

Od satysfakcyjnego do uświęcającego modelu czyśćca. Perspektywa ekumeniczna

Chrześcijańska eschatologia stanowi dość zaniedbane pole w ramach debaty ekumenicznej, której centralne tematy wyznacza eklezjologia, nauka o Eucharystii, posługiwaniach kościelnych, chrzcie, autorytecie kościelnym i małżeństwie. Koncentracja na tej problematyce nie może zaskakiwać, zważywszy, że są to kwestie, które najbardziej dzielą różne denominacje kościelne, tak w sensie doktrynalnym, jak i praktycznym. W agendzie ekumenicznych dialogów dość wysoko pojawiają się także zagadnienia z zakresu chrystologii, pneumatologii, soteriologii, misji oraz Pisma Świętego i Tradycji. Problematyka eschatologiczna w tym kontekście wypada blado. Pojawia się ona relatywnie rzadko, nie licząc odniesień do eschatologicznego wymiaru Kościoła, Eucharystii, posługiwania kościelnego i życia chrześcijańskiego. Wprawdzie w prawie 200 raportach końcowych i uzgodnieniach pojawia się jako przedmiot zainteresowania, jednak tylko w kilku przypadkach koncentruje się wprost albo na problematyce eschatologii indywidualnej i znaczeniu umarłych dla Kościoła¹, albo na znaczeniu eschatologicznej perspektywy dla chrześcijańskiego życia². Problematyce eschatologicznej

¹ *Dublin Declaration. Agreed Statement. Anglican-Orthodox Dialogue 1976-84. Dublin, Ireland, 19 August 1984*, w: J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva – Grand Rapids 2000, 81-104; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego (1993)*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 11(1995)2,43-138.

² Por. *Wspólna Deklaracja z Porvoo (1992) Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luteranickimi*, *Stu-*

całkowicie został poświęcony dokument wypracowany w lokalnym dialogu luterkańsko-rzymskokatolickim w USA³. Obok wspólnego dziedzictwa doktrynalnego w zakresie eschatologii chrześcijańskiej, dokument ten podjął też tradycyjne punkty sporne pomiędzy katolikami i luteranami, to jest kwestię pośmiertnego oczyszczenia⁴ i modlitwy za zmarłych⁵. Skąpa obecność tematyki eschatologicznej w dyskursie ekumenicznym zdaje się sugerować, że nie ma ona tak destrukcyjnego potencjału w relacjach międzykościelnych, jak problemy sytuujące się w innych wspomnianych wyżej obszarach. Z drugiej strony wiadomo, że kwestia odpustów za zmarłych była jednym z zapalnych punktów, który za sprawą Lutera przyczynił się do powstania szesnastowiecznego sporu w łonie Kościoła, dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu. Osiągnięty w 1999 roku konsensus w zakresie nauki o usprawiedliwieniu zamyka niejako tamten rozdział. We Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu stwierdza się, że „tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków”⁶. Słowa tej deklaracji wymagają recepcji w kościelnej doktrynie obu wyznań. Recepcja ta nie oznacza zerwania z własną tradycją teologiczną, ale winna przybrać kształt procesu „teologicznej bilingualizacji”, to znaczy umiejętności wyrażenia treści wiary w języku zrozumiałym na gruncie innych teologicznych i kościelnych tradycji⁷. Przykładem zachodzenia takiego procesu jest chociażby rozwój nauki o pośmiertnym oczyszczeniu, które w tradycji katolickiej przybrało nazwę „czyśćca”. Po stronie katolickiej obserwuje się od lat ewolucję języka w opisie tej rzeczywistości, zaś po stronie protestanckiej można odnotować próby jej adaptacji do własnego modelu teologii. Wspólnym mianownikiem dla obu tradycji może być tzw. uświęcający model czyśćca. Zanim

dia i Dokumenty Ekumeniczne 15(1999)2,103-133; *The Reuilly Declaration (2001), Dialogue between the Anglican Churches of Britain and Ireland and the French Reformed and Lutheran Churches*, <https://www.churchofengland.org/about-us/work-other-churches/europe/reuilly-declaration.aspx>.

³ L.G. Almen, R.J. Sklba (ed.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis 2011 (dalej: HEL).

⁴ Zob. R. Porada, *Czyśćciec – dojrzewanie do chwały. Nauka o eschatologicznym stanie oczyszczenia w dialogu luterkańsko-rzymskokatolickim w USA*, w: Z. Glaeser (red.), *Człowiek dialogu*, Opole 2012, 587-605.

⁵ Zob. tenże, *Modlitwa za zmarłych w świetle konsensusu w nauce o usprawiedliwieniu. Z katolicko-luterkańskich uzgodnień doktrynalnych*, w: P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (red.), *O ekumenizmie w Roku Wiary*, Lublin 2013, 337-346.

⁶ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 15; HEL, nr 3.

⁷ Zob. A. Maffei, *Die aktuelle Situation des Dialogs. Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise*, w: F. Ferrario (red.), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*, Tübingen 2013, 49.

dokonywanej ogólnej prezentacji głównych teologicznych przesłanek tego modelu, w pierwszym punkcie przypomniane zostaną pozateologiczne uwarunkowania rozwoju tej doktryny, które miały wpływ na jej teologiczną treść, w drugim zaś powody reformacyjnego odrzucenia nauki o czyśćcu.

1. Społeczno-kulturowe uwarunkowania doktryny o czyśćcu

Idea czyśćca, jako element katolickiej wiary i doktryny, pojawiła się relatywnie późno, bo dopiero w XII wieku. Czyściec rozumiany wówczas jako „trzecie miejsce” w pośmiertnej rzeczywistości, obok nieba i piekła, stał się rodzajem pośredniego świata dla zmarłych poddanych próbie i udręce, które mogły być skrócone przez modlitwy i inną duchową pomoc ze strony żyjących⁸. Mimo możliwości dostrzeżenia pewnych aluzji do wcześniejszych wyobrażeń o losie pośmiertnym zmarłych, nie można ich porównywać z wyłaniającą się w religijnej wyobraźni dwunastowiecznej Europy koncepcją czyśćca. Stanowiła ona swoistego rodzaju „wytwór” lub konsekwencję rozwijanej wówczas teologii kary Bożej, ofiary, pokuty, przebaczenia i duchowej wymiany między zmarłymi i żyjącymi. Czyściec tak zawładnął katolicką wyobraźnią, że stał się przedmiotem doktrynalnego nauczania w okresie późnego średniowiecza i począwszy od XV wieku zyskiwał coraz szersze miejsce w katolicyzmie⁹.

Rozwój nauki o czyśćcu był w dużej mierze funkcją instytucjonalizacji monastycyzmu i związanej z tym hierarchii uczestnictwa w porządku chrześcijańskiego życia, co w konsekwencji prowadziło do różnych rodzajów eschatologicznych lęków, przenikających zwłaszcza życie osób świeckich. Z tej perspektywy nauka o czyśćcu umożliwiała przewycięzenie owego lęku, proponując rozwiązanie problemu swoistego rodzaju nierównej rywalizacji na polu chrześcijańskiej doskonałości życia między mnichami a świeckimi poprzez czasowe wydłużenie czasu owego doskonalenia. Innymi słowy, czyściec pozwalał świeckim radzić sobie z eschatologicznym lękiem wywołanym przez przykład życia konsekrowanego, rozszerzając czas spełniania zadośćczynnych (satysfakcyjnych) praktyk na rzeczywistość pośmiertną. Ten czas mogli oni wykorzystać w taki sposób, który nie był dla nich możliwy za życia ziemskiego, to znaczy być jak mnisi, którym z kolei przyjęcie ascetycznego paradygmatu świętego życia pozwalało duchowo „rywalizować” z zasługami wczesnochrześcijańskich męczenników. Tu też należy szukać powodów różnego rodzaju form „ascetyzacji” stanu czyśćca na wzór życia monastycznego¹⁰. Świeccy w tej

⁸ J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago 1984, 4.

⁹ J.E. Thiel, *Time, Judgment, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory*, *Theological Studies* 69(2008)760.

¹⁰ Tamże, 763n.

perspektywie mogli upodobnić się do ascetów, a co więcej, mogli stać się ascetami poprzez czyścicowe cierpienie. Taka wizja pośmiertnego stanu wzmocniła jednocześnie przekonanie o satysfakcyjnym znaczeniu cierpienia¹¹. Gdy średniowieczna teologia czyścica opisywała czyścicowe cierpienia jako radosne i duchowo skuteczne, owo „trzecie” miejsce stało się niejako pozaświatowym monasterem, wskazując tym samym, że życie ascetyczne jest najpewniejszą drogą do chwały. Ascetyczny charakter czyścica pozwalał cierpiącym w nim duszom na uczestnictwo w życiu monastycznym, któremu przypisywano szczególną rangę i status w ówczesnym typie religijności, zorientowanej na duchową rywalizację w dążeniu do doskonałości i ukierunkowanej na pomnażanie zbawczych zasług. Ten typ religijności prowadził jednocześnie do rozwoju i umacniania się doktryny o czyścicu¹².

Zdogmatyzowanie nauki o czyścicu nastąpiło relatywnie późno, bo dopiero na soborach: Florenckim (1439) oraz Trydenckim (1545-1563). Powody tego stanu rzeczy pozostają przedmiotem dyskusji, ale dwa nie budzą wątpliwości. Pierwszym jest ekspansja klasy kupieckiej w średniowiecznej Europie, co przyczyniło się do rozwoju ekonomiczno-merkantylnych kategorii związanych z transakcjami kupna i sprzedaży, wyznaczania monetarnej wartości i cen różnych dóbr. Drugim jest przenikanie do kościelnego myślenia wraz z tą kulturową zmianą coraz bardziej jurydycznego nastawienia. Duchowe rzeczywistości, jak grzech i łaska, zaczęto ujmować w kategoriach ilościowych, zaś proces zdobywania zbawienia interpretowano przy użyciu pojęć zasługi i nagrody jako zwieńczenia pobożnych praktyk, takich jak: jałmużny, pielgrzymki, pokuty, modlitwy, szczególnie zaś Mszy. Oba wspomniane czynniki, w połączeniu z odczuwanym przez ludzi strachem przed śmiercią, prowadziły do nadużyć, a czasami nawet skandali. Ponieważ wagę grzechu określano w sposób jurydyczny, to samo musiało stać się w odniesieniu do kary będącej następstwem grzechu. Większość ludzi nie była jednak w stanie zadośćuczynić za życia karom za grzechy. Stąd zakładano, że dopełnienie oczyszczenia dokona się w pośrednim stanie między tym życiem a życiem przyszłym. Oczywiście, towarzyszyła temu świadomość, że przebywający w czyścicu nie są w stanie już spełniać żadnych zasługujących czynów. Muszą oni jedynie polegać na swoich najbliższych żyjących, którzy poprzez usankcjonowane akty (odpusty) mogą ulżyć im w ich cierpieniach. Wspomniane akty były coraz częściej wykonywane przez zakonników i księży, którzy pobierali przy tym odpowiednie stypendium¹³.

¹¹ Tamże, 767.

¹² Tamże, 772n.

¹³ R.L. Kinast, *The Pope, Purgatory, and Process Theology*, *Encounter* 73(2013)3,40; zob. J.E. Thiel, *Time, Judgment, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory*, *Theological Studies* 69(2008)774.

Rozwój idei czyśćca odzwierciedla wiarę w trwałą komunie między ochrzczonymi, zarówno żyjącymi, jak i umarłymi. Jednocześnie jednak idea ta oznacza w uznaniu niektórych teologów odejście od paulińskiej nauki o zbawieniu przez wiarę z łaski, a nie przez uczynki prawa (Rz 4,13-17). Oznacza ona również zniekształcenie podnoszonej w tradycji synoptycznej służby na rzecz bliźnich (Mt 25,31-46) i jej redukcji do oficjalnie uznanych form wstawiennictwa przez duchownych. Mimo podejmowanych czasem prób ograniczenia nadużyć związanych z tymi praktykami, do czasu wystąpienia i protestu Marcina Lutera, a w następstwie reformacji, Kościół katolicki nie zwalczał ich należycie. Bezpośrednio skierował się przeciwko nim dopiero na Soborze Trydenckim¹⁴. Le Goff, który dostrzega silne zakorzenienie czyśćca w teologii Katechizmu Trydenckiego, rozciąga ów okres rozkwitu czyśćca aż do przedednia Soboru Watykańskiego II. Po tym czasie zauważa natomiast stopniowe zanikanie wiary w czyściec. Łączy on jednak dwunastowieczne narodziny koncepcji czyśćca również ze społeczno-historycznymi wydarzeniami tamtego okresu¹⁵. Niektórzy posuwają się do stwierdzenia, że tam, gdzie chrześcijaństwo kładące nacisk na zdobywanie zasługi nie stanowi dominującego stylu wiary, zanika również wiara w czyściec¹⁶. Jednym ze zjawisk, potwierdzających tę tezę, jest ów typ chrześcijaństwa, który rozwinął się pod wpływem szesnastowiecznego luterńskiego i reformowanego protestantyzmu. Doktryna o czyścicu zaniknęła w tym obszarze konfesyjnym, ale idea pośmiertnego oczyszczenia pozostała aktualna.

2. Reformacyjne odrzucenie nauki o czyścicu

Odrzucenie nauki o czyścicu przez reformatorów spowodowane było obawami o jej zgodność z Ewangelią i artykułem o usprawiedliwieniu. Uwagę zwracano przede wszystkim na praktyczny wymiar doktryny o czyścicu, polegający na szafowaniu odpustami, ofiarowaniu Mszy za zmarłych oraz modlitwie za zmarłych. Z perspektywy reformatorów praktyki te były nie do pogodzenia z orędziem Ewangelii i dlatego rozumiano je jako nadużycia. Luter odrzucił naukę o czyścicu w sposób ostateczny w 1530 roku w piśmie *Ein Widerruf vom Fegfeuer*. Wcześniej jednak, zarówno w swych 95 tezach, jak i w wyjaśniających je *Resolutiones*, akceptował tę naukę. Był wprawdzie świadom, że nie ma żadnego wyraźnego świadectwa biblijnego na temat czyśćca, ale wystarczającym dla niego potwierdzeniem była ponadtyśiącletnia tradycja Kościoła, która – jak wyznał – nie może

¹⁴ R.L. Kinast, *The Pope, Purgatory, and Process Theology*, 41.

¹⁵ J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, 357.

¹⁶ J.E. Thiel, *Time, Judgment, and Competitive Spirituality*, 778.

się mylić¹⁷. Opisywał przy tym swoje wyobrażenie dotyczące kar czyścowych, tak w odniesieniu do ich natury, jak i trwania. Zgodnie z ówczesnym teologicznym stanowiskiem, przyjmował on, że kary te różnią się od kar piekła jedynie czasem trwania. Nie polegają one jednak na nałożonych z zewnątrz sankcjach, lecz mają charakter wewnętrzny i doświadczane są w sumieniu. W tym kontekście Luter rozumiał czyściec jako wewnętrzny proces oczyszczenia poprzez wzrost w miłości¹⁸. Z punktu widzenia dzisiejszej katolickiej teologii, Lutrowa koncepcja czyścica, przynajmniej w zaprezentowanym tu zakresie, zasługuje na uznanie. Jednocześnie wyjaśnia ona także niepowodzenie dysputy lipskiej Lutra z Ekiem w 1519 roku. Ten drugi bowiem reprezentował teologię, według której czyściec oznacza pozytywne wymierzenie przez Boga kary. Oba stanowiska wyraźnie się rozmięły. Dysputa nie dała też okazji do wyraźnej prezentacji stanowiska Lutra, gdyż krążyła raczej wokół pytania, czy w czyścicu możliwe jest pomnożenie łaski oraz czy przebywające tam dusze zmarłych mogą być pewne swego zbawienia. Dysputa przeobraziła się w spór o interpretację tekstów Pisma świętego oraz pism Ojców Kościoła i teologów. Jej dalszą konsekwencją było ostateczne odrzucenie nauki o czyścicu przez Lutra, gdyż uznał on, że doktryna ta sprzeciwia się podstawowym reformacyjnym zasadom *sola scriptura* i *sola gratia*¹⁹. Wyrażając zaś niezgodność nauki o czyścicu z artykułem o usprawiedliwieniu, w *Artykułach Szmalkaldzkich* Luter stwierdza, że czyściec jest „istną maską diabelską”²⁰. Słowa te należy odczytywać jednak w kontekście tamtych czasów i prowadzonych sporów teologicznych. Autorzy amerykańskiego dokumentu dialogu *The Hope of Eternal Life* uznali cytowane wyżej słowa za przejaw „typowo skrajnego języka Lutra”²¹, wskazując jednocześnie, że poza nimi, w dalszej części *Artykułów Szmalkaldzkich*, teologiczna narracja jest bardziej wyważona i „zniuansowana”. Przede wszystkim dominuje sceptycyzm w odniesieniu do możliwości wypowiedzi na temat stanu pośmiertnego: „A wiadomo także, że co do umarłych nie mamy żadnego Boskiego polecenia”²². Zdaniem G. Hintzena, Luter uznaje możliwość pośmiertnego oczyszczenia jako takiego, odrzuca jednak czyściec z powodu nadużyć, jakie wynikają z wyobrażeń o tym stanie²³.

¹⁷ M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe I-LX, Weimar 1883-1980, 1,555n (dalej: WA).

¹⁸ WA 1, 556; 1, 566.

¹⁹ G. Hintzen, *Luthers Lehre vom Fegfeuer aus der Sicht heutiger katholischer Theologie*, Catholica 67(2013)281-296, tu: 295.

²⁰ *Artykuły Szmalkaldzkie*, II.II.12, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 357.

²¹ HEL, nr 181.

²² *Artykuły Szmalkaldzkie*, II.II.12; zob. HEL, nr 181.

²³ G. Hintzen, *Luthers Lehre vom Fegfeuer*, 295.

Stanowisko reformatorów było skutkiem woli powstrzymania się od deklaratywnych wypowiedzi, które nie mają właściwego oparcia w Piśmie świętym. Istnienie czyśćca nie zostało zaś przez nich dogmatycznie zanegowane. Abstrahując od polemicznych wypowiedzi tamtego czasu, którym nie można przypisywać reprezentatywnego charakteru, stanowisko reformacji można sprowadzić właściwie do kilku punktów²⁴. Po pierwsze, zadeklarowano wówczas, że Pismo święte nie mówi nic o istnieniu czyśćca, zatem doktryna ta nie może być zobowiązująca. Po drugie, ówczesne rozumienie czyśćca związane było z trudnymi do zaakceptowania praktykami. Tak więc dyskusja dotycząca samej wiary w czyściec okazała się niemożliwa nie ze względu na samą doktrynę, ale z powodu jej praktycznych implikacji w życiu Kościoła²⁵. Wyjaśniając to ostatnie stwierdzenie, wskazano, że należy tu mieć na uwadze nie tyle wspomniane nadużycia towarzyszące stosowaniu odpustów i ofiarowaniu Mszy za zmarłych, lecz raczej rozwinięty wówczas system penitencjarny wraz z towarzyszącą mu ideą zadośćuczynienia za grzechy. Idea ta w ocenie zwolenników reformacji zupełnie przesłaniała ewangeliczne orędzie o usprawiedliwieniu z łaski dzięki wierze w moc zasług Chrystusa²⁶. W konsekwencji, po trzecie, uznano, że powiązanie doktryny o czyścicu z koncepcją zadośćuczynienia przesłania wystarczająco zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa. Idea zadośćuczynienia za grzechy, rozwijana przez średniowieczną teologię, zakładała, że nawet odpuszczone grzechy pociągają za sobą konieczność wynagradzającej ekspiacji. Reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu nie wiązała się w konieczny sposób z odrzuceniem cierpienia jako następstwa już odpuszczonych grzechów, ale odrzucała jego ekspiacyjny charakter²⁷. Owe cierpienia interpretowano natomiast w perspektywie soteriologicznej kategorii śmierci i zmartwychwstania. Próbowano zatem zastąpić jurydyczny model kary i zadośćuczynienia teologicznym modelem stałego umierania i powstawania z martwych. Po czwarte, opowiadano się za poglądem, że to sam Bóg w śmierci dokonuje przemiany człowieka i włączenia go w stan wolnej od grzechu niebiańskiej chwały²⁸. W tym ostatnim przypadku chodziło o wykluczenie możliwości występowania rozciągniętego czasowo procesu oczyszczenia po śmierci. Protestanci opowiadali się za koncepcją, według której decydującym momentem oczyszczenia jest śmierć, która staje się w ten sposób punktem zwrotnym w procesie transformacji człowieka do bezgrzesznego stanu niebiańskiej chwały. Reformacyjne akcentowanie łaski prowadziło do zanikania

²⁴ R. Porada, *Czyściec – dojrzewanie do chwały*, 595nn.

²⁵ HEL, nr 181.

²⁶ Tamże, nr 183.

²⁷ *Apologia Konfesji Augsburskiej*, XII, 156, w: *Wybrane Księgi Symboliczne*, 258.

²⁸ HEL, nr 191.

doktryny o czyśćcu, która wydawała się w tym kontekście nie do pogodzenia z konsekwencjami dzieła zbawczego Chrystusa.

3. Czyściec jako pośmiertne uświęcenie przez łaskę

Od czasu reformacji czyściec tradycyjnie wymieniany jest pośród tych zagadnień doktrynalnych, które dzielą katolików i protestantów. Dzisiejszy kontekst ekumeniczny pozwala jednak spojrzeć na tę rzeczywistość wiary z większą gotowością do rewizji dawnego języka – czy to zbyt jurydycznego, czy to zbyt polemicznego – akcentując te elementy, które wyrażają niczym nieograniczone działanie uświęcającej mocy Bożej łaski²⁹. Jeszcze bardziej istotne i doniosłe jest to, że istniejące rozbieżności wydają się być zupełnie przezwyciężalne³⁰. Teologia katolicka nie tkwi na pozycjach przyjmowanych w tej kwestii w XVI wieku, lecz dokonała się w niej głęboka reinterpretacja doktryny o czyśćcu³¹. Przede wszystkim wychodzi się od innego rozumienia wyrażenia „kary za grzechy”, które nie interpretuje się w sensie jurydycznym, jako wymierzone z zewnątrz kary, lecz terapeutycznym, jako bolesne skutki ludzkich grzechów. O ile, dokonując pewnego uogólnienia, tradycyjny model tejże doktryny można by nazwać modelem „satysfakcyjnym” („ekspiacyjnym”), to aktualnie należy mówić raczej o modelu „uświęcającym”³². Teologii reformacyjnej trudno było zaakceptować model satysfakcyjny, który pozostawał w sprzeczności z Lutrową nauką o usprawiedliwieniu. Natomiast model uświęcający nie wydaje się być sprzeczny z reformacyjnymi zasadami. Zdaje się przekonywać o tym choćby wspomniane już amerykańskie uzgodnienie dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego, a także J.G. Stackhouse³³, uznany badacz ewangelikalizmu. Jeśli także współczesna katolicka koncepcja czyśćca pozostaje spójna z tym modelem, to kryje on w sobie duży potencjał ekumeniczny.

Droga do odkrywania uświęcającego modelu czyśćca została zapoczątkowana poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o egzystencjalne i eschatologiczne następstwa usprawiedliwienia z łaski dzięki wierze. Stackhouse zauważył, że

²⁹ Por. F.-J. Nocke, *Hoffnung über den Tod hinaus. Diskussionen und Wandlungen in der neueren Eschatologie*, w: T. Kläden (red.), *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 208.

³⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, 98.

³¹ Por. A. Skwierczyński, *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa 1992, 7nn; F.-J. Nocke, art. cyt., 208n.

³² Por. J.D. Bernard, *Purgatory and the Dilemma of Sanctification*, *Faith and Philosophy* 24(2007)311-327.

³³ J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory. The Hard Work of Holiness*, *Christian Century* (11 June 2014), 26-29.

zarówno protestanci, jak i katolicy odpowiadają na to pytanie w istocie tak samo. W obu tradycjach wskazuje się, że konsekwencją Chrystusowego usprawiedliwienia jest uświęcenie, czyli proces odrzucenia pozostających jeszcze inklinacji do grzechu i otwarcia się na upodabniającą do Chrystusa miłość, która wzmacnia głód i pragnienie sprawiedliwości. Sprawiedliwość ta nie powinna mu być tylko przypisywana, lecz stać się czymś wewnętrznym, czymś, co człowieka charakteryzuje. Chrześcijanin ma być święty, jak Bóg jest święty. Nikt bowiem nie może dostąpić obecności Boga, nie mając czystych rąk i serca (por. Ps 24,4). W tradycji chrześcijańskiej od początku żywotne pozostawało jednak pytanie, co dzieje się w przypadku, kiedy chrześcijanin u końca swego życia nie jest całkowicie uświęcony, bo nie przewyciężył grzechu w sobie i nie jest zdolny do pełnej komunii z Bogiem? W jaki sposób niedoskonała osoba może wejść do doskonałego świata?³⁴

Katolicy na postawione wyżej pytania odpowiedź znajdują w nauce o czyścicu. To czyściec jest miejscem, w którym człowiek staje się gotowy do komunii z Bogiem, przechodząc proces oczyszczenia, związany z duchowym cierpieniem³⁵. Oczyszczenie to ma charakter dojrzewania do pełni miłości, która sama w sobie ma moc oczyszczającą, bo chodzi tu o doświadczenie miłości w spotkaniu z żywym Bogiem. Spotkanie to nietrudno – jak pisze H. Urs von Balthasar – „uważać za oczyszczenie, wydoskonalenie, wypalenie, którego stworzenie niewątpliwie potrzebuje, ażeby wejść do przeczystych przybytków życia wiecznego”³⁶. Ten sam autor zaznacza także z całą mocą, że wspomnianego oczyszczenia – w myśl współczesnej doktryny katolickiej – nie można wiązać z jakimś uczynkiem, czy sukcesem, który człowiek odnosi w obliczu Boga. „W rzeczywistości oczyszczenie to znajduje się poza wszelkimi kategoriami ludzkich dokonań”, gdyż nie może tu być mowy o żadnej ludzkiej zasłudze, nagrodzie czy zapłacie³⁷. Żadne ludzkie działanie nie zastępuje tu łaski. Jedynie łaska osiąga pełnię zwycięstwa, czyli zbawienie, które polega na ostatecznym włączeniu w żywy organizm Chrystusowego Ciała³⁸. W istocie należy mówić tu o nowym stworzeniu, które dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu w tajemnicy przemieniającej i uświęcającej łaski.

Gdy protestanci odrzucili czyściec, twierdząc, że stan ten nie ma podstaw biblijnych, odnaleźli na postawione wcześniej pytania inną odpowiedź. Jej istota wyrażała się w nadziei, że człowiek zostaje uświęcony, czyli uwolniony od

³⁴ Tamże, 26; por. R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, Kraków 2004, 42.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, 99n; R. Guardini, dz. cyt., 42n; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 200.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, 98n.

³⁷ Tamże, 99.

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 210.

pozostającej jeszcze grzeszności, od razu w momencie śmierci lub natychmiast po niej. Przyjęcie tego alternatywnego rozwiązania nie było jednak wolne od pytań, które zaczęli stawiać niektórzy protestanccy teologowie: jeśli uświęcenie może być darowane człowiekowi przez Boga natychmiastowo na końcu życia, to dlaczego Bóg nie czyni tego wcześniej? Jeśli za życia uświęcenie dokonuje się tylko częściowo i jest trudne do urzeczywistnienia, to na jakiej podstawie spodziewamy się, że proces ten będzie przebiegał w inny sposób w życiu przyszłym? Zdaniem Stackhouse'a, model „natychmiastowego” uświęcenia w śmierci nie znajduje wyraźnego potwierdzenia w Piśmie świętym i nie wydaje się pozostać w zgodzie z tym, czego Biblia naucza na temat uświęcenia³⁹. Raport amerykańskiego dialogu, powołując się na protestanckich teologów, K.F.A. Kahnisa, H. Mertensena, P. Althausa i W. Pannenberg, dał do zrozumienia, że teologia protestancka widzi konieczność modyfikacji swojego dotychczasowego stanowiska. Zauważa się bowiem, że pogląd o całkowitej przemianie, dokonującej się w momencie śmierci, oznaczałby zgodę na swoistego rodzaju przemoc wobec natury ludzkiej, która wykazuje rozwojowy charakter, polegający na dążeniu do coraz większej dojrzałości. Przyjmowane przez reformacyjną teologię twierdzenie o natychmiastowej przemianie zakładałoby istnienie jakiegoś magicznego aktu, który w praktyce byłby równoważny przemocy i oznaczałby zawieszenie ludzkiej wolności⁴⁰. W obliczu tych wyłaniających się trudności ich złagodzenie było możliwe w przyjęciu założenia, że pomiędzy czasem nawrócenia i usprawiedliwienia a czasem ostatecznego wejścia do życia wiecznego ma miejsce określony proces, którego skutkiem jest ów stan przemiany. Z tego powodu po protestanckiej stronie pewien stopień akceptacji znalazła nawet związana ze stanem pośmiertnego oczyszczenia idea cierpienia, przy założeniu, że sąd Boży związany będzie z poznaniem zła, które uczyniło się za życia. Dostrzeżono jednocześnie, że nic nie stoi na przeszkodzie, by owo cierpienie potraktować jako część procesu dochodzenia do komunii z Bogiem, z zastrzeżeniem, że tego procesu nie rozumie się w kategoriach moralnego samodoskonalenia. Poza granicą śmierci przemiana ma bowiem zupełnie inny charakter⁴¹. Proces oczyszczenia można więc postrzegać jako moment dopełniający pokutę, a przez to włączający w nowe życie w komunii z Jezusem Chrystusem⁴².

Zasygnalizowana wyżej trudność związana z reformacyjną ideą natychmiastowego oczyszczenia w śmierci wydaje się znajdować rozwiązanie również

³⁹ J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory*, 28.

⁴⁰ HEL, nr 201.

⁴¹ P. Althaus, *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926, 217-237.

⁴² Zob. W. Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 3, Grand Rapids 1998, 619.

w uświęcającym modelu czyśćca. W tym ujęciu dokonuje się rozszerzenia na przyszłe życie procesu uświęcenia, które zapoczątkowane zostaje w obecnym życiu dzięki łasce usprawiedliwienia. Mimo że jest ono długim i trudnym procesem, to w życiu chrześcijanina zawsze pozostaje czymś koniecznym, czemu się z całą świadomością poddaje, oczekując jego spełnienia w tym bądź w przyszłym życiu. Ci więc, którzy zmarli i potrzebują oczyszczenia, mogą przejść ów proces w przejściowym okresie oczekiwania na ostateczne przyjście Pana. Ci, których przyjście Chrystusa zastanie żyjących, prawdopodobnie również będą mogli wejść w pośredni stan dojrzewania do pełni wspólnoty z Panem. Z punktu widzenia tradycyjnej protestanckiej teologii koncepcja ta wydaje się pomijać znaczenie tych tekstów Pisma świętego, które obiecują natychmiastową komunie z Chrystusem po śmierci. Obawy te nie są jednak uzasadnione. Doktryna o czyśćcu nie zakłada, że przebywanie w nim oznacza oddzielenie od Pana. Wspólnota „z Panem” bierze swój początek przede wszystkim w sakramentalnym „nowym narodzeniu” i zamieszkaniu w nas Ducha Świętego. Sam proces uświęcenia w czyśćcu oznacza ścisłą wspólnotę z Bogiem. Wierzący cieszy się po śmierci komunią z Panem, która winna odtąd stopniowo wzrastać⁴³.

Stale podnoszonym przez protestantów argumentem przeciwko konieczności czyśćca jest wskazanie na zbawcze znaczenie Jezusowej śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Te paschalne wydarzenia zbawcze dokonały się „dla nas” i „dla naszego zbawienia”, a zatem niejako unieważniają potrzebę podejmowania „odkupieńczych” czynów przez człowieka. Należy zauważyć jednak, że w takiej argumentacji mamy do czynienia z problematycznym rozszerzeniem owoców usprawiedliwienia, którego skutki odnosi się także do ludzkiego uświęcenia. Powstaje w ten sposób wrażenie jakoby protestanci porzucili tradycyjny model zewnętrznego (*forensic*) usprawiedliwienia i zadeklarowali, iż usprawiedliwieni są jednocześnie uświęceni. Takie twierdzenie byłoby jednak dowodem pomieszania odmiennych kategorii. Reformatorzy nigdy nie utożsamiali stanu bycia uznanym (zewnętrźnie) za usprawiedliwionego z procesem rzeczywistego, wewnętrznego odnowienia. Protestancka koncepcja usprawiedliwienia nie kwestionuje procesu uświęcenia⁴⁴. Owszem, wyklucza ona rozumienie czyśćca jako pewnego rodzaju dodatkowego zadośćuczynienia, które uzupełniałoby lub dodawało czegoś do zbawczego dzieła Chrystusa. Zgodnie z jej przeświadczeniem,

⁴³ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 208n; Z.J. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, 183nn; J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory*, 26.

⁴⁴ Zob. B. Stubenrauch, *Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neuentbrannten Streit um die Rechtfertigung*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 107(1998)3, 230; R. Porada, *Usprawiedliwienie i uświęcenie we Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*, w: P. Jaskóła (red.), *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, Opole 2000, 312nn.

kryłoby się za tym założenie, że istnieją jeszcze jakieś skutki grzechu, które nie zostały objęte Chrystusowym zadośćuczynieniem. Przedstawiciele teologii protestanckiej nie zaprzeczają jednak, że skutki grzechu w człowieku wymagają uzdrowienia w oparciu o uświęcające działanie Ducha Świętego. E. Herms, odnosząc się do różnych wypowiedzi Lutra, określa to działanie w kategoriach „objawienia”. Duch Święty mocą zwiastowanego słowa objawia w sercu wierzącego znaczenie i prawdę Ewangelii. Bez tego działania Ducha odkupieńcze dzieło Syna Bożego pozostałoby ukryte i nieznane dla wierzącego. A zatem – jak pisze Herms – właściwe dzieło Ducha Świętego polega na egzystencjalnej transformacji wierzącego i wprowadzenia go w nową eschatologiczną sytuację przed Bogiem. Jego zdaniem, działanie Ducha można więc nazwać uświęcającym, gdyż wyposaża ludzką osobę w świadomość jej odkupienia⁴⁵. Można zarzucić Hermsowi, że interpretując Lutra, ujmuje skutki uświęcającego działania Ducha raczej w perspektywie psychologicznej. Luter pojmował jednak to uświęcające działania bardziej egzystencjalnie, jako przyczyniające się do wzrostu świętości, którego kresem będzie ów dzień, gdy uczyni On nas doskonałymi i wiecznie świętymi w życiu wiecznym⁴⁶. Tak więc procesy usprawiedliwienia i uświęcenia pozostawały dla Lutra w perspektywie eschatologicznej rzeczywistościami ściśle ze sobą powiązanymi⁴⁷. Argument przeciwko czyścowi powołujący się na doktrynę o usprawiedliwieniu nie jest więc wystarczający.

Zdaniem Stackhouse’a, rozumienie czyścica należy także oddzielić od innych kwestii, które tradycyjnie podnoszono w teologii protestanckiej. Po pierwsze, czyściec nie utożsamia się z możliwością „ewangelizacji po śmierci”, ponieważ dotyczy kwestii uświęcenia tych, którzy przyjęli już Ewangelię Jezusa Chrystusa, zaś możliwość pośmiertnego nawrócenia ma na uwadze tych, do których nie dotarła ona jeszcze lub też nie przyjęli jej w swoim życiu we właściwy sposób. Po drugie, czyściec nie należy łączyć ze zbawczym uniwersalizmem, który polegałby na uznaniu piekła za czyściec. Taki czyściec miałby być rzekomo stanem bytowania niewierzących, cierpiących za swe grzechy, którzy dzięki miłosierdziu Boga doświadczyliby przemiany i dostąpili nieba. Przeciwno takim wyobrażeniom należałoby przypomnieć, że katolicka doktryna o czyścicu

⁴⁵ E. Herms, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987, 65.74.100.

⁴⁶ Zob. Ch.M. Peterson, *Communal Eschatology and the Communion of Saints. Lutheran Perspective*, w: HEL, 202.

⁴⁷ Obok perspektywy eschatologicznej istotna była też dla niego perspektywa eklezjalna. W niniejszym opracowaniu celowo pomijamy to odniesienie, które jednak samo w sobie jest istotne, bowiem – wbrew późniejszemu rozwojowi teologii luteranckiej – u Lutra nie odnajdujemy jeszcze skłonności do opisywania zbawienia w kategoriach indywidualizmu. W. Forell, *Justification and Eschatology in Luther's Thought*, *Church History* 38(1969)2,164nn.

przyjmuje istnienie stanu oczyszczenia dla tych, którzy zostali obmyci Krwią Chrystusa, cieszą się pełnym odkupieniem swoich grzechów, współdziałali z Duchem Świętym na wcześniejszych etapach swego uświęcenia i przechodzą ostatni etap przygotowania do przyszłej pełni życia. Po trzeciej, czyśćca nie należy bezpośrednio łączyć z koncepcją opowiadającą się za zdolnością współpracy człowieka z Bogiem w procesie zbawienia, czyli z teologicznym synergizmem. Jednocześnie jednak z przyjęcia uświęcającego modelu czyśćca wynika postulat poważnego traktowania procesu uświęcenia obejmującego całe życie człowieka wierzącego. Chrześcijańska eschatologia potwierdza znaczenie stałej współpracy z Bogiem w trudnym, ale koniecznym i radosnym procesie uświęcenia. Błędne byłoby założenie, że można go odłożyć na jakiś inny czas życia, bezpośrednio w „drzwiach” śmierci lub tuż za nimi. Nie można też ignorować zawartych w Nowym Testamencie częstych wezwań do poddania się wymogom Bożej dyscypliny. Sugerowanie zaś, że chrześcijanie będą cieszyć się jakimś nagłym uświęceniem w momencie śmierci jest równoznaczne z sugestią, że ci, którzy dążą do osiągnięcia świętości w tym życiu podejmują daremne wysiłki. Wprawdzie nie można pomijać podstawowej dynamiki zbawienia, która wynika z mocy Bożej łaski i Bożej miłości, ale jednostronne akcentowanie tego wymiaru prowadzi do zniekształcenia samego procesu uświęcenia. Uświęcenie jest procesem dojrzewania⁴⁸. Związanie z nim czyśćca sprawia, że staje się on pośrednim stanem pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Takiemu stanowi nie zaprzecza luterkańska teologia, która dostrzega konieczność usunięcia grzechów i skutków grzechów przed wejściem do wiecznej chwały. W rzeczywistości więc luteranie potwierdzają istnienie rzeczywistości oczyszczenia, nawet jeśli nie odnoszą jej do wyraźnie odrębnego stanu. Amerykańska komisja dialogu odważyła się nawet stwierdzić, że „katolickie i luterkańskie rozumienie pośmiertnego oczyszczenia pozostaje wyjątkowo zbieżne”⁴⁹. Choć przyznaje się, że samo słowo „czyściec” jest nadal obciążone historią podziału, to jednak sposób nauczania na temat wiecznej chwały zmarłych i poprzedzającego jej oczyszczenia wydaje się bliższy niż oczekiwano i niż powszechnie się przyjmuje⁵⁰.

* * *

Uświęcający model czyśćca abstrahuje od jurydycznych kategorii kary i zadośćuczynienia. Staje się on całkowicie elementem kontynuacji i dopełniania procesu uświęcenia, który zmierza do osiągnięcia pełnej wspólnoty z Bogiem

⁴⁸ J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory*, 29.

⁴⁹ „Recent Catholic and Lutheran understandings of purgation sound remarkably similar”; HEL, nr 211.

⁵⁰ Tamże.

i radości z przebywania w Jego obecności. Jeśli czyściec pojmuje się jako stan rzeczywistej przemiany człowieka i rozwoju jego dyspozycji duchowych, to nie sposób go zredukować jedynie do wymiaru ekspiacji, odpuszczenia win i odpustów. Ze względu na to, że uświęcający model czyścica zdaje się też lepiej wyjaśniać złożony proces uwalniania się od grzechowych pozostałości niż czyni to klasyczna teologia protestancka, która opowiadała się za momentalnym i natychmiastowym uwolnieniem od skutków grzechów w śmierci, wykazuje on ekumeniczny potencjał. Już teraz znajduje on akceptację u niektórych teologów protestanckich. Kategoria ta od kilkadziesiątu lat dominuje także w rzymskokatolickim nauczaniu o czyścicu. W ten sposób konsensus wypracowany w nauce o usprawiedliwieniu znajduje zastosowanie i potwierdzenie także w zakresie niektórych spornych kwestii z obszaru chrześcijańskiej eschatologii, a jednocześnie przyczynia się do takiego formułowania prawd wiary, które wydają się być zrozumiałe w odmiennych konfesyjnie systemach teologicznych.

Bibliografia

- Almen L.G., Sklba R.J. (ed.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis 2011.
- Althaus P., *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926, 217-237.
- Apologia Konfesji Augsburskiej*, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 159-343.
- Artykuły Szmalkaldzkie*, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 352-381.
- Bernard J.D., *Purgatory and the Dilemma of Sanctification*, Faith and Philosophy 24(2007)311-327.
- Dublin Declaration. Agreed Statement. Anglican-Orthodox Dialogue 1976-84. Dublin, Ireland, 19 August 1984*, w: J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva – Grand Rapids 2000, 81-104.
- Forell W., *Justification and Eschatology in Luther's Thought*, Church History 38(1969)2,164-174.
- Goff J. Le, *The Birth of Purgatory*, Chicago 1984.
- Guardini R., *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, Kraków 2004.
- Herms E., *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987.
- Hintzen G., *Luthers Lehre vom Fegfeuer aus der Sicht heutiger katholischer Theologie*, Catholica 67(2013),281-296.

- Kijas Z.J., *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999.
- Kinast R.L., *The Pope, Purgatory, and Process Theology*, *Encounter* 73(2013)3, 39-46.
- Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego (1993)*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 11(1995)2, 43-138.
- Maffeis A., *Die aktuelle Situation des Dialogs. Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise*, w: F. Ferrario (red.), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*, Tübingen 2013, 37-55.
- Nocke F.-J., *Hoffnung über den Tod hinaus. Diskussionen und Wandlungen in der neueren Eschatologie*, w: T. Kläden (red.), *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 204-222.
- Pannenberg W., *Systematic Theology*, t. 3, Grand Rapids 1998.
- Peterson Ch.M., *Communal Eschatology and the Communion of Saints. Lutheran Perspective*, w: L.G. Almen, R.J. Sklba (ed.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis 2011, 196-211.
- Porada R., *Czyściec – dojrzewanie do chwaty. Nauka o eschatologicznym stanie oczyszczenia w dialogu luterancko-rzymskokatolickim w USA*, w: Z. Glaeser (red.), *Człowiek dialogu*, Opole 2012, 587-605.
- Porada R., *Usprawiedliwienie i uświęcenie we Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*, w: P. Jaskóła (red.), *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, Opole 2000, 311-324.
- Wspólna Deklaracja z Porvoo (1992). Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luteranckimi*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 15(1999)2, 103-133.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000.
- Skwierczyński A., *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa 1992.
- Stackhouse J.G., *Protestants and Purgatory. The Hard Work of Holiness*, *Christian Century* (11 June 2014), 26-29.
- Stubenrauch B., *Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neuentbrannten Streit um die Rechtfertigung*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 107(1998)3, 230-243.
- The Reuilly Declaration (2001), Dialogue between the Anglican Churches of Britain and Ireland and the French Reformed and Lutheran Churches*, <https://www.churchofengland.org/about-us/work-other-churches/europe/reuilly-declaration.aspx>.
- Thiel J.E., *Time, Judgment, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory*, *Theological Studies* 69(2008)741-785.

- von Balthasar H.U., *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008.
- Walls J.L., *Purgatory. The Logic of Total Transformation*, New York 2012.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: Karski K., Napiórkowski S.C. (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, 499-523.

Słowa kluczowe: czyściec, eschatologia, reformacja, ekumenizm.

Summary

FROM THE SATISFACTORY TO THE SANCTIFYING MODEL OF PURGATORY. THE ECUMENICAL PERSPECTIVE

Christian eschatology is a relatively neglected area within the ecumenical debate. This may indicate that the issues in this area do not have such a destructive impact on the inter-confessional relations as the questions of soteriology and ecclesiology. At the same time it is known that the issue of indulgences for the dead was the cause of the sixteenth-century dispute within the Church over the doctrine of justification. The consensus on the aforementioned doctrine, reached in 1999, put an end to this chapter. However, the declaration requires the reception of both confessions in the Church doctrine, which involves expressing the content of faith in a language understood in other theological traditions. A case in point is the recent development of the Doctrine of Purgatory. In Catholic teaching, the evolution of language in the description of this reality has been observed whereas the Protestants are known to have made some attempts at the adaptation of that doctrine to their own model of theology. The common denominator for both traditions could be the sanctifying model of Purgatory. The aim of the article is to present the main theological premises and the content of that model against the background of non-theological development conditions of the doctrine of Purgatory and its rejection by the Reformation.

Key words: purgatory, eschatology, reformation, ecumenism.