, wspólnoty, a nade wszystko nadziei. Ale motywy te rozwijają się i doznają przemian w nieustannym, bardzo żywym kontakcie ze wszystkim co aktualne w dzisiejszej myśli teologicznej i filozoficznej. Lecz aktualność to tylko jeden biegun, jedno z ognisk zainteresowania Autora: drugim była tradycja. Budowanie, wzmacnianie, odnawianie więzi z tradycją zdaje się być szczególnym powołaniem Księdza L. Baltera.

Jako teolog – Europejczyk – któremu dzisiejszy świat zadaje wiele pytań bardzo trudnych (Czy Chrystus naprawdę jest Bogiem i co to znaczy?; Czy musimy jeszcze wierzyć w cielesne zmartwychwstanie?; Co księża mają do roboty w dzisiejszych czasach?; Czemu służy dziś życie klasztorne?; Co to jest grzech śmiertelny?; Czy idąc za Chrystusem nie trzeba czasem opuścić kościołów lokalnych?, itd.) był on przekonany, że tego świata cywilizacji technicznej nie można opuścić. Teologia nie może być wiedzą powstającą w zamkniętej celi; teologię można budować tylko w dialogu z bliźnimi, wokół problematyki, którą wszyscy musimy się zajmować, bo nasze życie od tego zależy. Teologia w naszych czasach także dla samego teologa oznacza osobistą walkę życiową. Musi on zmagać się z żywą realną problematyką, której nie można zażegnać tryumfalnie powiewając nagimi, niezinterpretowanymi tekstami soborowymi. Teolog musi zadośćuczynić problemom życiowym, które dziś ze wszystkich stron autentycznie wypływają na powierzchnię. Nie wolno mu ukrywać się za sloganami czy też dać się zapędzić w ślepy zaułek pod naciskiem współbraci, którzy automatycznie robią z niego albo wstecznego konserwatystę albo zdecydowanego „postępowca” Wierny Ewangelii i otwarty na rzeczywiste problemy żywych ludzi, teolog – nie oglądając się na osoby – powinien móc powiedzieć z Newmanem: *I am going my way*.

Ksiądz L. Balter podchodził bardzo krytycznie do tez głoszonych, że świat przyszłości będzie światem bez religii, światem całkowicie i bez reszty laickim. Prawdą jest, że wielkie przemiany obecne przekreślają i dezaktualizują wiele tradycyjnych funkcji religii. Bóg już nie musi łątać dziur naszego poznania naukowego, zmieniają się nasze pojęcia o człowieku, ulega więc modyfikacji i nasze podejście do Boga i przekonania o Nim. Ludzie, dla których Bóg jest żywy, nie należą wyłącznie do przeszłości, nie są relikami minionej kultury.

W świecie dzisiejszym – podkreślał Profesor – rodzą się nowe formy wyrazu wiary, nowe rodzaje religijności, nowe jej funkcje. Chrześcijaństwo bez religii w wielu swoich wersjach nie jest chrześcijaństwem bez

związku z Bogiem. Ono tylko pojmuje ten związek inaczej, umieszcza go na innej płaszczyźnie. Czasem Bogu pozwala się nawet łątać dziury, wypełniać pustkę, tylko tym razem nie w przyrodzie, a w nas samych, lub w świecie relacji międzyludzkich. Dla innych i ta funkcja jest przekreślona, a przecież i oni znają Boga żywego – śladem samego Jezusa przeżywają Ojcostwo Boże jako prawdziwe zjednoczenie w duchu *Ewangelii Janowej* (J 8, 16). Bóg jest milczącym, ale głęboko rzeczywistym towarzyszem naszej tajemniczej pielgrzymki w ciemnościach.

Tak będąc poniekąd „tradycjonalistą” Ksiądz L. Balter był zarazem przekonany o konieczności oderwania się religii i chrześcijaństwa od starych wzorów kulturalnych. Nie po to, aby bezkrytycznie absolutyzować nowe – które także przeminą – lecz po to, aby głosić Ewangelię nowej epoki i aby uchwycić *kairos* nowej epoki, jej szansę łaski. Pewne intuicje biblijne, bardzo istotne, są bliższe rodzącej się epoki niż mentalności wczorajszej. Chodzi tu przede wszystkim o eschatologiczny, przyszłościowy charakter chrześcijaństwa.

Dominujące obecnie nauki przyrodnicze i społeczne mają nastawienie przyszłościowe, interesują się głównie przyszłością i kształtują ją. Z drugiej strony to zracjonalizowanie cywilizacji i kultury, możliwość jej naukowego planowania i konstruowania, rzeczywista choć ograniczona – wszystko to stawia nas wobec trudnych konieczności wyboru. Człowiek czuje się wyzwolony, „dorosły”, ale zarazem nie dorasta, przygniata go odpowiedzialność za przyszłość. Leży ona w ludzkich rękach – ale często są to obce ręce, nie obdarzone zaufaniem. Stąd dalszy kryzys tożsamości, zagubienie w świecie, rozpaczliwe szukanie miejsca na swoją miarę, protest przeciw narzucającym kształtom i stanowiskom. Albo ucieczka – już nie przed światem, ale przed przyszłością, która jawi się jako coś bez twarzy. Wobec tak nastawionych ludzi rzeczą niewątpliwą staje się prymat tej kultury, która wyraźniej projektuje lepszą przyszłość dla ludzkości.

Wiedzieliśmy oczywiście dobrze, że wieczność Boga ogarnia ludzką terażniejszość, przeszłość i przyszłość, a więc że Bóg jest nie tylko tym, co pierwsze, lecz i tym, co ostateczne, obecnością, która teraz przekracza naszą terażniejszość. Dawni teologowie napisali na ten temat cudowne rzeczy, które bynajmniej nie utraciły wartości. Ale w kulturze, której oblicze stale było zwrócone ku przeszłości, istniała mocna siła przyciągania między transcendencją i wiecznością a uwiecznioną przyszłością. Obecnie kultura zdecydowanie zwraca się ku przyszłości, jako temu, co chce stworzyć, pracuje ona również nad tym, aby szerokie

i bogate w znaczenie chrześcijańskie pojęcie transcendencji także się temu zwrotowi poddało.

Transcendencja – akcentował w swych wielu publikacjach Ksiądz Profesor – nabierze wtedy szczególnego pokrewieństwa z tym, co w naszych kategoriach czasowych nazywamy przyszłością. Jeśli transcendencja Boska jest ludzką przeszłością, terażniejszością i przyszłością od wewnątrz, to skoro człowiek zaczyna uznawać prymat przyszłości w obrębie tego, co czasowe, wówczas jako wierzący będzie łączył Boga z ludzką przeszłością, a ponieważ jest osobą we wspólnocie międzyludzkiej, będzie Go łączył z przyszłością całej ludzkości. Takiego pokarmu i materiału dla naszego pojmowania Boga dostarcza dzisiejsza kultura.

W takim kontekście życiowym Bóg wierzących sam przez się będzie się nam jawił jako „Ten, kto przychodzi” Bóg stanowiący naszą przyszłość. Stąd uderzająca kompletna zmiana – Ten, kogo dawniej nazywaliśmy „Całkowicie Innym”, wychodząc od dawnego poglądu na świat i człowieka, dziś zwie się „Całkowicie Nowym” To On jest naszą przyszłością i ludzką przyszłość czyni nową. Objawia się jako Bóg, który w Jezusie Chrystusie daje nam możliwość przyszłości, to znaczy odnawiania wszystkiego, wyrastania ponad grzeszne dzieje nas samych i całej ludzkości. Nowa kultura w zadziwiający sposób prowadzi do odkrycia na nowo dobrej nowiny Starego i Nowego Testamentu – że Bóg Obietnicy, Bóg Przymierza daje nam zadanie, abyśmy szli ku ziemi obiecanej, krainie, którą, jak kiedyś Izrael, ufając obietnicy, mamy zdobyć i zamieszkać w niej.

Przy takiej orientacji całe życie chrześcijańskie ulega przebudowaniu, jawią się w nim nowe akcenty. Budowa przyszłości staje się „weryfikacją” wiary. Chrześcijanie, którzy dotąd raczej interpretowali świat, teraz muszą najpierw go zmieniać. Dopiero działanie w myśl Ewangelii daje im prawo interpretowania rzeczywistości w jej świetle. Stąd na przykład ścisły związek misji z pracą na rzecz rozwoju. Praca ta nie ma być okazją do apostołstwa, czy jakąś strategią w tej dziedzinie. Niemniej bez niej nie mamy moralnego prawa świadczenia słowem o swojej wierze.

Czynne zaangażowanie chrześcijan może mieć charakter rewolucyjny. Ksiądz Profesor L. Balter nie chciał być teologiem rewolucji. Jego zdaniem rewolucja może być konieczna, udział w niej może być obowiązkiem sumienia. Ale to nie prowadzi do jakiejś specyficznej chrześcijańskiej mistyki czy „teologii” tej formy działania. Rewolucja musi mieć praktyczne świeckie uzasadnienie moralne, jako niezbędne w danym wypadku narzędzie sprawiedliwości.

Kładąc mocny nacisk na bezzasadność wyodrębniania się chrześcijan w toku samego działania, niecelowość osobnych instytucji czy to gospodarczych czy polityczno-społecznych Ks. L. Balter szukał jednocześnie tego, co własne, co specyficzne dla zaangażowania w duchu wiary. Równocześnie dopatrywał się on chrześcijańskiej inspiracji w „nienasyceniu”, w ustawicznej otwartości ku nowym zadaniom, czystszy, bardziej zupełnym ideałom. Chrześcijańska nadzieja jest nieskończona, dlatego nie godzi się na absolutyzowanie ludzkich osiągnięć. Tym samym wnosi ona pewien dystans w nasz stosunek do *status quo*, nawet w wypadku gdy „to, co jest”, stanowi owoc naszych własnych najwyższych ofiar i wysiłków. Funkcja wiary to funkcja krytyczna. Musi ona przenikać całe zaangażowanie chrześcijanina, ale zdaniem Ks. L. Baltera nie powinna ona skłaniać go do tworzenia własnego odrębnego „pionu”, odrębnej chrześcijańskiej struktury społeczeństwa. Funkcja krytyczna nie może też przerodzić się w krytykanctwo. Wyznacza trudną linię polityczną uczestnictwa w każdym pozytywnym szukaniu większego dobra.

Upraszczać można by powiedzieć, że dla Ks. L. Baltera wieczność i transcendencja objawia się człowiekowi w momencie decyzji, a więc teraz. W tym momencie człowiek wydobywa się ponad historię, sięga tego, co ostateczne. Historia tym samym jakby się kończy, czy ulega zawieszeniu: „Kto Krzyż odgadnie, ten nic nie pragnie ni szuka...” Teologia nadziei przywołuje inną wizję: „Krzyż stał się bramą” Chrześcijaństwo otwiera, a nie zamyka ludzkie dążenia i poszukiwania.

Teologia nadziei Ks. L. Baltera wiąże się ściśle z teologią Krzyża Chrystusowego. Bowiem śmierć Chrystusa na krzyżu stoi w centrum całej chrześcijańskiej teologii. Wszystkie prawdy wiary o Bogu i stworzeniu, grzechu i śmierci kierują się w stronę Ukrzyżowanego. Wszystkie twierdzenia chrześcijańskie dotyczące historii i Kościoła, wiary i uświęcenia, przyszłości i nadziei biorą swój początek z krzyża. Więcej, Chrystus ukrzyżowany jest początkiem wszelkiego stworzenia i eschatologicznym celem wszelkiego istnienia. Na krzyżu Chrystus Bóg wziął na siebie śmierć i zapewnił człowieka, że ona nie zdoła go odłączyć od Boga. Chrystus ukrzyżowany jest jednocześnie podstawą nowego stworzenia, w którym śmierć zostanie ostatecznie wchłonięta przez życie.

Przyjmując mękę Chrystusa jako podstawową zasadę hermeneutyczną całej teologii Ks. L. Balter dostrzegał w tej zasadzie dwojaką funkcję: pozytywną i krytyczną. Biorąc za punkt wyjścia krzyż Chrystusa – i to jest funkcja pozytywna – wypracowuje on nową koncepcję

Boga i Trójcy Świętej, człowieka i świata, Kościoła i sakramentów św., historii i eschatologii. Krzyż w funkcji krytycznej to próba oceny tego, co w sferze myśli, działania i organizacji dokonali: człowiek, chrześcijanin, teolog, Kościół i społeczeństwo.

Wierny takiemu zadaniu, Ks. L. Balter szczególnie surowo oceniał niektóre współczesne kierunki teologii, zarówno z grona progresistów jak i konserwatystów. Jego zdaniem zdradziły one Chrystusa ukrzyżowanego i Jego orędzie. Jednych ganił za to, że widząc istotną misję Kościoła w ewangelizacji i zbawieniu dusz zaniedbują aktywność w świecie na rzecz wyzwolenia człowieka *hic et nunc*. Drugim wytykał ekstrem przeciwny: troskę o doczesne wyzwolenie człowieka kosztem niedoceny ewangelizacji i zbawienia dusz. Słusznie zauważał, że dla chrześcijanina nie istnieje alternatywa między ewangelizacją a humanizacją. Podobnie nie wykluczają się, lecz wzajemnie dopełniają się pozorne alternatywy: wewnętrzne nawrócenie i zewnętrzna przemiana stylu życia; wertykalny wymiar wiary i modlitwy a horyzontalna miłość bliźniego i sprawiedliwość społeczna; człowieczeństwo i Bóstwo Jezusa: jedno i drugie bierze udział w śmierci krzyżowej Jezusa. Kto wprowadza alternatywy i proponuje rozdział, ten przekreśla jedność Boga i człowieka w Osobie Jezusa.

Wydaje się, że Ks. Profesor L. Balter wziął sobie do serca niektóre postulaty skierowane pod adresem teologii nadziei. W Bogu ukrzyżowanym usiłuje przedstawić, że miejscem właściwym dla chrześcijańskiej nadziei jest sytuacja cierpienia, braku, ograniczenia; motywem zaś nadziei dla cierpiącego człowieka jest nie tylko tryumfalne zmartwychwstanie, ale także męka Chrystusa. Jeśli pragniemy naprawdę poznać, kim jest Bóg, musimy uklęknąć pod krzyżem. Wtedy Bóg objawia się nam nie jako Ten, Kto żyje poza i ponad światem, lecz także w świecie. Chrystus jest nie tylko Bogiem, ale również jest człowiekiem. Jest nie tylko władzą, autorytetem i prawem, lecz jest Miłością, która cierpi i nas wyzwala. Krzyż odsłania oblicze naszego Boga: Bóg, który cierpi, jest w agonii, umiera. Bóg jest jeden, lecz krzyż odsłania trzy cierpiące Osoby Boże. Ojciec cierpi z powodu rozłąki z Synem, a Syn z powodu rozłąki z Ojcem; Duch Święty – sama Miłość – jest także przeszyty cierpieniem. Jednakże śmierć Syna nie jest „śmiercią Boga”, lecz jest początkiem ważnego wydarzenia Bożego: ze śmierci Syna i z bólu Ojca wypływa Duch Miłości, który obdarza życiem.