

ANTONI SKWIERCZYŃSKI MIC

WSPÓŁCZESNA INTERPRETACJA „MIEJSCA” I „TRWANIA” CZYŚĆCA

Jednym z tematów we współczesnej interpretacji teologicznej katolickiej nauki o czyścicu jest zagadnienie jego „miejsca” oraz „trwania”¹.

1. Już w liście papieża Innocentego IV do Hugona, biskupa na Cyprze, chronologicznie pierwszym dokumencie dotyczącym czyścica, pojawia się problem „miejsca” Papież mianowicie „miejsce tego rodzaju oczyszczenia” chciał nazwać czyścicem. Z brzmienia tekstu możemy wnioskować, że zasadniczy akcent pada w nim nie tyle na „miejsce”, ile raczej na samą nazwę „czyściec” i na jego wymiar karny, którym jest wymieniony w liście „ogień czyścicowy”². Późniejsze dokumenty nie mówią *expressis verbis* o czyścicu jako miejscu, ale wydaje się, że wszystkie one, nie wyłączając tekstu dekretu o czyścicu Soboru Trydenckiego, sponują jego wymiar lokalizacyjny³. Równocześnie „miejscu” temu przypisywano cechy miejsc penitencjarnych istniejących w rzeczywistości ziemskiej. Wspomniany dekret Soboru Trydenckiego odegrał bardzo istotną rolę, bowiem w swych zaleceniach pastoralnych zawarł podstawy dla dobroczynnego nurtu dematerializacji czyścica. Proces odrzeczowienia postępował jednakże w historii tego dogmatu powoli, na przykład św. Robert Bellarmin wyraźnie mówi o czyścicu jako o miejscu (*locus*), w którym dusze po zakończeniu życia doczesnego są poddawane oczyszczeniu, przebywając w nim jakby w więzieniu (*tamquam in carcere*)⁴. Zdarzało się, że to „miejsce” nazwane przez Bellarmina „jakby więzieniem”

¹ Artykuł jest fragmentem pracy doktorskiej „Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyścicu” napisanej pod kierunkiem ks. bpa prof. dra hab. A. Nosola. Lublin 1983 (mps BKUL).

² DS 838 (BF VIII 104).

³ DS 1820 (BF VIII 117).

⁴ *De Ecclesia quae est in purgatorio*. W: *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis hereticos*. Vol. II. Coloniae Agrippinae 1615 s. 228.

bywało przemieniane w ogromny obóz koncentracyjny, dysponujący bogatym zestawem zorganizowanych i wyrafinowanych tortur. „Miał być w nim na przykład oddział lodowy, staw z rozpalonym metalem, a nawet wielki kocioł z wrzącą oliwą i smołą”⁵.

Współczesna teologia odcina się zdecydowanie od tak oczywistych przejawów atrybucji w przeszłości, chociaż niektórzy teologowie w opisach tego stanu nadal mówią o „miejscu”⁶.

To prawda, człowiek żyjący w doczesności jest w swoim myśleniu podporządkowany kategoriom przestrzennym; jednakże one zawodzą, gdy chodzi o ludzkie życie po drugiej stronie, wszak ono rządzi się innymi prawami. Kategorie przestrzenne w odniesieniu do życia pozadoczesnego potrzebują krytyki: „zlokalizowany” wymiar życia doczesnego w żadnym wypadku nie może być modelem dla życia po drugiej stronie⁷. Poddający się oczyszczeniu żyją bez związku z przestrzenią. M. Schmaus zgadza się na mówienie o „miejscu” oczyszczenia, ale natychmiast zastrzega się, że tego „miejsca” w żadnym wypadku nie można identyfikować z przestrzenią ziemskiego doświadczenia. „Miejsce” to jest więc pozbawione swobody przestrzennej, niemożliwe do odnalezienia w topografii postrzeganego przez nas świata. W materialnym świecie nie da się wskazać takiego „miejsca”, które można by utożsamić z czyszczeniem. Absolutnie nie wiemy, „gdzie” jest to „miejsce” oczyszczenia⁸.

Po rozważeniu tych zastrzeżeń możemy stwierdzić, że współczesna myśl teologiczna zajmuje słuszne stanowisko wtedy, gdy odnosi się z rezerwą do „miejsca” czyszczenia. Y. Congar stwierdza, że czyszczenie bez wątplenia mniej jest miejscem niż sytuacją albo stanem⁹, zaś wspomniany wyżej Schmaus daje pierwszeństwo nie „miejscu”, ale zdarzeniu oczyszczenia¹⁰.

⁵ Y. Congar. *Chrystus i zbawienie świata*. Tłum. pol. A. Turowiczowa. Kraków 1968 s. 228.

⁶ Zob. np.: W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. T. 8. Lublin 1962 s. 259; K. Nitzschke. *Fegfeuer*. W: *Taschenlexikon Religion und Theologie*. Bd. 1. Göttingen 1971 s. 285.

⁷ Por. Y. Congar. *Das Fegfeuer*. W: *Das Mysterium des Todes*. Frankfurt am Main 1955 s. 271-272.

⁸ M. Schmaus. *Katholische Dogmatik*. Bd. 4. Hlbd. 2: *Von den letzten Dingen*. 5. stark verm. u. umgearb. Aufl. München 1959 s. 542. „[...] chrześcijanin winien umieć rozróżnić zasadniczy rozdział między [życiem — A.S.] teraźniejszym a przyszłym [...]” (Święta Kongregacja dla Doktryny Wiary. *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*. Watykan 1979 s. 6).

⁹ „Zweifellos ist das Fegfeuer weniger ein Ort als eine Situation oder ein Zustand” (*Das Fegfeuer* s. 272).

¹⁰ Jw. s. 542. W związku z zagadnieniem „miejsca” dodaje, że nie można odpowiedzieć na pytanie, czy wszyscy poddani oczyszczeniu jednakowo czy też różnie

Zatem sugestia, aby nie robić szczegółowych analiz w kategoriach topograficzno-czasowych, skoro nie wiemy, do jakiego stopnia są one prawdziwe dla życia po tamtej stronie, wydaje się ze wszech miar słuszną. Człowiek żyjący w doczesności operuje pojęciami zrozumiałymi dla siebie i prawdziwymi dla opisu tu dostrzegalnej rzeczywistości. Jednakże często one zawodzą, gdy idzie o zagadnienia dotyczące życia w pozadoczesności; nie można zapomnieć, że one raczej wskazują jedynie kierunek istniejącej „tam” rzeczywistości, niż dają gwarancję trafności sformułowań. Bywa, że im bardziej usiłuje się spenetrować interesującą nas „drugą stronę”, tym łatwiej schodzi się na niebezpieczne bezdroża¹¹, jakimi są urzeczowienie i materializacja. Ostatecznie ważne jest nie „miejsce” pośrednie między niebem a piekłem, ale rzeczywistość ludzkiego przejścia do Boga¹². Przeminięła już w teologii epoka charakteryzująca się lokowaniem „miejsc” eschatologicznych w obrębie świata fizycznego i uprawiająca tym samym jakby fizykę rzeczy ostatecznych¹³. Kiedy przeniesiono rzeczy ostateczne człowieka i kosmosu w rzeczywistość objawienia i wiary, stały się one dla naszego myślenia „nieobrazowe”, ale jednocześnie zdobyły walor przynaglającej aktualności; stały się one ostatecznymi wydarzeniami dotyczącymi bytu i dziejów człowieka oraz świata¹⁴. Święty Augustyn w komentarzu do *Psalmu 30* wypowiedział zdanie, że naszym „miejscem” po zakończeniu przez nas życia doczesnego będzie sam Bóg¹⁵. Podejmując tę myśl H. U. von Balthasar mówi, że Bóg jest Rzeczą Ostateczną człowieka. Jako uzyskany jest niebem, jako utracony — piekłem, jako badający — sądem, jako oczyszczający — czyścem¹⁶. Przez Niego umiera to, co skończone; dzięki Niemu, w Nim i dla Niego zmartwychwstaje wyłącznie to, co godne

doświadczają owej „przestrzeni” Nie wyklucza, że poszczególny byt ludzki poddany oczyszczeniu jest w jakimś szczególnym związku z tymi przestrzeniami, z którymi był związany w okresie swego ziemskiego życia.

¹¹ O. Betz. *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*. Würzburg 1965 s. 249-250.

¹² Tamże s. 250.

¹³ H. U. von Balthasar. *Umriss der Eschatologie*. W: *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960 s. 280-281.

¹⁴ „[...] die sogenannten ‚Letzten Dinge‘ wurden mit ihrer Ver-unanschaulichung nur desto aktueller: sie wurden zu ‚Letzten Ereignissen‘, die Sein und Geschichte von Mensch und Welt affizieren” (tamże s. 281).

¹⁵ „Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster” (Augustinus. *Enarrat. in Ps 30*. Serm. 3. n. 8. PL 36. 252).

¹⁶ „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht” (von Balthasar, jw. s. 282).

jest życia. Ponieważ Chrystus zajmuje centralne miejsce w zwróceniu się Boga do świata i świata do Boga, On jest pełnią i kwintesencją rzeczy ostatecznych¹⁷. A zatem Jezus Chrystus — jako oczyszczający — jest czyścicem. Ten moment zdaniem Balthasara wpływa decydująco na kierunek interpretacji nauki o czyścicu. Redukcja czyścica z „miejsca” do „stanu” nie miałaby zasadniczego znaczenia, gdybyśmy wzbranieli się przed przyjęciem „oczyszczającego działania” tego stanu przypisywać spotkaniu grzesznika potrzebującego oczyszczenia z objawiającym się mu Panem¹⁸.

L. Boros zauważa, że tajemnice chrześcijańskie są podatne na proces urzeczowienia. Element spotkania osobowego „uprzedmiotawia się” w obrazach, symbolach i schematach: „procesy stają się »rzeczami«, a stany »miejscami«” Projekcje te do pewnego stopnia są potrzebne, aby człowiek łatwiej mógł sobie uświadomić bogactwo rzeczywistości i umiał je wyrazić. Jednak równocześnie konieczne jest redukcjonowanie obiektywizacji w analizie krytycznej oraz umiejętność wydobywania wymiaru międzyosobowego spotkania. Możliwe, że mówienie o czyścicu jako „miejscu” zamiast o „spotkaniu” — kontynuuje Boros — mieści się jeszcze w ramach minimum nieodzownego do duchowego rozumienia czyścica, ale jeżeli tendencja obiektywizująca uplastycznia to „miejsce” i przedstawia jako „ogromną izbę tortur, kosmiczny obóz koncentracyjny, w którym karane będą jęczące, skarżące się i bolejące istoty, przekracza to granice tego, co dozwolone, a przynajmniej popada w groteskowość i niedorzeczność” Teologiczna refleksja winna wydobyć z urzeczowionych tajemnic ich autentyczny sens, a więc na nowo ukazać ich „uwewnętrznienie” i „odrzeczowienie”. Jej podstawy — idąc za H. U. von Balthasarem — Boros dostrzega w lapidarnej wypowiedzi św. Augustyna: *Ipsa (Dues) post hanc vitam sit locus noster*. Odkrywa w niej podwójną redukcję wypowiedzi o czyścicu: sprowadzenie „miejsca” do „procesu” oraz „procesu” do „ostatecznego spotkania”¹⁹.

Akt spotkania z miłującym Bogiem jest jednocześnie ekspiacją i oczyszczeniem w cierpieniu i radości. Prawda o czyścicu jako doktryna eschatologiczna, przynależna do porządku wymykającego się doświadczeniu człowieka zanurzonego w doczesności, ma sobie właściwą kategorię jakości. Niedoskonałość ludzkiego umysłu i języka stanowi naturalną przeszkodę w znalezieniu precyzyjnego jej opisu, dlatego nierzadko ucie-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże s. 286.

¹⁹ L. Boros. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*. Tłum. B. Białecki. Warszawa 1974 s. 155-156.

ka się on do obrazów i przenośni, które — niestety — są dość podatne na reizację²⁰.

Rzucona jakby mimochodem sugestia św. Augustyna, dostrzeżona i twórczo rozpracowana głównie przez von Balthasara i Borosa, uwalnia od potrzeby „lokalizowania” czyśćca. Gdyby zaś ktoś obstawał przy zachowaniu litery sformułowania Trydenckiego, w którym kontekst zdaje się sugerować, że dokument potwierdza umiejscowienie czyśćca (*animasque ibi detentas*), mogą mu dopomóc rozważania M. Schmausa o czyścicu jako „miejscu”, którego jednak nie wolno lokalizować w przestrzeni świata doczesnego²¹. Nie mniej pożyteczna jest dla naszych rozważań sugestia O. Betza, który proponuje, aby nie koncentrować się zbyt na „miejscu” czyśćca. Nie jest bowiem istotne, czy się go umiejscowi w przestrzeni, czy też oznaczy jako sytuację lub stan — w tych kwestiach nie można udzielić wyczerpujących i ostatecznych odpowiedzi. Mówiąc o czyścicu, należy raczej akcentować moment przejścia, drogi ku Bogu; właśnie to stanowi istotę daru Bożego, którego Bóg łaskawie udziela człowiekowi nawet jeszcze po ludzkiej śmierci²².

2. Przyjrzyjmy się teraz zagadnieniu trwania czyśćca. Za „czasowym” wymiarem czyśćca opowiada się papież Klemens VI w liście do katolikosy Armenii Mechitara, w którym zadaje mu pytanie o wiarę w „czasowe” cierpienie męki ognia (*quod igne cruciantur ad tempus*)²³.

²⁰ F. Varillon. *Zarys doktryny katolickiej*. Tłum. E. Krasnowolska. Warszawa 1972 s. 606. Y. Congar podjął pracę nad oczyszczeniem czyśćca z fantazji, ale nie chciał go oczyszczać z obrazów, „[...] bo bez nich nie można myśleć i bywają one trafne, a nawet piękne [...]” (*Chrystus i zbawienie świata* s. 228).

²¹ W. Granat wypowiada zdanie, że jeżeli uzna się istnienie w czyścicu kary zmysłu jako czynnika materialnego, „należy przyjąć i miejsce czyśćca, jednak jest ono związane nie z tą rzeczywistością, jaka jest dostępna naszym zmysłom i metodom poznawczym — czyściec należy do innego świata” (*Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. T. 2. Lublin 1974 s. 534.) Por. tenże. *Dogmatyka katolicka*. T. 8 s. 258.

²² Betz. *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* s. 261; tenże. *Purgatorium — Reifwerden für Gott. W: Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*. Hrsg. V. Schurr, B. Häring. Frankfurt am Main 1966 s. 121.

²³ DS 1066 — 1067 (BF VIII 111). Do „temporalnego” wymiaru czyśćca zdaje się też nawiązywać Sobór Trydencki, gdy mówi o skuteczności mszy św. jako ofiary przebłagalnej „także za zmarłych w Chrystusie, którzy jeszcze (podkr. A. S.) nie zostali całkowicie oczyszczeni” (DS 1753 — BF VII 321). Podobnie w uroczystym wyznaniu wiary Pawła VI jest mowa o takiej kategorii zmarłych, którzy jeszcze oczyszczają się w ogniu czyścicowym (Paweł VI. *Uroczyste wyznanie wiary przed bazyliką Piotrową w dniu 30 czerwca 1968 r., który został ogłoszony Rokiem Wiary z racji 1900 rocznicy męczeńskiej śmierci św. Apostołów Piotra i Pawła*. W: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*. T. 2 z. 2 nr 3562).

Sobór Trydencki o „czasie” czyśćca nie mówi nic, główny jego interpretator, św. Robert Bellarmin uważa tę kwestię za bardzo delikatną (*res incertissima*), ale zdaje się mierzyć „czas” czyśćca w jednostkach trwania ziemskiego²⁴.

W kilkadziesiąt lat po śmierci Bellarmina papież Aleksander VII w dokumencie z 1666 roku potępił opinię głoszoną przez Dominika Soto, twierdzącego, iż po dziesięciu latach od śmierci nie ma potrzeby wstawienia za zmarłymi, ponieważ nikt „tak długo” nie może przebywać w czyśćcu²⁵. Urzeczenie trwania przybierało niekiedy w przeszłości formy monstrualne: mówiono o dniach i latach w czyśćcu²⁶ zapominając przy tym, że istnienia duszy odłączonej nie można mierzyć ziemskimi miarami czasu.

Współcześni teologowie tę uwagę traktują bardzo poważnie. Jeżeli nawet w ich definicjach jest zaznaczony temporalny wymiar oczyszczenia²⁷, pojawia się zastrzeżenie, że „wcześniej” czy „później” naszego doświadczenia nie można przykładać do procesu dojrzewania po drugiej stronie, ponieważ nie wiemy, do jakiego stopnia te dwa różne wymiary trwania można ze sobą porównywać²⁸. Bowiemy „czyściec ma swoje własne trwanie, a sam fakt, że jest on z istoty swojej oczekiwaniem, wystarcza, żeby to trwanie wydawało się bardzo, a nawet nie do zniesienia długie”²⁹.

Rozważania K. Rahnera o karach, dzięki którym człowiek w procesie bolesnej integracji swej wielowarstwowej rzeczywistości bytowej otwiera się na Boga, wskazują, że autor przyjmuje jakieś „trwanie” tego procesu, przyjmuje karę „czasową”. Według niego integracja człowieka nie jest aktem momentalnym, potrzebuje form progresywnych, wymiaru

²⁴ Bellarmini. *De Ecclesia quae est in purgatorio* s. 262.

²⁵ DS 2063. A. Läpple sądzi, że papieżowi Aleksandrowi VII chodziło również o obronę opinii, iż cierpienie czyścicowe może trwać dłużej, niż 10 lat. Byłby to zatem argument, że w przeszłości próbowano przykładać trwanie czyścicowe do trwania doczesnego (*Der Glaube an das Jenseits*. Aschaffenburg 1978 s. 101).

²⁶ Congar. *Das Fegfeuer* s. 272; tenże. *Chrystus i zbawienie świata* s. 228-229.

²⁷ Por. np.: Granat. *Dogmatyka katolicka* 8. s. 259; tenże. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* s. 528.

²⁸ Betz. *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* s. 249. „[...] nie należy stosować do zmarłych pojęcia upływu czasu, tak jak my tego doświadczamy na ziemi, mówiąc o »czasie«, który mija od chwili ich śmierci aż do ostatniego dnia. Pojęcie to ma sens jedynie dla nas, żyjących w czasie historycznym. Nie wiemy bowiem niczego o sposobie życia ludzi, którzy już uczestniczą w szczęśliwej wieczności Chrystusa” (P. Grelot. *Świat, który ma przyjść*. Tłum. L. Rutkowska. Warszawa 1979 s. 127).

²⁹ Congar. *Chrystus i zbawienie świata* s. 229.

„czasowego”, w którym człowiek dojrzewa do wspólnoty z Bogiem³⁰. Nie podaje jednak miary tego trwania. Podobne stanowisko zajmuje H. Vorgrimler stwierdzając, że refleksja teologiczna nie może podać żadnej informacji o trwaniu procesu integrującego byt ludzki³¹. R. Troisfontaines sądzi, że oczyszczenie po śmierci „rozciąga się” na pewne trwanie, co wskazywałoby na współistnienie po śmierci jakiegoś „czasu”. Zauważa, że po tej linii idzie nauczanie urzędu nauczycielskiego Kościoła, a także prywatne objawienia, które jednakże nie są przedmiotem wiary. Na potwierdzenie swego zdania przytacza potępienie przez papieża Leona X opinii M. Lutra, który proponował, aby karę czyśćca zredukować do wielkiego lęku, przeżywanego przez umierającego, uświadamiającego sobie niedoskonałość własnej miłości do Boga³². Równocześnie Troisfontaines uważa, że ten, kto w momencie śmierci byłby zdolny do zerwania wszelkich powiązań ziemskich, aby z synowską ufnością oddać się w ręce Boga, w idealny sposób realizowałby dyspozycje czyśćca. Nie widzi jednak wystarczająco pozytywnego potwierdzenia dla takiego mniemania w warunkach zwyczajnych. W jednym tylko wypadku przyjmuje oczyszczenie momentalne; doznają go ci, którzy będą żyli do momentu paruzji, gdy według powszechnej nauki Kościoła pozostaną już wyłącznie stany ostateczne — niebo i piekło. Wówczas oczyszczenie może dokonać się momentalnie (*en un clin d'oeil*), jego celem jest bowiem ostatecznie oderwanie od siebie samego, powrót do właściwej miłości z bezdroży egoizmu. W miłości, podobnie jak i w cierpieniu, intensywność uzupełnia trwanie³³. Chociaż więc Troisfontaines zasadniczo opowiada się za rozciągłością czyśćca w czasie, to jednak nie wyklucza możliwości oczyszczenia momentalnego.

Tę ostatnią intuicję podejmuje i rozwija L. Boros, który zgadza się ze współczesnymi teologami, że „proces oczyszczenia jest zjawiskiem niewymiernym w jednostkach naszego doczesnego czasu”³⁴. Stosując do nauki o czyścicu hipotezę ostatecznej decyzji, w momencie śmierci umieścił również proces oczyszczenia. Według niego czyściec jest momental-

³⁰ K. R a h n e r. *Fegfeuer*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 4. Freiburg 1959 s. 54. Por. K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r. *Fegfeuer. Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg i. Br. 1976 s. 125-126.

³¹ „Die Theologie kann allerdings über eine Dauer dieses Integrationsprozesses keine Auskunft geben” (*Der Kampf des Christen mit der Sünde*. W: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 5. s. 456).

³² DS 1454. Zdaniem R. Troisfontaines'a błąd Lutra został odrzucony, ponieważ reformator nie miał na myśli aktu duchowego, który mógłby zachodzić w samej śmierci („... *j'entre dans la vie*”. Paris 1963 s. 196).

³³ T r o i s f o n t a i n e s, jw.

³⁴ B o r o s, jw. s. 215.

nym procesem samostawania się w śmierci³⁵ lub innymi słowy — wydarzeniem chwili, jakością i natężeniem dokonującego się w śmierci rozstrzygnięcia; przy czym autor zaznacza, że koncepcję „trwania” przejął od E. Brisboisa³⁶.

Definiując trwanie, Brisbois nazywa je nieustawianiem istnienia³⁷. Wyróżnia trzy kategorie trwania jakościowo różniące się od siebie. Pierszą, nam dostępną kategorią jest trwanie czasowe (*la durée temporelle*). Charakteryzuje się ona kolejną ciągłością obecności, każdy moment ma swoje „przed” i „po”. Ciągłość ta jest wymierna w jednostkach naszego czasu. Drugi rodzaj trwania jest właściwy duchowi czystemu, nie mieści się w granicach uwarunkowań materii, jest czystą terażniejszością, wolną od „przed” i „po”. Ten rodzaj trwania ma swój początek, jednakże ów początek wymyka się doczesnym miarom czasu, nie poprzedza go czasowe „przed” ani nie następuje po nim czasowe „po”, nie jest ono spójne z trwaniem doczesnym. Duch czysty może podejmować akty działania, ale jak zauważa św. Tomasz, suma tych aktów nie czyni trwania czasowego³⁸. Trwanie właściwe duchowi czystemu scholastycy nazwali wiecznością lub wiekuistością (*l'ævum ou l'éternité*). Nie dysponując w tym względzie żadnymi doświadczeniami, usiłujemy je zrozumieć przez analogię do trwania doczesnego, nam właściwego, Trzeci wreszcie rodzaj trwania to wieczność Boga (*l'éternité divine*). Jest ona absolutnie czystą terażniejszością, bez początku ani końca. Trwanie Boga identyfikuje się z Bożą Istotą, jest absolutną aktualnością, ugruntowaną obecnością, wolne jest od wielości aktów, a przy tym zawsze aktywne. Bóg w swym trwaniu jest całkowicie skoncentrowany na sobie, ale zarazem zdolny do sprawiania skutków trwania różnego od trwania Niego samego. Stworzył w sposób wolny i zachował w istnieniu całość bytu. Natura trwania Bożego jest okryta tajemnicą i niezbadana, możemy o niej rozważać stosując metodę negacji i uwznioślenia.

Stwierdzamy więc, że trwanie czasowe, trwanie ducha czystego i trwanie Boga są pojęciem analogicznym. Każdy z tych rodzajów trwania ma sobie właściwy sposób bytowania, niesprowadzalny do pozostałych dwóch³⁹. Niemniej jednak możemy powiedzieć, że trwanie Boże jest „współrozciągłe” nie w nim samym, ale w jego skutku: w trwaniu ducha czystego i w trwaniu doczesnym. Bóg rzeczywiście współ-

³⁵ L. Boros. *Modlitwa chrześcijańska*. Tłum. B. Białecki. Warszawa 1976 s. 92.

³⁶ Por. E. Brisbois. *Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts*. „Nouvelle Revue Théologique” 81:1959 s. 838-845. Boros. *Mysterium mortis* s. 215.

³⁷ *Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts* s. 833.

³⁸ Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae*. Pars I. q. 53; q. 63. a. 6; q. 73. a. 3.

³⁹ Brisbois, jw. s. 838.

istnieje z istnieniem naszego świata, a Jego obecność przejawia się w Jego skutecznym działaniu w świecie, charakteryzującym się trwaniem doczesnym⁴⁰.

Po rozkładzie ludzkiej złożoności dokonującym się w akcie śmierci, dusza ludzka wchodzi w inny rodzaj trwania poza czas i przestrzeń, na sposób trwania ducha czystego⁴¹. To trwanie nie może być kontrolowane kategoriami naszego „przed” i „po”, innymi słowy również trwania w czyścicu nie możeby wyrazić w jednostkach naszego doczesnego trwania. Obydwa te rodzaje istnienia „nie są dostrojone do siebie”, „stanowią dwa zasadniczo różne systemy ruchu bytowego”⁴². „W ten sposób różnica czasu spędzonego w czyścicu zamienia się w różnicę intensywności oczyszczenia”⁴³.

To sugestywne rozumowanie Borosa spotkało się z pewnymi wątpliwościami i krytyką. A. Spindeler dostrzega w tym ujęciu pewne niezgodności z wypowiedziami urzędu nauczycielskiego Kościoła. Odnośnie do interesującego nas tu trwania czyścica zauważa, że zamiana trwania na intensywność jest nieuprawniona, ponieważ całe stworzenie bytuje w czasie, a ten ustanie dopiero na końcu (*am Ende der Zeiten*)⁴⁴. Czy jednak krytyk Borosa nie popada tym samym w niebezpieczną skrajność „uczasowienia” czyścica, które teologię minionych wieków doprowadziło do urzeczowienia tego stanu?

Trzeba jeszcze dodać, że już sam Boros zaznacza, że wypracowana przez niego koncepcja trwania czyścica ma jedynie rangę hipotezy. Mówi nawet, że „jakiś przekład na nasz język czasu wydaje się wielce pożyteczny dla »ludzkiego« rozumienia procesu oczyszczenia. Dopiero wtedy możemy »pojąć« egzystencjalnie różne »intensywności« cierpienia w stanie oczyszczenia, gdy głębie wymiaru oczyszczenia przeniesiemy w horyzontalny wymiar naszej czasowości”⁴⁵.

Możemy zatem stwierdzić niewątpliwie twórczy wkład współczesnych teologów w oczyszczenie nauki o czyścicu przez ponowne rozważenie takich tematów, jak „miejsce” i „trwanie” czyścica. Ich odrzeczowienie pozwala dogłębnie dostrzec duchowy wymiar stanu oczyszczenia⁴⁶.

⁴⁰ Tamże s. 840.

⁴¹ Tamże s. 840, 843.

⁴² Boros. *Mysterium mortis* s. 216.

⁴³ L. Boros. *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*. Tł. pol. B. Białecki. Warszawa 1971 s. 110.

⁴⁴ A. Spindeler. *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*. „Theologie und Glaube” 56:1966 s. 156.

⁴⁵ *Mysterium mortis* s. 216-217.

⁴⁶ „Refleksja teologiczna musi wydobyć pierwotny sens duchowy z urzeczowionych tajemnic. Badanie teologiczne w tym rozumieniu jest zawsze »uwewnętrznieniem« i »odrzechowieniem«” (tamże s. 156).

DIE HEUTIGE INTERPRETATION DES „ORTES“ UND DER „DAUER“ DES FEGEFEUERS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Lehre vom Fegefeuer erlebt gegenwärtig selbst einen Prozess der Reinigung. Im vorliegenden Artikel wird die heutige Interpretation des „Ortes“ und der „Dauer“ des Fegefeuers besprochen.

Selbst wenn die heutigen Autoren die Kategorie eines „Ortes“ des Purgatoriums annehmen, so fügen sie entschieden hinzu, dass dieser „Ort“ nicht mit einem Raum unserer Welt identifiziert werden darf und dass es unmöglich ist, ihn in der Topographie der von uns wahrgenommenen Welt zu finden. Das Purgatorium ist die Begegnung des reinigungsbedürftigen Sünders mit dem sich ihm offenbaren-
Der augustinische Gedanke von Gott als dem „Ort“ des Menschen im künftigen Leben inspirierte H. U. von Balthasar zu der Feststellung, dass Gott in Christus — als Reiniger — das Purgatorium des Menschen ist; anders gesagt, das Fegefeuer ist die Begegnung des reinigungsbedürftigen Sünders mit dem sich ihm offenbaren-
den Herrn.

Was die „Dauer“ des Fegefeuers betrifft, so machen die zeitgenössischen Theologen die berechtigte Bemerkung, dass das Mass des Dauerns der jenseitigen Wirklichkeit nicht in unseren Zeiteinheiten festgestellt werden kann. Einen solchen Standpunkt nehmen sowohl Rahner, der sich für progressive Formen der Integration des nach dem Tode zur Gemeinschaft mit Gott heranreifenden Menschen ausspricht, als auch Boros ein, der den Reinigungsprozess im Akt des Todes selbst unterbringt. Die Reinigung ist dieser letzten Konzeption zufolge also ein momentanes Ereignis, sie ist die Qualität und Intensität der im Augenblick des Todes geschehenden Entscheidung. Indem er mit Bribois die zeitliche Dauer, das Dauern des reinen Geistes und den Dauercharakter Gottes unterscheidet, beweist er, dass der Mensch im Tode die Art seines Seins verändert und in eine andere Seinsbewegung eintritt, was ihm — Boros' Ansicht nach — ermöglicht, die „Dauer“ durch die Intensität der Reinigung zu ersetzen. Gleichzeitig meint er, die Übertragung der Intensität in die Sprache der Zeit sei sehr nützlich für das „menschliche“ Verständnis des Reinigungsprozesses.

Die Reinterpretation des „Ortes“ und der „Dauer“ des Fegefeuers ermöglicht es, die geistige Dimension des Reinigungszustandes aufzuzeigen.