

Ks. JANUSZ KUMALA MIC

EKLEZJALNY ASPEKT TAJEMNICY WNIEBOWZIĘCIA MARYI¹

Maryja jako "cała święta" w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia jest doskonałym wzorem świętości Kościoła. Przeanalizowanie tego aspektu wzorczości Maryi ujętej w perspektywie eschatologicznej, prowadzi do prawdy o Wniebowzięciu. Wyraża ona bowiem dar obdarowania Maryi pełnią zbawienia. W uwielbieniu Maryi Niepokalanej (tak co do duszy, jak i co do ciała) trzeba również dostrzec jego eklezjalne znaczenie. Tajemnica Wniebowzięcia przypomina i zapowiada, że - zgodnie z Bożą obietnicą - także cały Kościół dostąpi pełni zbawienia. Ten aspekt wzorczości Maryi będzie przedmiotem niniejszego opracowania.

Wydarzenie Wniebowzięcia wskazuje na Maryję, która jako pierwsza spośród istot ludzkich uczestniczy w najwyższym stopniu w zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią. Dzięki temu staje się - jak uczy Konstytucja dogmatyczna o Kościele w numerze 68 - obrazem i początkiem tego stanu, który Kościół osiągnie w dniu Pańskim.

1. WNIEBOWZIĘCIE JAKO UPRZEDZENIE POWSZECHNEGO ZMARTWYCHWSTANIA

Zbawienie będące darem Boga w Jezusie Chrystusie obejmuje całego człowieka, dlatego chociaż dostąpił on już pełnego usprawiedliwienia (Rz 5, 1), to jednak nadal wyczekuje pełni zbawienia (1 Tes 5, 9) przy końcu czasów (1 P 1, 5). Dopelnienie bowiem zbawienia człowieka polega na przemianie jego ciała (Flp 3, 20)².

Człowiekiem, który osiągnął to doskonałe wypełnienie zbawienia, doświadczając tym samym w pełni mocy zbawczej Jezusa, jest Maryja. Kościół wskazał na Nią, jako na Tę, która została uwielbiona w swej duszy i w swym

ciele. Uczynił to Pius XII w konstytucji *Munificentissimus Deus* w 1950 roku, definiując w ten sposób dogmat o Wniebowzięciu: "oświadczamy, stanowimy i wyrokujemy, iż jest dogmatem objawionym przez Boga, że Niepokalana Bogurodzica zawsze Dziewica Maryja po zakończeniu ziemskiego życia wzięta została z ciałem i duszą do chwały niebieskiej"³. Formuła definicji dogmatycznej stwierdza, iż jest to prawda objawiona przez Boga, a nie tylko jakaś pobożna opinia. Nie wypowiada się na temat śmierci Maryi, lecz pozostawia ten problem dyskusjom teologów. Używając określenia "(Maryja) wzięta do niebieskiej chwały" wprowadza paralelizm między uwielbieniem Maryi, a uwielbieniem Jezusa. Termin "wniebowzięcie" wskazuje na pasywną postawę Maryi. Została ona wzięta do nieba przez swojego Syna, uczestnicząc w mocy Jego Zmartwychwstania. Natomiast termin "wniebowstąpienie" podkreśla, że Chrystus wstąpił do nieba własną mocą⁴.

Konstytucja dogmatyczna podkreśla dwa aspekty przywileju Wniebowzięcia: osobowy i chrystologiczny⁵. Pierwszy nawiązuje do osoby Maryi ukazując Wniebowzięcie jako ukoronowanie wszystkich innych przywilejów. Jest ono bowiem uwieńczeniem całego Jej macierzyńskiego posłannictwa i wynosi Ją ponad wszystkie inne byty stworzone⁶. Drugi, czyli chrystologiczny, zaznacza, iż Wniebowzięcie jest konsekwencją ścisłego związku życia, posłannictwa i przywilejów Maryi z Chrystusem i Jego dziełem⁷. Personalno-chrystologiczne przedstawienie Wniebowzięcia Maryi to - jak twierdzi S. Meo⁸ - owoc ówczesnych studiów mariologicznych, które podejmując zagadnienie eschatologicznej tajemnicy Maryi rozważały ją z odniesieniem do Chrystusa. Takie ujmowanie dogmatu nie doceniało aspektu eklezjalnego. Zabrakło go zasadniczo również w konstytucji Piusa XII z 1950 r. Można w niej wskazać tylko dwa "akcenty" eklezjalne. Jeden mówi o nadziei, że chrześcijanie dzięki temu dogmatowi zostaną pobudzeni do pragnienia, aby uczestniczyć w jedności Kościoła, drugi uwypatnia fakt, iż ogłoszony dogmat umocni wiarę w zmartwychwstanie przy końcu czasów⁹.

Ogłoszenie dogmatu rozbudziło zainteresowanie eschatologiczne¹⁰ i stało się impulsem do głębszych i szerszych badań¹¹. Uwaga mariologów skupiona na Wniebowzięciu przypomniła wartość zmartwychwstania cielesnego. Zaczęto również dostrzegać eklezjalny wymiar tej tajemnicy maryjnej¹². Należy zatem zapytać, czy takie, ubogacone już, spojrzenie na Maryję Wniebowziętą zostało przez Ojców Soboru zauważone i włączone do wykładu o Matce Pana? Rozdział *De Beata* mówi po raz pierwszy o tej tajemnicy wiary w numerze 59. Powtarza w nim formułę z konstytucji z roku 1950: "dopełniwszy biegu życia ziemskiego z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej"¹³. Podkreśla również - za Piusem XII - aspekt osobowy i chrystologiczny Wniebowzięcia. Chwała Maryi w niebie jest ukazana przez Sobór, jako końcowy etap drogi macierzyństwa i służby Maryi u boku Zbawiciela. Otrzymała ten przywilej, "aby bardziej upodobniła się do Syna swego"¹⁴.

Aspekt eklezjalny Wniebowzięcia dochodzi do głosu w całej pełni dopiero w numerze 68. Sobór ukazuje tutaj Wniebowzięcie Maryi w aspekcie eschatologiczno-eklezjalnym, ożywiając tym samym wizję, która w okresie przedsobo-

rowym była zaledwie dostrzegana¹⁵. Maryja jest - według ojców soborowych - obrazem i początkiem Kościoła eschatologicznego oraz znakiem nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego¹⁶. Takie ujęcie Wniebowzięcia wynika z przyjętej metody wykładu. Wszystkie bowiem przywileje Maryi Sobór rozważa w ramach historii zbawienia w łączności z tajemnicami Chrystusa i Kościoła, bardziej z punktu widzenia Jej relacji do ludzi, niż osobistego wyniesienia. Dlatego więc przywilej Wniebowzięcia otrzymuje głęboki wymiar społeczny, jako przykład i antycypacja uwielbienia wszystkich odkupionych¹⁷.

Przed głębszym wniknięciem w treść tego soborowego sformułowania o "uprzedniości" uwielbienia Maryi w stosunku do całego Kościoła, trzeba najpierw przeanalizować cały kontekst, który towarzyszył powstawaniu tego określenia - zupełnie nowego w nauczniu Magisterium Kościoła. Z uwagi na doniosłość i znaczenie takiego ujęcia tajemnicy Maryi dla rozwoju myśli teologicznej, warto zapytać o cały proces dochodzenia do jego sformułowania przez Ojców Soboru. Kiedy i pod jakim wpływem pojawiła się w tekście i dyskusjach soborowych? Czy i jakie były inne ujęcia tej prawdy mariologicznej? W okresie przygotowawczym Soboru, wśród nadsyłanych propozycji z zakresu mariologii nie spotyka się tej idei. Zainteresowanie skupia się bowiem na prawdach maryjnych nie zdogmatyzowanych. Jedynie problem śmierci Maryi związany ściśle z Wniebowzięciem stał się przedmiotem dyskusji i propozycji. Jedno ze sformułowanych wot domagało się pełniejszego wyjaśnienia śmierci czyli zaśnięcia Maryi¹⁸. Zagadnienie to w sposób szczególny podniósł w swoich propozycjach uniwersytet Antonianum w Rzymie¹⁹. Część dogmatyczną opracował C. Balić, główny przedstawiciel zwolenników tezy o śmierci Maryi²⁰.

Pierwszy szkic mariologiczny (opracowany przez C. Balića) również nie przyniósł eklezjalnego aspektu Wniebowzięcia, poprzestając na stwierdzeniu, iż Maryja została "z ciałem i duszą chwalebnie wzięta do nieba"²¹. Autor szkicu dodaje - zgodnie ze swoimi przekonaniem - twierdzenie o śmierci Maryi²². Ten tekst, jako podstawa do dyskusji, został przekazany Komisji Teologicznej w maju 1961 roku. W czasie dyskusji nie dostrzegano potrzeby uwypuklenia uprzedniości uwielbienia Maryi w tajemnicy Wniebowzięcia²³. Schemat oficjalny jako owoc tych dyskusji również tej idei nie zawiera i mówi o Wniebowzięciu tak samo jak pierwszy schemat Balića. Sobór takiego tekstu nie przyjął i polecił go przeredagować²⁴. Rozpoczął się okres dyskusji i ustaleń. Podstawą nadal był schemat oficjalny, ale równocześnie zaczęły powstawać propozycje nowych szkiców mariologicznych. Wszystkie one są ważne, albowiem w jakimś stopniu wpływały na kształt redagowanego schematu. Najpierw więc trzeba przeanalizować te propozycje pod kątem rozważanego zagadnienia, a potem dopiero skoncentrować się na samym procesie tworzenia tekstu ostatecznie przyjętego.

Od grudnia 1962 do października 1963 roku Ojcowie Soboru dyskutowali jedynie nad możliwością włączenia schematu maryjnego do konstytucji *De Ecclesia*. W tym czasie nie zajmowano się więc przeredagowywaniem schematu oficjalnego. Pojawiały się natomiast nowe propozycje schematu. Już w lutym 1963 r. episkopat chilijski przedstawia własną propozycję²⁵. Jest w niej

zawarta w sposób wyraźny (cały numer 6) wzorczość eschatologiczna Maryi względem Kościoła. Zaznacza się również uprzedniość Wniebowzięcia Maryi. Tak jak wszyscy, którzy w Chrystusie umierają, w Chrystusie będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności - stwierdza schemat nawiązując do 1 Kor 15, 22-23 - tak Kościół wierzy, że po Chrystusie Maryja także została ożywiona w ciele i w duszy²⁶.

Wkrótce (kwiecień 1963) pojawia się druga propozycja. Tym razem ze strony episkopatu hiszpańskiego²⁷. Wprawdzie schemat nie rozwija zbyt szeroko i wyraźnie typologii Wniebowzięcia Maryi, to jednak dotyczy tego zagadnienia nazywając Maryję Wniebowziętą najdoskonalszym wzorem przyszłej chwały Kościoła²⁸.

Następne schematy pojawiły się dopiero w październiku. Pochodziły od pojedynczych osób. Pierwszy z nich zredagował Ch. Butler²⁹. Podejmując eklezjalny aspekt Wniebowzięcia mówi o Maryi, iż "wyprzedza" Ona Kościół w jego niepokalaności, którą osiągnie dopiero gdy przyjdzie dzień Pański³⁰. Drugi schemat opracował R. Laurentin³¹. Rozważając obecność Maryi w Jerozolimie niebieskiej nazywa ją pierwszą z odkupionych, która już osiągnęła chwałę przygotowaną przez zmartwychwstałego Chrystusa dla całego Kościoła³². Swoją propozycję zgłosił również P. Dhanis³³. W obszernych rozważaniach o Maryi w relacji do tajemnicy uwielbienia Chrystusa umieszcza również akcent eklezjalny Wniebowzięcia. Widzi w Maryi pierwszą odkupioną, która uwielbiona w ciele zapowiada zmartwychwstanie innych, którzy podobnie jak Ona będą uwielbieni³⁴.

Zgłoszone propozycje schematów świadczą o dowartościowaniu aspektu eklezjalnego Wniebowzięcia. Wynika to zapewne z tego, iż w tym czasie na Soborze kształtuje się powoli przekonanie o konieczności ukazania tajemnicy Maryi nie tylko w Jej relacjach do Chrystusa, ale również w stosunku do Kościoła. Przekonanie to zaowocowało decyzją o włączeniu schematu o Matce Bożej do *De Ecclesia*³⁵. Komisja Teologiczna rozpoczęła prace nad przepracowaniem schematu oficjalnego, by mógł on stanowić integralną część Kostytucji o Kościele. Do prac zaangażowano nowych ludzi. Znalazł się wśród nich G. Philips³⁶. On to, pomijając schemat oficjalny, zredagował nowy szkic mariologiczny³⁷. Nazwał go *tentamen elementarium* (elementarna próba)³⁸. Mówiąc o Wniebowzięciu Maryi podkreślił aspekt personalno-chrytologiczny. Dodał też jednak aspekt eklezjalny stwierdzając, iż Wniebowzięcie jest dla Kościoła znakiem, że także będzie uczestniczył w chwale zmartwychwstałego Chrystusa³⁹. Choć w porównaniu z innymi schematami nie wyeksponował tej uprzedniości Wniebowzięcia, to jednak można ją w tekście dostrzec. Tekst został przekazany C. Balićowi⁴⁰, który po konsultacji z teologami hiszpańskimi⁴¹ oraz uwzględniając postulaty konferencji biskupów niemieckich, szwedzkich i holenderskich przepracował schemat oficjalny⁴². Tekst (podpisany 16 XI 1963) - mówiąc o Wniebowzięciu Maryi - pomija aspekt eklezjalny⁴³. C. Balić nie zamierza zmienić swojego stanowiska co do zagadnienia Wniebowzięcia, chociaż nadal forsuje swoją tezę o śmierci Maryi. Jednak kilka dni później koryguje swoje poglądy. Otóż 19 listopada otrzymuje schemat

zredagowany przez Hiszpanów, którzy wykorzystali w redakcji inne schematy, a mianowicie hiszpański, chilijski, Philippsa i Butlera oraz włączyli propozycje biskupów niemieckich, szwedzkich i holenderskich⁴⁴. Hiszpanie mówiąc w tekście o uprzedniości Wniebowzięcia Maryi posługują się fragmentami schematów: Philippsa⁴⁵ i chilijskiego⁴⁶. Balić poprawia ten tekst zachowując zagadnienie uprzedniości⁴⁷. Zmiana w jego myśleniu niedługo przyniesie dalsze owoce.

Balić i Philipps otrzymawszy polecenie opracowania nowego schematu⁴⁸ ustalili między innymi, iż powinien on podkreślać wzorczość Maryi w stosunku do Kościoła⁴⁹. Punktem wyjścia stał się schemat belgijskiego teologa. Balić wniósł do niego swoje poprawki⁵⁰. Nie uwzględnił eklezjalnego aspektu Wniebowzięcia w ujęciu Philippsa, lecz dodał nowy rozdział, w którym wyeksponował rozważane zagadnienie uprzedniości. Wszyscy bowiem zbliżają się do końca i oczekują dnia Pańskiego, natomiast Maryja jest już uwielbiona z ciałem i duszą⁵¹. Takie sformułowanie jest całkiem nowe. Nie było go dotychczas w żadnym schemacie, czy też propozycji schematu. Tekst Balića poprawił Philipps pozostawiając dodany przez niego rozdział (tzw. *textus correctus*)⁵² i zgadzając się tym samym na takie ujęcie zagadnienia uprzedniości Wniebowzięcia. Następne poprawione redakcje nie wniósły nic w tym zakresie. Ostatecznie tekst schematu, z taką wizją uprzedniości Wniebowzięcia Maryi w stosunku do Kościoła, został przekazany Podkomisji *De Ecclesia*⁵³. Ten tekst, jako tzw. *textus emmandatus* został rozdany Ojcom i stał się podstawą dyskusji⁵⁴. Soborowe dyskusje nie wniósły nic nowego do omawianego zagadnienia. W ten sposób wykład Magisterium Kościoła o Wniebowzięciu Maryi stał się pełniejszy i bogatszy.

Wniebowzięcie, jako dopełnienie zbawienia Maryi jest uprzedzeniem urzeczywistnienia tej pełni zbawienia, którą Kościół osiągnie przy końcu czasów. Maryja w sposób doskonały uczestniczy już w zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Kościół natomiast wyczeka jeszcze "czasu przyjścia Pana"⁵⁵, w którym jego zbawienie zostanie dopełnione, albowiem osiągnie on - jak uczy *Vaticanum II* - swoją pełnię dopiero w chwale niebieskiej w przyszłym wieku⁵⁶. Wpatruje się w Maryję, jako "wspaniały owoc Odkupienia"⁵⁷ i widzi w Niej wzór swojego zmartwychwstania. Maryja bowiem we Wniebowzięciu rozpoczyna powszechne zmartwychwstanie. Staje się jego antycypacją i początkiem.

Tę uprzedniość Wniebowzięcia Maryi w omawianym numerze *De Beata* podkreśla sformułowanie: "póki nie nadejdzie dzień Pański"⁵⁸. Wprowadza ono bowiem czasowe oddzielenie momentu śmierci od cielesnego zmartwychwstania człowieka. Wskazuje, iż dla wszystkich zmartwychwstanie dokona się w chwili Paruzji. Tekst soborowy odsyła tutaj do 2 P 3, 10: "Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione"⁵⁹. Poprzez odwołanie się do tych słów, Sobór uzasadnia biblijnie swoje wcześniejsze stwierdzenie o mającym nadejść dniu Pańskim. Takie podkreślenie eschatologicznego dopełnienia zbawienia w Paruzji jest charakterystyczne dla całego

soborowego nauczania. Sobór w sposób bardzo jasny wyraża przekonanie o skierowaniu czasów zbawczych do Paruzji. Kościół bowiem oczekuje "skończenia wieków"⁶⁰, wzrastając między "pierwszym a drugim przyjściem Pana"⁶¹, aż do owego dnia, w którym osiągnie w sposób pełny swój "cel zbawczy i eschatologiczny"⁶². Wówczas dopiero - uczy dalej Sobór - Kościół zostanie chwalebnie dopełniony⁶³ w powszechnym zmartwychwstaniu⁶⁴ i "zgrupodzi się z czterech stron świata jakby czasu żniwa do Królestwa Bożego"⁶⁵.

Czas Paruzji będzie - przypomina *Vaticanum II* - czasem powszechnego zmartwychwstania. Dopiero wtedy "Chrystus ukaże się w chwale i nastąpi chwalebne zmartwychwstanie umarłych"⁶⁶. Twierdzenie to, należące do podstawowych prawd chrześcijańskiego *Credo*, stoi w centrum nauczania Soboru o człowieku. Został on bowiem "stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej"⁶⁷. Ponieważ tkwi w nim zaród wieczności, dlatego nosi w sobie pragnienie dalszego życia⁶⁸. Będąc jednością ciała i duszy, dopiero w zmartwychwstaniu widzi dopełnienie swojego zbawienia. Dlatego podąża ku zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym, w którym dokona się odkupienie jego ciała⁶⁹.

Nauczanie Soboru o Paruzji i zmartwychwstaniu ciał jest głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej wierze. Te prawdy wiary stanowią klucz do zrozumienia sensu całej historii ludzkości i świata. Dlatego należały one do zasadniczych elementów przepowiadania apostoelskiego. W Paruzji widziano triumfalne przyjście Chrystusa, w czasie którego nastąpi dopełnienie ekonomii zbawienia⁷⁰. Drugą epifanię Chrystusa wiązano z powszechnym zmartwychwstaniem ciał. Ojcowie i pisarze Kościoła uważają tę prawdę za fundamentalny dogmat wiary, a Magisterium Kościoła umieszcza ją w uroczystych orzeczeniach soborów⁷¹.

Uprzedzeniem, a zarazem potwierdzeniem i zapowiedzią powszechnego zmartwychwstania, jest Wniebowzięcie Maryi. *Vaticanum II* uwypuklając eklezyjalny aspekt tego przodowania Maryi, potwierdził przekonanie Kościoła o jego ostatecznym spełnieniu w dniu Pańskim. Ta wzorczość Maryi trwa, dopóki "Panie nadejdzie w majestacie swoim, a wraz z Nim wszyscy aniołowie"⁷². Współczesna teologia podjęła tę soborową myśl. Wyraźniej mówi się o Maryi, iż we Wniebowzięciu antycypuje paruzję i ostateczne uwielbienie przeznaczone dla całego Kościoła⁷³. Maryja - podkreśla się - jest tym, czym Kościół będzie⁷⁴. Ponieważ dla Niej spotkanie z Chrystusem zrealizowało się już w ciele i duszy, dlatego stanowi dla całej ludzkości zapowiedź takiej samej przyszłości⁷⁵. Kościół widzi w Niej swoje własne uprzednie spełnienie, albowiem zwyciężyła śmierć za Jezusem i przed nami⁷⁶. W ten sposób jest "pierwszym stworzeniem ludzkim zanurzonym z ciałem i duszą w Wiecznej Adoracji"⁷⁷.

Warto dodać, iż podkreślenie aspektu uprzedniości we Wniebowzięciu przez Sobór ma również znaczenie ekumeniczne. W Kościele Wschodnim utrzymuje się bowiem żywe przekonanie, iż cielesne wniebowzięcie Maryi jako konsekwencja zmartwychwstania Chrystusa jest antycypacją powszechnego zmartwychwstania⁷⁸. Maryja - stwierdza P. Evdokimov - wyprzedza ludzkość będąc "pierwszą ze zmartwychwstałych stworzeń"⁷⁹. Dla Niej Paruzja już się

dokonała. Akcentem ekumenicznym w samym tekście soborowym jest również to, iż Sobór mówiąc o Wniebowzięciu odwołuje się do Ojców Kościoła Wschodniego: św. Germana Konstantynopolańskiego i św. Modesta Jerozolimskiego⁸⁰.

Takie rozumienie tajemnicy Wniebowzięcia rodzi jednak bardzo poważny problem. Jakie jest miejsce Chrystusa? Przecież to On w swoim zmartwychwstaniu jest uprzedzeniem, wzorem i początkiem powszechnego zmartwychwstania. Związek między zmartwychwstaniem Jezusa i wskrzeszeniem umarłych jest tak bardzo ścisły, że należy widzieć w Chrystusie drugiego Adama, czyli człowieka czasów ostatecznych. W Jego zmartwychwstaniu bowiem już zostało zapoczątkowane przyszłe zmartwychwstanie umarłych, a w Jego uwielbieniu dopełnienie zbawienia (1 Kor 15, 22.57; 2 Kor 4, 14; Rz 5, 8; Kol 2, 12)⁸¹. Jego zmartwychwstanie jest archetypem zapowiadającym zbawienie uniwersalne i zbawienie całego człowieka. Dzięki temu staje się On wzorem wskazującym na rodzaj i sposób zmartwychwstania. Dokona się ono na Jego wzór, gdy ciało człowieka przekształci na podobne do swego chwalebego ciała⁸². Takie rozumienie zmartwychwstania Chrystusa sprawia, iż właśnie w Nim należy widzieć eschatologiczny ideał powszechnego zmartwychwstania Kościoła. Po co zatem mówić o wzorczości Maryi? Czy jest ona potrzebna Kościołowi?

Przed rozważeniem tego problemu trzeba najpierw podkreślić fakt, iż Maryja nie reprezentuje takiego samego ideału jak Chrystus. Nie można tych ideałów stawiać na równi, jak czyni to np. J. Galot⁸³. W ich podobieństwie tkwi bowiem zarazem zasadnicza różnica, która nie pozwala, by je utożsamiać ze sobą. Otóż Chrystus jest nie tylko wzorem i uprzedzeniem zmartwychwstania umarłych, ale również sprawcą tego zmartwychwstania. O tym zbawczym znaczeniu zmartwychwstania Chrystusa uczy św. Paweł: "ponieważ bowiem przez jednego człowieka przyszła śmierć, przez jednego człowieka dokona się także zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni" (1 Kor 15, 21-22). Zwrot "w Chrystusie" należy rozumieć "przez Chrystusa", czyli przyczynowo. To Chrystus bowiem w swoim zmartwychwstaniu jest przyczyną powszechnego zmartwychwstania⁸⁴.

Ta zasadnicza różnica między wzorczością Maryi a Zmartwychwstałym Chrystusem usprawiedliwia twierdzenie o ideale eschatologicznym zawartym we Wniebowzięciu Maryi. Zmartwychwstanie Chrystusa bowiem jest widziane jako zmartwychwstanie Boga, natomiast Maryi - jako zmartwychwstanie człowieka. Chrystus jest Odkupicielem, natomiast Maryja pierwszym stworzeniem (i tylko stworzeniem), które w pełni dostąpiło Jego mocy zbawczej. Jej Wniebowzięcie potwierdza powszechne zmartwychwstanie, albowiem wskazuje, iż nie należy ono do wyjątkowych przywilejów Wcielonej Osoby Bożej⁸⁵. Przykład Maryi jest - według Y. Congara - antidotum na tendencję monofizytyzmu w chrześcijaństwie. Jej uwielbiona natura ludzka (przedmiot naszej nadziei, że nasza osiągnie podobny stan) kieruje uwagę ku ludzkiej naturze Chrystusa, świętej i uwielbionej⁸⁶. Maryja w swoim Wniebowzięciu - jako Ta, która potrzebowała odkupienia - staje się dla Kościoła wzorem i zapowiedzią jego

zmartwychwstania. Dzięki temu przywilejowi Maryja jest tym, czym każdy człowiek oraz cały Kościół spodziewa się być, gdy przyjdzie dzień Pański.

Sobór Watykański II uwydatniając ten aspekt rzeczywistości Maryi Wniebowziętej dał początek nowym dyskusjom teologicznym. Zauważono, że definicja dogmatyzująca tę prawdę pozwala sformułować twierdzenie (a przynajmniej go nie wyklucza): to, co dogmat mówi o Maryi, odnosi się do każdego człowieka⁸⁷. Postawienie takiej tezy wiąże się z nowym ujęciem wydarzenia śmierci i zmartwychwstania człowieka. Podważono bowiem tradycyjny pogląd co do czasu zmartwychwstania. Dotychczas widziano zmartwychwstanie jako ponowne połączenie się duszy z ciałem przemienionym i uwielbionym, co ma się dokonać na końcu świata⁸⁸. Nowe ujęcie tego zagadnienia wskazuje natomiast na śmierć jako na moment ostatecznego zmartwychwstania. Prekursorami nowego podejścia byli protestanci: C. Stange (1870 - 1953) i A. Schletter (1852 - 1938)⁸⁹. Podjęła go współczesna teologia protestancka oraz niektórzy teolodzy katolicki (P. Benoit, L. Boros, L. Boff)⁹⁰. Przyjęcie takiej tezy nie pozwala widzieć we Wniebowzięciu Maryi antycypacji powszechnego zmartwychwstania. Przy takiej reinterpretacji dogmatu nie można mówić, iż jest on dla Maryi przywilejem⁹¹.

Dyskusje teologów wokół zmartwychwstania - centralnej prawdy chrześcijaństwa - odbiegające od powszechnego rozumienia tej prawdy spotkały się z odpowiedzią *Magisterium Ecclesiae*. Papież Paweł VI opublikował w 1968 roku Wyznanie Wiary, w którym m.in. napisał: "Wierzymy, że dusze tych wszystkich, którzy umierają w łasce Chrystusa (...), tworzą Lud Boży po śmierci, która zostanie całkowicie zniszczona w dniu zmartwychwstania, kiedy owe dusze połączą się ze swymi ciałami"⁹². Natomiast Maryja "po dokonaniu życia ziemskiego wyniesiona została z ciałem i duszą do chwały niebieskiej i upodobniona do swego Syna, który zmartwychwstał, dostąpiła uprzednio losu wszystkich sprawiedliwych"⁹³. Utrzymujące się nadal, kontrowersyjne opinie dotyczące problematyki eschatologicznej, spowodowały, iż Kongregacja Doktryny Wiary wystosowała list do Konferencji Episkopatów⁹⁴. Przypomina w nim to, "co Kościół naucza w imieniu Chrystusa, a zwłaszcza to, co następuje pomiędzy śmiercią chrześcijanina a zmartwychwstaniem powszechnym"⁹⁵. W związku z Wniebowzięciem Maryi pisze: "Kościół w swojej nauce o losie człowieka po śmierci wyklucza wszelkie tłumaczenie, które pozbawiałoby sensu samo Wniebowzięcie Maryi, mianowicie to, co jemu wyłącznie przynależy, czyli, że uwielbienie ciała Dziewicy jest uprzednim co do czasu uwielbieniem, jakie czeka wszystkich zbawionych"⁹⁶. Kongregacja wykazująca troskę o ochronę prawd wiary Kościoła nie przekreśla poszukiwań teologów, wskazuje jednak, iż "celem badań teologicznych może być jedynie pogłębianie i wyjaśnianie tych istotnych prawd"⁹⁷.

Teologiczna refleksja nad zagadnieniem Wniebowzięcia Maryi i jego uprzedniości w stosunku do losu każdego człowieka staje u początków rozwoju mariologii antropologicznej. Tajemnica Maryi uwielbionej jest punktem wyjścia do rozważań nad eschatologicznym przeznaczeniem człowieka i całego Kościoła. Ta "antropologiczna" tendencja we współczesnej teologii należy

do charakterystycznych cech również innych dyscyplin teologicznych⁹⁸. Jeśli zaś - jak stwierdza A. Nossol - "wszelkie poznanie Boga przebiega faktycznie przez człowieka"⁹⁹, to można powiedzieć, że przede wszystkim - przez Maryję.

2. MARYJA JAKO POCZĄTEK KOŚCIOŁA "PRZYSZŁEGO WIEKU"

Tajemnica zbawienia sięga ostatecznej przyszłości i spełni się całkowicie w urzeczywistnieniu Kościoła "przyszłego wieku". Dopiero u kresu dziejów dokona się prawdziwe zbawienie, zapoczątkowane w czasie i przestrzeni przez Jezusa Chrystusa: "Zbawienie gotowe na to, aby się objawić w czasie ostatecznym" (1 P 1, 5). Jest ono bowiem "pełnią" bytu, czyli jego spełnieniem i ukoronowaniem do granic możliwości¹⁰⁰. W dniu Pańskim Kościół - zgodnie ze zbawczym planem Bożym - osiągnie, a raczej otrzyma swój definitywny kształt i piękno Oblubienicy Pana bez skazy. To ostateczne udoskonalenie Biblia nazywa "odnowieniem wszechrzeczy" czy "odrodzeniem" (por. Mt 19, 28; Dz 3, 21), "pojawieniem się nowych rzeczy" (por. Iz 43, 19; 2 Kor 5, 17), "objawieniem się chwały synów Bożych" i "wyzwoleniem z niewoli zepsucia" (Rz 8, 19.21) czy "nowymi niebiosami i nową ziemią" (Ap 21, 1-5; 2 P 3, 13; Iz 65, 17; 66, 22).

Uprzedzeniem tego chwalebego bytu Kościoła jest Maryja. *Vaticanum II* nazywa Ją "obrazem i początkiem"¹⁰¹. Jako indywidualna osoba antycypuje we Wniebowzięciu pełnię, którą cały Kościół osiągnie w przyszłym wieku. Jak należy rozumieć to "zapoczątkowanie" ostatecznego kształtu Kościoła przez Maryję? Na czym ono polega i jakie są relacje między Maryją a Kościołem osiągniętej pełni? Sobór nie wyjaśnia tego zagadnienia, dlatego należy je rozważyć w kontekście całego soborowego nauczania o ostatecznym spełnieniu historii i całego kosmosu.

Najpierw więc trzeba zapytać o soborową wizję Kościoła przyszłego wieku. Teksty *Vaticanum II* (szczególnie KDK) zawierają bowiem eschatologiczną syntezę biblijnej i chrystologicznej wizji ostatecznych losów człowieka, ludzkości i całego świata¹⁰². Sobór mówiąc o ostatecznym celu Kościoła używa terminu "pełnia"¹⁰³. Obecny etap historii zbawienia Kościoła jest oczekiwaniem na tę pełnię, na "chwalebne dopełnienie"¹⁰⁴. Nastąpi ono dopiero w przyszłym wieku, gdy Kościół osiągnie całą pełnię "wiecznej chwały w niebieskim Jeruzalem"¹⁰⁵.

Rzeczywistość eschatologicznej pełni Sobór ukazuje w różnych obrazach. Mówi o Królestwie Bożym¹⁰⁶, świętym mieście zstępującym z nieba¹⁰⁷, niebieskim Jeruzalem¹⁰⁸, Oblubienicy bez skazy i zmarszczki¹⁰⁹. Społeczność eschatologiczna zgromadzona będzie - jak uczy Sobór - "w Kościele powszechnym u Ojca"¹¹⁰, kiedy to Chrystus przekaze Królestwo Boże Bogu i Ojcu¹¹¹. Obejmie ona "wszystkich sprawiedliwych od Adama, aż do ostatniego wybranego, zgromadzonych ze wszystkich epok i miejsc, z wszelkich narodów, kultur i tradycji"¹¹². Wtedy dokona się ostateczne spełnienie człowieka-osoby w uszczęśliwiający zjednoczeniu z Bogiem oraz w pełnej realizacji wspólnoty - *com-*

*munio sanctorum*¹¹³. Wówczas "cały Kościół świętych w pełnym błogosławieństwie miłości uwielbiać będzie Boga i "Baranka, który był zabity" (Obj 5, 12) wołając jednym głosem: Siedzącemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, chwała i potęga na wieki wieków" (Obj 5, 13-14)¹¹⁴.

W tym eschatologicznym dopełnieniu będzie również uczestniczył cały kosmos, który przez Kościół osiągnie ostateczne udoskonalenie (Kol 1, 19-20). Zbawienie bowiem obejmuje cały świat materialny, który jest "głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu"¹¹⁵, rozwija się zmierzając od początku i pod każdym względem do pełni w Chrystusie, w Nim bowiem człowiek i świat znajdują swoją rację bytu, gdyż taka jest chrystocentryczna koncepcja wszechświata. Chrystus jest "Początkiem i Końcem Stworzenia" (Ap 22, 13; 1, 18; Kol 1, 15-18)¹¹⁶. W Nim wszystko zostanie przywrócone do pierwotnego ładu (Ef 1, 10). Sobór podejmuje zagadnienie kosmicznego wymiaru zbawienia zgodnie z nauką św. Pawła i św. Piotra. Wskazują oni, iż dzięki krwi Chrystusa wszechświat ma być w Nim zjednoczony i odrodzony (Kol 1, 20; 2 P 3, 10-13). Umysłowość semicka pojmowała człowieka i materialny świat jako wspólnotę związanych ze sobą bytów zmierzających do spełnienia w wieczności¹¹⁷. *Vaticanum II* podkreśla, iż "Bóg pragnie cały świat przekształcić w Chrystusie w nowe stworzenie, zaczątkowo już tu na ziemi, a w pełni w dniu ostatecznym"¹¹⁸, kiedy to "w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 P 3, 10-31)"¹¹⁹. Jezus Chrystus żyjąc w odkupionych przez siebie członkach swojego Mistycznego Ciała chce - jak twierdzi P. Molinari¹²⁰ - nie tylko rozszerzyć i uzupełnić w czasie i przestrzeni dzieło Wcielenia i Odkupienia, ale zamierza jako pełny Chrystus, Głowa i członek, ofiarować Trójcy Najświętszej pełną chwałę, czyli chwałę od całego stworzenia. Eschatologicznego odnowienia dostąpi zatem nie tylko ludzkość, ale również stworzenie, które wtedy - przypomina Sobór - "wyzwolone zostanie z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych" (por. Rz 8, 21)¹²¹. Podkreślona zostaje tutaj solidarność człowieka z całością stworzenia. Jak bowiem upadek człowieka i skażenie jego natury udziela się całemu stworzeniu, tak samo jego wywyższenie obejmie również swoim zasięgiem cały kosmos¹²².

Początkiem tego nowego sposobu istnienia obejmującego człowieka i kosmos jest Maryja. Zanim w chwili Paruzji powstanie nowa ziemia i nowe niebo, Maryja - według Ojców Soboru - już jest początkiem, czyli częścią tej przemienionej rzeczywistości. W Niej został zapoczątkowany nowy świat (Ap 21, 1-5). Ta kosmiczno-eschatologiczna wizja Wniebowzięcia Maryi pojawia się w nauczaniu Magisterium Kościoła po raz pierwszy w wyraźnej interpretacji eklezjologicznej¹²³. W którym momencie soborowych dyskusji pojawia się w schemacie maryjnym? Komu *De Beata* zawdzięcza tę poruszającą teologiczne serca i umysły ideę?

Otóż nie ma jej ani w schemacie przygotowanym przez C. Balića, ani w zredagowanym później schemacie oficjalnym. Po raz pierwszy pojawia się dopiero 27 listopada 1963 roku w schemacie zaproponowanym przez C. Balića. Autor dostrzega w Wniebowziętej początek, znak i eschatologiczny obraz

Kościół dopełniony w przyszłym wieku¹²⁴. W następnej redakcji, poprawionej przez Philipsa zauważa się niewielką zmianę. W miejsce wyrażenia "początkiem, znakiem i eschatologicznym obrazem" Philips wpisał - "obrazem i początkiem"¹²⁵. Takie określenie zostało zatwierdzone. Interesujący jest kontekst tego wyrażenia, albowiem tekst obu schematów przytacza słowa św. Pawła z Listu do Rzymian mówiące o tym, iż "całe stworzenie jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (...) i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów, odkupienia naszego ciała" (8, 22-23)¹²⁶. Są one niejako wyjaśnieniem, iż Kościół dopełniony w przyszłym wieku (o którym Sobór wcześniej mówił w związku z Maryją jako jego początkiem) obejmuje nie tylko ludzkość, ale również całe stworzenie. Tekst ten nie został jednak przyjęty do ostatecznej wersji *De Beata*.

Długie dyskusje nad schematem maryjnym rodzą jednak wątpliwość czy rzeczywiście określenie Maryi jako początku Kościoła przeszłego wieku pochodzi od C. Balića, tym bardziej, że eklezjalna wizja Wniebowzięcia była zupełnie nieobecna w jego pierwszej propozycji schematu. Trzeba zatem przeanalizować propozycje schematów innych autorów.

Schemat chilijski mówi wprawdzie o Maryi jako obrazie i typie Kościoła dopełnionego, ale nie nazywa Jej "początkiem"¹²⁷. Wyrażenie to znaleźć można natomiast w schemacie Ch. Butlera (październik 1963), który po raz pierwszy Maryję Wniebowziętą nazywa "początkiem" Kościoła świętego i niepokalanego¹²⁸. Użyte przez niego wyrażenie przyjmuje i rozwija C. Balić. Tak więc jego zasługa polega na dostrzeżeniu i włączeniu tego określenia do soborowego schematu maryjnego.

Warto dodać, iż w propozycjach schematów występuje też określenie Maryi jako typu Kościoła dopełnionego¹²⁹. Pojęcie "typu" wyraża zamiar Boga, który w osobie lub wydarzeniu zawiera lub antycypuje to, co chce później zrealizować w innych, pozostających w łączności z "typem"¹³⁰. Jeśli przyjmie się takie rozumienie typu, wówczas określenie Maryi jako typu Kościoła dopełnionego wskazuje, iż osoba Maryi zawiera w sobie rzeczywistość Kościoła przyszłego wieku. Inaczej mówiąc jest jego początkiem.

Tekst soborowy o Maryi jako obrazie i początku Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku rodzi skojarzenie z wizją Niewiasty z Ap 12. Nieobecność tej perykopy biblijnej w schemacie *De Beata*, a przede wszystkim w 68 numerze, wywołała zdziwienie u wielu ojców na auli soborowej. Przecież wyraźnie wskazuje ona na paralelę między Maryją a Kościołem. Bp V. Kempf zaproponował, aby rozdział mariologiczny (a tym samym cały schemat eklezjologiczny) zakończyć słowami Apokalipsy o "Znaku wielkim" (Ap 12, 1nn). Argumentował tym, iż chociaż istnieją trudności w jego interpretacji, to jednak zawiera elementy chrystologiczno-mesjańskie, eklezjologiczne, eschatologiczne i mariologiczne¹³¹. Sobór jednak nie przyjął tej propozycji z motywów egzegetyczno-ekumenicznych. Tekst ten bowiem - według większości teologów i biblistów katolickich - odnosi się zarówno do Maryi, jak i do Kościoła. Ojcowie Soboru nie chcieli rozstrzygać toczącej się nadal dyskusji wokół tego tekstu (zgodnie zresztą z zasadą wyrażoną w KK 54)¹³². Mimo to

komentatorzy tego tekstu soborowego odwołują się do Apokalipsy i wskazują, iż tam należy szukać jego źródeł i podstaw biblijnych¹³³.

Wnikając głębiej w omawiane zagadnienie trzeba najpierw rozważyć treść jaką niesie ono dla Kościoła. Jaka jest relacja między Maryją jako "początkiem" a Kościołem, który oczekuje rzeczywistości wyrażonej w Maryi? Sobór umieszczając obraz Maryi Wniebowziętej na końcu Konstytucji dogmatycznej o Kościele chciał jakby wskazać, iż w Jej właśnie Osobie Kościół osiąga swoje ostateczne przeznaczenie. To wszystko, o czym mówił w poprzednich rozdziałach, znajduje teraz swoje ukoronowanie i potwierdzenie. Maryja jako "najznakomitszy i całkiem szczególny członek Kościoła"¹³⁴ streszcza w sobie całą historię zbawienia, aż do jej spełnienia się w uwielbieniu. Dzięki temu staje się jakby programem całego Kościoła zmierzającego do wypełnienia w dniu Pańskim¹³⁵. W swoim Wniebowzięciu ukazuje doskonałą realizację tego, czym będzie Kościół w przyszłym wieku. Można nawet powiedzieć, że Kościół osiągnął w Niej swój ostateczny kształt¹³⁶. W Niej, jako Wniebowziętej, Kościół - twierdzi H-M. Manteau-Bonamy¹³⁷ - znajduje swoją najwyższą i najpowszechniejszą personifikację. Na obecnym etapie historii zbawienia cały Kościół przeszłego wieku składa się tylko z Maryi, jako pierwszej odkupionej w ciele i duszy¹³⁸. Jest Ona - zauważa Y. Congar - doskonałą osobową realizacją odpowiedzi Kościoła na dar oblubieńczego przymierza z Bogiem¹³⁹.

Fakt, iż Maryja - jak uczy Sobór - jest złączona "ze wszystkimi ludźmi pochodzeniem z rodu Adama"¹⁴⁰, wskazuje jeszcze na inny aspekt omawianego zagadnienia. Maryja dostąpiła bowiem uwielbienia w ciele i duszy jako jedyna przedstawicielka całego rodzaju ludzkiego. Osiągnęła ostateczne spełnienie przeznaczone dla każdego człowieka. Z tego powodu można widzieć w Maryi obraz i początek całej ludzkości osiągającej swój ostateczny cel przy końcu czasów¹⁴¹. Słusznie zatem G. Gualerni nazywa Ją "ikoną odkupionej ludzkości"¹⁴².

W kontekście całej nauki Soboru można dostrzec nie tylko związek Maryi z ludzkością, ale również z całym kosmosem. *Vaticanum II*, odpowiadając na pytanie: "Co Kościół myśli o człowieku"?¹⁴³, wskazuje między innymi na ścisły związek człowieka ze światem materialnym. Ojcowie Soboru uczą, że "człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy"¹⁴⁴. Poprzez swoje ciało człowiek jest związany ze światem i chociaż uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych - podkreśla Sobór - to jednak stanowi również "częstkę przyrody"¹⁴⁵. Jest nierozzerwalnie zespolony z całym kosmosem. R. Rogowski¹⁴⁶ bardzo trafnie stwierdza, iż człowiek jako "duch w materii" zawiera w sobie coś z Boga i coś ze świata, dlatego może być nazwany "teokosmos"¹⁴⁷. W Maryi Wniebowziętej zatem całe stworzenie odnajduje najintymniejszą relację z Bogiem, albowiem Jej uwielbienie jest początkiem kosmicznej odnowy i "nowego świata". Maryja bowiem - zauważa słusznie L. A. von Geusau - reprezentuje cały stworzony wszechświat, przyjmujący zbawienie i powracający do Boga

w "pierworodnym"¹⁴⁸. W ten sposób dostrzec w Niej można nie tylko ikonę odkupionej ludzkości, ale również ikonę przemienionego kosmosu.

Maryja dostępująca pełni zbawienia stanowi "pierwszą komórkę odnowionego raju i nowego stworzenia"¹⁴⁹. Jest przedstawicielką i początkiem Nowej Jerozolimy, nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21, 10-27; 22, 1-5) jako osobowa realizacja tego ideału, który będzie osiągnięty przez ludzkość i wszechświat dopiero przy końcu wieków¹⁵⁰. Stanowi "centrum niebieskiego Jeruzalem, tej Oblubienicy Baranka"¹⁵¹.

W trakcie rozważań o Maryi jako początku Kościoła przyszłego wieku nasuwa się pewna trudność. Czy można używać określenia "początek" w odniesieniu do Maryi, skoro właściwym "początkiem" jest Chrystus? Czyż nie w Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym rozpoczyna się nowy sposób egzystencji ludzkiej natury? Należy zatem wyjaśnić to zagadnienie, gdyż pozwoli to uniknąć zarzutu, iż Maryję stawia się w miejsce Chrystusa lub wprowadza tożsamość między nimi. Słuszne jest bowiem twierdzenie, iż w Jezusie Chrystusie rozpoczyna się rzeczywistość przyszłego wieku. Jego Zmartwychwstanie staje się dla całego świata "punktem zwrotnym czasu"¹⁵². Chrystus uwielbiony urzeczywistnia eschatologiczny ideał natury ludzkiej przyjętej do chwały¹⁵³. Podobnie cały wszechświat uczestniczy w chwale zmartwychwstałego. Uwielbienie ludzkiej natury wiąże się jednocześnie z udoskonaleniem materii¹⁵⁴. Chrystus zatem jest dla całego świata "Pierwszym Przemienionym, nowym początkiem wszechrzeczy, drugim stworzeniem, które wprowadza pierwsze stworzenie w całkowicie nowy rodzaj egzystencji"¹⁵⁵. Należy dodać, iż Sobór miał świadomość tej różnicy między Maryją a Chrystusem. W czasie soborowych dyskusji jeden z ojców zaproponował, aby wyrażenie *imago et initium est Ecclesiae* zastąpić sformułowaniem: *imago et primitiae Ecclesiae*¹⁵⁶. Argumentował tę zmianę tym, iż słowo *initium* nie jest jasne. Komisja Teologiczna była jednak innego zdania. Według niej właśnie słowo *primitiae* zastosowane w tym numerze wprowadzałoby w błąd, albowiem jest ono stosowane w Biblii do Chrystusa¹⁵⁷. Święty Paweł używa tego słowa tylko wtedy, gdy mówi o Chrystusie, który "zmartwychwstał jako pierwszy (*aparche, primitiae*) spośród tych, co pomarli" (1 Kor 15, 20), "On jest Początkiem (*arche, principium*), Pierworodnym spośród umarłych" (Kol 1, 18). Nie chodzi tutaj tylko o pierwszeństwo chronologiczne (jak w przypadku Maryi), ale także ontologiczne. Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy i jest zasadą (*arche*) zmartwychwstania dla innych. Rozróżnienie to dostrzeżone przez Sobór wyraża różnicę między Maryją a Jej Synem w kontekście omawianego zagadnienia. Maryja tylko razem z Chrystusem i w Jego mocy jest początkiem Kościoła przeszłego wieku¹⁵⁸. Nie jest Ona - jak słusznie zauważa G. Vodopivec¹⁵⁹ - początkiem Kościoła w sensie absolutnym.

Rodzi się zatem pytanie, czy istnieje potrzeba tego, jakby podwójnego, ideału eschatologicznego Kościoła. Postawienie takiego pytania jest konieczne m.in. z uwagi na ekumeniczny aspekt rozważanego zagadnienia. Niekatolicy bowiem (a zwłaszcza protestanci) mogą odnaleźć w tym numerze (KK 68) powód do oskarżania Kościoła katolickiego o maryjny triumfalizm i stawianie

Maryi w miejsce Chrystusa¹⁶⁰. Punktem wyjścia w odpowiedzi na zadane pytanie może być rozważany wyżej problem użycia słowa *primitiae*. Jeśli bowiem stwierdza się, iż Maryja jest początkiem (*initium*) Kościoła uwielbionego, wówczas podkreśla się Jej włączenie do Kościoła. Takie ujęcie jest bliskie mariologii eklezjotypicznej. Jeśli natomiast użyje się słowa *primitiae*, wówczas kładzie się akcent na związek Maryi z Chrystusem, co stanowi podstawę rozważań mariologii chrystotypicznej. W tym sensie nie sam Chrystus byłby pierwszym (*primitiae*) z umarłych, który zmartwychwstał, ale razem z Maryją. Tak jak Chrystus jest drugim Adamem, w którym "wszyscy będą ożywieni" (1 Kor 15, 22), tak Maryja, jako druga Ewa, jest włączona w to pierwszeństwo (*primitiae*)¹⁶¹. U początków ludzkości - zauważa J. Galot¹⁶² - znajduje się naturalna wspólnota Adama i Ewy będąca źródłem rozszerzania się grzechu. Natomiast u początków chwalebego przemienienia ludzkości jest wspólnota nowego Adama i nowej Ewy: Chrystusa i Maryi. Dlatego według tegoż autora ideał eschatologiczny nie może urzeczywistnić się tylko w jedności (w Chrystusie lub Maryi), gdyż jego nosicielem jest wspólnota Chrystusa i Jego Matki. Tę myśl rozwija O. Semmelroth¹⁶³, który twierdzi, że skoro Kościół osiąga eschatologiczną doskonałość przez wyrażenie Chrystusowi obłubieńczego "tak", to dla wyrażenia tej rzeczywistości Maryja jest najlepszym znakiem. W ten sposób można więc mówić o podwójnym ideale eschatologicznym Kościoła.

Dalsze rozważania prowadzą do podjęcia problemu relacji między Maryją Wniebowziętą jako początkiem Kościoła przyszłego wieku a Kościołem chwały na obecnym etapie historii zbawienia. Chociaż bowiem wielu członków Kościoła zażywa chwały oglądając Boga twarzą w twarz¹⁶⁴, to jednak nadal wyczekują oni dnia Pańskiego i zmartwychwstania ciał. Wniebowzięcie ujawnia sens i przeznaczenie ciała uświęconego łaską. Wiara Kościoła wyznając zmartwychwstanie ciał, a nie tylko nieśmiertelność duszy podkreśla godność ludzkiego ciała, które również będzie uczestniczyło w chwale przemienionej rzeczywistości¹⁶⁵. Kościół chwały oczekując dopełnienia zbawienia spogląda na Maryję, która jest dla niego obrazem i początkiem oczekiwanej pełni zbawienia. Widzi w Niej stan w którym i on będzie po zmartwychwstaniu ciał. Dopiero wtedy, razem z Maryją będzie stanowił Kościół przyszłego wieku. Trudno zatem się zgodzić z D. Flanaganem, który uważa, że Kościół w niebie "osiągnął już w pełni swój cel"¹⁶⁶. "Winniśmy więc uważać Maryję i Kościół niebieski za jedność - dodaje. Winniśmy widzieć Maryję w Kościele niebieskim, a w Maryi i w Kościele niebieskim upatrywać model, typ i figurę Kościoła pielgrzymującego"¹⁶⁷. Takiego twierdzenia nie można pogodzić z dogmatem o zmartwychwstaniu ciał w Paruzji, dlatego wspomniany autor wykorzystuje w swoich rozważaniach hipotezę o zmartwychwstaniu w chwili śmierci. Takie stanowisko wydaje się być odosobnione we współczesnej mariologii¹⁶⁸. W związku z tą teorią A. Müller pisze: "Jest wybiegiem teologicznym wyjaśniać uwielbienie Maryi przez to, że "tak czy inaczej" wszyscy zmarli w Chrystusie wchodzi "zaraz" do chwały cielesnej. Wprawdzie odnośnie tego stanowiska nic nie jest zdefiniowane, pozostaje ono zatem otwarte, napiętnowane naszą

niewiedzą odnośnie stosowania jakiegokolwiek "systemu miary" do życia pozaziemskiego. Skoro jednak w kontekście wiary i pojęć, w którym zmartwychwstanie umarłych jest przyjmowane dopiero na "końcu czasów", wyłania się nauka, że Maryja już zmartwychwstała, to w tym wypadku chciano przez to wyrazić coś szczególnego, coś, co różni się przynajmniej jakościowo od sytuacji innych odkupionych, abstrahując od zagadnienia czasu. Tym czymś jakościowo szczególnym jest to, że Maryja nie jest uważana za kogokolwiek z ludzkości, lecz za konkretnego człowieka przeznaczonego do ściśle określonego zadania, w ściśle określonej jednorazowej historii zbawienia¹⁶⁹. Należy zatem widzieć w Maryi ikonę eschatologiczną całego Kościoła, nie wyłączając Kościoła w niebie, który również oczekuje eschatologicznego dopełnienia.

Trzeba jednak podkreślić fakt, iż w oczekiwaniu na dopełnienie zbawienia w Paruzji uczestniczy również Maryja. Zbawienie bowiem jednostki - zauważa J. Ratzinger¹⁷⁰ - "będzie dopiero wtedy całkowite, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych". Święci w niebie oczekują zbawienia Kościoła pielgrzymującego oraz zmartwychwstania ciał. Natomiast Maryja oczekuje jedynie dopełnienia liczby wybranych. Wówczas przestanie pełnić funkcję eschatologicznej ikony Kościoła, gdyż niepotrzebna ikona tam, gdzie cel został osiągnięty i wszyscy uczestniczą w pełni chwały. Maryja w tym Kościele przyszłego wieku, ciesząc się chwałą przewyższającą chwałę wszystkich innych stworzeń, będzie szczytem zjednoczenia z Bogiem stanowiąc centrum Niebieskiego Jeruzalem¹⁷¹.

PRZYPISY

1. Rozdział drugi pracy magisterskiej: "Maryja jako eschatologiczna ikona Kościoła. Próba teologicznego komentarza do 68 numeru "Konstytucji dogmatycznej o Kościele", napisanej w 1988 roku przy Katedrze Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem O. prof. dra hab. Stanisława C. Napiórkowskiego.

2. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1985, s. 1123.

3. P i u s XII, *Munificentissimus Deus*, w: W. Piekun, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954, s. 169 - 170.

4. J. G a l o t, *Marie, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, s. 294 -296; L. M e l o t t i, *Maryja i jej misja macierzyńska. Zarys teologii maryjnej*, Kraków 1983, s. 100 - 101. "Wniebowzięcie - pisze L. Suenens - nie jest Wniebowstąpieniem. Sam Chrystus wstąpił do nieba własną mocą. Maryja została wyniesiona przez Innego, przez przyciąganie Boże... Mówiąc jeszcze raz, to nie na niej zatrzymuje się spojrzenie. W samym jej uwielbieniu jest zwycięstwo Chrystusa, ostateczny triumf darmowej miłości Boga, której oddajemy cześć. Istotnie, Maryja wstępuje do nieba unoszona przez swojego Syna, uczestnicząc przez to w "mocy Zmartwychwstania", zaświadczać w swoim własnym ciele, że jej Syn zwyciężył śmierć w poranek Wielkanocny i że nasze najmielsze nadzieje są uzasadnione. Jeśli Chrystus jest rękojmnią naszego przyszłego zmartwychwstania, to chwalebna wizja Maryi przynosi nam jego przedsmak". *Chi è Costei ?* Catania 1958, s. 82 - 83; cyt. za: L. M e l o t t i, *dz. cyt.*, s. 101.

5. S. M e o, *Rinnovamento dell'escatologia e mistero di Maria*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Roma 1977, s. 106; t e n z e, *Le sens de l'Assomption*, "Cahiers Mariales" (dalej skrót: CahMar), 22 /1977/, s. 172 - 173.

6. "Zaiste Bóg, który od wieków spogląda na Maryję z najtąskawszym i osobliwym upodobaniem, 'gdy nastąpiła pełność czasów' (Gal 4, 4) tak uczynił plan swej Opatrzności, aby przywileje i prerogatywy, których Jej z największą hojnością użył, doskonałą jaśniały harmonią". P i u s XII, *Munificentissimus Deus*, s. 153 -154.

7. "Jak chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa było istotną częścią i ostatecznym tego zwycięstwa znakiem, tak też i wspólna walka św. Dziewicy razem z Jej Synem winna też była zakończyć się "uchwalebnieniem" Jej dziewiczego ciała". *Tamże*, s. 167.

8. *Le sens de l'Assomption*, s. 173.

9. "Należy bowiem mieć nadzieję, iż wszyscy wierni pobudzą się do większej pobożności względem Niebieskiej Matki, że dusze wszystkich tych, którzy chlubią się imieniem chrześcijańskim, pobudzą się do pragnienia, aby uczestniczyć w jedności Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa (...). Wreszcie wiara w cielesne Wniebowzięcie Maryi wzmocni też wiarę w nasze zmartwychwstanie i uczyni ją więcej aktywną". P i u s XII, *Munificentissimus Deus*, s. 169.

10. Wcześniej, przed ogłoszeniem dogmatu, te prawdy wiary próbował ożywiać przede wszystkim L. Bouyer. Por. M. Brunetti, *L'ecclesiologia del Vaticano II nei suoi antecedenti e nelle sue prospettive*, Roma 1969 - 1970, s. 54 - 56.

11. Por. D. F e r n a n d e z, *Asuncion y Magisterio. Repercusion de la definicion dogmatica para la teologia*, "Ephemerides Mariologicae" (dalej skrót: EphMar) 35 /1985/, s. 81 - 108.

12. Por. L. Bouer, *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1961, s. 285 - 291; C. Dille n s c h n e i d e r, *Marie dans l'économie de la Création rénovée*, Paris 1957, s. 314 - 321.

13. KK 59.

14. *Tamże*.

15. O. R o u s s e a u, *La Constitution "Lumen Gentium" dans le cadre des Mouvements rénovateurs de théologie et de pastorale des dernières décades*, w: L'Église de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Église, red. G. Barauna - Y. Congar, Paris 1966, t. 2, s. 54.

16. Por. KK 68.

17. M. K o ł o d z i e j c z y k, *Soborowe inspiracje w mariologii*, "Częstochowskie Studia Teologiczne" (dalej skrót: CzST) 1 /1973/ s. 94; M. W s z o ł e k, *Czy kryzys mariologii po Soborze?*, "Colloquium Salutis". Wrocławskie Studia Teologiczne (dalej skrót: CS) 2 /1970/, s. 161 - 169. Warto dodać, iż G. Barauna umieszcza maryjne przywileje (Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie) na płaszczyźnie charyzmatów, czyli darów udzielonych Jej przez Boga ze względu na dobro innych członków Kościoła. W ten sposób zostaje podkreślony ich społeczny charakter w historii zbawienia. *La Très Sainte Vierge au service de l'économie du salut*, w: L'Église de Vatican II, *dz. cyt.*, t. 3, s. 1232. W czasie dyskusji soborowych zauważono społeczny (eklezyjalny) charakter przywilejów Maryi. M.in. bp Viola podkreślał, iż są one nie poza, ale wewnątrz Kościoła i stanowią jego chwałę i szczyt. Należy je więc w ten sposób przedstawić, aby służyły Ludowi Bożemu. G. M. B e s u t t i, *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, "Marianum" (dalej skrót: Mar) 28 /1966/, s. 22.

18. Acta ed documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis 1960 - 1961 (dalej skrót: AD), s. I, App. vol. II, p. I, s. 135.

19. AD, s. I, vol. IV, p. I, 2, s. 72 - 75.

20. D. A r a c i ć., *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980, s. 94.

21. *Tamże*, s. 272.

22. Maryja "poddana się śmierci doczesnej dzieląc ludzki los". *Tamże*.

23. Np. w czasie dyskusji 24 I 1962 r. omawiano jedynie problem śmierci Maryi, nie zgłaszając żadnych innych aspektów tajemnicy Wniebowzięcia. Interesujący jest fakt, iż nawet R. Laurentin nie zauważał zagadnienia uprzedniości uwielbienia Maryi, o którym pisał później w swojej propozycji schematu mariologicznego. *Animadversiones in cap. De Maria, Matre Capitis et Matre Corporis Mystici Christi Membrorum*. S. T. 19/61 : 51/9 S/C De Ecclesia. *Animadver.* 24 febr. 1962, w: A. Niño Picado, *La intervencion española en la elaboracion del capítulo VIII de la*

Constitucion Lumen Gentium, Madriti 1968, (dalej skrót: Niño), s. 110 - 125.

24. U. B e t t i, *Histoire chronologique de la Constitution*, w: *L'Église de Vatican II*, dz. cyt., t. 2, s. 63.

25. Niño, s. 138 - 143.

26. *Tamže*, s. 141.

27. *Schema De Ecclesia "De Beata Virgine Maria, Ecclesia Matre"*. Episcopado Español. Carabanchel (Madrid). 16 - 26 de abril de 1963, w: Niño, s. 147 - 156.

28. *Tamže*, s. 155.

29. Niño, s. 193 - 196.

30. *Tamže*, s. 195.

31. *Caput VI seu epilogus "De loco et munere B. Deigenitricis in Ecclesia"*. Oct. 1963, w: Niño, s. 196 - 200.

32. *Tamže*, s. 199.

33. *De mysterio Mariae in Ecclesia* (Noviembre 1963), w: Niño, s. 200 - 208.

34. *Tamže*, s. 207.

35. G. M. B e s u t t i, *Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo Schema "De B. Maria Virgine"*, Mar 26 /1964/, s. 33.

36. *Tamže*, s. 24.

37. D. A r a c i ć, dz. cyt., s. 115. Tekst schematu: *Caput VI seu epilogus de loco et munere B. Virginis Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae*, w: Niño, s. 118 - 222.

38. Niño, s. 218.

39. *Tamže*, s. 220.

40. D. A r a c i ć, dz. cyt., s. 115.

41. Ich propozycja zachowuje fragment tekstu Philipisa mówiący o eklezjalnym aspekcie Wniebowzięcia. *Animadversiones ad caput VI seu epilogus "De loco et munere B. Virginis Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae"*, PP. M. Llamera y Garcia Garcés, w: Niño, s. 222 - 226.

42. D. A r a c i ć, dz. cyt., s. 115. Tekst: *Circa caput VI seu epilogum. De loco et munere B. Virginis Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae*, w: Niño, s. 227 - 235.

43. Niño, s. 231.

44. *Caput VI de Ecclesia. "De loco et munere B. V. Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae"* PP. M. Llamera y Garcia Garcés, w: Niño, s. 236 - 242.

45. *Tamže*, s. 239.

46. *Tamže*, s. 242.

47. *Caput VI seu epilogus. "De loco et munere B. V. Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae"*. PP. M. Llamera y N. Garcia Garcés, texto corregido por el P. Balić, *Tamže*, s. 242 - 249.

48. D. A r a c i ć, dz. cyt., s. 115.

49. *Tamže*, s. 116.

50. *Caput VI seu epilogus: "De loco et munere B. Virginis Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae"*, w: Niño, s. 254 - 262.

51. *Tamže*, s. 261.

52. *Caput VI: "De loco et munere B. V. Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae"*, *Textus correctus*, w: Niño, s. 262 - 268.

53. *Tamže*, s. 36.

54. *Tamže*, s. 37.

55. DK 2.

56. Por. KK 48, s. 68.

57. KL 103.

58. KK 68.

59. Por. S. B a r t i n a, *Uso del Nuevo Testamento en el capitulo VIII de la "Lumen Gentium"*, "Estudios Marianos" (dalej skrót: EstMar) 27 /1966/, t. 1, s. 270.

60. DE 4.

61. DM 9.

62. KDK 40; por. KL 47, s. 102; KDK 32; KO 7, s. 8.

63. KO 20.

64. Por. KK 44; DFK 10; DRN 3.
65. DM 9.
66. KK 51.
67. KDK 18.
68. *Tamże*.
69. Por. KDK 14, s. 22.
70. K. R o m a n i u k, *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*, w: Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru, dz. zb. pod red. B. Przybylskiego, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 243 - 244.
71. Por. W. Ł y d k a, *Eschatologia w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, "Ateneum Kaptuńskie" (dalej skrót: AK) 98/1982/, s. 55 - 58.
72. KK 49.
73. R. L a u r e n t i n, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968, s. 111. D. B e r t e t t o, *La Madonna oggi. Sintesi Mariana attuale*, Roma 1975, s. 149; J. E s q u e r d a B i f e t, *Significado salvífico de María como tipo de la Iglesia*, EstMar 29/1967/, s. 174.
74. O. d a S p i n e t o l i, *La Madonna della "Lumen Gentium"*, Roma 1968, s. 131. G. V o d o p i v e c, *Le dimensioni di Maria all'intero della Chiesa sacramento di salvezza*, w: Sviluppo teologici, dz. cyt., s. 66.
75. H-M. M a n t e a u - B o n a m y, *La Vierge Marie et le Saint Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la constitution dogmatique "Lumen Gentium"*, Paris 1971, s. 190; Th. K o e h l e r, *Commentaire du chapitre 8 du Lumen Gentium*, CahMar 11/1967/, s. 115.
76. J. C a r m i g n a c, *La Sainte Vierge par rapport à la Royauté au Règne et au Royaume de Dieu*, "Études Mariales. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales" (dalej skrót: BSFEM) 41/1984/, s. 57.
77. *Tamże*, s. 58.
78. J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 214.
79. *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 170.
80. KK 59.
81. K. S k a w i ń s k i, "Zmartwychwstai trzeciego dnia", AK 98/1982/, s. 190.
82. Por. Flp 3, 21; J. K r e m e r, *Paweł: zmartwychwstanie Jezusa przyczyną i wzorem naszego zmartwychwstania*, "Concilium" (dalej skrót: Conc) 6/1970/ z. 6 - 10, s. 238 - 243; A. G r a b n e r - H e i d e r, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, Conc 5/1969/ z. 1 - 5, s. 45; W. H a n c *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, AK 98/1982/, s. 48.
83. *Marie, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, s. 322.
84. J. K r e m e r, art. cyt., s. 236.
85. J. G a l o t, dz. cyt., s. 323; F. O c h a y t a P i n e i r o, *María, signo de esperanza y unidad*, EstMar 31/1968/, t. 2, s. 263.
86. Y. C o n g a r, *Le Christ, Marie et l'Église*, Bruges 1952, s. 67. Protestanci natomiast widzieli w katolickiej nauce o Wniebowzięciu wpływ monofizytyzmu. Zarzucali teologii katolickiej, iż zdradziła chrystologię Chalcedonu na rzecz "mariochrystologii", w której Maryja jest postawiona na miejscu ludzkiej natury Chrystusa. Por. C. N a p i ó r k o w s k i, *Dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny w świetle krytyki protestanckiej*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (dalej skrót: RTK) 13/1966/, z. 2, s. 89 - 90. T e n ż e, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, s. 58 - 60.
87. D. F l a n a g a n, *Eschatologia a wniebowzięcie*, Conc 5/1969/, z. 1 - 5, s. 79. Taką tezę głosi również "Katechizm holenderski".
88. M. K a s z o w s k i, *Wierzę w "ciała zmartwychwstanie"*, AK 98/1982/, s. 212.
89. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 123. C. P o z o, *El dogma de la Asuncion en la nueva escatologia*, EstMar 28/1978/, s. 177.
90. Por. S. M e o, *Rinnovamento dell'escatologia e mistero di Maria*, w: Sviluppo teologici, dz. cyt., s. 111 - 114.
91. J. A. G o e n a g a, *El misterio de la Asuncion y la escatologia cristiana*, Mar 42/1980/ s. 28 - 29.
92. *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 22.

93. *Tamże*, s. 17.
94. List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią, "Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 69/1979/, s. 389 - 393.
95. *Tamże*, s. 391.
96. *Tamże*.
97. *Tamże*.
98. A. N o s s o l, *Potrzeba antropologicznej integracji w teologii*, RTK 20/1973/, z. 2, s. 91.
99. *Tamże*, s. 97.
100. Cz. B a r t n i k, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: Teologiczne rozumienie zbawienia, dz.zb. pod red. Cz. St. Bartnika, Lublin 1979, s. 35 - 36.
101. KK 68.
102. W. Ł y d k a, *art.cyt.*, s. 64 - 65. C. M o l a r i, *Eschatologia*, w: Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secundo, red. T. Federici, Roma 1969, s. 1112.
103. KK 48; KDK 40.
104. KK 2, s. 9.
105. DE 3; por. KK 5; KDK 32.
106. KK 5, s. 9.
107. KK 6; DRN 1.
108. DE 3.
109. KK 6; DE 4; DZ 12.
110. KK 2.
111. DK 2.
112. KK 2; por. KK 48; DRN 1, s. 4.
113. K. W o j t y ł a, *Perspektywy człowieka - integralny rozwój a eschatologia*, CS 7/1975/ s. 137.
114. KK 51; por. KDK 32.
115. KK 48.
116. KDK 45; L. B o r o s, *Duch nowego ujęcia eschatologii*, Conc 4/1968/, z. 1 - 10, s. 79; J. A l f a r o, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, s. 142.
117. F. S z r e d e r, *Eschatologiczna istota Kościoła*, w: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele, red. St. Grzybek, Kraków 1971, s. 310. Por. A. J a n k o w s k i, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 127 - 132.
118. DA 5.
119. KK 48; KDK 45.
120. *Doktryna soborowa o łączności Kościoła walczącego z triumfującym*, AK 69/1966/ s. 340.
121. KK 36; por. KK 9.
122. G. A. M a l o n e y, *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1972, s. 41. "Całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości" (KDK 39).
123. J. U s i ą d e k, *Najświętsza Maryja Panna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium rozdziału VIII Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, Olsztyn 1980, s. 93.
124. Nino, s. 261.
125. *Tamże*, s. 267.
126. *Tamże*, s. 261, 168.
127. *Tamże*, s. 141.
128. *Tamże*, s. 195.
129. Używa go schemat chilijski, *tamże*, s. 141; schemat M. L i a m e r a i N. G a r c i a G a r c é s, *tamże*, s. 242; tenże schemat poprawiony przez Balića, *tamże*, s. 249.
130. F. F r a n z i, *Maria Santissima modello all'anima cosacrata della disponibilita allo Spirito Santo*, w: Maria Santissima e lo Spirito Santo, Roma 1965, s. 130. R. L a u r e n t i n, *La Vierge au Concile*, Paris 1965, s. 112 - 113.
131. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973 - 1974, vol. III, p. I, s. 522.
132. M. K o ł o d z i e j c z y k, *art. cyt.*, s. 99; R. L e D é a u t, *Marie et l'Écriture dans le chapitre VIII*, BSFEM 22/1965/, s. 72; S. B a r t i n a, *art. cyt.*, s. 264 - 265.

133. H-M. Manteau-Bonamy, *dz. cyt.*, s. 188; D. Bertetto, *dz. cyt.*, s. 345; M. Garcia Mirables, *Maria, señal de firme esperanza y de consuelo para el pueblo de Dios, que peregrina por la tierra* (nn. 68 - 69). *Comentario analítico*, EstMar 30/1968/ t. 1, s. 331.

134. KK 53.

135. M. Wszolek, *Matka Boska pierwowzorem Kościoła*, CzST 3/1971/, s. 145 - 146. D. Flanagan, *Kościół i Matka Boża*, w: *Kościół w obliczu reformy*, red. D. Flanagan, Warszawa 1969, s. 174.

136. S. Meo, *Concilio Vaticano II*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. De Fiore, S. Meo, Milano 1986, s. 391; N. De Martini, *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e sua unione con la Chiesa celeste nella Costituzione Conciliare "Lumen Gentium"*, Brescia 1972, s. 438; J. M. Cascante Davila, *La tipologia Maria-Iglesia. Intento de clarificacion y de sintesis*, EstMar 39/1974/, s. 91.

137. *La Vierge Marie*, *dz. cyt.*, s. 95.

138. G. D'Onorio De Meo, *La Donna che ci salva in Christo e nella Chiesa*, Napoli 1978, s. 142; por. N. De Martini, *dz. cyt.*, s. 437; D. Bertetto, *dz. cyt.*, s. 256.

139. *La personne "Église"*, "Revue Thomiste" 78/1971/, s. 640.

140. KK 53.

141. F. Ochayta Pinheiro, *art. cyt.*, s. 262; G. D'Onorio De Meo, *dz. cyt.*, s. 176.

142. *Maria, espressione della società e della Chiesa. Il compito del cristiano in una lettura mariologica della Storia della Salvezza*, Bologna 1972, s. 79.

143. KDK 11.

144. KDK 14.

145. *Tamże*.

146. *Człowiek w odwiecznym planie Boga*, CS 7/1975/, s. 36.

147. "Większe niż dotychczas powiązanie eschatologii z antropologią pozwoliło na głębsze i bardziej personalistyczne ujęcie życia wiecznego, a ściślej - nieba. Zbytne przeakcentowanie elementu duchowego w człowieku powodowało, iż obraz nieba był tak ulotny, eteryczny, że aż mało rzeczywisty. Jakkolwiek wyznawano się w *Credo* prawdę o zmartwychwstaniu ciała, to jednak w praktyce stan człowieka zbawionego był ukazywany bardziej jako anielski niż ludzki. W takim obrazie nieba nie było więc miejsca na przebóstwione środowisko naturalne człowieka. Dopiero powrót do bardziej antropologicznego ujęcia tych prawd, czyli bardziej biblijnego, spowodował, że obraz nieba nabrał bardziej ludzkich wymiarów, odpowiadających ludzkiej naturze, która nie jest ani samym ciałem ani samą duszą, jest ciałem i duszą, czyli duchem w materii. Ponieważ nie tylko dusza, ale i ciało są przeznaczone do wiecznej szczęśliwości, zmartwychwstały i przebóstwiony człowiek do pełnej egzystencji w chwale będzie potrzebował także przemienionego, przebóstwionego środowiska, czyli owych biblijnych "nowych niebios i nowej ziemi". R. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 112 - 113.

148. *Matka wierzących*, "Znak" 17/1965/, s. 635. Por. E. Toniolo, *La santità personale di Maria nel contesto dell'antropologia cristiana, oggi*, w: *Sviluppi teologici*, *dz. cyt.*, s. 96.

149. N. De Martini, *dz. cyt.*, s. 437.

150. S. De Fiore, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-pastorale al capitolo VIII della Costituzione "Lumen Gentium"*, Roma 1984, s. 177; H-M. Manteau-Bonamy, *dz. cyt.*, s. 195; G. D'Onorio De Meo, *dz. cyt.*, s. 176; L. A. von Geusau, *art. cyt.*, s. 635; A. Jankowski, *Matka Mesjasza pierwowzorem Kościoła*, AK 67/1964/s. 219.

151. H. Urs von Balthasar, *Święta i jawna tajemnica*, Com 3 /19 83/, nr 5, s. 10.

152. A. Grabner-Haider, *art. cyt.*, s. 45.

153. J. Galot, *Le mystère de l'Assomption*, w: *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, red. H. du Manoir, Paris 1964, s. 224.

154. K. Skawiński, *art. cyt.*, s. 191. "Chrystus podnosi do stanu doskonałości naszą naturę, a więc i wszechświat, który się w nas przecież skupia. Jest On w pełni doskonałym Człowiekiem i szczytem rozwoju świata. On przyciąga ku sobie wszystkie energie świata, prowadząc je coraz dalej i wyżej, aż do Źródła Chwały". L. Boros, *dz. cyt.*, s. 70.

155. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, t. 1, s. 357.

156. G. M. Besutti, *Nuove note di cronaca*, art. cyt., s. 154.
157. *Tamže*.
158. F. Ochayta Pinheiro, art. cyt., s. 264; D. Aració, *Maria, segno di speranza per la Chiesa in "Lumen Gentium"* 68, w: *La speranza. Studi biblico-teologici e apporti del pensiero francescano*, Brescia-Roma 1984, t. 2, s. 217.
159. *Le dimensioni di Maria all'intero della Chiesa sacramento di salvezza*, w: *Sviluppi teologici*, dz. cyt., s. 68.
160. D. Aració, *Maria, segno di speranza*, dz. cyt., s. 221.
161. S. Bartina, art. cyt., s. 270.
162. *Marie, la donna*, dz. cyt., s. 323.
163. *Kommentar zum VIII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite vatikanische Konzil I/1966/*, s. 346 - 347.
164. Por. KK 49.
165. "Jeszcze nigdy ludzkie ciało i gromadzący się w nim wszechświat nie były tak poważnie brane i tak radykalnie uczczone, jak w tym prawdziwie chrześcijańskim ujęciu. Centrum bytu nie jest jakiś anioł, ale świat, który poprzez człowieka gromadzi się w Bogu". L. Boroś, *Czy życie ma sens?*, Conc 6/1970/, z. 6 - 10, s. 212.
166. *Eschatologia a wniebowzięcie*, art. cyt., s. 80.
167. *Tamže*.
168. T. Siudy, *Maryja jako członek Kościoła według współczesnej teologii katolickiej*, CzST 7/1979/, s. 121. Podobne stanowisko co Flanagan zajmuje jeszcze Molinaro. Por. F. Molinaro, *Appunti per un rapporto fra mariologia, ecclesiologia e escatologia*, "Sapienza" 25/1972/ s. 222 - 226.
169. *Marias Stellung und Mitwirkung in Christuserignis*, w: *Mysterium Salutis*, t 3/2, Einsiedeln 1969, s. 488; cyt. za: T. Siudy, *Maryja jako członek Kościoła*, art. cyt., s. 127.
170. *Eschatologia*, dz. cyt., s. 258.
171. H. Urs von Balthasar, art. cyt., s. 10; R. Laurentin, dz. cyt., s. 156; H-M. Manteau-Bonamy, dz. cyt., s. 190.

R é s u m é

L'ASPECT ECCLÉSIASTIQUE DU MYSTÈRE DE L'ASSOMPTION DE MARIE

L'auteur s'attache sur le problème de l'aspect ecclésiastique du mystère de l'Assomption de Marie. L'article est une partie du commentaire théologique du numero 68 de la "Constitution Dogmatique de l'Église".

Marie, grâce à l'Assomption, est le portrait et le debut de cet etat que l'Église réalisera seulement le Jour du Seigneur. Vaticanum II reflechissant sur le mystere de Marie dans le cadre de l'histoire du salut, montre son Assomption dans l'aspect eschatoecclesiastique, comme un exemple et l'anticipation de glorification de tous rachetés.

La formule du Consile de l'antériorité de la glorification de Marie envers toute l'Église l'auteur l'analyse tout en tenant compte du vaste contexte de la formation du texte 68 du numero "Lumen Gentium". La texte discuté apporte un *cours Magisterium Ecclesiae* plus riche, plus abondant sur l'Assomption lequel commence la résurrection généralé. Ensuite l'auteur réfléchit sur la problème de la relation de l'Assomption de Marie par rapport à la Résurrection du Christ. Il constate que Marie ne représent pas le même idéal eschatique que le Christ. Sa résurrection n'est pas seulement le modèle et l'anticipation de la résurrection des morts mais aussi l'Auteur de cette résurrection. Marie confirme la résurrection générale, car elle montre que ce n'est pas seulement un privilège de la Personne Incarnée de Dieu. L'auteur nous signalisie aussi le problème de réinterprétation du

dogma de l'Assomption d'après la thèse démontrant la mort de l'homme comme le moment de sa dernière résurrection.

Dans la seconde partie, l'auteur discute sur la problématique de "l'inauguration" du modèle définitif de l'Église par Marie en contexte de toute l'instruction du Concile sur l'accomplissement définitif de l'histoire du Cosmos ainsi que les discussions du Concile sur le texte "De Beata". Cette vision cosmique-eschatologique de l'Assomption de Marie apparaît dans l'instruction du Magistère de l'Église la première fois comme une nette interprétation ecclésiologique. Marie Assomptée résume en sa personne toute l'histoire du salut. Elle constitue une parfaite réalisation de ce que l'Église sera dans le siècle prochain. Comme être humain, elle est une "icône de l'humanité rachetée". Et tenant compte du lien de l'homme avec le monde matériel, on peut aussi la considérer comme "icône du cosmos transformé". Étant le début de l'Église du siècle prochain, Marie est aussi l'exemple pour l'Église glorieuse, laquelle attend toujours l'accomplissement du salut lors du moment de la résurrection des corps.