

*Dominika Żukowska*

## SZCZĘŚCIE W CZYŚĆCU

Rzeczywistością eschatologiczną, która jednoznacznie kojarzy się ze szczęściem, jest niebo. To tu wierzymy, dokonuje się ostateczne, nieodwołalne zjednoczenie z Tym, który jest źródłem wszelkiego stworzenia. Niebo to pełnia zbawienia, pełnia zjednoczenia z Bogiem, pełnia szczęścia, które nie ma końca<sup>1</sup>.

A jednak św. Katarzyna z Genui w swoim „Traktacie o czyścicu”, jeden ze swoich rozdziałów tytułuje: O radości dusz czyścicowych i o coraz doskonalszym oglądaniu Boga<sup>2</sup>. Bezpośrednio również porównuje czyścic do szczęścia Świętych w niebie<sup>3</sup>. W związku z wypowiedziami mistyków chrześcijańskich na temat czyścica, w tym szczególnie Świętej z Genui, nasuwać się różne pytania: Czym tak naprawdę jest rzeczywistość czyścica? Na czym to szczęście polega? Jak je rozumieć w zestawieniu z cierpieniami dusz czyścicowych? Czy cierpienie może prowadzić do szczęścia?

Samo słowo czyścic, jako nazwa miejsca, nie pojawia się na kartach Pisma Świętego. Wielokrotnie w historii Kościoła, wysuwano w związku z tym zarzut, że nauka o czyścicu jest wymysłem Kościoła, że nie jest zgodna z Objawieniem. Wiara w Chrystusa nie jest na szczęście tylko nominalistycznym

---

<sup>1</sup> *Po Męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa oglądały i oglądają Bożą Istotę widzeniem intuitywnym i także twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by służyło za przedmiot widzenia, ale Boża Istota ukazuje się im bezpośrednio, bez osłony, jasno i wyraźnie, a tak oglądając i rozkoszując się tą Bożą Istotą i dzięki temu widzeniu i radości dusze tych, co zmarli, są prawdziwie szczęśliwe i posiadają życie i wieczny odpoczynek. Zob. BF VIII, 108.*

<sup>2</sup> Św. Katarzyna z Genui, *Traktat o czyścicu*, II, Warszawa 2003, s. 9-14.

<sup>3</sup> *Sądzę, że szczęście dusz czyścicowych da się porównać chyba tylko ze szczęściem Świętych w niebie. Z każdym dniem szczęście to wzrasta... Tamże, II, s. 9.*

odczytywaniem słów Objawienia. Nie wszystkie prawdy wiary zostały przecież zdefiniowane tuż po zmartwychwstaniu Chrystusa. Wydaje się to zrozumiałe tym bardziej, że prawdy wiary to żywa rzeczywistość, która wciąż szuka zrozumienia w niedoskonałym języku człowieka. Najlepiej wyjaśnia to definicja św. Tomasza z Akwinu, który pod pojęciem dogmatu rozumie *ujęcie Bożej prawdy zmierzającej ku niej samej*<sup>4</sup>. Nauka o rzeczywistości oczyszczającej, mieści się właśnie w obrębie definicji Tomasza. Dogmaty katolickie to nie tyle sztywne, zamknięte twierdzenia, ale zdania ukazujące Boże Objawienie, które są dopiero początkiem poznania religijnego, a które niejako zobowiązują do jego zgłębiania<sup>5</sup>. I nie oznacza to, że Objawienie podlega rozwojowi. Jest raczej zachętą do coraz głębszego wchodzenia w rzeczywistość zbawczą, pewnego doskonalenia języka religijnego, poszukiwania coraz to bardziej precyzyjnych pojęć wyrażających prawdę, która chociaż od początku obecna, nie zawsze mogła być właściwie i w pełni odczytana.

Zjawisko to kard. John Henry Newman nazwał teorią rozwoju doktryny<sup>6</sup>. Według niej nasze poznanie wyraża się poprzez definicję lub opis, które w miarę rozpatrywania rozwijają się w szereg idei i aspektów powiązanych ze sobą. Taka jest również historia czyśćca, o którym mówi Pismo Święte i o jakiej uczy Tradycja Kościoła począwszy od najstarszych Ojców Kościoła<sup>7</sup>.

Być może jednak ten szczególnie, bo nie dosłowny sposób ukazywania tajemnicy czyśćca, prowadził w ciągu wieków do wielu nieporozumień w ujmowaniu jego istoty. Można przypuszczać, że trudność w widzeniu czyśćca, jako szczęśliwości porównywanej przez św. Katarzynę do sytuacji Świętych w niebie, ma swoje źródła w wyobrażeniach czyśćca jako części piekła, gdzie cierpiące dusze doznają kar, różniących się od piekielnych jedynie tym, że nie są wieczne.

## 1. Średniowieczne wyobrażenia

Wyobrażenia czyśćca pełnego grzeszników torturowanych przez płonące, ogniste kule i gorejące opary, wspinających się po żelaznej drabinie o ognistych stopniach, czy też cierpiących w piecu o płomieniach z siarki oraz topiących się w jeziorze z roztopionego spizu, siarki i ołowiu, specy-

<sup>4</sup> *Articulus fidei est perceptio divinae veritatis, tendens ad ipsam* (STh. 2-2 q. 1, a. 6).

<sup>5</sup> O podwójnej funkcji dogmatów pisze Jacek Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 115-133.

<sup>6</sup> J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Biblioteka Frondy, b.r.w.

<sup>7</sup> Przegląd wypowiedzi Ojców Kościoła na temat czyśćca, znajdziemy w: W. Granat, *Ku Człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, s. 525-527.

ficzne były dla epoki średniowiecza. Badacze historii i literatury wieków średnich zwracają uwagę na wyjątkowe cechy średniowiecznej mentalności, którą charakteryzowała skłonność do wizualizacji, upodobanie wyobrażeniowego przedstawiania w literaturze i sztuce rzeczywistości nieba, piekła i czyśćca. Jacques Le Goff, wybitny mediewista francuski, pytany o scharakteryzowanie człowieka średniowiecznego, nie waha się stwierdzić, że *system ideologiczny i kulturalny, w którym funkcjonował (człowiek) i zawarty w nim element wyobrażeniowy narzucały większości mężczyzn (i kobiet) tych pięciu wieków, duchownych i świeckich, bogatych i biednych, silnych i słabych – wspólne struktury myślowe, podobne przedmioty wierzeń, fantazji, obsesji*<sup>8</sup>. Doskonałym miejscem dla rozwoju literatury wizyjnej stała się warstwa prostego ludu, u której braki w wykształceniu, w tym głównie analfabetyzm, skłaniały do zainteresowania obrazem i coraz częstszego korzystania z bogactwa wyobraźni. Przy jednoczesnym zachwycie i szacunku dla słowa pisanego, język mówiony nabierał tu szczególnej mocy.

Charakterystyka literatury wizyjnej to nic innego jak przeniesienie treści wiary na język obrazu, język wizji, w którym wszystko było dozwolone. Wiele z wizji o tematyce końca czasów, jest w gruncie rzeczy bardzo do siebie podobna. Do tego stopnia, że aby ułożyć antologię średniowiecznych wizji łacińskich wystarczyłoby, przedrukować w całości tylko kilka najważniejszych. Wizje te, popularne szczególnie w XI-XIII w., ukształtowały pewną koncepcję czyśćca, która choć nie do końca zgodna jest z nauką Kościoła, jako taka była, a w niektórych środowiskach jeszcze dzisiaj jest podawana.

W Galii VII w. podczas swoich homilii św. Eligiusz, biskup Noyon po wyjaśnieniu różnicy pomiędzy grzechami śmiertelnymi a powszednimi przypomina o dwu sądach i ogniu czyścowym: *Obmyjmy się z wszelkiego brudu ciała i ducha, a ogień wieczny ani też ów ogień przejściowy nas nie spali; o tym to ogniu sądu Bożego Apostoł powiada: „okaże się dzieło każdego w ogniu, który jej wypróbuje, jakie jest „(1 Kor 3,13). Ani chybi mówi tu o ogniu czyścowym. (...) O tym więc dniu bracia, myśleć musimy gorliwie*<sup>9</sup>.

W Brytanii VIII w., teologię ognia czyścowego odnajdziemy m.in. w homiliach Bedy, który pisze: *Niektórzy wszakże, co dzięki dobrym uczynkom zyskali los wybranych, z powodu niektórych uczynków złych, jakimi skali ciała, po śmierci pójdą w płomienie ognia czyścowego, na srogie kary*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 41; Zob. także, J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval: essais*, Paris 1985; Zob. także A. Gurewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1976.

<sup>9</sup> PL 87, 618-619.

<sup>10</sup> PL 94, 30.

Jeszcze przed nastaniem XII w., świadomość czyścica istniała więc bardzo wyraźnie, a jego wyobrażenia zaczęły nabierać coraz bardziej wymyślnych kształtów. Co do interesujących nas wizji, charakterystyczne jest w tym okresie, że elementy rzeczywistości ziemskiej splatają ze sobą składniki fantastycznego świata. Na podstawie tychże wizji, widać doskonale, że wierzono w istnienie czyścica, ale różnie go sobie wyobrażano. Wczesnochrześcijańskie opisy objawień na temat czyścica, mimo podobnej struktury, specyficznej dla tego gatunku, różniły się między sobą elementami lokalnymi. Wiele z nich nadal pozostawało pod wpływem pierwotnych mitologii, z których najbardziej rozpowszechnione były wizje z elementami celtyckimi i germańskimi. Według badaczy piśmiennictwa średniowiecznego rzeczywiście zaobserwowano pewne tendencje do infernalizacji istniejących wyobrażeń. Pisemne czy ustne opowieści na temat przebywających w czyścicu, u schyłku średniowiecza doskonale odzwierciedlają się w ówczesnych malowidłach. Czyściciel chętnie naśladował piekło tyle, że zazwyczaj łagodniejsze, z mniejszymi płomieniami. Tym, co w sposób istotny odróżniało go od „infernium” była bliskość aniołów, przynoszących pokutnikom dzbany ochładzającej wody<sup>11</sup>. Mimo wyraźnych wątków odróżniających czyścicę od piekła, często zapożyczano na użytek czyścica elementy typowe jak otchłań ogniową, jezioro z zanurzonymi w nim grzesznikami, czy paszczę Lewiatana. Z drugiej strony zauważono również koncepcje czyścica zbliżone do szczęścia rajskiego życia, będącego przedśmionkiem nieba.

Ten sam problem rozpatrywany był przez badaczy polskiej literatury<sup>12</sup>, którzy swe badania opierali na tradycjach europejskich, w tym szczególnie na polskiej literaturze średniowiecznej, renesansowej i barokowej. W wyobrażeniach czyścica, jak zauważają, można wyodrębnić dwie tendencje jego kształtowania się. Po pierwsze średniowieczne opisy czyścica rzeczywiście bliższe były budzącym grozę karom piekła, niż rajskiemu szczęściu. Polscy badacze tego tematu podkreślają, jednak, że dokonują często analizy tekstów wizji, które nie zostały włączone do oficjalnej nauki Kościoła. Wizji, które stanowiły rodzaj

<sup>11</sup> Bardzo popularnym u Ojców Kościoła terminem nawiązującym do ochłody i orzeźwienia jakie w sytuacji człowieka po śmierci daje woda, jest pojęcie refrigerium. Wielokrotnie w tym właśnie znaczeniu używał go Tertulian. Zob., K. Obrycki, *Refrigerium u Tertuliana*, w: Tertulian, *Wybór Pism*, PSP t. XXIX, Warszawa 1983, s. 30-42; Zob. także, K. Obrycki, *Modlitwa za zmarłych u Tertuliana*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 8 (1981), s. 203-205.

<sup>12</sup> Por. prace: S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992; J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994; K. Moisan-Jabłońska, *Obraz czyścica w sztuce polskiego baroku. Studium ikonograficzno-ikonologiczne*, Warszawa 1995; Problematykę bardzo podobnie przedstawia również A. Gurewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.

folkloru, czy też lokalnych pomysłów na skłonienie grzeszników do nawrócenia. Utwory te zawierały wiele elementów sprzecznych z nauką Kościoła, elementów, które nie były odzwierciedleniem nauki teologicznej. Przede wszystkim chodzi tu o zbyt materialistyczne wyobrażenia kar.

Drugą grupę tekstów stanowią będą wyobrażenia czyścica wypełnionego aniołami ciągnącymi dusze ku górze, częstującymi je ochładzającą wodą. Stąd już tylko krok do nieba.

## 2. Definicje soborowe

Dogmatycznego sformułowania prawdy wiary w czyściec, dokonano ostatecznie na dwóch soborach średniowiecza Liońskim II (1274 r.) oraz Florenckim (1439 r.), mającymi doprowadzić do zjednoczenia z Kościołami Wschodnimi. Po raz trzeci, sformułowania te powtórzono w 1563 r. na Soborze Trydenckim, w kontekście kontrowersji z reformatorami. Formuła trydencka z dekretu o czyścicu brzmi: *Kościół katolicki pouczony przez Ducha Świętego, na podstawie Pisma Świętego i starożytnej tradycji Ojców, na świętych Soborach, a ostatnio na tym ekumenicznym [Trydenckim] Soborze podał naukę, że istnieje czyściec, a dusze tam zatrzymane są wspomagane wstawiennictwem wiernych, zwłaszcza zaś miłą [Bogu] ofiarą ołtarza*<sup>13</sup>. Równie ważne jest dalsze przypomnienie Soboru skierowane do biskupów. Mają oni za zadanie sprawować pieczę nad tym, aby w Kościele rozpowszechniana była *zdrowa nauka o czyścicu* oraz aby z kazań kierowanych do prostego ludu wyłączone *zagadnienia trudniejsze i subtelniejsze, które nie służą do „zbudowania” i z których najczęściej nie ma żadnego pożytku dla pobożności*<sup>14</sup>. Niewątpliwie troska o prawdziwość wiary, wynikała tu z wyżej wspomnianych przez mnie tendencji do niezgodnych z nauką Ojców, fałszywych wyobrażeń o czyścicu, pełnych antropomorfizmów, nie rzadko przesiąkniętych lokalnym folklorem. Podobna uwaga została powtórzona w Liście Kongregacji Nauki Wiary o kwestiach eschatologicznych z 17 V 1979 r. *Należy przestrzec przed niebezpieczeństwem wyobrażeń fantazyjnych i zbyt dowolnych, ponieważ taka przesada staje się w dużej mierze przyczyną trudności, na jakie często napotyka wiara chrześcijańska*<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> BF VIII, 117.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii. Retentiores Episcoporum Synodi (17.05.1979)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 131.

Zwraca się tu również uwagę, że pomimo ciągłości obecnego życia a życia przyszłego, istnieje pomiędzy nimi wielka różnica<sup>16</sup>.

Myślę, że właśnie w kontekście tych słów, powinno się interpretować obrazy użyte w Piśmie Świętym. Przyjąć ich głęboki sens, a jednocześnie nie wszystkie obrazy traktować dosłownie, a w niektórych wypadkach uznać ich przenośnię, czy symbolikę. Z pewnością będzie to miało zastosowanie w interpretacji idei ognia i interesującej nas kary.

### 3. Konieczność czyścica

Oczywiście współczesne spojrzenie na istotę czyścica, również naznaczone będzie specyfiką naszej, dzisiejszej mentalności. Ufajmy jednak, że w jedności z Tradycją, wypowiedamy się w sprawach wiary prowadzeni przez Ducha Świętego, a przez to i ponad uwarunkowaniami mentalności. Utwierdzeniem w prawdzie są dla nas niewątpliwie objawienia czyścica Świętej Katarzyna Genueńskiej, która żyła na przełomie średniowiecza i renesansu<sup>17</sup>. Z pewnością nie obce były jej popularne wyobrażenia miejsc eschatologicznych, a jednak żadnych materialistycznych wyobrażeń w jej opisach nie odnajdziemy.

Konieczność czyścica, jak pisze św. Katarzyna i jak podaje cała Tradycja Kościoła, wynika z potrzeby oczyszczenia człowieka, który stając przed majestatem Boga, nie może posiadać w sobie cienia grzechu. Bóg nie jest wrogiem człowieka. Nie stosuje więc kar, które wzbraniałyby człowiekowi przybliżyć się do Niego. Ponieważ jednak jest *samą czystością i nieskazitelnością (...)* i że *dusza, która by miała w sobie jakąś niedoskonałość, a nawet jej najmniejszy cień, wolałaby raczej rzucić się w tysiące piekieł niż stanąć przed Boskim majestatem z jakąś zmazą na sobie*<sup>18</sup>.

Intuicje, że człowiek nie może stanąć przed Bogiem nieczysty, wyrażają już słowa Pisma Świętego. Przypomnijmy chociaż Iz 35,8 – *Bóg nie mówi do nieczystych*, Mt 5,8 – *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*. Konieczność czyścica nie ma więc nic wspólnego z średniowiecznymi, niekiedy wręcz sadystycznymi wyobrazeniami cierpień. Chodzi tu o świadomość, że z własnej winy, dusze nie mogą osiągnąć szczęścia, do jakiego tęsknią. *Widząc zatem, że Czyściciel jest na to przeznaczony, żeby ją*

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Pierwsze objawienia czyścica Katarzyna otrzymała w 1474 roku, w wieku 27 lat.

<sup>18</sup> Św. Katarzyna z Genui, IX,2, s. 30.

*oczyścić z tych plam, sama się w niego rzuca, upatrując w tym wielkie miłosierdzie Boże, które zdolne jest uwolnić ją od owej przeszkody*<sup>19</sup>.

Jednak nawet św. Katarzyna mówiąc o radości dusz czyścicowych, opisuje równoległe kary jakim te dusze podlegają. Wbrew średniowiecznym opisom mąk piekielnych i czyścicowych, różnica kar jest zasadnicza. Teologia używając pojęcia kara ma na myśli przede wszystkim pozbawienie duszy uczestnictwa w szczęściu niebieskim. W czyścicu kara ta ma wymiar czasowy, nie jest wieczna. Nie jest również ani rozpaczą, ani brakiem nadziei. Święta wyraźnie widzi różnicę pomiędzy karami piekła i czyścica. Wierzmy przecież, że po przejściu do życia wiecznego, wola nie ulega zmianie. Dusze potępione są tak bardzo zbuntowane przeciwko Bogu, że sprzeciw ten stanowi o ich winie. *Ponieważ bunt ów trwa wiecznie, przeto wiecznie trwa wina*<sup>20</sup>. Przeciwnie dusze czyścicowe. Zwrócone są ku Bogu, dlatego nie ma w nich już winy. Z kolei karą, która opóźnia ich zjednoczenie z Bogiem, jest ich własna grzeszność. Dla Świętej jest oczywiste, że cierpienia dusz czyścicowych dokonują się dobrowolnie i radośnie, ponieważ dusze te, są w pełni świadome, że tylko przez oczyszczenie, będą mogły dostąpić Bożego Majestatu, za którym tęsknią. Największą karą dla duszy jest, więc to, że widzi ona przeszkody (swój własny grzech), które nie pozwalają jej zbliżyć się do Boga, który jest samą czystością. Dusza widzi wszystko to, co oddala ją od Źródła Miłości<sup>21</sup>. *Bóg nie otoczył raju bramami zamkniętymi: każdy, kto chce, może wejść do niego; Bóg jest bowiem cały miłosierdziem*<sup>22</sup>.

Bardzo obrazowym porównaniem, jakiego używa tu Święta jest rdza grzechu, która okrywa duszę, rdza, którą oczyścić może tylko ogień. Dusza w pełni tego świadoma sama rzuca się w ten ogień, aby jak najszybciej poddać się oczyszczeniu. *Przeszkodą tą jest rdza grzechu i ogień trawi ją bez przerwy, przez co dusza coraz bardziej otwiera się na udzielanie się Boże – podobnie jak przedmiot zakryty nie może odbijać promieni słonecznych nie z winy samego słońca, które nadal świeci, ale z powodu zasłony (gdy zaś ona będzie znikać, wówczas przedmiot wystawiony na światło, w miarę jak się usuwa zakrycie, silniej zajaśnieje). (...) W Czyścicu ogień wypala tę rdzę nieustannie, a im bardziej ona niszczy, tym doskonale słońce odbija się w duszy. Szczęście więc w Czyścicu wzrasta wraz ze znikaniem owej rdzy grzechu i odsłanianiem się oczyszczanej duszy na działanie Bożych promieni*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, IX,3, s. 31.

<sup>20</sup> Tamże, IV,3, s.16.

<sup>21</sup> Tamże, X,1-3, s. 32-33.

<sup>22</sup> Tamże, IX,1, s. 30.

<sup>23</sup> Tamże, II, 2-3, s. 10-11.

#### 4. Kary czyśćca

W Kościele Zachodnim utrzymuje się ogólne zdanie teologów, że istnieją w czyśćcu dwa rodzaje kar<sup>24</sup>. Pierwsza – poena damni, polega na niemożliwości, pomimo pragnień i tęsknoty duszy, pełnego zjednoczenia z Bogiem, czyli kara pozbawienia oglądania Boga. Druga – poena sensus, nazywana jest karą zmysłów, którą utożsamiano z czynnikiem zewnętrznym, z ogniem palącym i zadającym duszy cierpienia. Nauka o rodzajach kar doświadczanych przez dusze nigdy nie była przedmiotem dogmatycznych stwierdzeń Kościoła. Ogień materialny, którego miałyby doświadczać dusza, był w zasadzie główną przyczyną różnic pomiędzy Kościołami Zachodnim i Wschodnim, dotyczących pośmiertnego oczyszczenia. Teologia Zachodnia do dziś nie odeszła od idei ognia, który rzecz jasna rozumie się inaczej niż ogień ziemski. Nawet, jeżeli w czasach średniowiecza, jak późniejszych wypaczano naukę o poena sensus i wyobrażano ją sobie, jako ogień materialny, fizycznie dotykający dusze, nie można zaprzeczyć, że w porównaniu tym kryje się wielka intuicja przybliżająca nas do istoty rzeczywistości czyśćca. Być może w ustach teologów prawda ta nie brzmiałaby dziś dla wielu zbyt przekonująco, dlatego najlepszym wydaje mi się tu ponowne odwołanie do doświadczenia mistyków. Mówienie o ogniu oczyszczającym nie stanowi dla nich żadnej trudności w logice wiary.

Święta Katarzyna nie ma wątpliwości, że ogniem, który wypala w duszach cały grzech jest Boże działanie. Bóg działa na duszę podobnie jak złoto przetapiane w ogniu, a więc przypisuje mu działanie oczyszczające i wyniszczające. *Podobnie działa Boży ogień w duszy. Bóg trzyma ją w płomieniu tak długo, aż zniszczy w niej wszelki plamy i tak doprowadza ją do najwyższej doskonałości, jaką tylko jest zdolna osiągnąć każda dusza, choć w różnym stopniu. Wówczas dusza spoczywa w Bogu, nic w niej już własnego nie pozostaje, a jej bytem jest jedynie Bóg*<sup>25</sup>.

Święta z Genui zmarła w 1510 r., a język jej opisu czyśćca jest nadal jak najbardziej aktualny. Podobnie warto posłuchać świętej Teresy z Avili (zm. 1582), która cierpienie dusz w czyśćcu porównuje do bólu, przez jaki przechodzi człowiek jeszcze za życia, kiedy zdaje sobie sprawę z ogromu Bożej miłości, uświadamiając sobie jednocześnie bezmiar swojego grzechu. *Przychodzą chwile, że gdy dusza ustaje z miłości i płonie tak we własnym swym*

<sup>24</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, s. 532; T.D. Łukaszuk, *Czyściec, czyli miłość oczyszczająca*, AK, 98 (1982), z. 2, s. 236-246.

<sup>25</sup> Św. Katarzyna z Genui, XII, 4, s. 40.

ogniu, (...) czuje w sobie jakby uderzenie gromu, jakby grot ognisty, przezywający jej wnętrzości<sup>26</sup>. Teresa, sama nie wie dokładnie, czym jest ów grot ognisty, czuje jednak wyraźnie, że nie należy on do natury człowieka. Jest jednak przekonana, że rana zadana ognistym grotem, boli gdzieś w najgłębszym miejscu duszy. *Grom ten w mgnieniu oka obraca w popiół wszystko, co trąci naszą ziemską naturą*<sup>27</sup>.

Św. Jan od Krzyża (zm. 1591 r.) oczyszczenie dusz po śmierci przyrównuje do ognia materialnego, który ogarnia drewno. Wysuszając je, ogień zaczyna osuszać drewno, wypala je, ale tylko po to, aby usunąć zeń wszystko, co w nim czarne i brzydkie i aby w końcu, rozpaść je wewnętrznie i zamienić w siebie. Tym porównaniem św. Jan opisuje działanie *Bożego ognia miłości, które zanim zjednoczy i przemieni duszę w siebie, najpierw musi usunąć wszystkie przypadłości sobie przeciwne. (...) Ogień nie miałby nad nimi (duszami) żadnej władzy, choćby je ogarniał, gdyby one były wolne od niedoskonałości, z powodu których muszą cierpieć*<sup>28</sup>.

Te trzy niezależne relacje mistyków katolickich, potwierdzają się w zasadniczych aspektach dotyczących nauki o czyścću. Nawiązują do doświadczenia przez dusze realnego ognia, zarazem jest to doświadczenie realnego cierpienia. Po drugie są pewni, że doświadczenie ognia jest konieczne i dobrowolnie przez dusze przyjmowane, ponieważ tylko w ten sposób, dusze mogą przybliżyć się do Boga i tylko w ten sposób mogą powiększyć swoje szczęście. W końcu, w miarę oczyszczania się duszy, ogień coraz mocniej ogarnia duszę. Ona sama coraz ściślej jednoczy się z Bogiem, ponieważ to, co duszę pali, jest w istocie ogniem Bożej miłości.

W teologii współczesnej unika się obrazowego przedstawiania czyścća. Refleksja teologiczna posługuje się tu sformułowaniami bliższymi określaniu go bardziej jako stanu, jako procesu przemiany, niż jako fizycznego miejsca o podobnych uwarunkowaniach, co w świecie ziemskim. Oficjalna nauka Kościoła zdecydowanie dystansuje się od kosmiczno-fizycznego pojmowania czyścća<sup>29</sup>, a szczególnie od ujęć przedstawianych przez religijną literaturę średniowiecza i renesansu.

To zapewne przeciwko tym fałszywym obrazom Ojciec Yves Congar występuje z postulatem oczyszczenia czyścća z pewnych o nim wyobrażeń. Chodzi tu przede wszystkim o wyobrażenia upodabniające miejsce czyścća

<sup>26</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. II, Kraków 1962, s. 196-197.

<sup>27</sup> Tamże, s. 197.

<sup>28</sup> Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. I, Kraków 1975, s. 462-464.

<sup>29</sup> T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 238.

do piekła. *Raz jeszcze trzeba będzie oczyścić nasze wyobrażenia i pozbyć się, jeżeli nie obrazów – bo bez nich nie można myśleć i bywają one trafne, a nawet piękne – to przynajmniej pewnych fantazji*<sup>30</sup>. Tu rzeczywiście z pomocą przychodzą nam objawienia Świętych Kościoła i ich *oczyszczenia mistyczne*<sup>31</sup>.

## 5. Kontekst chrystologiczny

Połączenie tematu szczęścia z problematyką kar czyścicowych da się więc zrozumieć tylko w harmonijnym zestawieniu jej z innymi elementami nauki o purgatorium. Konieczność owych kar, znajduje swoje źródło w grzeszności człowieka i związanym z tym procesem odpokutowania. Jednak sens całego procesu odsłania się dopiero poprzez zrozumienie, że doświadczane oczyszczenie jest pragnieniem samej duszy. Jest to konieczne tym bardziej, że w naszej mentalności cierpienie ma wydźwięk bardzo negatywny. Cierpienie trudno przyjmować dobrowolnie. Raczej, bylibyśmy skłonni je odrzucać.

Benedykt XVI jeszcze jako kardynał wielokrotnie zwracał uwagę, aby w mówieniu o czyścicu, ukazywać go przede wszystkim w jego charakterze chrystologicznym. Czyściciel jest wejściem w rzeczywistość eschatologiczną, a więc do końca już należącą do Chrystusa. *Czy jednak pojęcie czyścica nie zyskuje swej ścisłej chrześcijańskiej treści, jeśli rozumie się je właśnie chrystologicznie, i stwierdza, że to sam Pan jest ogniem, osądającym człowieka, przemieniającym go i kształtującym na wzór swego chwalebego Ciała? (Rz 8,29; Flp 3,21). Czy prawdziwa chrystianizacja wczesnożydowskiej idei czyścica nie polega właśnie na zrozumieniu, że oczyszczenia nie dokonuje nic innego, jak tylko przemieniająca moc Chrystusa, który rozpala swym ogniem nasze zastygłe serca, tak by mogły się włączyć w żywy organizm Chrystusowego Ciała*<sup>32</sup>. Być może zbawienny charakter cierpienia Chrystusa, rozjaśni tajemnicę kar czyścicowych, dzięki którym staniemy się zdolni do pełnej wspólnoty z Nim.

Podjęte przez teologię pytanie o istotę kar czyścicowych, wiąże się z fragmentem Pierwszego Listu do Koryntian 3,11-15: *Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Je-*

<sup>30</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 228.

<sup>31</sup> Tamże, s. 234.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 208.

zus Chrystus. I tak jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy lub ze słomy, tak też jawne się stanie dzieło każdego: odłoni je dzień [Pański]: okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje jaki jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: Sam w prawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień.

Przez Ojców Kościoła tekst ten, jednoznacznie jest przyjmowany jako dowód na istnienie czyścica. Egzegeza XX w. zwraca uwagę na kilka niejasności związanych z interpretacją tekstu. Niektórzy widzą w tym fragmencie, nie obraz czyścica, ale Chrystusa nadchodzącego w dniu Sądu, który próbie ognia, a więc Swojej Bożej ocenie, podda wszystkie ludzkie dzieła<sup>33</sup>. Z kolei kard. Ratzinger<sup>34</sup> zwraca uwagę, że omawianego fragmentu, nie można rozumieć tylko jako wydarzenia ostatniego dnia, ponieważ treści współczesnej egzegezy, jak i Ojców Kościoła są zgodne, co do tego, że ogień w przytoczonych wersach oznacza wielkość i majestat Boga. Dla człowieka po śmierci, cały czas jest to kontakt z tym samym Chrystusem, którego miłość jednocześnie oczyszcza, jak i staje się Sędzią dnia ostatecznego<sup>35</sup>.

## 6. Istota ognia

Realne istnienie ognia oczyszczającego, jako kary poena sensus, nie jest przyjmowane w Kościele Wschodnim<sup>36</sup>. Jak już pisałam również w oficjalnych wypowiedziach, nie znajdziemy takiego orzeczenia. Tym niemniej jednak, wydaje się, że teologia zachodnia próbując określić sposób oczysz-

<sup>33</sup> Między innymi tezę tę sformułował wybitny biblista Joachim Gnilka. Zob. tenże, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer*, Düsseldorf 1955.

<sup>34</sup> Zob. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 208-209.

<sup>35</sup> Zob. tamże; Joseph Ratzinger wydobywa tu kolejny bardzo istotny wątek jakim jest czas czyścica. Ponieważ jednak problematyka ta jest bardzo bogata w historii nauki o czyścicu, dla jasności tematu zostanie ona omówiona w dalszej części artykułu.

<sup>36</sup> Kościół prawosławny nie zna łacińskiego rozróżnienia pomiędzy piekłem i czyścicem. Modli się za wszystkich zmarłych i nie przyjmuje tego, iż są tacy, którzy byliby już teraz na zawsze potępieni. Życie pozagrobowe jest jedynie dalszym ciągiem losu zmarłego, wraz z jego oczyszczeniem i stopniowym wyzwoleniem. Zob. *Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 458. Kościół prawosławny pozostaje przy idei stanu pośredniego w postaci, jaką osiągnęła ona u Jana Chryzostoma. Choć odrzuca ideę ognia, wspólnie z Kościołem rzymskim przyjmuje wstawiennictwo za zmarłych wyrażane pod postacią modlitwy, jałmużny, dobrych uczynków oraz sprawowania eucharystii. Por. J. N.Karmiris, *Abris der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, w: *Die orthodoxe Kirche in griechischer sicht*, red. P. Bratsiostis, Stuttgart 1970, s. 116n.

czenia, słusznie powraca do idei ognia czyścicowego. W historii dysput na temat czyścica, wielokrotnie powracano do pytania, jaka jest istota ognia oczyszczającego? Oddziałuje on na duszę w sposób materialny, czy tylko duchowy? Kultura średniowiecza, która tak obrazowo przedstawiała rzeczywistość czyścica, pozostawiła nieprawdziwy schemat mówienia i rozumienia ognia czyścicowego, jako materialne płomienie trawiące ciało. Tymczasem, w myśl powyższych wypowiedzi, które mówią o oczyszczającym działaniu Boga, jako ognia, wątpliwości te rozwiewają.

Niektóre współczesne refleksje na temat ognia Bożego, zwraca uwagę, że zarówno w piekle, czyścicu czy niebie jest to wciąż ten sam ogień Bożej miłości. *W głębi, ten sam ogień, który potępia w piekle, oczyszcza w czyścicu i uszczęśliwia w niebie. Bóg się nie zmienia, ogień miłości jest zawsze ten sam. To my jesteśmy różni w obliczu tej miłości niezmiennej i nieskończonej: jeśli zupełnie sprzeciwiamy się tej miłości Boży ogień nas torturuje; jeśli zdolni jesteśmy do oczyszczenia, ogień ten nas oczyszcza; a jeśli jesteśmy zjednoczeni z Bogiem, ogień ten nas uszczęśliwia*<sup>37</sup>.

Święta Katarzyna nie ma wątpliwości, że płomienie czyścicowe sprawiają duszy ból tylko do czasu jej pełnego oczyszczenia. Działanie Bożego ognia polega bowiem na tym, że *zniszczy w niej (duszy) wszelkie plamy i tak doprowadzi ją do najwyższej doskonałości... Gdy nie ma już w niej niczego, co by mogło ulec spaleniu, a choćby zanurzyła się w ogniu, nie odczuwałaby stąd żadnego bólu, przeciwnie ogień Bożej miłości byłby dla niej jakby życiem wiecznym, wolnym od wszelkiego cierpienia*<sup>38</sup>.

Temat Boga, który objawia się człowiekowi pod postacią ognia, jest w Piśmie Świętym bardzo wyraźnie zarysowany. Symbol ognia pojawia się zawsze w momentach przełomowych dla wiary i historii człowieka. W Księdze Rodzaju (15,17) jako znak przymierza, między połowami zwierząt *ukazał się dym jakby wydobywający się z pieca i ogień niby gorejąca pochodnia*. Księga Wyjścia opisuje historię Mojżesza, któremu Bóg ukazał się w postaci płonącego krzewu (Wj 3). Dalej podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej *Pan szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, by im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy* (Wj 13,21; por Lb 14,14). Również w momencie otrzymania Dekalogu *Góra Synaj była cała spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu* (Wj 19,18). Dalej w historii Izraela, rabini zaczęli nazywać znaki Bożej obecności i chwały jako boskie *szekina*. Jest o nim mowa m.in. w Księdze Liczb, kiedy obłok „od wieczora aż do rana pozostawał nad przy-

<sup>37</sup> F. Varillon, *Joie de croire, joie de vivre*, w: B. Housset, Le Centurion 1981, s. 203.

<sup>38</sup> Św. Katarzyna, XII, 4-5, s. 40-41.

bytkiem na kształt ognia” (Lb 9,15). W innej Księdze, w wizji Izajasza wargi proroka zostają oczyszczone rozżarzoną węglą, wziętą z ołtarza (Iz 6,6n). Za każdym razem jest to znak Boga, który przychodzi do człowieka, aby go do siebie przybliżyć, aby otoczyć go opieką w końcu, aby obdarować go Sobą.

Również w Nowym Testamencie czytamy o ogniu, który jest znakiem Bożej obecności. W dniu zesłania Ducha Świętego nad głowami apostołów spoczęły „języki jakby z ognia” (Dz 2,3). O zwycięskim Chrystusie Apokalipsa wspomina dwukrotnie: „oczy Jego jak płomień ognia” (1,14; 19,12). W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Bóg nasz jest ogniem pochłaniającym” (12,29).

W jaki jednak sposób ogień ten oddziałuje na duszę? Bardzo interesujące odpowiedzi znajdziemy u Ojców Kościoła.

W swoich homiliach Orygenes, tłumaczy fragmenty Starego Testamentu, gdzie ogień wyjaśnia jako obecność Boga. Jest to ogień, który oczyszcza, pożera i pochłania<sup>39</sup>. Ogień, który przenika grzesznika, nie jest ogniem materialnym, ale duchowym. Kiedy Orygenes przedstawia dwie kategorie grzeszników: sprawiedliwych, którzy są obciążeni skazami właściwymi naturze ludzkiej oraz grzeszników zatwardziałych. Każdej z tych grup przypisuje odrębny ogień: sądu, przez które przechodzą dusze grzeszników oraz ogień spalania, który mógłby określać sytuację dusz pozostających w grzechach ciężkich<sup>40</sup>. Problem z przyjęciem w czasach patrystycznych koncepcji Orygenesesa polegał na tym, że przypisywano mu tezę o apokatastazie, a więc końcowym oczyszczeniu wszystkich grzeszników, o powrocie wszystkiego do dobra. Współczesne badania nad jego tekstami, pozwoliły oczyścić go z niesłusznie przypisywanej mu tezy<sup>41</sup>. Co ciekawe okazuje się, że tak istotna w nauce o czyśćcu, problematyka Boga jako ognia, zajmuje w jego twórczości wcale nie mało miejsca<sup>42</sup>.

Komentując zdanie (Hbr 12,29), zauważa: *Bóg trawi wprawdzie i niszczy, ale niszczy złe myśli, niszczy haniebne uczynki, niszczy grzeszne pra-*

<sup>39</sup> Zob. Orygenes, *Komentarz do Księgi Jeremiasza*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXX, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1983, s. 140; Zob. także, *Przeciw Celsusowi*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XVII, z. 1, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, s. 288-289.

<sup>40</sup> Zob. Orygenes, *O zasadach*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIII, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1978, s. 179-185.

<sup>41</sup> W rzeczywistości Orygenes nie głosił apokatastazy, wręcz wyraźnie jej się sprzeciwiał. Zob.: Orygenes, *List do przyjaciół w Aleksandrii*, w: *Korespondencja*, Kraków 1997, przekł. H. Pietras. s.26-27.

<sup>42</sup> Bardzo dobra synteza symboliki Boga jako ognia u Orygenesesa, zebrana została przez H. U. von Baltazara w książce: *Orygenes, Duch i ogień*, Kraków 1995, s. 324-328.

gnienia – przez to, że przenika umysły wiernych oraz dusze, które są zdolne do przyjęcia Jego Słowa i Mądrość<sup>43</sup>. Bóg jak ogień trawi zło oraz wszystko, co ze zła pochodzi, a co grzesznik na postawionym już fundamencie duchowym buduje – mówiąc symbolicznie – z drewna, siana i słomy<sup>44</sup>.

Orygenes wyraźnie wskazuje na istnienie ognia trawiącego wewnątrz duszy. Jest to płomień niewidzialny, umysłowy, karcący. Ten ogień niewidzialny pali serce, a biorąc swój początek w sercu przenika do wszystkich kości, przeniknąwszy kości ogarnia całego człowieka, który mu podlega, a ogarnia go tak, iż płonący człowiek nie może tego znieść... Ogień ów rozpala Zbawiciel<sup>45</sup>.

O działaniu Bożego ognia przeczytamy także u św. Augustyna. W komentarzu do Psalmu 18,13: *Od blasku Jego obecności rozżarzyły się węgle ogniste*, Augustyn pisze: *Ci, którzy już byli martwi i pozbawieni ognia dobrych pragnień oraz światła sprawiedliwości, odżyli znowu i zostali zapaleni i oświeceni*<sup>46</sup>.

W innym miejscu Augustyn napisze, że przez ogień muszą przejść ci, którzy mają w sobie jeszcze grzechy do wypalenia, czyli muszą się oczyścić. Dokonuje się to za sprawą ognia przejściowego utrapienia<sup>47</sup>.

W tym samym duchu wypowie się Leon Wielki: *To, co dla dusz jasnych będzie szczęściem, dla zbrukanych stanowić będzie karę*<sup>48</sup>

Święty Grzegorz Wielki w *Dialogach* rozpatruje pytanie: *Dlaczego wierzyć należy, że niecielesny duch może płonąć w cielesnym ogniu?* Dla Grzegorza rozwiązanie tej kwestii jest bardzo proste. Dusza nie tylko widzi ogień, ale również go odczuwa. Papież nie widzi trudności w tym, że to, co cielesne może mieć wpływ i bezpośrednio dotykać tego, co duchowe. *Rzecz jasna, pali coś niecielesnego, gdyż z widzialnego ognia, powstaje niewidzialny żar i ból, tak że ogień cielesny dręczy niecielesnego ducha, cielesnym ogniem*<sup>49</sup>. Wydaje się jednak, że cielesność ognia polegałaby na tym, że prawdziwie i dosłownie sprawia w duszy jej oczyszczenie, poprzez realne działanie wypalenia w niej wszystkiego, co grzeszne. Na potwierdzenie realności tego ognia w innym dialogu, teolog napisze o człowieku, który

<sup>43</sup> Orygenes, *O zasadach*, 1,1,2.

<sup>44</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 4,13.

<sup>45</sup> Orygenes, *Duch i ogień*, s. 326-327.

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmu 17,9*, Warszawa 1986, s. 126.

<sup>47</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. II, Warszawa 1977, s. 545.

<sup>48</sup> Św. Leon Wielki, *De beatitudinibus*, hom. 95,8.

<sup>49</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Kraków 1994, s. 183.

zgrzeszył ciężko, a ponieważ grzech jego nie wyszedł na jaw, to po śmierci ogień spalił jego ciało na oczach wszystkich. Była to przestroga dla wszystkich wiernych, aby *zastanowili się, co dusza żyjąca odczuwa za swą winę, skoro kości, które nie czują takim ogniem są palone*<sup>50</sup>. Oczywistość z jaką Grzegorz przedstawia zaistniałą sytuację spalenia ciała z uwagi na grzech zmarłego, nie pozostawia wątpliwości nie tyle do faktu, że wydarzenie takie musiało istnieć naprawdę. Pisze to raczej ku przestrodze, że choć po śmierci umiera ciało, to dusza i tak realnie doznaje działania ognia oczyszczającego.

W dysputach teologicznych zwykle, chętnie przywołuje się św. Tomasza z Akwinu. W doświadczeniu kary czyścicowej wyróżnia on karę zmysłu, czyli cierpienia zadawane przez ogień cielesny. Trudno jednak odczytywać to jako jego przeświadczenie o materialności, fizyczności ognia, ponieważ już w następnych liniijkach pisze, że *wszelkie odczuwanie cielesne pochodzi od duszy. I dlatego, gdy coś raniącego godzi wprost w samą duszę, z konieczności musi jej sprawiać największy ból. ... I dlatego kara czyścica zarówno jako poniesienie szkody, jak i jako kara zmysłu przewyższa wszelkie cierpienie tego świata*<sup>51</sup>.

Rzecz jasna czyściec ma miejsce jeszcze przed zmartwychwstaniem ciała, stąd odczuwanie oczyszczenia odbywa się tylko na poziomie duszy. Tylko lub aż na poziomie duszy<sup>52</sup>. Dzisiaj trudno już wspierać antropologię, która dwa komponenty człowieka ciało i duszę uważałaby za zupełnie ze sobą nie związane, tak, że po ich rozdzieleniu w śmierci, dusza nie miałaby w sobie żadnej pamięci ciała. To św. Tomasz nadał ostateczny kształt nauce o duszy. Wykorzystał tu formułę Arystotelesa, wedle której dusza jest formą ciała. Nadał jej jednocześnie kształt ściśle chrześcijański. Jedność ciała i duszy jest realizacją obydwu pierwiastków. *Dusza należy do ciała jako „forma”, ale to, co jest „formą” ciała, jest jednak duchem, sprawia, że człowiek staje się osobą, i otwiera go na nieśmiertelność*<sup>53</sup>.

Tradycyjna nauka o duszy została ujęta na Soborze w Vienn (1312), który określił, że dusza jest sama przez się, ze swojej istoty formą ciała. *Dalej każdą naukę lub mniemanie, które przeczy albo podaje w wątpliwość, czy*

<sup>50</sup> Tamże, s. 186.

<sup>51</sup> STh, Suppl., q. 100, a. 3. Autorem tej części suplementu do summy jest prawdopodobnie sekretarz św. Tomasza Reginald z Piperno. Nie ma jednak wątpliwości, że wiernie przedstawia on myśl Doktora Kościoła.

<sup>52</sup> Kongregacja Nauki wiary jednoznacznie przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Zob. *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, s. 130.

<sup>53</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 140.

*substancja duszy rozumnej, tj. intelektualnej, jest prawdziwie i sama przez się formą ciała ludzkiego, z aprobatą wspomnianego świętego Soboru odrzucamy jako błędną i przeciwną prawdzie katolickiej*<sup>54</sup>.

Materialność ognia byłaby, więc bardziej powiązana z próbą wyjaśnienia, że jest to doświadczenie jak najbardziej realne. Cierpienie, jakiego doświadcza oczyszczana dusza, nie jest tylko doświadczeniem duchowym, ale jak najbardziej rzeczywistym, ogarniającym całościowo, jednocześnie powodującym jako swój skutek, całościową przemianę. Tak naprawdę Kościół nie sprecyzował, na czym polega substancjalne połączenie duszy z ciałem, ani tak naprawdę, jak dalece po spowodowanym śmiercią rozdarciu tych dwóch elementów, dusza zachowuje w sobie ciało. Odeszliśmy już dawno od Platonskiej teorii duszy, dla której ciało stanowi więzienie. Mówiąc o duszy po śmierci nadal mówimy o tym samym „ja” człowieka. Zrozumiałe jest zatem, że mimo iż po śmierci oczyszczeniu podlega tylko dusza, to jest to jednocześnie całe „ja” człowieka. Całe, ponieważ w pełni odpowiada za swoje życie i to ona w pełni oddaje się woli Bożej poprzez oczyszczenie z rdzy grzechu.

*W ten sposób uwolnione od wszelkiej winy złączone z wolą najwyższego, widzą one jasno Boga, w takim stopniu, w jakim On dozwala im Siebie ujrzeć; ponadto pojmują, czym jest szczęście posiadania Boga i widzą, że to jest cel, dla którego wszystkie dusze zostały stworzone*<sup>55</sup>.

Mamy więc w czyścicu pewien paradoks. Mamy radość, a jednocześnie cierpienie dusz czyścicowych. Więcej jeszcze, jest to cierpienie radosne, ponieważ tylko w ten sposób, tylko poprzez działanie Boże, jakie dokonuje się w duszy, może dokonać się pełne zjednoczenie z Bogiem. Jak powie św. Katarzyna czyściec jest konieczny, ponieważ tylko przez to wielkie Boże miłosierdzie, które pozwala duszom na oczyszczenie się z plam rdzy grzechu, możliwe jest osiągnięcie ostatecznego celu naszego stworzenia.

---

<sup>54</sup> BF V,34.

<sup>55</sup> Św. Katarzyna z Genui, VI,3, s. 22.

---

**RESUMÉ****Le bonheur dans le purgatoire**

Le ciel est la réalité eschatologique qu'on définit le bonheur. Le sainte Catherine de Genève dans son «Traité du purgatoire» compare le purgatoire au bonheur des saints au ciel. Aussi les mystiques chrétiens trouvent au purgatoire le feu de l'amour de Dieu. D'autre part selon la présentation médiéval le purgatoire était l'enfer mais l'enfer temporaire. Alors qu'est-ce que c'est le bonheur au purgatoire? En quoi consiste alors la souffrance que ressentent les âmes? Le bonheur du purgatoire ne consiste-il-pas alors en purification des péchés, qui permet de s'approcher au Dieu et être heureux en sa présence. Autant l'âme se purifie autant Dieu est plus dévoué à l'âme.