

KS. WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

ZMIANA W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ DOKTRYNY O WNIEBOWZIĘCIU MARYI

Rozpatrując w perspektywie czasowej zagadnienia, które jeszcze niedawno stanowiły przedmiot kontrowersji międzywyznaniowych, można zauważyć występowanie interesujących prawidłowości. Przejawiają się one w tym, iż z upływem czasu ulega złagodzeniu wcześniejsza polaryzacja stanowisk i wcześniejsze radykalne przeciwstawienia tracą swój opozycyjny charakter. W latach pięćdziesiątych przedmiot szczególnych kontrowersji między przedstawicielami myśli katolickiej i protestanckiej stanowiła katolicka nauka o Wniebowzięciu Maryi. Tak jak obecnie zainteresowanie wywołuje kwestia ekumenicznych następstw uznania święceń kobiet w kościele anglikańskim, 35 lat temu uwagę dyskutantów przykuwało pytanie o ekumeniczne następstwo nowego dogmatu ogłoszonego bullą *Munificentissimus Deus*. Zarówno po stronie protestanckiej, jak i katolickiej można było usłyszeć prognozy zapowiadające rychły kres młodego jeszcze ruchu ekumenicznego, dla którego dogmat Wniebowzięcia miał stanowić zaporę nie do pokonania. Teologowie protestanccy uważali nową definicję dogmatyczną nie tylko za pozbawioną podstaw biblijnych, ale niezgodną z treściami zawartymi w Piśmie św. Nie unikano mocnych sformułowań, iż implikowane przez nowy dogmat ubóstwienie Maryi prowadzi pośrednio do zrewidowania dotychczasowej doktryny o Trójcy Świętej. Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Emil Brunner, George Barrois i wielu innych autorów wyrażało przekonanie, że zdogmatyzowanie Wniebowzięcia sprzeciwia się naczelnej zasadzie protes-

tanckiej o Chrystusie jedynym Pośredniku i stanowi przejaw arogancji papieskiej¹.

Walter Kuenneth utrzymywał, iż doktryna o Wniebowzięciu będzie powodem do niepokoju wśród wiernych, którzy odtąd w centrum swej wiary będą umieszczać nie Chrystusa, ale Matkę Bożą. Napływające zaś do Rzymu ze strony katolickiej petycje w sprawie Wniebowzięcia, w 96^{3/4} aprobowały nowy dogmat.

Niewątpliwie zarówno obawy jak i krytyczne uwagi dotyczące najmłodszego z dogmatów maryjnych podnoszone głównie przez teologów protestanckich wypływały w dużej mierze z troski o czystość nauki Chrystusa. Przy ich formułowaniu nie uniknięto jednak jednostronnych, radykalnych ocen. Jako wymowny przykład może służyć opinia Paula Tillicha głosząca, iż „dla protestanta Matka Boża jest niczym”². Opinię tę trudno uznać za uzasadnioną, gdyż stoi ona w jaskrawej sprzeczności tak z najstarszą tradycją protestancką³ jak i *Księgami Symbolicznymi*.

Analizując z perspektywy 35 lat wcześniejsze zarzuty wobec doktryny o Wniebowzięciu można stwierdzić, iż łączone z nimi antyekumeniczne prognozy nie należały do zapowiedzi proroczych. Dogmat Wniebowzięcia nie tylko nie przekreślił dążeń ekumenicznych, lecz także dostarczył inspiracji do wspólnego poszukiwania teologicznych uzasadnień dla doktryny, która w roku 1950 ogłoszona została jako prawda przez Boga objawiona. W kontekście prowadzonych obecnie dyskusji międzywyznaniowych celowe wydaje się krytyczne przebadanie dwóch podstawowych zarzutów formułowanych przez przeciwników prawdy Wniebowzięcia. Dotyczą one kwestii:

1. Czy prawda ta czyniąc z Maryi współpośredniczkę łask sprzeciwia się rzeczywiście protestanckiej i biblijnej zasadzie o jedynym pośrednictwie Chrystusa wyrażonej przez 1 Tm 2, 5?

2. Czy twierdzenie że „Maryja wzięta została z duszą i ciałem do nieba” jest przejawem bałwochwalczego ubóstwienia człowieka?

Odpowiedź na powyższe pytania może przyczynić się do usunięcia nieporozumień, które stanowią główną przeszkodę w akceptacji omawianej doktryny.

¹ G.A. Barrois, *Rise of Marian Theology*, „Theology Today” 12 (1956) s. 463 - 467. R. Niebuhr, *Pope's Domesticated God*, „The Christian Century” 67 (1950), s. 74 - 75.

² Za R. Laurentin, *Pluralism About Mary: Biblical and Contemporary*, „The Way”, Supplement 45 (1982), s. 83.

³ Wystarczy wspomnieć, że M. Luter nigdy nie negował nauki o Bożym Macierzyństwie Maryi, a w latach 1520/1521 napisał *Komentarz do Magnificat*. U. Zwingli z kolei nie odrzucał doktryny o Wniebowzięciu Maryi, ustanawiając nawet wigilię przygotowującą do tego święta.

1. WIELOZNACZNOŚCI TERMINÓW A KWESTIA POŚREDNICTWA

Nie ulega wątpliwości, że język ludzki jest poddany różnorodnym ograniczeniom. Dysponuje on skończonym zasobem terminów. Nie brak w nim określeń wieloznacznych, wyrażających niejednokrotnie odmienne treści przy pomocy równobrzmiących słów. Sytuacja taka nikogo nie dziwi i uważamy ją za normalną.

Problem pojawia się, kiedy tym samym językiem chcemy wyrażać prawdę o nieskończonym Bogu. Chcemy wyrażać ją ponadto w sposób prosty, krótki, bez wątpliwości i dwuznaczności. Czy jest to jednak możliwe? Wielu autorów udziela negatywnej odpowiedzi na pytanie twierdząc, iż Bóg jako „całkiem Inny” pozostaje transcendentny zarówno dla naszych pojęć, jak i naszej logiki. Stanowisko takie niesie ryzyko łatwej ucieczki w irracjonalizm milczenia o Bogu⁴.

Alternatywną propozycję przedstawiają zwolennicy teorii analogii. Uznają oni możliwość poznania rzeczywistości Bożej za pomocą terminów, które mają charakter niejednoznaczny. Terminologiczna wieloznaczność języka występuje także w kwestii pośrednictwa. Używając tego samego terminu „pośrednik” nadajemy mu odmienną treść w wypowiedziach dotyczących pośrednictwa Chrystusa, zaś inaczej rozumiemy go w sformułowaniach odnoszonych do Matki Bożej, świętych czy pośredników żyjących wśród nas. Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2, 5), a Boże działanie w Nim jedynym źródłem łaski i zbawienia. Nie wyklucza to jednak innego rodzaju pośrednictwa o jakim mówimy w przypadku Maryi, a które można by nazwać pośrednictwem środka. Maryja nie zajmuje pozycji analogicznej do Chrystusa, nie stanowi źródła łaski, nie jest *co-redemptrix*, ale *co-receptrix* — przyjmującą łaskę razem z całym rodzajem ludzkim. Jako Ta, którą błogosławioną zwać będą wszystkie narody, pełni Ona funkcję środka, dzięki któremu inni również mogą stać się odbiorcami łaski Chrystusa. Pełni tę funkcję tak w sensie ontycznym — przez zrodzenie Chrystusa, jak i moralnym — poprzez modlitwę i udział w otrzymywaniu łask.

Tradycyjne zarzuty kwestionujące tezę o pośrednictwie Maryi wynikają więc z puryzmu językowego, w którym usiłuje się przypisywać jednoznaczny sens wszystkim terminom. Podobny puryzm jest niemożliwy do utrzymania w żadnej z dziedzin refleksji naukowej, nie widać więc również powodów, by bronić go w teologii. Konsekwencją zastosowania jego postulatów w teologii byłoby odniesienie terminu „pośrednik” wyłącznie do Chrystusa. W praktyce takiej zostałoby pominięte odmienne rodzajowo pośrednictwo Maryi czy świętych, jak i każdy inny rodzaj

⁴ Zob. np. K. Rahner, *Mary Mather of the Lord*, New York 1964, s. 95 - 96.

pośrednictwa, np. drugiego człowieka, kapłana, Słowa Bożego, znaków sakramentalnych⁵. W perspektywie tej w imię przyjętych apriorycznie założeń odchodzono by od naturalnej i poprawnie rozumianej istniejącej praktyki językowej.

Po uwzględnieniu występującej wieloznaczności terminów, nie ma powodów, by powtarzać tradycyjne zarzuty, iż dogmat o Wniebowzięciu umniejsza rolę Chrystusa w dziele zbawienia, traktując Maryję jako alternatywną Pośredniczkę podobną do Chrystusa. Zarzuty tego typu, popularne w przeszłości w kręgach myśli protestanckiej, znajdują obecnie coraz mniejszy oddźwięk. Bliższa analiza treści katolickiej mariologii pozwoliła stwierdzić, iż były one wynikiem zbyt swobodnej i nieuprawnionej interpretacji *Munificentissimus Deus*.

2. ZARZUT UBÓSTWIENIA MARYI

W standardowych opiniach kierowanych przeciw mariologii katolickiej powtarza się często zarzut przypisywania Maryi cech boskich. Merytoryczna polemika bywa poważnie utrudniona, jeśli nie określi się ściśle sensu terminów „ubóstwienie”, „diwinizacja” i ich odpowiedników. Samo stworzenie człowieka na podobieństwo Boże można przy swobodnej interpretacji terminów uznać już za przejaw ubóstwienia, podobnie jak obdarzenie go łaską uświęcającą czy powołanie do szczęścia wiecznego. Obecność pierwiastka Bożego w człowieku nie upoważnia jednak do negacji dotychczasowej antropologii chrześcijańskiej. Analogicznie niedopuszczalne jest kwestionowanie możliwości Wniebowzięcia na podstawie tezy o ontycznej przepaści między Bogiem a stworzeniem.

Interesujących wniosków z tej dziedziny dostarcza w płaszczyźnie refleksji filozoficznej Mircea Eliade, snując rozważania nad kulturowym kontekstem naszego doświadczenia *sacrum*. Analizując takie pojęcia jak „wniebowstąpienie”, „cielesne wniebowzięcie”, czy „bycie wziętym do chwały niebieskiej” Eliade twierdzi, iż bynajmniej nie implikują one ubóstwienia⁶. Literatura pozabiblijna, jego zdaniem, za pośrednictwem metafory przestrzennej dostarcza wielu przykładów w których prorocy, mędrcy czy bohaterowie byli „brani” do niebios nie w celu ubóstwienia, ale po to, by przekazać potomnym tajemnice tamtego królestwa. Również Pismo św. Starego Testamentu podaje przykłady Henocha czy Elia-

⁵ Zob. S.C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1979, s. 95 - 170.

⁶ D.G. Dawe, *The Assumption of the Blessed Virgin in Ecumenical Perspective*, „The Way”, Supplement 45 (1982), s. 50.

sza, którzy zostali wzięci do nieba⁷. Wolność i transcendencja, argumentuje Eliade, charakteryzują sposób życia osoby „wziętej do nieba”. Osoba ta pozostaje jednak niezmiennie tą samą istotą ludzką.

Zarzut ubóstwienia nie znajduje potwierżeń w danych empirycznych znanych psychologii i socjologii religii. Dane te upoważniają jedynie do znacznie słabszego wniosku. Mówią one, iż osoba wzięta do niebios pozostaje w stanie absolutnej wolności przekraczając każdą formę ludzkiego życia ograniczoną grzechem i śmiercią.

Donald G. Dawe przenosząc analizy M. Eliadego do nauki o Wniebowzięciu Maryi stwierdza, że dogmat ten nie czyni z Maryi „mniej człowieka a więcej Boga”⁸. Stała się Ona jedynie w sposób pełniejszy człowiekiem, ponieważ spełniła się już na Niej obietnica Pisma: „Umiłowani, jesteście dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło kim będziemy, wiemy jednak że gdy się to ujawni będziemy podobni do Niego” (1 J 3, 2)⁹. Spełnienie tej obietnicy nie zmienia jednak podstawowego faktu, iż Maryja nadal stanowi jedynie *causa instrumentalis* odkupienia, podczas gdy Chrystus — *causa efficiens*. Teza o domniemanym ubóstwieniu Maryi pozostaje również niemożliwa do pogodzenia z faktem, iż Maryja jak każdy z ludzi potrzebowała Chrystusowej łaski i odkupienia. Kiedy je otrzymała, nie utraciła bynajmniej natury ludzkiej, lecz osiągnęła pełnię życia w Chrystusie.

Wniebowzięcie nie oznacza zatem diwinizacji Bożej Rodzicielki. Zarzuty formułowane wcześniej przeciw katolickiej doktrynie mariologicznej okazały się zbyt mocne lub pozbawione merytorycznych podstaw. Ich złagodzenie w wyniku prowadzonych dyskusji nie oznacza jednak akceptacji treści zawartych w *Munificentissimus Deus*. Problemem pozostaje w dalszym ciągu brak biblijnych podstaw dla doktryny o Wniebowzięciu. Interesującą, z punktu widzenia ekumenizmu, próbę przeciwdziałania temu brakowi stanowi poszukiwanie szerszego kontekstu teologicznego, w którym można oceniać dogmat o Wniebowzięciu na podstawie bardziej ogólnych zasad teologicznych.

3. SOTERIOLOGICZNE ASPEKTY DOGMATU O WNIEBOWZIĘCIU

Zarówno katolicy jak i protestanci zgodnie stwierdzają, że dogmat o Wniebowzięciu nie ma podstaw w Piśmie św.¹⁰ Interesującą próbę okreś-

⁷ Mimo, iż większość teologów protestanckich oceniła krytycznie wprowadzenie dogmatu o Wniebowzięciu uważając go za sprzeczny z Biblią, już w XVI wieku U. Zwingli twierdził, że Biblia nie wyklucza możliwości wzięcia Maryi do nieba. Podkreślał on, iż skoro Henoch czy Eliaszy mogli być wzięci do nieba, fakt ten mógł również zaistnieć w odniesieniu do Maryi.

⁸ D.G. Dawe, *art. cyt.*, s. 50.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ Autorzy usiłujący poszukiwać biblijnych podstaw dla doktryny o Wniebowzięciu odwołują się z zasady do czterech tekstów: Rdz 3, 15, Łk 1, 28. 1, 42b. 1, 48b.

lenia zasad teologicznych, z których można wyprowadzić omawiany dogmat przedstawia George Soell. Twierdzi on, że doktryna o Wniebowzięciu jest wynikiem pobożności Ludu Bożego¹¹, a jej podstawy należy szukać nie w konkretnym nowotestamentalnym tekście maryjnym, ale w pojętej ogólnie eschatologii Nowego Testamentu. Wniebowzięcie odczytane w tej perspektywie czyni z Maryi znak nadziei na osiągnięcie pełni zbawienia i realizacji Królestwa Bożego. Królestwo to jest już „zrealizowaną eschatologią” dzięki życiu, śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa, przez co Bóg ofiarował ludziom zbawienie w Jezusie Chrystusie. W bieżącym etapie nie nastąpiła jeszcze realizacja pełni Królestwa, ma ona nastąpić dopiero przy końcu czasów. W tym sensie Nowy Testament mówi zarówno o eschatologii już zrealizowanej, jak również o „eschatologii futurystycznej”. Oczekując na pełną aktualizację zbawienia i Królestwa, jednocześnie można już częściowo uczestniczyć w tej rzeczywistości, otrzymując jej pierwsze owoce (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; Ef 1, 14).

Wizja taka znajduje rozwinięcie w dorobku wielu teologów protestanckich i anglikańskich¹². Czołowy przedstawiciel myśli protestanckiej W. Pannenberg twierdzi, że eschatologia Nowego Testamentu ma charakter proleptyczny, gdyż uczy o Królestwie jako przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Grecki termin *prolepsis* oznacza antycypację pewnych wydarzeń, które nie znalazły jeszcze rzeczywistej aktualizacji, lecz w jakiś sposób „przenikają” już do terażniejszości, występując przynajmniej na poziomie celowego ukierunkowania działań i mniej lub bardziej refleksyjnych zamierzeń. W eschatologii proleptycznej terażniejszość uzależniona od przeszłości uzyskuje nowy sens w wyniku ukierunkowania do zdarzeń przyszłych. Pełne zbawienie człowieka w Królestwie Bożym ukazane zostało proleptycznie w Jezusie Chrystusie¹³. Według czwartej Ewangelii tak zmartwychwstanie, jak i sąd ostateczny są rzeczywistościami, których przez wiarę doświadczyć można już w terażniejszości (J 5, 24—30), mimo że z istoty swej są to zdarzenia należące

¹¹ Zob. D.G. Dawe, *art. cyt.*, s. 44.

¹² Zob. np. J. de Satge, J. Mc Hugh, *Bible and Tradition in regard to the Blessed Virgin Mary*, w: *Mary's Place in Christian Dialogue*, Wilton 1983, s. 51-53. D. Flanagan, *An Ecumenical Future for Roman Catholic Theology of Mary*, jw., s. 12-13. J. Seward, *The Assumption*, jw., s. 121. E. Yarnold, *The Immaculate Conception, the Assumption and Reunion*, jw., s. 129-130. G. Maron, *Mary in Protestant Theology*, *Concilium* nr 168, 8 (1983), s. 40-46.

¹³ „The full salvation of humankind in the kingdom of God has appeared proleptically in Jesus Christ. A prolepsis is a rhetorical device. It is an anticipation of an ending or conclusion that is introduced into a story or argument before the actual conclusion is reached. It is literally an end before the end”. D.G. Dawe, *art. cyt.*, s. 46-47.

do przyszłości. Wymownego przykładu perspektywy, w której łączy się teraźniejszość i przyszłość dostarcza rozmowa Chrystusa z siostrami zmarłego Łazarza. Słowa Marty „wiem że zmartwychwstanie w dzień ostateczny” są wyrazem eschatologii futurystycznej. Chrystus natomiast mówi o zmartwychwstaniu obecnym „ja jestem zmartwychwstanie i życie” (J 11, 24). W Jego perspektywie odmiennej od perspektywy Marty, teraźniejszy charakter ma już rzeczywistość, której oczekują dopiero siostry z Betanii.

Bardzo ważnym dla eschatologii proleptycznej, a zarazem istotnym dla doktryny o Wniebowzięciu, jest nowotestamentalne nauczanie o przemianie ciała, jaka ma miejsce przy osiągnięciu pełni zbawienia (Flp 3, 20—21). Ogarnia ona całego człowieka, a więc i ciało ponieważ jej podstawą jest cielesne zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa¹⁴. Ta przemiana ciała, czy odkupienie także i ciała, należy jednak *par excellence* do eschatologii futurystycznej.

Doktryna o Wniebowzięciu Matki Bożej, jakkolwiek nie ma *explicite* podstaw w tak zwanych tekstach maryjnych Pisma św. nie jest jednak obca nauce Nowego Testamentu. Uwzględnienie zasad soteriologii biblijnej bliskich zarówno protestantom, jak i katolikom, stwarza możliwości poszukiwania nowych ujęć dla kwestii, które w przeszłości stanowiły przedmiot wzajemnie sprzecznych opinii.

WNIOSKI

Aby w prowadzonym dialogu dążenie do prawdy było ważniejsze od obustronnych uprzedzeń i tradycyjnych schematów myślowych, nie można uniknąć pytania: Co strona katolicka może uczynić, by ułatwić zbliżenie stanowisk w kwestiach dotyczących doktryny o Wniebowzięciu? Zasadnicza odpowiedź na to pytanie brzmi: Konieczne jest uwolnienie katolickiej doktryny z antropomorfizmów, które są wynikiem uwarunkowań kulturowych, pobożności ludowej lub zdroworozsądkowych wyobrażeń, pozostają natomiast całkowicie obce nauczaniu Kościoła wyrażonemu w *Munificentissimus Deus*.

Prowadzony dialog może być poważnie utrudniony zarówno przez upraszczające wyobrażenia, w których np. nie rozróżnia się między niebem fizycznym a niebem teologicznym. Jego trudności mogą również wynikać z powodu absolutyzowania arbitralnych hipotez teologicznych, w których usiłuje się jednoznacznie określać własności ciała uwielbionego lub apriorycznie rozstrzygać szczegóły historyczne dotyczące Wnie-

¹⁴ Zob. D.G. D a w e, *art. cyt.*, s. 47.

bowzięcia Maryi. Interpretacyjna gorliwość, w której prywatne sympatie autorów czy grup podnosi się do rangi kryterium prawdy, może wyrządzić szczególnie duże szkody w dialogu. Dlatego też w refleksji rozwijanej przez autorów katolickich konieczne jest stałe odniesienie do zdefiniowanej nauki Kościoła, aby wyraźnie oddzielać ją od prawdopodobnych, lecz niekoniecznych hipotez.

Osadzenie refleksji w perspektywie zakreślonej przez *Munificentissimus Deus* pozwala uniknąć popularnych wyobrażeń i upraszczających schematów, które bywają często łączone z katolicką doktryną o Wniebowzięciu. Przede wszystkim określenia bulli nie odwołują się ani do historyczności faktu, ani związanych z nim opowiadań o wzięciu Maryi do nieba (typu *De Transitu Virginis Mariae Liber*). Podstawowe dla definicji jest również rozróżnienie między Wniebowzięciem Maryi a Zmartwychwstaniem Chrystusa w aspekcie ich historyczności. Definicja dogmatyczna nie umiejscawia Wniebowzięcia w konkretnym miejscu ani czasie, nie wspomina o świadkach, nie sugeruje jakoby było ono paralelne do zmartwychwstania Chrystusa. Nie jest to więc wydarzenie natury historycznej, lecz teologicznej. Sformułowanie *expleto terrestres vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam* wyraża wiarę, że Maryja dostąpiła pełni zbawienia w Królestwie Bożym, zarówno w tym które już jest, jak i w tym które dla innych dopiero ma nadejść. Jest to więc pierwsze i pełne zrealizowanie eschatologii, a w niej zbawienia przyniesionego przez życie, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa. W tym kontekście teologicznym metaforyczne a nie literalne nazwanie „lotem do nieba” tej zmiany, jaka dokonała się w Maryi, nie wydaje się być tak obrazoburcze, jak to utrzymywało wielu autorów krytykujących w przeszłości katolicką mariologię.

Teologiczne uzasadnienie doktryny Wniebowzięcia ze wskazaniem na eschatologię Nowego Testamentu jako na jej źródło, stawia Maryję w rzędzie tych osób, które potrzebowały odkupienia przyniesionego przez Chrystusa. Pełnia odkupienia jaka się w Niej dokonała daje Jej z kolei wyjątkowe miejsce we wspólnocie świętych nadal oczekującej spełnienia czasu¹⁵. Wniebowzięcie nie czyni zatem z Maryi nadczłowieka, nie odmawia Jej potrzeby odkupienia, nie przypisuje Jej funkcji zbawczej. Pozostaje Ona nadal pierwszym i wyjątkowym członkiem Kościoła zwróconym razem z innymi ku Chrystusowi. Pozostaje znakiem chrześcijańskiej nadziei na pełnię życia Bożego, które już otrzymała, a którego inni dostępują częściowo (por. Rz 8, 23—24).

¹⁵ „Odkupiona w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi Syna Bożego (...) doznaje Ona czci jako najznakomitszy i całkiem szczególny członek Kościoła i jako jego typiczne wyrażenie oraz najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości”. LG 54.

W istniejącej obecnie perspektywie dialogu dogmat o Wniebowzięciu nie musi stanowić przeszkody dla ekumenizmu i coraz rzadziej uważany jest za taką przeszkodę. Skoro po 35 latach od ogłoszenia *Munificentissimus Deus* w niekatolickiej refleksji teologicznej pojawiają się próby nowego ujęcia tradycyjnie kontrowersyjnej doktryny, przyszłość nie wydaje się być tak czarna jak sądzono w r. 1950.

Summary

NEW ELEMENTS IN THE ECUMENICAL PERSPECTIVES OF THE DOCTRINE OF THE ASSUMPTION

In the 1950's the dogma of the bodily Assumption of Mary was treated as an important obstacle to ecumenical movement. The paper presents new attitudes toward two traditional objections formulated in this domain. The objections dealt with the doctrine of the Only Mediator and the censure of the apparent divinisation of Mary. After describing the present depolarisation of former approaches the author focuses his attention upon remarkable evolution in the views of Protestant theologians.

In the final part of the paper W. Pannenberg's conception of proleptic eschatology is introduced to reinterpret Marial biblical texts and to present the Assumption as a final consequence of the grace of Redemption.