



PROBLEM ČISTILIŠTA U TEOLOGIJI

Nikša Bižaca

I. Definirani sadržaj čistilišta

Pri kraju 1231. godine u jednoj sobici grčkog samostana Casole, blizu Otranta, vodili su žustri razgovor jedan bolesnik i njegov posjetilac. Bolesnik je bio Georgios Bardane, biskup Krfa, akreditiran na dvoru Fridrika II. kao izaslanik bizantskog cara Manuela Komnena, dok je posjetilac bio franjevac fra Bartul, kojega je poslao Grgur IX. da bi pregovarao s Istočnom Crkvom o eventualnom sjedinjenju. A razgovaralo se, između ostalog, o sudbini onih koji umiru s lakim grijesima kao i onih koji nisu izvršili prije smrti svu pokoru za već oprostene grijeha. Pri tome je grčki biskup odlučno odbijao dvije tvrdnje katoličkog stajališta koje je iznosio fra Bartul: da se duše potrebite čišćenja čiste u ognju, te da već očišćene duše i prije zadnjeg suda uzlaze Bogu.¹

U tom trenutku XIII. st. suočile su se dvije u mnogo čemu različite crkveno-teološke tradicije, te nije čudo da je i problem eshatološkog čišćenja sadržavao elemente neslaganja. Zapravo, XIII. st. predstavlja, barem što se tiče katoličkog gledanja na čistilište, ulazak u završnu fazu jednog dugog dogmatsko-teološkog razvoja ideje o čistilištu. Bilo je to, naime, vrijeme političkog ekumenizma kada su se poduzi-

mali naponi oko obnove raskinutog jedinstva dvaju kršćanskih tradicija i Crkava. Htijući predložiti Grcima bitne elemente katoličkog vjerovanja, crkveno je učiteljstvo zahvatilo, između ostalog, i temu čistilišta. Tako u toku XIII st. čistilište dobija po prvi put čvrste dogmatske obrise.

Oba izjašnjenja o čistilištu, koja je 'ecclesia docens' formulirala tih decenija, imaju svoj 'Sitz im Leben' unutar jednog više ili manje polemičkog konteksta, jer, valja imati na umu, bio je to ekumenizam odozgo, motiviran većim dijelom političkim oportunitetima. Prvi pomak u smjeru dogmatskog oblikovanja rezultat je, rečeno današnjom terminologijom, redovnog crkvenog učiteljstva. Naime, nekoliko tjedana prije svoje smrti, Inocent IV. šalje službeno pismo („Sub catholicae professionis") kardinalu Otonu od Tusculanuma, kojeg je bio poslao na Cipar kao svojeg legata u grčkim stranama. Papino pismo, datirano 6. ožujka 1254. godine izražava promijenjenu atmosferu grčko-katoličkih odnosa koja se bila stvorila zadnjih godina pontifikata ovog pape. Naime, papa tu iznosi uvjerenje kako između Grka i Latina postoji

¹ M. GORDILLO, *Compendium Theologiae orientalis*, Roma 1950, str. 197–198.

dovoljno konvergentnih točaka glede čistilišta, te, ne uzimajući u razmatranje kontroverzno poimanje trenutka prolaza kroz oganj, prije ili poslije uskrsnuća mrtvih, traži, i to poprilično autoritativno, da Istočnjaci prihvate njegovu tj. katoličku viziju čistilišta.²

Biblijsko opravdanje za katoličko poimanje čistilišta papa vidi u prvom redu u dva izričito navedena novožavjetna teksta: Mt 12,32 i 1 Kor 3,13–15, dok bi osnovni elementi čistilišta bili: 1. čišćenje neposredno poslije smrti za one duše koje, premda bez teških grijeha, imaju izvršiti preostalu pokoru za već oprostene grijeha, ili, pak, imaju na sebi lake grijeha; 2. mogućnost molitvenog utjecaja Crkve na ubrzanje procesa čišćenja; 3. oganj kao sredstvo čišćenja; 4. čišćenje na mjestu zvanom 'purgatorium' (čistilište). Za ovaj zadnji element papa se globalno poziva na njegovu sukladnost s „traditiones et auctoritates sanctorum Patrum” (DS 838).

Drugi još važniji korak u smjeru definiranja katoličko-zapadne nauke o čistilištu zbilo se na II. lyonskom saboru 1274. godine. Saziv tog sabora u biti je bio motiviran odlučnošću pape Grgura X. i bizantskog cara Mihaela VIII. Paleologa da se postigne ujedinjenje dviju Crkava. Unija je sljedeće godine, točnije 16. siječnja 1275, i bila proglašena, ali uz cijenu carske represije jake crkvene opozicije, pa i samog patrijarhe Josipa I, kojega je imperator zbog toga i svrgnuo. Zbog toga taj prvi pokušaj ostaje mrtvo slovo na papiru. No, u svakom slučaju „Ispovijest vjere Mihaela Paleologa”, koju je II. lyonski sabor prihvatio i priključio aktima sabora, predstavlja katoličku dogmatizaciju čistilišta koja ima vrijednost definicije „ex cathedra”. Premda se bit lyonskog predočavanja čistilišta ne razlikuje od smjernica Inocenta IV, ipak ono u sebi sadrži određene pomake. Tako nije više riječ o čistilištu ('purgatorium') već o čistilišnim kaznama ('poenis purgatorii seu catharteriis'), a niti se više govori o mjestu ili, pak, o ognju. Od tog trenutka neće se više na dogmatskom nivou definirati čistilište kao mjesto ili kao oganj.³ A Crkva se poslije Lyonskog sabora još dva puta mjerodavno izjasnila o čistilišnoj tematici, i to na važnim saborima, po kojima će se dogma o čistilištu definitivno

udomačiti u katoličkom kršćanstvu. No, niti na Firentinskom (1349) a niti na Tridenskom saboru neće biti rečeno o čistilištu ništa što već otprije nije bilo poznato iz vremena Lyonskog sabora.

Na drugom unionističkom saboru u Firenci, sazvanom nakon prvog neuspjelog pokušaja sjedinjenja, oporba grčkih teologa svakoj vremenitoj kazni pomoću ognja kao i mjestu različitom od pakla zvanom čistilište bila je snažna, jer su oni u toj koncepciji vidjeli restauraciju nekih origenističkih elemenata. Grci su, zapravo, dopuštali neko čišćenje prije uskrsnuća i djelotvornost molitava, ali su oganj rezervirali za kraj kad će buknuti jednom zauvijek.⁴

Naprotiv, sto godina kasnije, protestantska reakcija na katoličku ideju o prekogrobnom čišćenju nije samo ukazivala na nedostatak svetopisamske utemeljenosti te nauke, kao što je to bio slučaj s grčkim teolozima u Lyonu,⁵ već je polazila od specifično protestantskog principa „sola gratia”, koji isključuje svaku ljudsku suradnju na ostvarenju spasa. Dozvoliti čistilište, mislili su, značilo bi umanjiti djelotvornost Kristova otkupljenja.

Odgovor Tridenskog sabora u dekretu „De Purgatorio” vrlo je kratak. Ne ulazeći pobliže u to, jer je to već učinjeno u dekretu o opravdanju, kako uskladiti Božju transcendenciju i ljudsku sposobnost suradnje, ovaj sabor, potvrđujući nauku Firentinskog sabora, naučava postojanje čistilišta i korisnost molitava za mrtve. Pri tome se ne upušta ni u kakav opis čistilišnih patnja.

Istu suzdržanost, ali i još veću ekumensku otvorenost, pokazuje II. vatikanski sabor kada u LG 49 s. jednostavno i bez suvišnih riječi ustvrđuje postojanje jednog onostranog čišćenja kao i efikasnost molitvene solidarnosti Crkve s mrtvima.

Na osnovi spomenutih izjašnjenja učitelj-

² J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, str. 379.

³ A. MICHEL, *Purgatoire u: Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13/1 (1936), 1249–1250.

⁴ A. RUDONI, *Eshatologia*, Milano 1972; str. 173.

⁵ A. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 384–385.

stva može se, bez sumnje, zaključiti da aktualna dogmatska svijest Katoličke Crkve vidi u sljedećim elementima katoličkog poimanja čistilišta istine „de fide definita”:

– oni koji su umrli pomireni s Bogom, prije toga se nisu potpuno očistili, moraju se podvrći čišćenju prije ulaska u slavu (DS 856, 1304, 1580, LG 49 i 51);

– s oproštenjem grijeha i vječnih kazni nisu dokinute sve posljedice grijeha, tzv. vremene kazne koje čovjek treba podnijeti na zemlji ili u čistilištu (DS 1543, 1580, 1689, 1715);

– ljudi koji su preminuli s ljubavlju prema Bogu, dosižu, čim budu potpuno očišćeni, zajedništvo s Bogom u slavi (DS 857, 1000, 1305);

– putujuća Crkva pomaže te ljude svojim molitvama u njihovom procesu čišćenja (DS 856, 1304, 1743, 1753; LG 50).

Međutim, u svijetlu ovih istih dokumenata neki više ili manje tradicionalni elementi pučko-pietističkog poimanja čistilišta otkrivaju se kao nebitni, nesigurni ili pogrešni. Tako npr.:

- čistilište kao „mjesto”;
- čistilište kao prostor za mučenje;
- infernalizacija čistilišta, po kojoj bi čistilište bilo neka vrst pakla na ograničeno vrijeme.

II. Svetopisamska podloga nauke o čistilištu

Pošto smo se upoznali s povijesnom skicom procesa dogmatizacije čistilišta, kao i s rezultatima tog razvoja, koji su postali sastavni dio katoličke vjerske svijesti, postavlja se – što je po sebi i razumljivo – pitanje o utemeljenosti tog vjerovanja u Svetom pismu. Na to pitanje katolička je teologija odgovorila, i još uvijek odgovara, navodeći seriju tekstova.

Riječ je u prvom redu o 2 Mak 12, 42–45, tekstu iz kasnijih slojeva Starog zavjeta, prema kojemu Juda i njegovi suborci, poslije jedne bitke, mole Boga za oproštenje grijeha palih drugova te šalju novac u Jeruzalem da bi se prinijela žrtva okajnica za grijeh preminulih, u čijim su, naime, odijelima pronašli poganske amulete iz Jamnije. Juda i njegovi to čine imajući u vidu zadnje uskrsnuće, tj. nastoje ne bi

li se palima izbrisao svaki grijeh da bi mogli u trenutku uskrsnuća biti pridruženi ostalim bogobožnim Židovima. Oni ionako nisu umrli u stanju neprijateljstva s Bogom već „pobožno”; ipak trebaju biti oslobođeni nečeg („da im se oprostite grijesi”), i to po molitvama živih. Očito je da ovaj klasični „čistilišni” tekst po sebi ne govori o čistilištu; nije riječ ni o kakvom vremenitom procesu čišćenja u smislu katoličkog shvaćanja individualne eshatologije i njene neposredne retribucije, kako je to definirala konstitucija „Benedictus Deus” Benedikta XII. (1336). Juda i drugovi misle, u skladu s kasnožidovskim predodžbama o onostranosti, najvjerojatnije, na zadnje uskrsnuće a ne na čistilišne patnje kroz koje bi čovjek dolazio do Boga još prije uskrsnuća. Naime, distinkcija između osobne sretne besmrtnosti odmah poslije smrti (ili poslije čišćenja) i zadnjeg uskrsnuća još je uvijek, pa čak i u tim kasnijim slojevima Starog zavjeta, nerazrađena.⁶

Sve u svemu, to je jedna nauka formulirana dosta neodređeno, koja ipak sadrži dvije intuicije buduće katoličke nauke o čistilištu: mogućnost oslobođenja od grijeha poslije smrti za one koji su preminuli pobožno, iako s nekim grijehom, te činjenicu da Bog oprašta preminulima obazirući se na molitve živih. O vrijednosti molitve i dobrih dijela u korist mrtvih govori i mudrosni tekst Sir 7,33.

Što se, pak, tiče Novog zavjeta, teološka manualistika obično navodi sljedeće tekstove koji su izvršili više ili manje važnu ulogu u formiranju ideje o čistilištu: Mt 5,25–26; Mt 12, 31–32; Lk 16,19–26; 1 Kor 3,10–15. Za prva tri od ovih tekstova može se reći, prema mišljenju većine suvremenih egzegeta, da ne sadrže neke čistilišne elemente jer, kako se čini, dozvoljavaju druge, plauzibilnije interpretacije.⁷

⁶ S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, vol. I, Brescia 1972, str. 141–143; E. GALBIATI, *Scritti Minori*, vol. 1, Brescia 1979, str. 234.

⁷ J. MACKENZIE, *Il Vangelo secondo Matteo* u: *Grande commentario biblico*, Brescia 1973, str. 930, 912; C. STUHLMÜLLER, *Il Vangelo secondo Luca* u: *Grande commentario biblico*, str. 1016; J. GNILKA, *Fegfeuer II: Lehre der Schrift* u: *LThK*, vol. 4, 51; G. COLZANI, *Purgatorio* u: *Dizionario*

Ipak, valja naglasiti da su u srednjem vijeku spomenuti tekstovi, uz već navedeni tekst 2 Mak 12,42–45, podržavali nastajanje svijesti i nauke o čistilištu,⁸ ukoliko jedna empirička egzegeza tih navoda može, uistinu, otkriti kakav-takav indirektni nagovještaj opraštanja ponekih dugova i poslije smrti.⁹

Smisao, pak, 1 Kor 3,10–15 jest opomena djelatnicima Evanđelja da pažljivo gledaju što i kako grade na onom temelju – Isusu Kristu – koji je Pavao s milošću Božjom postavio. Njihovo će se djelo, na dan suda, staviti na kušnju da bi se ocijenila njegova kakvoća. Stvarna vriednost apostolske službe će bit prokušana ognjem, tako da će oni koji budu gradili dobrim materijalom biti odmah nagrađeni. Onaj, naprotiv, koji bude gradio lošim materijalom (drvetom, sijenom itd.) vidjet će krhkost svoje konstrukcije. Ipak, uza svu pretrpljenu štetu, i on će se spasiti, „ali kao kroz oganj” (r. 15).

Ovaj po sebi vrlo težak tekst u tolikoj je mjeri bio povezan uz nastajanje čistilišne nauke da bi se moglo slijediti proces njenog oblikovanja prateći egzegetska tumačenja ovog Pavlovog teksta.¹⁰ On, međutim, isto tako ne sadrži eksplicitnu formulaciju ideje o čistilištu. Pavlova eshatološka misao, kao i uopće ona prvih kršćanskih generacija, nema pred očima u prvom redu individualno eshatološko međustanje prije uskrsnuća. Sukladno očekivanju skorog uskrsnuća i paruzije, Pavao u ovom tekstu, najvjerojatnije,¹¹ misli na Dan Gospodnji kada će i manje vrijedni apostolski djelatnici, jasno, uz pretrpljenu štetu, biti spašeni.¹² Neće to biti postignuto na bezbolan način, već „kao kroz oganj”, što bi imalo značiti „kroz muku i nevolju”.¹³

Uza svu odsutnost jedne doradene čistilišne intuicije valja odmah dodati, s mnogim egzegetima i teozima, da ovaj tekst, dopuštajući mogućnost davanja zadovoljštine za vlastite nesavršenosti i poslije smrti, sadrži „klicu”¹⁴, „zakoniti temelj”¹⁵, „temeljne ideje”¹⁶, „bitnu jezgru nauke o čistilištu, naime, jedno eshatološko opraštanje grijeha s kažnjavanjem i naknadnim oslobođenjem”¹⁷.

Iz ovog kratkog osvrtu na biblijsku podlogu nauke o čistilištu jasno proizilazi rezerviranost Svetog pisma s obzirom na definitivnu dogmat-

sku tematizaciju čistilišta. Bilo bi stoga pogrešno tražiti u svetopisamskim tekstovima, kao što se ponekad činilo, sve sastavnice dogme o čistilištu, koja je po sebi plod milenijskog razvoja. S obzirom na čistilište Sveto pismo je ponudilo par temeljnih intuicija koje je životni tok crkvene tradicije razradio i obogatio.

III. Važnije faze kristalizacije nauke o čistilištu u crkvenoj tradiciji

Tradicija je s obzirom na formiranje čistilišne nauke bila, uistinu, odlučujuća. Pri tome mislimo u prvom redu na tradiciju shvaćenu kao životni ambijent u kojem se sluša Pismo i koji predstavlja kontinuitet ljubavi i vjernosti prema Isusu a time i kontinuitet interpretacije i razlikovanja Svetog pisma. Unutar tako shvaćene tradicije raslo je postupno razumijevanje čistilišnih tragova u Svetom pismu

⁹ Ostajući na razini takvog egzegetskog pristupa Le Goff vidi u Mt 12, 31–32 kapitalni tekst čistilišne nauke. Naime, ono „...ako tko rekne što protiv Duha Svetoga ne može mu se oprostiti ni na ovom ni na onom svijetu” trebalo bi shvatiti kao indirektnu potvrdu čistilišta (*nav. dj.*, str. 65).

¹⁰ A. LANDGRAF, *1 Kr 3, 10–17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik* u: *Biblica* 5 (1924), str. 140–172; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.

¹¹ Istina je da Pavlovom eshatološkom mišlju dominira uskrsnuće i zadnji sud, ali se, kako izgleda u nekim tekstovima, prema mišljenju pojedinih egzegeta, spominje i „međustanje” prije paruzije: npr. 2 Kor 5, 1–10; Fil 1, 21–24. Pregled raznih egzegetskih stajališta s obzirom na ove tekstove vidi kod M. CARREL, *Paolo e la Chiesa di Corinto* u: A. GEORGE – P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 3, Roma 1977, str. 85–86.

¹² A. J. FITZMYER, *La Prima lettera ai Corinti* u: *Grande commentario biblico*, str. 1161; J. GNILKA *Fegfeuer II: Lehre der Schrift* u: *LThK*, vol. 4, S. ZEDDA, *nav. dj.*, str. 225.

¹³ J. GNILKA, vol. 4, *LThK*, vol. 4, 51.

¹⁴ G. COLZANI, *nav. dj.*, str. 855.

¹⁵ A. J. FITZMYER, *nav. dj.*, str. 1161.

¹⁶ C. POZO, *nav. dj.* str. 322.

¹⁷ J. MICHL, *Gerichtsf Feuer und Purgatorium zu I Kor 3, 12–15* u: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1964* vol. 1, Roma 1963, str. 401.

koje se izražavalo u raznim teološkim tradicijama.

U prva dva stoljeća ne čuje se o čistilištu ništa izričito. Međutim, bila je gotovo univerzalno raširena praksa molitve za preminule, što je posvjedočeno na katakombalnim natpisima¹⁸ u *memento-zazivima* ranokršćanske liturgije¹⁹, u „*acta martyrum*”²⁰ te kod teologa. No, u tim prvim stoljećima kršćanske ere došlo je do važne evolucije unutar religiozne misli židovstva koja je, kako izgleda, bila važna za izgradnju ideje o čistilištu. Riječ je o promjenama unutar eshatološke optike čije tragove nalazimo u rabinskim tekstovima tog vremena, a što je, zacijelo, povezano s hasidimsko-apokaliptičkim ambijentima.²¹ Općenito rečeno, dolazi do sve većeg preciziranja geografije onostranosti, dok većina rabinskih tekstova ne donosi previše velike novosti s obzirom na struktuiranosti prekogrobnog života. Ipak uz tradicionalni starozavjetni pojam „šeola”, u kojem ljudi-sjene iščekuju uskrsnuće, rabinski tekstovi prvih dvaju stoljeća poznaju „gehenu”, mjesto vječnih muka, „eden”, mjesto vječne nagrade. No, ono što je povezano s čistilištem jest pojava trostruke podjele u onostranosti. Tako škola Šamaita zastupa trostruku podjelu preminulih: potpuno pravedni, potpuno grešni i, konačno, oni čije su zasluge i prekršaji ravnomjerno zastupani. Toj podjeli odgovara trostruka sudbina preminulih. Za nas zanimljivoj kategoriji „srednjih” dosuđeno je čišćenje kroz određeno vrijeme u paklenom ognju, tj. u „gehenni”. Za razliku od vječno osuđenih ovi, ni potpuno zli ni potpuno dobri, „silaze u gehenu da bi bili kažnjeni te da bi zatim izašli iz nje ozdravljeni”. Ipak Šamaiti smještaju čišćenje u vrijeme poslije uskrsnuća. Naprotiv, talmudski traktat „Principi Rabbi Nathana” zamišlja, po svemu sudeć, neku vrst čišćenja neposredno poslije smrti, zamišljajući ga kao strašno kovitanje grešnih duša koje dva anđela guraju naprijed-nazad, od jednog kraja svijeta do drugog, i to tako dugo dok nisu osposobljene za ulaz u nebo.

K tome valja spomenuti da se u nekim rabinskim tekstovima II. st. nalazi po koji trag mogućnosti čišćenja „srednjih” u „gehenni” već prije zadnjeg suda i uskrsnuća.²² U „Životu

Adamovu” (I. st.) Adam posjećuje jedno mjesto patnje prije ulaska u nebo.²³

Ove promjene u kasnožidovsko-rabinskom poimanju onostranosti u smjeru neke vrsti čistilišta nisu ostale bez utjecaja na prvu kršćansku zajednicu, koja je u prvim stoljećima označena fenomenom Židova-kršćana na koje je židovski ambijent sa svojom praksom i mišljenjem u mnogo čemu utjecao, tako da nije trebalo puno čekati pojavu prvog kršćanskog govorenja o mogućnosti prekogrobnog čišćenja prije uskrsnuća. Dokument tog prvog predočavanja čistilišta nalazi se u „*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*”, zapisu o mučeničkoj smrti petorice kršćana za vladanja Septimija Severa blizu Kartage, negdje početkom III. st. Između ostalog, tu se opisuje i zatvorska vizija Perpetue u kojoj se pojavljuje Dinokrat, njen maloljetni brat preminuo od raka kože na licu, kako vruć, prljav, blijed, s kanceroznom ranom na licu uzalud pokušava dosegnuti vodu iz jedne uzdignute posude da bi ugasio svoju strašnu žeđ. Shvativši takvo bratovo stanje kao ispaštanje za počinjene grijehе, Perpetua se baca na usrdnu i danonoćnu molitvu. Nekoliko dana kasnije Perpetua gleda u drugoj viziji promijenjenu situaciju. Mali brat je sada već uredno obučen, rana je zarasla, igra se pračkajući po vodi i obilno pije iz zlatne čaše pun radosti.²⁴

Ne ulazeći u analizu podrijetla ove čistiliš-

¹⁸ M. MARIGNY, *Purgatoire u: Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris 1889, str. 689–690.

¹⁹ H. LECLERQ, *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*, vol. 4/1, Paris 1920, 427–456.

²⁰, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, PL 3, 13–15.

²¹ Unutar hasidimsko-apokaliptične i apokrifne književnosti, zbio se zapravo eshatološki pomak od tradicionalnog „šeola”, prema novim, preciznijim shvaćanjima besmrtnosti, uskrsnuća itd. O tome поближе vidi: A. REBIĆ, *Vjera u prekogrobni život u Starome Zavjetu i u kasnome židovstvu; Starozavjetna (individualna) eshatologija u: Bogoslovska smotra* 3, 1982, str. 359–365.

²² J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 61–63; J. GNILKA, *Fegfeuer II: Lehre der Schrift u: LThK*, vol. 4, 50–51; J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1978², str. 181.

²³ J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 181.

²⁴ J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 74–76.

ne vizije i njenih pojedinih elemenata, može se dosta sigurno reći da ona sadrži, zapravo, antičke, kasnožidovske i kršćanske intuicije. Međutim, ovaj tekst uprisutnjuje u kršćanstvo bitne odrednice čistilišta: grijesima uzrokovanu patnju u onostranosti moguće je dokinuti molitvama živih. Istina, daleko je to još od kasnijih srednjovjekovnih predodžbi o čistilištu, ali led je bio probijen. Univerzalna praksa prve Crkve da se moli za pokojne dobija time svoje prvo predodžbeno uobličjenje u pravcu čistilišta.

U isto vrijeme i Tertulijan, iz čijeg bi ambijenta trebala i potjecati navedena „Passio”, doprinosi artikulaciji čistilišne misli uvodeći jednu suptilnu distinkciju u prakršćanski pojam „refrigerium”. Naime, on dodaje pojam „refrigerium interim”, kojim označuje posebno stanje stanje-mjesto u kojemu mučenici na privilegiran način iščekuju uskrsnuće a tme i vječni „refrigerium”, vječnu sreću.²⁵ No to nije sve. Tertulijana, koji je u međuvremenu postao rigoristom, već citirani novozavjetni tekst Mt 5,26 (i paralele) nadahnjuje u stvaranju jedne kvazi čistilišne koncepcije. Riječ je o završnom retku Isusove parabole o potrebi izmirenja koji glasi: „Zaista kažem ti, nikako nećeš izići odande dok ne platiš i posljednji novčić.” Tertulijanova interpretacija transponira ovu Isusovu prijetnju u onostranost, a u tome je bila potpomognuta ondašnjom upotrebom termina „filaké” (= tamnica) kao oznaku za Hades, podzemni svijet preminulih prema Grcima. On stoga zamišlja vrijeme između smrti i uskrsnuća kao vrijeme bolnog zatočeništva, u kojemu duše imaju mogućnost isplatiti i „posljednji novčić” da bi postale slobodne za uskrsnuće.²⁶ Pri tome Tertulijan naglašava ulogu molitava i milostinje koje, kako sugeriraju neki njegovi tekstovi, mogu polučiti prijelaz u „refrigerium”.²⁷

Tertulijanovu dosta nepreciznu i rigorističku viziju je dalje razradio Ciprijan, oslobodivši je pretjeranog pesimizma. Polaznu točku njegove koncepcije prekogrobnog čišćenja predstavljaju pastoralne preokupacije, te je on zbog toga i mogao predložiti predodžbu čistilišta u kojoj su pogansko-antički elementi potisnuti. Trebalo je, naime, riješiti problem „lapsa”, prosječnih kršćana koji su, uza svu nedosljednost iskazanu u vrijeme progonstva, i

dalje htjeli ostati članovi crkvenog zajedništva. Za razliku od rigorista, Ciprijan ih prihvaća, nalažući im crkvenu pokoru za koju misli da će, zbog težine pogreške, morati biti nastavljena i u onostranosti. Dakle, crkvena pokora je, prema Ciprijanu, put čišćenja koji se proteže i s onu stranu smrti. Time je već tada poprilično jasno formulirana osnovna misao zapadno-crkvenog poimanja čistilišta.

Dok se rana zapadno-crkvena čistilišna tradicija razvijala bez nekog intenzivnijeg odnosa s antičkom filozofijom, crpeći svoje elemente iz židovsko-kršćanskih pučkih vjerovanja pa čak i iz svijeta antičkih pučko-religijskih predodžaba, kršćanska teologija Istoka razvijala se u kontaktu s grčkom filozofskom tradicijom. To je bio slučaj Klementa Aleksandrijskog, jednog od otaca Aleksandrijske škole. On formulira svoj teološki sustav u stalnoj disputi s Valentinovom gnozom ali i s platonizmom i stoicizmom. Shvaćajući kršćansku egzistenciju pod vidom grčke ideje „odgoja” (paideia), Klement govori o pneumatskom procesu permanentnog čišćenja koje započinje s krštenjem te dosiže do u samu vječnost. Poslije smrti, naime, duša nastavlja uspon transformirajući se sve više i više u jedno sve savršenije pneumatsko tijelo, koje je kao neka posrednička kategorija između platonske ideje besmrtnosti i uskrsnuća. A kada pravi kršćanski gnostik dosegne pneumatsku tjelesnost, za njega nastupa Dan Gospodnji, vječnost. U prekogrobnu fazu uspona Klement ugrađuje i oganj – nadovezujući se time na 1 Kor 3,10–15 – kojemu pripisuje dvostruku funkciju: za popravljive grešnike, kojima preostaje dio pokore, taj je oganj „posvećujući”, „mudar”, „inteligentan”, dok je za nepopravljive to oganj koji „proždire i izgara”. Što se, pak, tiče molitvene solidarnosti ona je u Klementovoj koncepciji na djelu u svim fazama čišćenja i uspona k Bogu. Dakle, i za njega je crkveno-penitencijalna praksa polazišna točka čistilišnog procesa u onostranosti u kojem vidi nastavak nedovršene crkvene pokore.²⁸

25 J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 70–73.

26 J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 182–183.

27 B. ALTANER, *Patrologia*, Milano 1968, str. 166.

28 J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 183–185; J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 82.

Drugi veliki aleksandrijski teolog, Origen, razvija svoje intuicije o čistilišnom procesu na horizontu približno istih problemsko-metodoloških preokupacija kao i Klement. Unutar njegove optimističke kozmologije, soteriologije a time i eshatologije Povijest i Eshaton čine dvije faze istog povratnog kretanja svih razumskih bića ka vječnoj kontemplaciji Boga. Poslije smrti je svima, pa i pravednicima, nužno proći kroz oganj: lakši grešnici prolaze kroz „oganj suda”, dok oni teži kroz „oganj sagorijevanja”. Dakle, postoji, prema Origenu, paralelizam između počinjenih grijeha i težine patnji čišćenja, koje sve, na koncu konca, privode Bogu.²⁹

Zbog svoje odviše osebujne i odviše pozitivne soteriološke vizije, u kojoj je pakao zamišljen kao čistilište, origenizam je bio, nekoliko decenija poslije Origenove smrti, odbačen a s njime i svi oni prihvatljivi čistilišni elementi u njemu sadržani, tako da je istočno-crkvena eshatologija oblikovala svoju eshatologiju baš u kontroverzama s origenizmom. Definitivni joj je oblik dao Ivan Krizostom (+407), koji, posežući za jednom dosta arhaičnom predodžbom, rezervira dušama preminulih u stanju iščekivanja uskrsnuća i suda neku vrst „hada” u kojem, već prema kvaliteti ovozemnog života, postoje stupnjevi bijede ili blaženstva. Živima dopušta realnu mogućnost da molitvama i dobrim djelima utječu na poboljšanje stanja preminulih, tj. da im pribave utjehu i osvježenje.

Inače kroz IV. st., općenito rečeno, dominiraju scenom spekulacije Otaca zvanih „milosrdni” (*miseriordes*), koji, u kontrapoziciji prema manjinskoj liniji rigorista, u mnogo čemu kroče Origenovim stopama. Njihove se teorije, naime, kreću unutar teorije o „ekpirosis”, finalnom kozmičkom požaru, govore o „osvetničkom ognju” i o „čistilišnom ognju”, te u njihovim impostacijama odaju veliku nesigurnost s obzirom na stanja duša u fazi iščekivanja uskrsnuća.

Do pravog teološkog zaokreta dolazi s Augustinom. Polemizirajući s hilijazmom on niječe postojanje dvaju uskrsnuća te uvodi, prije zadnjeg suda, čistilište. Time eliminira onaj dosta neodređeni period iščekivanja između smrti i

zadnjeg suda. Odmah poslije smrti ulazi se u život ili u vječno prokletstvo. Augustin odbacuje tezu „milosrdnih”, prema kojoj je u konačnici osiguran spas svima onima koji su ostali u katoličkom jedinstvu te priznaju Krista kao temelj vlastite egzistencije. Čišćenje poslije smrti predviđeno je za one koji nisu ni potpuno dobri a ni potpuno zli. Njima su potrebna dobra djela i molitve. Samo se, pak, čišćenje zbiva u ognju, koji sada postaje, po prvi put, „*ignis purgatorius*”. No, ako čišćenje započinje već ovdje na zemlji, tada bi i pojam „ognja” kod Augustina, najvjerojatnije, bio podložan određenoj semantičkoj nesigurnosti; može biti „realan” ali i „moralan”. Tako se povremeno susreće govor o aktivnoj vatri a negdje i o boli pročišćavanja koja proizilazi iz gubitka zemaljskih dobara.

Augustin je u povijesti čistilišta poznat kao onaj koji je, na neki način, odgovoran za infernalizaciju čistilišta kao i za stvaranje jedne kaznene koncepcije čistilišta u kojoj dominira momenat ispaštanja (*expiatio*), kazna ognjem. Time je potisnuto ono drugo, više personalističko, poimanje prema kojem je čišćenje shvaćeno kao težnja vjernika prema Kristu, kao posvještenje vlastite nutrine, kao vlastito kajanje i bol koja dolazi iz nutrine osobe a ne izvana.³⁰

Vrijeme poslije Augustina, pa i sam srednji vijek, zapravo će samo potvrditi i precizirati augustinsku teologiju. Cezar iz Arla će tako jasnije odrediti razliku između teških i lakih grijeha („*crimina capitalia et minuta*”), dok će produbljenje hamartologije dovesti skolastike do razlikovanja (*Petrus Lombardus*) i do pitanja da li se čišćenje u biti odnosi samo na kaznu za grijeh („*reatus poenae*”) ili obuhvaća i krivnju-odgovornost („*reatus culpae*”) za lake grijeh.³¹ No, dok je većina dopuštala tu dvostruku ulogu čišćenja, mišljenja su se razilazila oko toga kako objasniti da čovjek u konačnom stanju poslije smrti („*status termini*”) može još uvijek izvršiti jedan meritoran čin ko-

29 J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 79–86.

30 G. COLZANI, *nav. dj.*, str. 856–857; J. LE GOFF, *nav. dj.*, str. 114–118.

31 Tridentski sabor preuzet će tu distinkciju (DS 1542, 1580).

jim bi polučio oprostjenje grijeha ako je zaslužno djelovanje prerogativa ovozemne egzistencije („status viae”). Najprodorniji skolastički umovi od Petra Lombarda do Aleksandra Haleškog, Bonaventure, Tome, pa sve do Kajetana pokušali su odgovoriti na to pitanje. Tako npr. Akvinac, priznajući s drugim suvremenim teolozima pasivni a ne meritorni karakter čistilišnih patnja („satispassio” a ne „satisfactio”) misli da je opraštanje lakih grijeha povezano s činom savršene ljubavi prema Bogu koji duša ostvaruje odmah nakon smrti, ali ne tako da bi taj čin sada već od materijalnih spona slobodne duše imao direktan utjecaj na oprostjenje krivnje, već on samo dokida svaku zapreku na putu Božjem samoinicijativnom opraštenju. Prema tome, za Tomu ali i za druge, u čistilištu se ispaštaju samo kazne koje su, slično paklenim mukama, klasificirane kao patnje zbog pomanjkanja Božje prisutnosti („poena damni”) te kao osjetne patnje („poena sensus”).³²

U XIII. st. je tradicijsko-teološki razvoj ideje o prekogrobnom čišćenju dosegao svoj vrhunac. Kršćani su u međuvremenu solidno zavoljeli zemlju te je iščekivanje skorog svršetka svijeta, a time i misao na uskrsnuće, postalo nešto marginalnog. Vjersko-kulturnim obzorjem čovjeka kršćanina zavlada je kategorija individualne besmrtnosti a time i čistilišta. Već su spomenuti zahvati učiteljstva, dakle, sankcionirali rezultate jednog dugog razvoja koji je uspio skladno integrirati svetopisamske činjenice, praksu Crkve (molitva za preminule), analogiju vjere (npr. veza čistilišta s drugim dogmatskim sigurnostima kao što je uvjerenje kako sakrament pokore opraštenjem ne dokida svu kaznu a time i svaku potrebu za čišćenjem) i to na hermeneutičkom horizontu življene Tradicije.

IV. Neka suvremena tumačenja čistilišta

Protiv vrlo rasprostranjenih pučko-pijetiističkih, često do grotesknog i tragikomičnog iskrivljenih karikatura čistilišta bio je ustao već Tridentski sabor. U već spomenutom dekretu traži se od učitelja vjere da izbacе iz povijedanja o čistilištu sve što ne služi izgrad-

nji vjernika već je motivirano zaradom, znatiželjom i praznovjerjem. Na žalost, pastoral Crkve, u svojim konkretnim aplikacijama, nije se često puta držao tridentskih smjernica, već je i sam potencirao pučko-praznovjerna predočavanja čistilišta i s njima usko vezani merkantilizam. Neukus i sujevjerje poput sjene pratili su kristalizaciju ove dogme od prvih stoljeća do naših dana. Dosta je i površno pregledati spise nekih Otaca, razne srednjovjekovne kronike čistilišnih vizija ili čak putovanja u čistilište, spise pojedinih teologa, molitve, ikonografiju pa da se dobije dojam kako usporedno s rezerviranim dogmatskim tematizacijama čistilišta kroči i predodžba o čistilištu kao golemom kozmičkom koncentracionom logoru, kao velikoj instituciji za mučenje u kojoj se ljudska stvaranja u strašnim mukama grče, jauču, stenju, deru. Nije stoga čudno što nam danas mnogo toga iz povijesti pučko-praznovjerne čistilišne imaginacije jednostavno izgleda nebitno, netočno, sadističko i neprihvatljivo.

Naime, kao toliki drugi dogmatski sadržaji kršćanstva i čistilište je potpalo pod utjecaj procesa objektivacije, tj. jedan sadržaj, početno doživljen kao osobna kategorija, kao kategorija susreta, postaje, pod utjecajem projektivne svijesti, objektiviran u senzualnim slikama i simbolima, tako da događaji postaju „stvarima” a stanja „mjestima”. No, valja imati na umu da za čovjeka, utjelovljenog subjekta, jednostavno i nije moguće izbjeći takvu objektivaciju ako on uopće želi postati svjestan određenih stvarnosti. Dužnost je, međutim, kritičke refleksije i analize otkrivati onu prvotnu, temeljnu, osobnu intencionalnost koju te objektivacije često priguše, krivotvore ili jednostavno izgube iz vida.³³

Takvu kritičku redukciju poduzima suvremeno teološko razmišljanje o čistilištu. Eshatološke kategorije, pa tako i čistilište, interpretiraju se u njihovom originalnom, duhovnom i osobno-egzistencijalnom značenju. To je

³² L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Freiburg 1967, str. 138–142. U doba visoke skolastike augustinovski „ignis purgatorius” dobija prostorno obilježje te postaje supstantivirani „purgatorium”.

³³ L. BOROS, *nav. dj.*, str. 143–145.

tendencija napuštanja onog što Congar zove „fizika zadnjih stvari”³⁴, koju prepoznajemo i u Augustinovoj maksimi: „Ipse (Deus) post istam vitam sit locus noster”.³⁵ Bog sam, tvrdi von Balthasar, postaje „zadnja stvar” ljudi: „Ukoliko je dohvaćen, postaje nebo; ako je izgubljen, postaje paklom; kao onaj koji ispituje jest sud; ukoliko čisti, postaje čistilištem. U njemu se umire i uskrsava. Ali, on je to samo ukoliko je okrenut svijetu, a ta okrenutost se, međutim, zbiva u Isusu Kristu koji je objava Božja te time sačinjava bit „zadnjih stvari”.³⁶ No, von Balthasar nije izolirani pojedinac u suvremenim premišljanjima eshatologije koji misli kristocentrično. O potrebi takvog interpretacijskog usmjerenja govori K. Rahner u svojem članku „Teološki principi hermeneutike eshatoloških izričaja” kada vidi u Kristu hermeneutički princip svih eshatoloških afirmacija, tako da ono što ne može biti smatrano kristološkom tvrdnjom nije ni eshatološka tvrdnja već neka apokaliptika, gatanje ili uopće nešto što se ne razumije.³⁷

Jedan od istaknutih suvremenih teologa koji je među prvima pokušao na nov način pristupiti čistilištu bio je Y. Congar. Još tamo pedesetih godina on je naglašavao kako je čistilište dio kršćanske istine o pokori koja je ništa drugo doli povratak srca k Bogu. Čistilišne bi patnje stoga bile bitan element dinamike pokore kojom se ostvaruje osobno obraćenje. Po njima – koliko god one posjeduju karakter ispaštanja i zadovoljštine za vlastite grijeha – kršćanin ulazi u prostor preobilne zadovoljštine za grijeha koju je prinio sam Isus. Znači, riječ je o osobnoj aplikaciji onog što je u Kristu ostvareno. Taj proces obraćenja i zadovoljštine zbiva se već u ovome životu, dok se u čistilištu privodi kraju. Ali, budući da je tu riječ o zadovoljštini Tijela, koje mora slijediti zadovoljštinu Glave, nitko u tom procesu nije sam, već je nošen solidarnošću sviju srdaca.

Uz karakter zadovoljštine Congar naglašava kako još dublju stvar predstavlja momenat čišćenja. To su one iste patnje zadovoljštine koje čiste jer su prihvaćene. Nije pri tome potrebno uteći se spekulacijama o ognju. Najbolji model interpretacije čišćenja jest analogija mističkog puta k Bogu: 1. kidanje navezanosti

na stvorena uporišta ostavlja bolnu prazninu; 2. patnja zbog odsutnosti ljubljenog Boga kao i zbog svijesti o preprekama koje sprečavaju susret s njime; 3. unutrašnje gorenje koje proizlazi iz činjenice da je Božje privlačenje otežano teretom ostataka grijeha. Čišćenje u onostranosti jest bolno ali prihvaćeno u ljubavi, ono je dar Božjeg milosrđa.³⁸

G. Colzani polazi, gradeći većim dijelom na intuicijama V. Boublika, u svojoj analizi čistilišta od novozavjetnog pojma „metanoie”. Iskustvo obraćenja, shvaćenog kao „kairos” spasenja u kojem se vrši napor izbora-odluke za Krista, točnije u kojem se ljudska egzistencija radikalno mijenja, napušta grijeh i postaje sudionik pashalnog misterija, jest polazište interpretacije čistilišnog procesa. Naime, konverzija je događanje koje je moguće pavlovski označiti kao stalno i progresivno umiranje-u-Kristu. Ono se usavršava tijekom čitavog života, u samoj smrti i konačno u čistilištu. Tek na kraju tog puta kršćanska osobnost stječe zrelost za konačni susret s Uskrsim. Oni, međutim, koji su usavršavali svoje obraćenje tijekom života, relativno lako prihvaćaju konačno napuštanje svijeta i potpuni prekid s grijehom, dok onaj koji počinje živjeti intenzivno svoje umiranje u Kristu tek u trenutku smrti, treba imati na raspolaganju određeno trajanje da bi ostvario savršenu „metanoiu”. Faza čišćenja povezana je s patnjama koje, pak, ne treba shvatiti kao nametnute izvane, već u prvom redu kao izraz unutrašnjeg kajanja. Susret sa Kristom – Suscem i njegovom Riječju raskrinkava sve iluzije povijesti, čini da kršćanin u svjetlu tog susreta reinterpretira svoju prošlost i njene nevjere, praznine kao i štetne posljedice vlastitih negativnih djelovanja u čovječanstvu. Tada se u

³⁴ G. GRESHAKE, *Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*, tal. pr., Brescia 1978, str. 14.

³⁵ A. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 30, S. 3,8.

³⁶ L. BOROS, *nav. dj.*, str. 145.

³⁷ K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, tal. pr., Roma 1969, str. 401–428.

³⁸ Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse*, Paris 1966⁴, str. 80–84.

čovjeku budi duboko kajanje, patnja bez granica koja, poput ognja, čisti i ima karakter ispaštanja. Drugi izvor boli za čovjeka koji nije upotpunio svoje umiranje s Kristom potječe od svijesti ostataka grijeha a time i vlastite nespremnosti za susret s Bogom koja ga drži sputana u bolnom stanju udaljenosti od Boga.

Povijesno-spasenjska i eklezijalna dimenzija obraćenja zahtijeva da se na prekogrobno čišćenje-metanoiu ne gleda individualistički, već kao na trenutak u kojem se „ecclesia peregrinans” osposobljava za potpuno predanje Kristu napuštajući sve ono što sprečava zajedništvo s njime. Spasenje u Kristu bitno je komunitarno, i samo unutar crkvenog kontinuiteta ljubavi molitve za preminule nalaze svoju razložnost i utemeljenost.³⁹

Izrazito kristološku usmjerenost pokazuje i G. Martelet u svojim razmišljanjima o eshatologiji koja izričito naslovljuje kao „Kristologija zadnjih stvari”. Onih par misli o čistilištu usko je povezano s uskrslim Kristom. On, uskrslu Isus, tvori, zapravo, srce svijeta i ljudi, ali njegova je slava i moć zasjenjena tamom zemaljskog eona te ju se može dohvatiti samo pogledom vjere. Tek u smrti čovjek susreće direktno ljepotu Uskrslog i njegovu vlast nad smrću, nad svemirom i ljudima. U tom trenutku gubljenja svojeg ljudskog gospodstva nad svemirom – što je i bila jedna iluzija – čovjek otkriva u nepomućenom obliku Isusovo totalno gospodstvo i doživljava ono što se zove posebni sud, koji je moguće usporediti s Pavlovom zahvaćenošću pred vratima Damaska. Sve ono što se prije tek slutilo, željelo, nijekalo i propuštalo silovito se osvjetljuje ognjem prisutnosti Uskrslog. No, tada, u svjetlu onog što čovjek jest i što je trebao biti, nastupa trenutak boli, „apsolutnih kajanja”. Čovjeku, nesposobnom da učini nešto što bi ga realno moglo promijeniti budući da je izišao iz povijesnog odnosa sa svijetom, preostaje mogućnost trpljenja. On tada ulazi u pravu agoniju čišćenja u kojoj se sažimlje i poništava sva njegova egzistencija proživljena bez ljubavi. Susret s nepriznatom Kristovom ljubavlju jest kao oganj koji razara sve nasljeđe grijeha i samodostatnosti izazivajući u čovjeku savršeno kajanje i ocean suza.⁴⁰

K. Rahner, a s njime i mnogi drugi suvremeni njemački teolozi, polazi u interpretaciji čistilišnog događanja od „temeljne odluke” („Grundentscheidung”) čovjeka za Boga. Da bi čovjek dospio do gledanja Boga, on mora biti za to zreo. Tu zrelost, međutim, malo tko može postići u ovozemnosti. Dakle, preostaje život poslije života! No, ni 'tamo' zrelost ne može biti stvorena odjednom, kao po nekom dekretu, već mora proizaći iz vremenitog događanja u kojemu čovjek postupno, u fazama dopijeva do savršenosti. Istina, čovjek kršćanin je još za života donio temeljnu odluku za Boga, koja zatim u smrti postaje konačna, ali ona, da bi se moglo govoriti o savršenom čovjeku, mora prožeti cijelo njegovo biće. Većinom, usprkos postojanju ove temeljne usmjerenosti prema Bogu, smrt zatiče čovjeka dok on još nije čitav spreman za Boga. Postoje u „predosobnim” („vorpersonal”) slojevima njegova bića mnogobrojni otpori integraciji cjeline s jezgrom osobnosti u kojoj čovjek već živi za Boga. A ti otpori, koje čovjek doživljava kao nešto užasno bolno, kao izvanjsku kaznu, dolaze, zapravo, od taloga prijašnjih krivnji i pogrešaka. Kada taj otpor bude savladan te čovjek postane ono što već jest u centru svog bića, tada on ulazi u gledanje Boga.⁴¹

Božja blizina, Božja ljubav u Isusu Kristu, komentira Vorgrimler, akutizira u čovjeku bolnu svijest o razdaljini između temeljne odluke i njenog fragmentarnog ostvarenja. Ali, Bog je ne želi premostiti bez čovječje suradnje, već mu daje mogućnost da kroz bolnu transformaciju postane ono što je po Božjoj zamisli mogao i morao postati.⁴²

³⁹ G. COLZANI, *nav. dj.*, str. 853–854; 859–862; V. BOUBLIK, *Il mistero della salvezza*, Roma 1976, str. 157–160.

⁴⁰ G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, tal. pr., Brescia 1977, str. 115–124.

⁴¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-im-Br. 1980, str. 424–425; ID., *Fegfeuer V: Zur Systematik* u: LThK, vol. 4, 53–55; K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-im-Br. 1971, str. 108–109.

⁴² H. VORGRIMLER, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978, str. 133–134.

Za razliku od Rahnera, koji u smrti vidi prestanak bilo kakve mogućnosti donošenja novih temeljnih odluka, L. Boroš promatra smrt kao prožimanje zadnjeg trenutka prije smrti (*status viae*) i prvog trenutka poslije smrti (*status termini*), te u smrti vidi mjesto maksimalnog egzistencijalnog angažmana čovjekova, tzv. „zadnje odluke” („*Endentscheidung*”) za Boga ili protiv. U smrti se podudaraju trenutak odluke i početak čišćenja. U tom trenutku, naime, čovjek susreće Boga, a kao što je svako suočenje s njim ambivalentno tako je to i ovo. Biblijsko iskustvo očito svjedoči taj dvostruki karakter susreta s Bogom, što posebno dolazi do izražaja s obzirom na dvoznačnosti simbola vatre koja je jedna od privilegiranih teofanijskih oblika. Suočen s Bogom ili s ognjem, simbolom njegove prisutnosti, čovjek doživljava ljubav i sud, blizinu i udaljenost, ispunjenje ali i gubljenje bilo kakve samodostatnosti. Stoga onostrano susretanje Trojstvenog Boga u plamtećem Kristovu pogledu i jest vrhovno ispunjenje naše sposobnosti ljubavi, ali u isto vrijeme i unutrašnja patnja našeg bića. „U ovoj perspektivi čistilište bi bilo prijelaz kroz čisteći ogranj Božje ljubavi koji se zbiva u zadnjoj odluci. Susret s Kristom bi bio naše čistilište.”⁴³

S obzirom na trajanje čistilišta Ratzinger i Boros ukazuju na različitost tog trajanja od ovozemne fizičko-ekstenzivne vremenske protežnosti. U slučaju čistilišta riječ je o intenzivnom vremenskom događanju koje je već Toma pokušao interpretirati kao različito stupnjevanje intenziteta patnji. Ipak, između vremenitosti ovog eona i čistilišnog „egzistencijskog vremena” („*Existenzzeit*”) postoji misteriozna povezanost koja omogućuje međusobnu molitveno-ljubavnu vezu.⁴⁴

Većina suvremenih autora, kako izgleda, shvaća ogranj čistilišta u moralnom, metaforičkom ili simboličkom smislu. Međutim, postoji jedan krug teologa koji taj, inače tradicionalni ali nebitni, elemenat dogme interpretira dosta realno. Za Winklhofer, Boublika i Poza govor o „ognju čistilišta” želi izraziti uvjerenje da ljudske patnje u čistilištu nisu čisto duhovne (kao npr. one anđela) već autentično ljudske. Griješeci u svijetu čovjek unosi nered u totalitet stvorenja, otuđuje si stvoreni svemir, te bi ogranj

označavao uvjetovanost patnji čistilišta negativnim utjecajem čovjeku djelomično otuđenog stvorenja. Dakle, moglo bi se govoriti o prisutnosti određenog materijalnog čimbenika u čistilištu, zaključuje Boublik. Ipak, nije ogranj srž poruke čistilišta već definitivna metanoia, transformacija Kristovog učenika koja uvodi u život vječni.⁴⁵

V. Zaključna riječ

S obzirom na impostaciju, analitičku dubinu ili, pak, s obzirom na zanemarivanje nekih važnih činjenica ovom bi se našem prikazu, zacijelilo, moglo dosta predbaciti. No, mislim, da će većina čitalaca, ipak, prihvatiti tvrdnju kako iznesene povijesno-teološke činjenice opravdavaju zaključak da je ideja o čistilištu bila i ostala važna sastavnica katoličkog vjerskog iskustva. Ona u sebi, na svoj specifičan način, odražava katoličku sigurnost u mogućnost susreta između ljudske slobode i Božje svemoćne ljubavi u kojem niti jedna od ove dvije na izgled nepomirljive polarnosti nije prikraćena u svojoj posebnosti na račun druge. Čistilište jest zaključni trenutak one temeljne povijesno-spasenjske dijalektike koja se odvija između Božjeg poziva i darivanja, s jedne strane, te čovječjeg odgovora i prihvaćanja, s druge strane. Zato čistilišno događanje i predstavlja maksimalni angažman ljubavi, slobode i pokajničke samokritičnosti kojeg aktivira prisutnost neizmjerne Božje ljubavi. S čistilištem eklezijalna faza povijesti spasenja prestaje i prelazi u vječnost gdje sloboda i nužnost koincidiraju.

Dakle, čistilište je, nekako, u samoj logici povijesti spasenja. Ali, kao što je u Crkvi, Duhom vođenoj, postupno rasla spoznaja implikacija te povijesti tako je i ideja čistilišta dobijala na dogmatskoj preciznosti, koju treba strogo razlikovati od pučko-klerikalne nestrpljivosti da se kršćanski misteriji čim prije liše njihove otajstvene šutnje i dubine. Prekogrobnost, pa

⁴³ L. BOROS, *nav. dj.*, str. 145–50.

⁴⁴ L. BOROS, *nav. dj.*, str. 198–199; J. RATZINGER, *nav. dj.*, str. 187–188.

⁴⁵ V. BOUBLIK, *nav. dj.*, str. 157–162; C. POCO, *nav. dj.*, str. 265; 329–330.

i čistilište, uvijek je bila ona sfera u kojoj se na poseban način izražava čovjekova nelagodnost pred misterijem, njegovo ne-moći-izdržati napetost koja karakterizira odnos s tajnom. Stoga se uvijek pokušavalo zaposjesti tajnu, sveći je na „idea clara et distincta”, što je u dosta slučajeva vodilo do neprihvatljivih projekcija čisto ljudske konfliktualnosti, neriješenih kompleksa, strahova, tjeskoba, frustracija, praznovjerja u misterij. To je bio slučaj i s tajnom čistilišta u mnogobrojnim segmentima katoličke pobožnosti i njenog predodžbenog svijeta.

Naprotiv, suvremena teologija, vjerna u tome definiranim sadržajima dogme i povremenim preporukama mjerodavnog dijela učiteljstva, ide za tim da u svom govoru o čistilištu ipak sa-

čuva njegovu temeljnu tajanstvenost i nedorečenost. Uz to, teologija zadnjih decenija, napuštajući izolirano i objektivističko promatranje čistilišta kao mjesta kazne, nastoji oko povezivanja tog misterija s cjelinom povijesti spasa. Sržne kategorije njenih interpretacija čistilišta, kao što su kristocentrizam, personalizam, eklezijalnost, mistika, sloboda, ljubav, ukazuju na aktualnost ove dogme, na egzistencijalni kontinuitet između sadašnjeg života, njegovih preokupacija i aspiracija i onog u mnogo čemu tajanstvenog trenutka čišćenja. Red je sada na propovjedničko-katehetskoj teoriji i praksi da usvoji suvremene interpretacije čistilišta u teologiji te da ih svojom specifičnom metodom posreduje u konkretnim vjerničkim situacijama.