

CHWALEBNE WNIEBOWZIĘCIE MARYI

„Dzisiaj nasza ziemia daje niebu dar doskonały, aby przez tę wymianę zawiązały się już teraz więzy przyjaźni pomiędzy człowiekiem i Bogiem, pomiędzy ziemią i niebem, pomiędzy tym, co jest niższe, a tym, co jest wyższe. Najwyborniejszy owoc naszej ziemi wznosił się tam, skąd zstępują najlepsze i najdoskonalsze dary. Wyniesiona na wysokości, Błogosławiona Dziewica będzie rozlewała, również Ona, swoją hojność na ludzi”.

Tymi słowami św. Bernard z Clairvaux¹ wyraża radośnie swoją wiarę we Wniebowzięcie Maryi i ukazuje sens, jaki ta tajemnica ma dla niego. Jego cztery mowy na Wniebowzięcie ukazują wielką siłę i stałość jego przekonania, taką pewność wypowiedzianych słów, że możemy je traktować jako przejaw wiary ludu chrześcijańskiego w jego czasach. Przekonanie to utwierdzało się coraz bardziej w ludzie chrześcijańskim, tak że nie zaskoczyła bynajmniej świata katolickiego podjęta przez papieża Piusa XII decyzja uroczystego ogłoszenia tej prawdy jako dogmatu wiary w szczytowym momencie obchodów Roku Świętego 1950 za pośrednictwem Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*: „...na chwałę Wszechmocnego Boga, który okazał szczególną życzliwość Maryi Dziewicy, na chwałę Jego Syna, nieśmiertelnego Króla wieków, zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały Jego dostojnej Matki oraz ku weselu i radości całego Kościoła, powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i Naszą, ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej”².

Tę decyzję papieską poprzedziła obszerna konsultacja całego Episkopatu katolickiego, rozpoczęta przez Piusa XII listem *Dei-parae Virgini Mariae* z 1 maja 1946 roku. Na początku papież stwierdza: „Jest to pytanie dotyczące propozycji zdefiniowania jako dogmatu wiary cielesnego Wniebowzięcia Błogosławionej Dziewicy Maryi”. Pytanie zostało sformułowane następująco: „Prosimy Was usilnie, abyście nam wyjawili, z jakim oddaniem — każdy zgodnie z własną pobożnością — duchowieństwo i lud powierzony waszej pieczy oddaje cześć Wniebowzięciu Dziewicy

¹ PL 183.

² AAS 42 (1950) 770; BF VI, 105.

Maryi. Głównie chcielibyśmy jednak wiedzieć, czy Wy sami, Czcigodni Bracia, w swej wybitnej mądrości i roztropności uważacie, że cielesne Wniebowzięcie Najświętszej Dziewicy może być podane i zdefiniowane jako dogmat wiary i czy Wy wraz z Waszym duchowieństwem i ludem tego sobie życzyacie?"³. Twierdząca odpowiedź była niemal jednomyślna, jak oświadczył sam papież kardynałom w przemówieniu na konsystorzu w dniu 30 października 1950 roku, na dwa dni przed uroczystym ogłoszeniem dogmatu.

Do tych licznych odpowiedzi trzeba by jeszcze dodać niezliczone wprost petycje kierowane do Stolicy świętej od czasu Soboru Watykańskiego I, na którym 195 Ojców, wśród których figurowało także nazwisko późniejszego papieża Leona XIII, podpisało odnośną petycję, której nie udało się jednak oficjalnie przedyskutować na skutek zawieszenia obrad soboru we wrześniu 1870 roku. Petycje wciąż napływały jako owoc tego, co zwykło się nazywać „ruchem asumpcjonistycznym”. Typografia Watykańska opublikowała w roku 1942 dwa grube tomy pod tytułem: *Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in coelum definienda ad S. Sedem delatae*. Mamy zatem typowy przykład *sensus fidelium*, zmysłu wiary, z jakim lud wierzący uczestniczy w prorockiej funkcji Chrystusa, jak stwierdza soborowa konstytucja *Lumen gentium*: „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2, 20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy «poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich» ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów” (KK 12). Tutaj właśnie „rezyduje ta najbardziej radykalna nieomyślność Kościoła: jego nieomyślność faktycznie przeżywana (*in credendo*), korelatywna do nieomyślności Kościoła nauczającego (*in docendo*), czyli tej nieomyślności ciała biskupiego, która znajduje swój punkt szczytowy w głowie Kościoła widzialnego”⁴.

Jak można się było spodziewać, gest papieża wywołał wielkie poruszenie wśród wszystkich wiernych, chociaż mógł także wzbudzić zdumienie i poważne zastrzeżenia innych wyznań chrześcijańskich oraz pewne rezerwy u tych nielicznych katolików, którym ta definicja wydawała się czymś niestosownym, albowiem sądzili, że może ona sparaliżować rozwój porozumienia ekumenicznego. A. Feuillet zauważa, że „pogłębienie kultu Maryjnego

³ AAS 42 (1950) 756.

⁴ R. Laurentin, *La question Mariale*, Paris 1963, s. 111.

ma niewątpliwy, i to nawet bardzo znaczący wymiar ekumeniczny. Albowiem wyznania chrześcijańskie niekatolickie, łącznie z Kościołem prawosławnym, nie zgodzą się nigdy w pełni z tą myślą, jaką Kościół katolicki ma odnośnie do Dziewicy Maryi, jeśli się nie ustali dla niej solidnego fundamentu w Piśmie świętym”⁵. Poczyniono już poważne kroki w tym kierunku; wśród nich możemy wymienić owoce dialogów interkonfesyjnych pomiędzy katolikami i luteranami w Stanach Zjednoczonych, opublikowane w interesującym dziele: *Mary in the New Testament*⁶, w którym z wielką głębią teologiczną i egzegetyczną omawia się fragmenty Nowego Testamentu, mające jakiś posmak czy wymiar Maryjny.

Musimy przeto stwierdzić, że nadzieje wyrażone przez papieża w konstytucji definiującej cielesne Wniebowzięcie Maryi spełniły się mimo wszystko i można się spodziewać, iż wiara w ten dogmat dobrze rozumiany przyczyni się do przewyciężenia wypaczeń materialistycznych oraz do odkrycia wartości życia ludzkiego, „kiedy zostaje ono całkowicie poświęcone pełnieniu woli Ojca niebieskiego i zapewnianiu dobra wszystkim innym”⁷.

1. Rozwój wiary we Wniebowzięcie Maryi

Pierwsze pytanie, jakie w związku z tym się nasuwa, jest następujące: Czy dogmat ten ma rzetelne podstawy biblijne, tak że możemy myśleć o prawdziwej tradycji apostołskiej?

Aby odpowiedzieć na ten niepokój, trzeba koniecznie mieć na uwadze dynamizm depozytu Objawienia, który nie pozostał bierny w swych wypowiedziach, lecz jest orędziem żywym. Orędzie to — ze względu na ten swój charakter — przenika życie Kościoła, dając mu lepsze zrozumienie i pozwalając na coraz to wyraźniejsze lub dokładniejsze ujmowanie i wyrażanie, idące wciąż po tej samej (homogenicznej) linii, tego, co się zarodkowo zawiera w tradycji apostołskiej.

W związku z ogłoszeniem dogmatu Wniebowzięcia kard. Ch. Journet napisał bardzo cenną książeczkę: *Esquisse du développement du dogme Marial*⁸. Z niej też pochodzą te tak ważne uściślenia:

1° „Trzeba koniecznie najpierw, aby ta prawda zawierała się

⁵ A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris 1964, s. 274.

⁶ Philadelphia 1978. Wyd. hiszpańskie: *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982.

⁷ Konstytucja apostołska, *Munificentissimus Deus*.

⁸ Paris 1954.

prawdziwie i rzeczywiście w pierwotnym depozycie objawionym, czy to w sposób *wyraźny*, pojęciowy, sformułowany; czy też w sposób *ukryty*, przedpojęciowy, nie sformułowany; innymi słowy, aby była obiektywnie objawiona sama w sobie (*quoad se*). Jest to element «ontologiczny»”

2° „Po wtóre, trzeba koniecznie, by obiektywne włączenie tej prawdy w depozyt pierwotny zostało nam *ukazane* nie tylko przez jakiś autorytet ludzki (nauki egzegetyczne, historyczne, filozoficzne), ale przez autorytet boski, działający w sposób bezwzględnie nieomylny; innymi słowy, konieczne jest to, by ta prawda była objawiona także subiektywnie w stosunku do nas (*quoad nos*). Jest to element «gnozeologiczny», poznawczy”

„Aby być przedmiotem wiary boskiej, nauka objawiona zakłada dlatego, najpierw, *sens*, *treść* intelektualną, boską; a następnie *odczytanie*, *obwieszczenie* tego sensu, tej treści, mające za sobą boski autorytet. Stąd rodzi się pierwszy wielki podział miejsc teologicznych na miejsca zawierające (*loci continentes*) i miejsca objawiające lub deklarujące (*loci declarantes*)”⁹.

„Tajemnicę Maryi” trzeba oglądać jako włączoną w całość dogmatu objawionego; odłączanie jej od niego czyni z niej jakiś system błędny, wywołuje całą serię niestosowności teologicznych. „Depozytem objawionym — pisze Journet — jest tajemnica zbawienia wraz z całością prawd zagwarantowanych przez Boga, które ukazują nam jej sens i dzięki którym teologiczna wiara przyjmuje integralnie tę tajemnicę”¹⁰. „Nowy dogmat — stwierdza K. Rahner — ma nie tylko znaczenie mariologiczne, ale także, i na tym samym poziomie, znaczenie eklezjologiczne i chrystologiczne”; oraz zauważa, że „wiele trudności typu gnozeologicznego i psychologicznego co do przynależności tej doktryny do przekazanego nam objawienia rodzi się raczej ze złego rozumienia jej treści aniżeli z jakichś szczególnych trudności w ustalaniu tej przynależności”¹¹.

Teologiczna refleksja Kościoła traktowała z konieczności „tajemnicę Chrystusa” jako pierwsze centrum uwagi. Rozwój dogmatu chrystologicznego, jako podstawowa konieczność wiary, zajmował uwagę myślicieli chrześcijańskich aż do momentu, kiedy Sobór Chalcedoński ustalił dla niego możliwie jasne wytyczne dogmatyczne. Paralelnie rozwijała się doktryna o Maryi, zwłaszcza pomiędzy II a V wiekiem. Wraz ze św. Ireneuszem, który

⁹ Dz. cyt., s. 15-16.

¹⁰ Tamże, s. 14.

¹¹ *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, s. 239 i 252.

słusznie zyskał sobie tytuł „pierwszego mariologa”¹², pojawia się jako pierwszy dojrzały owoc Pawłowego paralelizmu: Adam — Chrystus, paralelizm pomiędzy Maryją a Ewą, przy wyraźnym wpływie teologii Janowej, stanowiąc zarazem poważny krok w kierunku analogii między Maryją i Kościołem, jaką widać już u niektórych Ojców. W II wieku stwierdza się z całą pewnością dziewictwo Maryi w narodzinach Jezusa, a w wieku III stwierdzenie to rozciąga się na całe życie Maryi. Poczynając od wieku IV, zyskuje sobie odpowiedni teren wyrażenie „Boża Rodzicielka” (*Theotokos*), które zostaje uroczyście uznane na Soborze Efeskim w 431 roku. W wiekach IV i V toruje sobie drogę idea braku grzechu w Maryi. Tak więc do V wieku ustalają się główne zręby mariologii. Nieco później będą wyjaśniane prawdy dotyczące zachowania Maryi od grzechu pierworodnego, Jej Wniebowzięcia i udziału w dziele odkupienia.

Wydarzenie Chrystusa, stanowiące samo centrum planu zbawienia, *nie istnieje „bez Maryi”*. Nie chodzi tu jedynie o rozważanie faktu Bożego macierzyństwa w sobie samym: Bóg wkroczył w historię ludzką swym zbawczym działaniem jako pewną zwartą i konkretną całością. Wkroczył w historię poprzez Wcielenie: „Jeżeli wcielenie Syna stanowi bezwzględnie jedną z bardziej podstawowych prawd wiary, to sposób tego wcielenia, macierzyństwo Maryi, ma najwyższe znaczenie teologiczne i wymaga dogłębnej analizy całej swej zawartości; prawdopodobnie w nim znajduje się klucz do zrozumienia celu Wcielenia”¹³. Bardzo słusznie zauważa K. Rahner, że „jeżeli chcemy poznać własną treść tego dogmatu, to najlepiej jest zacząć od pytania, jaki szerszy zakres prawd wiary chrześcijańskiej należy faktycznie do niego. Dokładny sens konkretnego orzeczenia prawdy objawionej zawiera w sobie zawsze pewną «porcję» nowych ujęć, które się dodaje do starych prawd, poszerzając je i uzupełniając. Jednak, ze swej strony, takie dodanie jest prawdą zrozumiałą wyłącznie w systemie jedynej prawdy zbawczej. Zakładając, że system ten został już krótko i zwięźle ujęty w *Credo* apostoelskim, nasze pytanie można by skonkretyzować następująco: do jakiego artykułu wyznania wiary przynależy nowy dogmat jako konsekwencja lub organiczny jego rozwój? Odpowiedź wydaje się prosta: «narodził się z Maryi Dziewicy». Jest to odpowiedź dokładna, ale niepełna, i to niepełna w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, oczywiście w powiązaniu, jakiego szukamy, wszystko zależy od sposobu konkretnego rozumienia tego: «narodził się z Maryi Panny».

¹² A. Müller, w: *Mysterium Salutis*, t. III/2, Madrid 1961, 413.

¹³ Tamże, 406.

A po wtóre, nie jest to jedyny artykuł *Credo*, z którym wiąże się ten nowy dogmat w sposób istotny i bezpośredni. «Narodził się z Maryi Panny», brane samo w sobie — to znaczy, gdy bierze się te słowa w ich pierwotnym, oryginalnym znaczeniu — mogłoby oznaczać, że Maryja — podobnie jak każda matka swemu dziecku — dała Słowu Ojca ciało; że przez to, i tylko przez to, jest Jego Matką, Matką Syna Bożego. I nic więcej. Tymczasem w Niej nie chodzi już tylko o zespolenie prywatnej egzystencji Maryi z istnieniem Jezusa; w Niej samej — a nie tylko dlatego, że to Dziecko, narodzone z Maryi, zrealizuje je później w swoim życiu — wyraża się już zespolenie *zbawcze*. Zespolenie to zmieniło radykalnie, samo przez się, faktyczną sytuację świata wobec Boga. Albowiem Odwieczne Słowo Ojca przyjęło ciało w Maryi. W ciele tego Syna Dziewicy Bóg przyjął nieodwołalnie świat... Definitywne zbawienie — które nie może być nigdy anulowane ani przekreślone — świata przez łaskę Boga, w Słowie Ojca, które stało się Człowiekiem, jest już na zawsze obecne w świecie przez to, co się wydarzyło w Maryi i przez Nią”¹⁴.

Ten krótki przegląd historyczny chrześcijańskiej myśli od starożytności ukazuje nam proces wyjaśniania wiary w cielesne Wniebowzięcie Maryi. Oczywiście, nie stoimy wobec takiej tradycji historyczno-dogmatycznej, której ślady moglibyśmy śledzić aż do czasów apostoelskich; możemy jednak stwierdzić wyraźne działanie wiary chrześcijańskiej, która stopniowo się rozjaśnia i coraz bardziej wyjaśnia samą siebie.

Za E. Saurasem¹⁵ możemy zasygnalizować trzy ważne etapy w dziejach tego dogmatu:

1° Nauka o Wniebowzięciu od pierwszych wieków aż do *Dekretu Gelazjańskiego*.

2° Nauka o Wniebowzięciu od *Dekretu Gelazjańskiego* do wieku XIII.

3° Nauka o Wniebowzięciu od XIII wieku.

Czym jest *Dekret Gelazjański*? Chodzi o kolekcję dekretów Kościoła rzymskiego, opublikowaną na początku wieku VI, a przypisywaną papieżowi Gelazjuszowi — rzecz obecnie bardzo dyskusyjna. Zawarte są w niej zakazy niektórych pism heretyckich, tak że można by ją nawet traktować jako pierwszy „indeks ksiąg zakazanych”. Gdy chodzi o nasz temat, dekret ten jest, jak zobaczymy, milowym słupem granicznym.

¹⁴ Dz. cyt., s. 239-240.

¹⁵ *La Asunción de la Santísima Virgen*, Valencia 1950, s. 279 n.

1° *Przed Dekretem Gelazjańskim*

Musimy rozróżnić dwa rodzaje pism: *autentyczne* i *apokryficzne*.

Autentyczne. Pierwsze wyraźne świadectwa pochodzą z wieku IV. Wśród nich musimy wyodrębnić św. Epifaniasza, który opiera uwielbienie Maryi na Jej świętości i trwałym Jej dziewictwie, uznając wszystkie te prawdy za powszechnie przyjmowane. Odnosząc się zaś bardzo krytycznie do kollirydianek, które zdecydowanie przesadzały w czci oddawanej Maryi, wielbiąc Ją jak Boga, pisze: „Albo Maryja umarła i została pogrzebana: wtedy zaś we czci pozostaje Jej zaśnięcie i wytrwanie w czystości, a w dziewictwie — Jej korona. Albo też umarła, zgodnie z tym, co napisano: Twoją duszę przeniknie miecz, a wtedy pośród męczenników jest Jej chwała i w szczęśliwości Jej święte ciało, Tej, z której Światło weszło na świat. Albo wreszcie pozostała przy życiu: gdyż nie jest niemożliwe dla Boga uczynić wszystko to, co się Jemu podoba; aby Jej kresu nikt nie znał. Jednak nie powinno się czcić wprost świętych, lecz jedynie Pana w nich... A przecież Maryja nie jest ani Bogiem, ani nie ma ciała pochodzącego z nieba”¹⁶. W każdej z tych trzech hipotez ciało Maryi znajduje się jednak jako uwielbione w niebie.

Św. Grzegorz z Nyssy dostrzega w dziewictwie Maryi powód do Jej niezniszczalności i uwielbienia, które uważa za pewne. Zdumiewające jest jego rozumowanie, w którym rozróżnia on dwa rodzaje dziewictwa: jedno — zwyczajne, wyrażające się w bezpłodności; drugie — typowe dla Maryi i będące dziewictwem płodnym. Oba te dziewictwa są przeciwne śmierci, ale na różny sposób: zwyczajne dziewictwo, bezpłodne, właśnie dlatego jest przeciwne śmierci, że redukuje swoje pole działania do pomniejszenia narodzin. Natomiast w przypadku Maryi sytuacja jest inna: śmierć uderza w skałę Jej płodnego dziewictwa i sama zostaje zmiądzona¹⁷.

Apokryficzne. Asumpcjonistyczna literatura apokryficzna jest przeobfita i w swej większości poprzedzająca wiek V. J. M. Bover klasyfikuje te pisma na 8 grup językowych, co już samo w sobie daje nam jakieś wyobrażenie o ich obfitości¹⁸. Ich treść tak podsumowuje E. Sauras: „Wszystkie apokryfy przyjmują Wniebowzięcie Maryi. Różnią się jedynie w szczegółach; sam fakt jest

¹⁶ PG 42, 736-737; cyt. za: J. M. Bover, *La Asunción de Maria*, Madrid 1951, s. 124.

¹⁷ PG 46, 377.

¹⁸ Por. dz. cyt., s. 156 n.

jednak wspólny. Olbrzymia ich większość mówi o śmierci, zmartwychwstaniu i wkroczeniu ciała zmartwychwstałego do nieba; ale ten czy ów przenosi ciało do nieba, nie mówiąc o wcześniejszym jego zmartwychwstaniu... Negatywne tło wiary asumpcyjnej pojawia się we wszystkich apokryfach: Najświętsza Dziewica nie pozostała na ziemi po śmierci. Odnośnie do tego szczegółu nie ma żadnej różnicy. Pojawia się ona natomiast niekiedy po stronie tła pozytywnego, a mianowicie wtedy, gdy Jej odejście z tego świata otacza się różnymi cudownościami. Wszystkie, z wyjątkiem jednego, zgadzają się w tym, że ciało zostało przeniesione do nieba; i niemal wszystkie mówią, że zostało tam przeniesione po ponownym zespoleniu się z duszą”¹⁹.

Chociaż nie możemy traktować tych pism jako dokumentów teologicznych, mających jakąś powagę doktrynalną, to niewątpliwie stawiają nas one w obliczu konkretnego faktu: wierzone niemal powszechnie w uwielbienie Maryi. M. Schmaus²⁰ widzi w tym autentyczną tradycję teologiczną, a J. M. Bover²¹ uważa nawet, iż może tu chodzić o tradycję apostołską.

2° Po Dekrecie Gelazjańskim

Rozdział V tego dekretu zawiera *Notitia librorum apocryphorum, qui nullatenus a nobis recipi debent*. Wśród tych ksiąg figuruje jedna nosząca tytuł: *Transitus Beatae Mariae*, którą się zakazuje jako napisaną przez heretyka imieniem Leucjusz²².

Dekret ten wpłynął zdecydowanie na to, że niektórzy zaczęli mieć wątpliwości i zastrzeżenia co do prawdy o Wniebowzięciu. Zaczyna się tym samym okres, w którym obok milczenia jednych i wątpliwości innych pojawiają się również tacy, którzy są nadal stali w swej wierze we Wniebowzięcie. Wśród nich się wyróżniają:

Patriarcha Jerozolimy Modest (wiek VIII), chociaż opisuje Wniebowzięcie za pomocą elementów legendarnych, to zauważa, że jego wiara w tę prawdę nie zależy od apokryfów, lecz opiera się na autentycznych źródłach Objawienia. „Najchwalebniejsza Matka Chrystusa Zbawiciela, naszego Boga, który jest Dawcą życia i nieśmiertelności, ożywiona przez Niego, jest Jego towarzyszką w wiecznej niezniszczalności; to On Ją uniósł z grobu i zabrał ze sobą w sposób Jemu tylko wiadomy”²³.

¹⁹ Dz. cyt., s. 282-283.

²⁰ LTHK 1957, 1070.

²¹ Dz. cyt., s. 173 n.

²² *Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi*. Mansi 8, 150.

²³ PG 86, 3311.

Do tego dochodzą m.in. wyraźne świadectwa św. Andrzeja z Krety, św. Germana z Konstantynopola i św. Jana Damascyńskiego (wszyscy z VIII wieku), którzy widzą podstawę Wniebowzięcia w godności Matki Bożej i nowej Ewy.

W wieku IX pojawia się pismo zatytułowane: *Liber de Assumptione B. Mariae Virginis*, którego autora jeszcze nie zidentyfikowano, chociaż znany jest pod imieniem Pseudo-Augustyna. Dziełko to wywarło decydujący wpływ na pisarzy późniejszych. Mówi ono jasno, że ma zamiar odpowiedzieć na pytania, jakie się stawia odnośnie do śmierci i Wniebowzięcia Najświętszej Dziewicy i Matki Bożej²⁴. Podaje trzy dowody uzasadniające te prawdy: a) Boże macierzyństwo; b) doskonałość Syna, który troszczy się o to, by Jego Matka nie zaznała skażenia w grobie; c) pełnię łaski Maryi, która już na ziemi była większa od łaski wszystkich innych stworzeń, dodając jeszcze tę pełnię, jaką Maryja osiągnęła w niebie, dzięki czemu stanowi niewątpliwie prawdziwy wyjątek wśród świętych. Dziełko kończy się następującym stwierdzeniem: „Biorąc pod uwagę te wszystkie motywy, sądzę z wystarczającą pewnością, iż powinniśmy twierdzić, że Maryja jest w Chrystusie i wraz z Chrystusem”²⁵.

3° Od wieku XIII do dzisiaj

Jasne i bardzo wymowne, jak widzieliśmy już na początku, jest stanowisko św. Bernarda, będące wyrazem bardziej dojrzałej wiary, a ponadto niezwykle cennym dziedzictwem wspólnoty chrześcijańskiej.

Również jasno określone stanowisko zajmuje św. Tomasz z Akwinu, który się opiera na cytowanym powyżej Pseudo-Augustynie, podając także jego argumenty jako własne²⁶. Podobnie wypowiada się św. Albert Wielki. Począwszy od XIII wieku jednomyślność teologów jest już oczywista. Wraz ze św. Tomaszem i św. Albertem czynią bowiem to samo św. Bonawentura i Aleksander z Hales. Znikają wątpliwości, a dyskusja kieruje się raczej w stronę rangi teologicznej, jaką powinno się nadać tej prawdzie, a także jej ewentualnej definiowalności.

Spośród wielu świadectw wydobędziemy najpierw to, co mówi F. Suarez: „Tak to odczuwa cały Kościół, a ta jego zgodność wypływa z tradycji starożytnych Ojców”. Niemniej zauważa on, że nie można jeszcze uważać Wniebowzięcia za dogmat formalnie ogłoszony: „W rzeczy samej nie jest ono formalnym dogmatem,

²⁴ PL 40, 1141.

²⁵ Tamże, kol. 1147.

²⁶ Por. *S. Th.* III, 27, a. 1 ad 2.

albowiem nie zostało zdefiniowane przez Kościół, nie ma też świadectwa Pisma świętego lub wystarczającej tradycji, która rodzi wiarę nieomylną. Jest jednak niewątpliwie ta opinia tak powszechnie przyjmowana, że żadna pobożna lub katolicka osoba nie może jej podać w wątpliwość lub lekkomyślnie ją zanegować”²⁷.

Św. Piotr Kanizy stwierdza: „Opinia ta panowała już od kilku wieków; scementowała się w duchowości wiernych i została zaprobowana przez cały Kościół w taki sposób, że tych, którzy negują, iż Maryja została cielesnie wzięta do nieba, nie należy cierpliwie wysłuchiwać, lecz ośmieszać jako nadmiernie zaczepnych i kłótliwych, przesadnie bojaźliwych, poruszanych bardziej duchem heretyckim niż katolickim”²⁸.

Liturgiczne święto, które wyraża wiarę ludu chrześcijańskiego (*normam credendi lex statuat supplicandi*), przebiegło długą drogę w Kościele od starożytnego celebrowania *Memoria Beatae Mariae*, uroczystości przeobrażonej następnie w tzw. święto Zaśnięcia Maryi, a dopiero potem w święto Wniebowzięcia, obchodzone już jako takie najprawdopodobniej od połowy VI wieku na Wschodzie, a z pewnością od VIII wieku na Zachodzie. Teodor I, w połowie wieku VII, ustanowił je w Rzymie; Sergiusz I, na początku wieku VIII, podał zasady dotyczące uroczystej procesji celebrowanej tego dnia; Paschalis I, nieco później, postanowił uwiecznić na bogatych kobiercach historię Przejścia (*Transitus*) Maryi; Leon IV ustanowił wigilię święta w Santa Maria Maggiore i wydał konkretne przepisy dotyczące celebrowania jego oktawy, a Urban VIII w 1642 roku umieścił to święto pośród świąt obowiązkowych (*de precepto*)²⁹. Wszystko to się zespoliło w jednomyślną odpowiedź daną Piusowi XII na zadane przez niego pytania.

2. Podstawy biblijne

Nie jest konieczne, jak już powiedziano, żadne wyraźne świadectwo biblijne. Możemy niewątpliwie odkryć pewien zarys zadania Maryi już w samym sposobie przedstawiania Jej przez Ewangelie. Łukasz i Jan wprowadzają nas — każdy na swój sposób — w zaczynające się już wtedy pogłębianie „tajemnicy Maryi” Pod wpływem promieniowania tajemnicy paschalnej Kościół, a w nim egzystencja chrześcijańska nabierały właściwego swego

²⁷ *In III partem Summae Theol.*, disp. XXI, sect. II, a. 14.

²⁸ *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque*, V, 5.

²⁹ Por. J. M. Bover, dz. cyt., s. 277.

wymiaru i patrzenia z wiarą na pełną realizację eschatologiczną, która zaczyna się już jawić jako owoc tajemnicy Chrystusa z narastającą wciąż jasnością. Postać Maryi jako „Córy Syjonu”, która uosabia Izraela przyjmującego z radością Mesjasza w swoje łono, a przez swoje „fiat” otwiera czasy mesjańskie, rodząc w pewien sposób Kościół z racji bycia Matką Chrystusa, stanowi dosyć wyraźną linię mariologiczną już u św. Łukasza. Na tej samej linii musimy umieścić fragment *Dziejów Apostolskich* (1, 14), w którym tenże Łukasz podkreśla jasno i dobitnie obecność „Maryi, Matki Jezusa” w momencie narodzin Kościoła, dzięki tchnieniu Ducha Świętego, w dniu Pięćdziesiątnicy. Słusznie zatem A. George³⁰ widzi tutaj swego rodzaju zgodność z personifikacją Izraela w Maryi jako „Córce Syjonu”.

Ta Łukaszowa linia refleksji, która zespala ściśle Maryję z Chrystusem i Kościołem, znajduje nowy wyraz w pismach Janowych: Maryja jest obecna w dwóch istotnych momentach, przy czym oba mają wyraźny wymiar eklezjalny: na godach w Kanie u stóp krzyża. „Jeżeli te gody (w Kanie) miałyby mieć w końcu symboliczne znaczenie zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, to obecność Maryi oznaczałaby, że Jej miejsce zostało już tutaj uprzednio zaznaczone. Jesteśmy bowiem na linii Wcielenia. Mesjańskie gody, zapowiadane obrazowo w Kanie, kiedy to Chrystus objawia swoją chwałę, a uczniowie *uwierzyli w Niego*, są konsekwencją przyścia Słowa na ten świat... W tym właśnie momencie Jego Matka jest przy Nim. Czy w oczach Ewangelisty nie jest to wyraźnym znakiem tego matczynego zadania, jakie Matka Jezusa będzie miała wypełniać we wspólnocie wierzących?”³¹

U stóp krzyża, w tym drugim momencie o wielkim wymiarze kościelnym, „przedstawiając Matkę Jezusa jako Matkę ucznia, Ewangelista przyznaje Maryi macierzyństwo dodatkowe w odniesieniu do wiernych (a zwłaszcza Apostołów), zarówno indywidualnie, jak też jako członków wspólnoty ustanowionej z racji jej zespolenia się z Chrystusem”³².

Enigmatyczny rozdział 12 *Apokalipsy* z „niewiastą obleczoną w słońce”, chociaż nie może być traktowany jako aluzja do Wniebowzięcia Maryi, to przecież zdaje się znajdować na linii mariologii czwartej Ewangelii. Symbolika *Apokalipsy* jest bardzo bogata; kiedy jednak dostrzeże się w niej wewnętrzne i szczególne odniesienie Maryi do Kościoła, daje się o wiele łatwiej zauważyć

³⁰ Marie, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 582.

³¹ F. M. Braun, *La Mère des fidèles. Essai de théologie Johannique*, Paris 1954, s. 71.

³² Tamże, s. 113.

mariologiczny sens tego fragmentu. W dialogu katolicko-luterańskim sens ten nie został wykluczony: „W konsekwencji jest możliwe, chociaż nie jest to pewne, gdy chodzi o sam zamiar widzącego, wtórne odniesienie do Maryi w Ap 12... Przez wpisanie *Apokalipsy* do kanonu biblijnego wraz z Łukaszem i czwartą Ewangelią, różne postacie dziewicy, niewiasty u stóp krzyża i niewiasty dającej życie Mesjaszowi wzajemnie się uzupełniają i umacniają”³³.

Na podstawie tych przesłanek biblijnych lepiej rozumiemy drogę przebytą przez tę prawdę w myśli pisarzy chrześcijańskich czasów starożytnych. Podstawy biblijne pozwalają patrzeć na Maryję nie tylko jako na Matkę Kościoła, ale i typ Kościoła. Proces refleksji i dojrzwania prawd, dokonujący się ustawicznie pod wpływem Ducha Świętego we wspólnocie wierzącej, doprowadził ją do wydania dojrzałego już owocu.

3. Sens dogmatu

Jak zauważyliśmy wyżej, chodzi tutaj o prawdę wiary, którą trzeba umieścić w ramach całości depozytu Objawienia, mającą jednak strukturalne pokrewieństwo z chrystologią i eklezjologią, a w szczególności sposób z eschatologią.

Można by nawet powiedzieć, że omawiana definicja dogmatyczna oznacza nie tylko swoistą zdobycz tzw. ruchu asumpcjonistycznego, ale stanowi także dość istotny wiraż w samej mariologii: trzeba bowiem już teraz koniecznie widzieć szerszą panoramę ekonomii zbawienia i odczytywać w jej świetle wszystkie przywileje Maryi.

Rozdział VIII konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* otwiera się szeroko na tę właśnie wizję. Ani mariologia „chrystotypiczna”, ani mariologia „eklezjotypiczna” nie dają pełnego uzasadnienia tych spraw; nieodzowne jest takie ich zintegrowanie, które uwzględni wewnętrzne powiązania chrystologii i eklezjologii wraz z mariologią w nich zawartą. Jest to kwestia niesłychanie obszerna i bogata, wymagająca osobnego omówienia. Sobór mówi: „Błogosławiona zaś Dziewica z racji daru i roli boskiego macierzyństwa, dzięki czemu jednoczy się z Synem Odkupicielem, i z racji swoich szczególnych łask i darów związana jest głęboko także z Kościołem: Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (*typus*) Kościoła, w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. W ta-

³³ *Maria en el Nuevo Testamento*, s. 229.

jemnicy bowiem Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodo-
wała najdoskonalej i osobiwie, stając się wzorem dziewicy i za-
razem matki” (KK 63).

Bardzo trafnie zauważa D. Flanagan, iż „jeśli Maryja jest typem Kościoła pielgrzymującego, to przede wszystkim dlatego, że jest on w drodze, Ona zaś raduje się, że tę drogę przebyła i osiągnęła cel w pełni. (...) Winniśmy więc uważać Maryję i Kościół niebieski za jedność. Winniśmy widzieć Maryję w Kościele niebieskim, a w Maryi i w Kościele niebieskim upatrywać model, typ i figurę Kościoła pielgrzymującego. Kościół chwały jest bowiem bez Maryi niepełny; w Niej znajduje swój najpełniejszy wyraz czy streszczenie”³⁴.

Papież Paweł VI w *Credo Ludu Bożego* mówi: „Wierzimy, że Najświętsza Maryja, która pozostała zawsze Dziewicą, stała się Matką Słowa Wcielonego, Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa i że z racji szczególnego Jej wybrania, odkupiona w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi Syna swego, zachowana została od wszelkiej zmayı grzechu pierworodnego, i darem szczególnej łaski przewyższa wielce wszystkie inne stworzenia. Złączona ścisłym i nierozzerwalnym węzłem z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia, Najświętsza Maryja Panna, Niepokalana, po dokonaniu tego ziemskiego życia wzięta została z duszą i ciałem do niebieskiej chwały i upodobniona do Syna swego, który zmar-twychwstał, uprzedziła los wszystkich sprawiedliwych. Wierzy-my, że Najświętsza Boża Rodzicielka, nowa Ewa, Matka Kościoła spieszy z nieba pełnić macierzyńskie zadania wobec członków Chrystusa, by dopomóc w uzyskaniu i pomnożeniu życia Bożego w duszach ludzi odkupionych” (nr 14-15). Jest to przepiękna syn-teza tych podstaw objawionych, na jakich się opiera omawiana prawda dogmatyczna, a także sensu, w jakim powinien ją przy-jmować lud wierzący.

Gdy chodzi o te szczególne powikłania i niejasności, jakie się wyłaniają na tle współczesnych ujęć i sugestii, a także o znaczenie duszpasterskie, zwłaszcza w odniesieniu do katechezy i kazno-dziejstwa, zatrzymam się krótko na relacjach zachodzących po-między dogmatem Wniebowzięcia a eschatologią oraz na sensie i znaczeniu tej prawdy wiary, odczytywanej z perspektywy escha-tologicznej. Problem staje się złożony ze względu na dość zróżni-cowane stanowiska teologów dzisiejszych. Istnieją niewątpliwie

³⁴ D. Flanagan, *Eschatologia a Wniebowzięcie* (tłum. St. C. Napiórkowski OFMConv.), „Concilium” 1-5 (1969) 80 (76-84).

pewne punkty orientacyjne, podane przez Magisterium Kościoła, które nam pomagają zająć stanowisko nacechowane roztropną równowagą.

W dyskusji na omawiany temat teolog katolicki powinien uwzględniać nie tylko wspomniane już *Credo Ludu Bożego* papieża Pawła VI, ale także — i to w sposób szczególnie — List Kongregacji Nauki Wiary „w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią” z dnia 17 maja 1979 roku³⁵. Zasluguje, w naszym przypadku, na szczególną uwagę numery 1—6 tego Listu, które wypada zacytować dosłownie:

„1. Kościół wierzy w zmartwychwstanie umarłych.

2. Kościół rozumie to zmartwychwstanie jako odnoszące się do całego człowieka; dla wybranych jest ono po prostu rozszerzeniem na ludzi samego zmartwychwstania Chrystusa.

3. Kościół stwierdza dalsze istnienie i życie — po śmierci — elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą, w taki sposób, że «ja» ludzkie trwa nadal. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się słowem «dusza», dobrze znanym w Piśmie świętym i w Tradycji. Chociaż wyraz ten przybiera w Biblii różne znaczenia, Kościół uważa jednak, że nie ma po temu żadnej poważnej racji, aby go odrzucić, owszem, uznaje za rzecz bezwzględnie konieczną mieć jakiś środek słowny dla wyrażenia wiary chrześcijańskiej.

4. Kościół wyklucza wszelką formę myśli i pojęć, która by czyniła niezrozumiałymi lub zgoła niedorzecznymi modlitwy i obrzędy pogrzebowe oraz kult zmarłych — rzeczywistość, która w swej istocie stanowi przecież prawdziwe «miejsca teologiczne».

5. Kościół oczekuje, zgodnie z Pismem świętym, «chwalebego ukazania się Pana naszego Jezusa Chrystusa» (KO 1, 4), które uważa zresztą za odrębne i późniejsze w stosunku do sytuacji właściwej ludziom zaraz po śmierci.

6. Kościół w swojej nauce o losie człowieka po śmierci *wyklucza wszelkie tłumaczenie, które pozbawiałoby sensu samo Wniebowzięcie Maryi w tym, co jemu wyłącznie przynależy, czyli fakt, że cielesne uwielbienie Dziewicy jest uprzednim co do czasu uwielbieniem, jakie czeka wszystkich zbawionych*”.

Prowadzi nas to do kwestii, która była przedmiotem szerokich dyskusji w okresie poprzedzającym definicję dogmatyczną i jest nadal „sprawą otwartą” w teologii dzisiejszej: czy *Maryja faktycznie umarła*, aby zostać potem uwielbioną, czy też *otrzymała dar nieśmiertelności*? Problem się pojawił między innymi z tego

³⁵ AAS 71 (1979) 939-943.

powodu, że śmierć traktuje się powszechnie jako karę za grzech: skoro zaś Maryja została wyjęta z wszelkiej zmazy grzechowej, a także z grzechu pierworodnego, to dlaczego miałyby podlegać powszechnemu prawu śmierci? Czy nie dokonała się u Niej, przy końcu ziemskiego Jej życia, przedziwna przemiana ciała śmiertelnego w ciało chwalebne, zgodnie z tym, co św. Paweł mówi w *Liście do Koryntian* (1 Kor 15, 51 nn; por. 1 Tes 4, 15. 17)? Te właśnie racje zdają się przemawiać na rzecz opinii przeciwnej śmierci.

Stawia się jednak pytanie: jeżeli Chrystus poniósł śmierć męczeńską, gdyż — jak odnotował św. Łukasz: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24, 26), to czy Maryja, zespolona całkowicie ze swym Synem i upodobniona do Niego, nie powinna była przeżyć także boleśnie swojej śmierci, aby wraz z Nim dostąpić chwały zmartwychwstania? Jeżeli szczególnym Jej przywilejem jest uprzedzenie końcowego zmartwychwstania, jakie ma mieć miejsce w momencie paruzji, to czy nie jest bardziej sensowne twierdzenie, że także Ona została poddana śmierci, nie na mocy grzechu, ale dlatego, iż dzieliła w pełni los swojego Syna, który stał się Jej własnym losem?

Konstytucja ogłaszająca dogmat posługuje się językiem bardzo wyważonym, aby nie zająć stanowiska wobec zagadnień dotąd jeszcze dyskutowanych. Dwa aspekty zasługują w tym dokumencie na szczególne podkreślenie:

a) Unika się jakiegokolwiek wzmianki o lokalizacji uwielbionego ciała Maryi, preferując wyrażenie wybitnie teologiczne: „Została wzięta do chwały niebieskiej”.

b) Stwierdza się: „po zakończeniu ziemskiego życia”, co może się odnosić na równi do Jej śmierci, jak i do ewentualnego daru nieśmiertelności.

Nie można omawiać kwestii śmierci Maryi, nie biorąc pod uwagę bardzo wnikliwego studium J. Jugie, opublikowanego pt. *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*³⁶. Po przeanalizowaniu dokumentów, do jakich udało mu się dotrzeć, autor ten przedstawia wnioski, które możemy w ślad za J. M. Boverem³⁷ ująć w pięciu stadiach:

„*Pierwsze stadium*: W kręgu ograniczonym do uczniów św. Jana znany jest sposób, w jaki Maryja opuściła ten świat. Okres ten trwa jednak bardzo krótko”

³⁶ Città del Vaticano 1944.

³⁷ Dz. cyt., s. 18.

„*Drugie stadium*: Po utracie tej pierwszej wiadomości nic już nie wiadomo o tym, czy Maryja umarła czy też nie. Okres ten trwa do końca V wieku”

„*Trzecie stadium*: Na podstawie apokryfów wątpliwość rozstrzyga się na korzyść śmierci Maryi; stąd też wywodzą się początki święta Zaśnięcia. Jest to koniec wieku V i cały VI wiek”

„*Czwarte stadium*: Twierdzenie o śmierci Maryi staje się powszechne, z bardzo rzadkimi wyjątkami, poczynając od wieku VIII aż po definicję dogmatyczną Niepokalanej”

„*Piąte stadium*: Teza o nieśmiertelności pojawia się po tej definicji dogmatycznej”.

Wszystko to znajduje się obecnie w samym centrum dyskusji związanej z eschatologią, a konkretnie z tym, czy eschata mają jeden tylko etap, czy też dwa etapy z okresem pośrednim — wszystko to zaś się dzieje na ogół z uwzględnieniem wskazań podanych przez Kongregację Nauki Wiary.

Na polu protestanckim pojawił się głos C. Stangego, który już w roku 1920 lansował ideę śmierci totalnej (*der Ganztode*): cały człowiek ginie w śmierci. Myśl o nieśmiertelności byłaby spuścizną platońską, w żadnym zaś razie ideą pochodzenia biblijnego. Nieco później pojawiła się książka O. Cullmanna: *Immoralité de l'âme ou Résurrection des morts?*³⁸, która odbiła się głośnym echem w świecie teologicznym i spotkała się z uznaniem u niektórych teologów katolickich. Jest to jednak zagadnienie bardzo złożone, którego nie sposób tutaj omawiać. Istnieje już zresztą obszerna bibliografia na ten temat. Jakąś ideę o toczącej się dyskusji i o wciąż aktualnych wzorcach można sobie wyrobić na podstawie dzieła C. Pozo: *Teología del más allá*³⁹. Cały rozdział III (s. 165-323) autor poświęcił szczegółowemu i dobrze udokumentowanemu przedstawieniu tej problematyki. Gdy chodzi o zwolenników zmartwychwstania w momencie śmierci, można by sięgnąć do dziełka F.-J. Nocke⁴⁰.

Pomimo kontrowersji sądzimy, zwłaszcza z duszpasterskiego punktu widzenia, że należy utrzymać to ujęcie, o jakim mówi cytowany wyżej List Kongregacji Nauki Wiary. Nie bez podstaw twierdzi bowiem C. Pozo: „Absolutnie tradycyjna eschatologia chrześcijańska głosiła prawdę — podstawową w chrześcijaństwie — zmartwychwstania, oczywiście w powiązaniu z paruzją; utrzy-

³⁸ Neuchâtel — Paris 1956.

³⁹ Madrid 1980.

⁴⁰ *Escatología*, Barcelona 1985.

mywała jednak równocześnie dalsze trwanie świadomego elementu człowieka pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem”⁴¹.

Na zakończenie niniejszej refleksji wypada przytoczyć wniosek, do jakiego dochodzi D. Flanagan w swej krótkiej, ale znakomitej analizie: „Nauka Kościoła o Wniebowzięciu — zgodnie z ogólnie przyjętym jej rozumieniem — podkreśla, jak się wydaje, tezę o stanie pośrednim oraz odkłada zmartwychwstanie ciał do dnia ostatecznego. Człowiek, który osiągnął uczestnictwo w chwale przed dniem ostatecznym, ukazuje się jako dusza odłączona (*anima separata*), podczas gdy Maryja — jako w pełni i całkowicie odkupiony człowiek. (...) Tradycja widzi Maryję uwielbioną, w społeczności świętych, jako pierwszą z odkupionych, na czele aniołów i świętych oraz jako typ Kościoła. (...) Takie rozumienie Wniebowzięcia bardzo wyraźnie podkreśla jego znaczenie eschatologiczne; pozwala też ukazać jego definicję dogmatyczną jako środek umożliwiający nowe rozumienie relacji istniejących między «tą» i «tamą stroną»”⁴².

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴² Art. cyt., s. 83-84.

⁴¹ Dz. cyt., s. 168.