

50 LAT DOGMATU O WNIEBOWZIĘCIU MARYI EKUMENICZNE WĄTPLIWOŚCI I NADZIEJE

Wbrew przekonaniom niektórych osób sprzyjających nadmiernie obieguwej zasadzie *Roma locuta causa finita*, zdefiniowanie dogmatyczne prawdy teologicznej nie kończy ani nie zabrania dalszej refleksji i poszukiwań pełniejszego i głębszego sensu tejże prawdy. Wymownym tego przykładem jest zdogmatyzowanie przez Piusa XII nauki o Wniebowzięciu Maryi. Studia nad tą doktryną, zarówno po roku 1950, jak i po II Soborze Watykańskim, osiągnęły nowy, niespotykany wcześniej wymiar. Pracom teologów przyświecały dwa przede wszystkim cele:

1) Próba znalezienia dla nauki o Wniebowzięciu miejsc teologicznych korespondujących z Objawieniem poprzez analizowanie definicji Piusa XII w aspekcie biblijnym, patrystycznym, teologicznym, historycznym¹

2) Próba wykazania spójności nauki o Wniebowzięciu z nowymi opracowaniami z zakresu eschatologii².

Ogłoszenie dogmatu Wniebowzięcia, zobowiązujące katolików do wiary w jego treść, dało sposobność innym wyznaniom chrześcijańskim do wyrażenia ubolewania i kwestionowania statusu biblijnego tej doktryny. Stwierdzano jednoznacznie, że jest to przejaw wyraźnego odejścia Kościoła katolickiego od nauki Biblii. Po stronie katolickiej natomiast konieczne stało się wypracowanie nowego uzasadnienia i rozumienia rozwoju prawdy objawionej przekazywanej w Kościele. To bowiem wymiar eklezjalny wspólnoty wierzących pozwala dostrzec w niej obecność i kierownictwo Ducha Świętego, który nie działa obok czy wbrew słowom Pisma. Przyjęcie powyższej perspektywy pozwala umieścić naukę o Wniebowzięciu w szeroko rozumianej koncepcji Objawienia obejmującego tajemnicę wywyższenia Chrystusa poprzez zwycięstwo nad śmiercią, a tym samym koncentrującego się na eschatologicznym wymiarze Kościoła.

¹ Zob. G. A. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Roma 1979, s. 383-404.

² Zob. C. Pozo, *El dogma de la Asunción en la nueva escatología*, EM 42 (1978) 187.

1. INTERPRETACJA TRADYCYJNA

Analiza treści Konstytucji dogmatyzującej Wniebowzięcie Maryi implikuje pewne spostrzeżenia, które z kolei warunkują interpretację doktryny przedstawionej jako dogmat wiary. Oto najważniejsze z nich:

- 1) Prawda zdefiniowana w 1950 roku jest dogmatem wiary, a więc zobowiązuje do wierzenia.
- 2) Jako taka, musi posiadać swe uzasadnienie w depozycie Objawienia bądź to *explicite*, bądź *implicite*.
- 3) Konstytucja przywołuje ścisły związek Wniebowzięcia z innymi prawdami maryjnymi:
 - godnością Macierzyństwa Bożego
 - przywilejem Niepokalanego Poczęcia
 - zjednoczeniem z Chrystusem
 - trwałym dziewictwem
 - całkowitą świętością
- 4) Konstytucja nie wypowiada się w kwestii śmierci Maryi, nie lokalizuje nieba.
- 5) Podkreśla uwielbienie wymiaru cielesnego Maryi.

Jako główny argument przemawiający za możliwością zdogmatyzowania nauki o Wniebowzięciu *Munificentissimus Deus* podaje zmysł wiary (*sensus fidei*) Kościoła. Dwukrotnie w Konstytucji dogmatyzującej Wniebowzięcie Pius XII stwierdza, że wyjątkowa zgodność w tej kwestii pasterzy Kościoła i wiernych nie może być tylko owocem naturalnego poznania, ale wynika z działania Ducha Prawdy we wspólnocie Kościoła. Pisze bowiem Pius XII: *Cały Kościół, w którym działa Duch Prawdy, prowadzący go niezawodnie do coraz pełniejszego poznania prawd objawionych, w minionych wiekach na różne sposoby ukazywał swą wiarę. Z tej racji wszyscy Biskupi całego świata prawie jednomyślnie proszą, aby została zdefiniowana jako dogmat wiary, zarówno Boskiej jak i katolickiej, prawda o cielesnym Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny*³ Wyjątkowa zatem zgodność biskupów i wiernych, w przekonaniu Piusa XII, upoważnia Magisterium Kościoła do autorytatywnego określenia nauki o Wniebowzięciu jako prawdy objawionej przez Boga i zawartej w depozycie objawienia powierzonym Kościołowi do strzeżenia i nieomylnego wyjaśniania⁴ *Ta prawda bowiem, uzasadnia dalej Pius XII, opiera*

³DS. 3902.

⁴Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995, s. 254.

się na Piśmie Świętym, zakorzeniona jest głęboko w sercach wiernych, od najdawniejszych czasów potwierdzona jest kultem kościelnym, współbrzmi z innymi prawdami objawionymi, oraz znakomicie wyjaśniona i wyłożona dzięki pracom, wiedzy i mądrości teologów (...). Dlatego po wielokrotnym zanoszeniu modłów do Boga i wzywaniu światła Ducha Prawdy (...) orzekamy i określamy, jako dogmat objawiony przez Boga, że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu biegu ziemskiego życia, została wzięta z ciałem i duszą do niebieskiej chwały⁵ Wynika więc, że dogmat Wniebowzięcia dojrzał stopniowo tak w teologii jak i w świadomości wiernych, aż po ostateczną, czyli w 1950 roku aktualną decyzję wyrażoną przez Magisterium Kościoła⁶

Podstawy biblijne

Munificentissimus Deus nie wskazuje bezpośredniego tekstu Pisma, który miałby uzasadniać doktrynę Wniebowzięcia, bo takich tekstów nie ma. Określa tylko, że doktryna ta zawarta jest w biblijnych świadectwach o zjednoczeniu Maryi z Jezusem i roli niewiasty w walce ze złem⁷. Pius XII odwołuje się do nauczania teologów i Ojców Kościoła dla których, w jego przekonaniu, zasadniczą podstawą dla doktryny o Wniebowzięciu jest Pismo Święte, przedstawiające Maryję zawsze ściśle zjednoczoną z Bożym Synem i uczestniczącą w Jego misji. Zjednoczenie to jest tak intensywne, że wydaje się niemożliwe, aby po śmierci nastąpiło rozdzielenie⁸. *Jak chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa było istotną częścią i ostatecznym trofeum tego zwycięstwa [w walce ze złem], tak trzeba było, aby wspólna walka Świętej Dziewicy i Syna zakończyła się „uwielbieniem” dziewiczego ciała⁹* W Tradycji Kościoła, jak i w Konstytucji dogmatyzującej Wniebowzięcie, są odwołania do pośrednich tekstów biblijnych, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, które w jakiś sposób mogą naświetlać doktrynę zawartą w najmłodszym z dogmatów maryjnych. Zwykle przytacza się następujące teksty: Rdz 3, 15; Ps 44, 10. 14-16; 131, 8; Pnp 3, 6; 4, 8; 6, 9; Ap 12, 1-18; Łk 1, 28; Rz 5, 6; 1 Kor 15, 21-26. 54-57.

⁵DS. 3902. 3903.

⁶Zob. T. Bartolomei, *L'influsso del senso della fede nell'esplicitazione del dogma dell'Assunzione corporale di Maria*, EphMar 14 (1964) 5-38.

⁷Zob. J. Galot, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, s. 297.

⁸Zob. DS. 3900.

⁹DS. 3901.

Świadectwo Tradycji

Pius XII dogmatyzując Wniebowzięcie przywołuje również świadectwo Tradycji Kościoła. Wydaje się to być uzasadnione wtedy, gdy przyjmiemy określenie Tradycji za D. Fernándezem, według którego jest ona nie tylko przekazem prawdy, ale całej rzeczywistości chrześcijaństwa, czyli zbawczego i historycznego zarazem wydarzenia Boga w Jezusie Chrystusie¹⁰. Przekaz ten jest udziałem nie tylko pasterzy Kościoła ale również wiernych. W istocie bowiem, trzy pierwsze wieki chrześcijaństwa zachowują milczenie w kwestii Wniebowzięcia. Niewątpliwie musiała istnieć tradycja ustna, której wyraz znajdujemy w Apokryfach. Tradycja późniejszych wieków wiarę we Wniebowzięcie Maryi opierała na następujących przesłankach:

- Zasada Bożego macierzyństwa Maryi.
- Trwałe dziewictwo Maryi.
- Ścisłe zjednoczenie Matki z Synem w tajemnicy Wcielenia.
- Uczestnictwo Maryi w odkupieńczym dziele Chrystusa, wyrażanym przez Ojców paralełą Ewa-Maryja a implikowanym przez Rdz 3, 15.

Tradycja odwołuje się również do szacunku Chrystusa wobec ziemskiej Matki i Jej wolności od grzechu¹¹. Świadectwa Tradycji przemawiające na rzecz doktryny o Wniebowzięciu wynikają więc nie tyle z teologii „argumentacyjnej”, ile z intuicji wiary, pobożności i relacji do innych prawd maryjnych¹².

Świadectwo liturgii

Najstarsze teksty liturgiczne dotyczące świąt maryjnych charakteryzuje, w sensie ogólnym, kult Maryi jako Bożej Matki i zawsze Dziewicy. Dopiero późniejsze świadectwa ujawniają poszczególne aspekty tajemnicy maryjnej, właściwej dla danego święta. Wniebowzięcie rozważane jest w perspektywie misterium paschalnego i zwycięstwa nad śmiercią. Teksty liturgiczne z uroczystości Wniebowzięcia Maryi wskazują na kilka bardzo ważnych kwestii teologicznych:

- Wymiar teologiczny: działalność Boga w Maryi i poprzez Maryję, którą wybrał i powołał i do Bożego Macierzyństwa przeznaczył.
- Wymiar chrystologiczny: Boży Syn, zrodzony z Maryi, odnosi zwycięstwo nad grzechem i śmiercią a ludzkość (do której przynależy również Maryja) czyni uczestnikiem chwały Bożej.

¹⁰ Zob. D. Fernández, *Asunción y Magisterio. Repercusión de la definición dogmática para la teología*, EphMar 35 (1985) 98.

¹¹ Zob. M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Roma 1944, s. 627. 647.

¹² Zob. G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, s. 362.

- Wymiar eklezjalny: Maryja jako wzór Kościoła, wspólnoty odkupionych. Wspólnota ta słucha i przyjmuje słowo Boże, składa dziękczynienie, oczekuje chwały niebieskiej.
- Wymiar antropologiczny: człowiek, mimo że podlegający grzechowi i potrzebujący przebaczenia, oczekuje w nadziei wyzwolenia od zła i nieśmiertelnej chwały zmartwychwstania¹³. Maryja Wniebowzięta potwierdza zasadność takich oczekiwań i nadziei człowieka i Kościoła.

2. W POSZUKIWANIU NOWYCH INTERPRETACJI

Rozpatrując w perspektywie czasowej zagadnienia teologiczne, 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 a wcześniejsze, radykalne przeciwstawienia zatracają swój opozycyjny charakter. W latach pięćdziesiątych przedmiot szczególnych kontrowersji między przedstawicielami myśli katolickiej i protestanckiej stanowiła nauka o Wniebowzięciu Maryi. Tak jak obecnie zainteresowanie wywołuje kwestia ekumenicznych następstw uznania święceń prezbiteratu czy episkopatu w Kościele anglikańskim, bądź ekumeniczne reperkusje Watykańskiej Deklaracji *Dominus Jesus*, tak pięćdziesiąt lat temu uwagę dyskutantów przykuwało pytanie o ekumeniczne następstwa nowego dogmatu ogłoszonego Konstytucją *Munificentissimus Deus*. Tak wtedy, jak i dziś, ze środowisk katolickich, protestanckich i innych, można było usłyszeć prognozy zapowiadające rychły kres ruchu ekumenicznego, dla którego dogmat Wniebowzięcia (pięćdziesiąt lat temu) czy Watykańska Deklaracja (*Dominus Jesus*), miały stanowić zaporę nie do pokonania. Powyższy tok myślenia wydaje się być zabiegiem bardzo dziwnym i trudnym do zrozumienia zważywszy, że skoro chcemy dyskutować czy prowadzić dialog, to wpierrw strony tegoż dialogu powinny określić przedmiot dyskusji czy dialogu, jak też jasno i zdecydowanie określić swoje własne stanowisko. Kościół rzymskokatolicki dokonał tego zarówno w roku 1950, jak i w roku 2000. Jeśli bowiem nie ma kwestii spornej, to nie ma też stron, które miałyby prowadzić dialog i nie ma też przedmiotu, na którym dialog miałby się koncentrować. Nie ma też potrzeby mówienia czy uprawiania ekumenizmu, bo wszyscy są zgodni.

¹³ Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, dz. cyt., s. 260.

Pięćdziesiąt lat temu teologowie protestanccy uważali nową definicję dogmatyczną nie tylko za pozbawioną podstaw biblijnych, ale wręcz za niezgodną z treściami zawartymi w Piśmie Świętym. 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 zasadzie o Chrystusie jedynym Pośredniku i stanowi przejaw arogancji papieskiej¹⁴. Walter Küneth utrzymywał z kolei, iż doktryna o Wniebowzięciu będzie powodem do niepokoju wśród wiernych, którzy odtąd w centrum swej wiary będą umieszczać nie Chrystusa, ale Matkę Bożą¹⁵.

Niewątpliwie, zarówno obawy, jak i krytyczne uwagi dotyczące najmłodszego z dogmatów maryjnych podnoszone głównie przez teologów protestanckich, wpływały 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. Opinię tą trudno uznać za uzasadnioną, gdyż stoi ona w jaskrawej sprzeczności z tradycją protestancką. Dziś zarzuty wysuwane przeciw doktrynie Wniebowzięcia uległy znacznemu złagodzeniu, co nie oznacza jednak bezkrytycznej akceptacji treści zawartych w *Munificentissimus Deus*. Zasadniczym problemem pozostaje bowiem w dalszym ciągu brak biblijnych podstaw tej doktryny.

Eschatologia Nowego Testamentu

Interesującą, z punktu widzenia ekumenizmu, próbę przeciwdziałania temu brakowi stanowi poszukiwanie szerszego kontekstu teologicznego, w którym można ocenić dogmat o Wniebowzięciu na podstawie bardziej ogólnych zasad teologicznych. Próbę określenia takich zasad przedstawił Georg Söll. Twierdzi on mianowicie, że doktryna o Wniebowzięciu jest wynikiem pobożności ludu Bożego¹⁶, a jej podstaw i uzasadnień 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. Maryja

¹⁴ Zob. np. R. Niebuhr, *Pope's Domesticated God*, *The Christian Century* 67 (1950) 74-75.

¹⁵ Zob. W. Küneth, *Christus oder Maria? Ein Evangelisches Wort zum Mariendogma*, Berlin 1950.

¹⁶ G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, s. 259-264.

stała się w sposób pełniejszy człowiekiem, albo inaczej, człowiekiem w pełni odkupionym, ponieważ w odniesieniu do Niej spełniła się już obietnica Chrystusa o naszym upodobnieniu się do Boga. Królestwo Boże jest już zrealizowaną eschatologią dzięki dziełu Jezusa Chrystusa, przez które Bóg ofiarował ludziom zbawienie w swoim Synu. Na obecnym 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, która dopiero ma nastąpić. Oczekując na pełną aktualizację zbawienia i Królestwa, jednocześnie uczestniczymy już częściowo w tej rzeczywistości, otrzymując jej pierwsze owoce (zob. Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; Ef 1, 14).

Powyższa interpretacja znajduje rozwinięcie w dorobku wielu teologów protestanckich i anglikańskich¹⁷. Między innymi W. Pannenberg twierdzi, że eschatologia Nowego Testamentu ma charakter proleptyczny, gdyż uczy o Królestwie jako przeszłości, terażniejszości i przyszłości. 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 Chrystusie. Według Ewangelii Janowej, zarówno zmartwychwstanie jak i sąd ostateczny są rzeczywistościami, których przez wiarę doświadczyć można już w terażniejszości i (J 3, 19; 5, 24-30; 11, 24-25), mimo że z istoty swej są to zdarzenia należące do przyszłości. Wy-mownego przykładu perspektywy, w której łączy się terażniejszość i przyszłość, dostarcza rozmowa Chrystusa z siostrami zmarłego Łazarza. Słowa Marty „wiem, że zmartwychwstanie w dzień ostateczny” są wyrazem eschatologii, która ma nastąpić. Chrystus natomiast mówi o zmartwychwstaniu obecnym: „Ja jestem zmartwychwstanie i życie” (J 11, 24). W Jego perspektywie, odmiennej od perspektywy Marty, terażniejszy charakter ma już rzeczywistość, na którą siostry z Betanii dopiero oczekują.

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, 21). Ogarnia ona całego człowieka, a więc i ciało, ponieważ jej podstawą jest cielesne zmartwychwstanie Chrystusa. Ta przemiana ciała, czy odkupienie także i ciała, należy jednak *par excellence* do eschatologii mającej dopiero nastąpić.

¹⁷ Zob. np. J. De Satgé, J. McHugh, *Bible and Tradition in Regard to the Blessed Virgin Mary*, MPCD, s. 51-53. D. Flanagan, *An Ecumenical Future for Roman Catholic Theology of Mary*, MPCD, s. 12-13; J. Seward, *The Assumption*, MPCD, s. 121; G. Maron, *Mary in Protestant Theology*, Concilium 168 (1983) 8, s. 40-46.

Doktryna zatem o Wniebowzięciu Matki Bożej, jakkolwiek nie ma *explicit* podstaw w tak zwanych tekstach maryjnych Pisma Świętego, to jednak nie jest obca Nauce Nowego Testamentu. Teologiczne uzasadnienie doktryny Wniebowzięcia ze wskazaniem na eschatologię Nowego Testamentu jako jej źródło, stawia Maryję w rzędzie tych osób, które potrzebowały odkupienia wysłużonego przez Chrystusa. Pełnia odkupienia, jaka się w Niej dokonała, daje Maryi wyjątkowe miejsce we wspólnocie świętych, nadal oczekujących spełnienia czasu¹⁸. Doktryna o Wniebowzięciu nie deifikuje zatem Maryi i nie przypisuje Jej funkcji zbawczych. 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 do którego inni jeszcze zdążają (por. Rz 8, 23).

Eschatologia bezpośrednia

Wbrew przekonaniom XIX-wiecznego liberalizmu aspekty eschatologiczne wiary i doktryny chrześcijańskiej nie tylko że nie zostały pominięte we współczesnych rozważaniach teologicznych ale, jak stwierdza H. U. Von Balthasar, stały się wymownym znakiem czasu XX stulecia¹⁹. We współczesnych opracowaniach teologicznych z tego zakresu zauważyć można istotną zmianę jaka dokonała się w porównaniu z ujęciami minionego wieku. Interesujące jest przede wszystkim odejście od kategorii przestrzennych i rozważania kwestii eschatologicznych w oderwaniu od wymiaru chrystologicznego. W ich miejsce wprowadza się natomiast aspekty eschatologii zdekosmologizowanej, która traktuje nie tyle o miejscach, ile raczej o zdarzeniach w wymiarach chrystologicznym i pneumatologicznym²⁰.

Zmiana perspektywy i nowe ukierunkowanie teologii, a zwłaszcza mariologii, dokonane przez Sobór Watykański II sprawiły, że wielu teologów ponownie wróciło do, wydawałoby się, starych już zagadnień proponując interpretacje odmienne od tych, które głoszone były w przeszłości. W odnowie tej nie pominięto również najmłodszego z dogmatów maryjnych, poddając go szerszej konfrontacji z nowymi interpretacjami teologicznymi. Niektóre z nich pozwoliły spojrzeć na ten dogmat w nowym, a zarazem bardziej ekumenicznym świetle.

Wielką inspiracją dla nowych opracowań doktryny Wniebowzięcia stała się idea eschatologii bezpośredniej. Wydaje się, że tradycyjna doktryna eschatologiczna o zajmowaniu miejsca pośredniego przez duszę oddzieloną od ciała

¹⁸ Zob. KK 54.

¹⁹ H. U. Von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, s. 31.

²⁰ Zob. N. Ciola, *L'eschatologia in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche*, Lateranum 49 (1984) 392-431.

napotyka na trudności natury antropologicznej i teologicznej. Trudności antropologiczne wynikają z koncepcji człowieka, który nie tyle posiada duszę i ciało, ile raczej jest duszą i ciałem²¹. Odkupiona została bowiem nie dusza ale człowiek. Teologiczne natomiast uwarunkowane są biblijną jednością psychosomatyczną człowieka, w którym to ujęciu pośmiertne jego trwanie bez ciała byłoby sprzeczne z nauką Biblii.

Wśród autorów z kręgu katolickiego, którzy opowiadają się za przyjęciem eschatologii bezpośredniej, nie ma zgodności odnośnie do teologicznych interpretacji zdarzeń dokonujących się po śmierci. Protestanckie ujęcia K. Bartha czy E. Brunnera wraz ze śmiercią widzą zakończenie wymiaru przestrzenno-czasowego, po którym bezpośrednio następuje wieczność, a więc indywidualne zmartwychwstanie, które dokonując się poza wymiarem czasowym, jest równoczesne dla wszystkich. Zdaniem bowiem P. Benoit, Biblia sugeruje podwójne zmartwychwstanie: ostateczne w dniu paruzji Chrystusa i bezpośrednie, które polega nie na przywróceniu do życia ale na odrodzeniu przez samego Ducha, który wskrzesił z martwych Chrystusa (1 Kor 15, 35-53)²². L. Boros, analizując to zagadnienie, twierdzi, że zmartwychwstanie następuje zaraz po śmierci, ale nie jest ono jeszcze kompletne. Zmartwychwstałe ciało potrzebuje jeszcze przekształconego i przeobrażonego kosmosu, jako swej przestrzeni esencjalnej. Cieleśność naszego zmartwychwstania w jego całkowitym rozwoju będziemy mogli przeżywać dopiero wtedy, gdy świat wejdzie w stan przeobrażenia. Dopiero chwalebna przemiana świata, jaka dokona się na końcu czasów, definitywnie dopełni zmartwychwstanie, które zostało już zainicjowane w śmierci. W ten sposób zmartwychwstanie realizuje się bezpośrednio w śmierci oraz jest wydarzeniem końca czasów²³

Podobne przekonania wyraża L. Boff, który swoją hipotezę o bezpośrednim zmartwychwstaniu popiera danymi biblijnymi, antropologicznymi, teologicznymi i filozoficznymi, w zmartwychwstaniu bezpośrednim, w chwili śmierci rozkładowi podlegają śmiertelne szczątki człowieka, po tym jak spełniła się ich przejściowa rola rozwoju życia ludzkiego. Jednakże to zmartwychwstanie bezpośrednie, w którym człowiek dostępuje uwielbienia jedynie w swoim zarodku osobowym (*nucleo personale*), domaga się również ostatecznego zmartwychwstania.

²¹ Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, dz. cyt., s. 271.

²² P. Benoit, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte*, Concilium 10 (1970) 6, s. 131-143.

²³ Za G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, dz. cyt., s. 406.

Ponieważ człowiek powiązany jest z kosmosem, możemy mówić o zasadniczym zmartwychwstaniu jedynie wtedy, kiedy również kosmos zostanie przemieniony²⁴

Tradycyjna doktryna dotycząca eschatologii pośredniej, a wraz z nią i dogmatu Wniebowzięcia, potwierdzona została w roku 1979 przez Kongregację doktryny Wiary, zabraniającą takich wyjaśnień, które pomijałyby naukę o uwielbionym ciele²⁵. Dyskusje, jakie po *Liście Kongregacji Doktryny Wiary o niektórych aspektach z zakresu eschatologii* prowadzone są nadal, starają się znaleźć odpowiedź na trzy przede wszystkim wątpliwości:

- 1) Czy stan duszy oddzielonej od ciała należy do nieodwołalnych orzeczeń wiary, czy też jest on jedynie przejawem schematu myślowego?
- 2) Czy relacja między ciałem uwielbionym i ciałem ziemskim wymaga istotnej tożsamości osobowej tylko, czy również prawdziwej i autentycznej tożsamości materialnej?
- 3) Czy nasze kategorie przestrzenno-czasowe można aplikować do rzeczywistości eschatologicznej?²⁶

Odnosząc powyższy kontekst do doktryny o Wniebowzięciu, O. Karrer twierdzi, że Maryja, tak jak wszyscy chrześcijanie, zmartwychwstała już w momencie śmierci. Wniebowzięcie nie jest Jej przywilejem ani antycypacją zmartwychwstania (jako pozaczasowe wszystkie zmartwychwstania dokonują się równocześnie), ale tylko zdarzeniem, w którym Maryja uczestniczy z nowym i własnym tytułem²⁷. Podobne stanowisko prezentuje D. Flanagan, który twierdzi, że definicja o Wniebowzięciu nie wyklucza możliwości aby oprócz Maryi, również inni chrześcijanie dostąpili już ostatecznego stanu chwały²⁸. W związku z powyższym, zdaniem Flanagan, nauka o Wniebowzięciu posiada doniosłe implikacje teologiczne w odniesieniu zarówno do Kościoła pielgrzymującego, jak i Kościoła już uwielbionego. Przede wszystkim osoba Maryi jest doskonałym ucieleśnieniem tego ostatniego, ponieważ właśnie w Niej wspólnota świętych jawi się nam w sposób najbardziej doskonały i reprezentatywny uświadamiając nam, czym Kościół już jest i czym będzie²⁹. W osobie Maryi Wniebowziętej widzieć trzeba zatem nie tylko personifikację stanu przyszłego wspólnoty świętych, ale też stan aktualny Kościoła chwały. Ucieleśniając Kościół chwa-

²⁴ Zob. S. Meo, *Dogma. Storia e teologia*, NDM, s. 175-176.

²⁵ Zob. AAS 71 (1979) 939-942.

²⁶ Zob. J. M. Hernández, *La Asunción de Maria en el debate actual sobre la Escatologia intermedia*, EphMar 35 (1985) 41-44.

²⁷ O. Karrer, *Das neue Dogma und die Bibel*, NZZ, 26 (1950) 11, s. 92-93.

²⁸ D. Flanagan, *Eschatologia a Wniebowzięcie*, Concilium 1-5 (1969) 79.

²⁹ Tamże, s. 83.

ły, Wniebowzięta wyraża równocześnie przyszły stan Kościoła pielgrzymującego. Jest obrazem i początkiem Kościoła, który osiągnie dopiero swe przeznaczenie w przyszłości ostatecznej. Nie oznacza to bynajmniej, zdaniem Flanagana, iż przywilej ten odnosi się jedynie do Maryi, ponieważ kwestia czasowa ostatecznej chwały Kościoła uwielbionego, widziana z perspektywy Kościoła pielgrzymującego, pozostaje nadal otwarta³⁰.

Wniebowzięcie jako proces

Sygnalizowane wyżej próby interpretacyjne dogmatu Wniebowzięcia nie znalazły, jak dotąd (tak samo jak idea eschatologii bezpośredniej), szerszego uznania wśród wielu teologów. Teologowie nadal poszukują. Niektórzy z nich sugerują by w miejsce kontrowersyjnych jeszcze ujęć i interpretacji z zakresu eschatologii, wprowadzić wymiar antropologii biblijno-teologicznej i w jej kontekście rozważać dogmat Wniebowzięcia. Rozważania prowadzone w tej właśnie perspektywie pozwolą, zdaniem E. Barôna, uniknąć wielu kwestii spornych i spojrzeć na Wniebowzięcie jako na proces stopniowego dojrzewania Maryi do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem w kontekście całej historii zbawczej³¹. Próbę taką przedstawił w 1992 roku na kartach *Mary for All Christians* angikański teolog J. Macquarrie³². Autor ten proponuje, by Wniebowzięcie ujmować nie jako jednorazowe wydarzenie, mające miejsce w konkretnej przeszłości, ale jako pewnego rodzaju proces, który jest ciągle kontynuowany. Ponieważ Wniebowzięcie należy do wydarzeń teologicznych, może mieć miejsce w każdym czasie, gdyż jako takie nie podlega uwarunkowaniom przestrzenno-czasowym. Wniebowzięcie, twierdzi Mcquarrie, zapoczątkowane zostało z chwilą zakończenia przez Maryję ziemskiego życia, ale jest ono nadal kontynuowane w dziejach Kościoła a jego kres nastąpi wtedy, gdy Kościół całkowicie zjednoczy się z Chrystusem, jak ciało ze swą Głową³³.

W powyższej perspektywie bez znaczenia jest czy Maryja umarła trzy lata po ukrzyżowaniu i wzięta była do nieba w Jerozolimie, czy też żyła dłużej i dokończyła swego życia w Efezie. Nie ma również większego znaczenia to, że Kościół przez pięć wieków zachowywał milczenie na temat Wniebowzięcia. Kiedy koncentrujemy uwagę na szczegółach wtórnego znaczenia, ryzykujemy zagubienie samej istoty doktryny o Wniebowzięciu. Jest ono bowiem początkiem szer-

³⁰ Zob. KK 68.

³¹ E. Barôn, *La Asunción corporal de Maria desde la antropologia*, Eph Mar 35 (1985) 34-35.

³² J. Macquarrie, *Mary for All Christians*, London 1992.

³³ Tamże, s. 95.

szego, kosmicznego czy powszechnego wniebowzięcia, które aktualnie dokonuje się i realizuje³⁴. Anglikański teolog wyraża przekonanie, że gdziekolwiek w Kościele objawia się blask prawdziwej chwały, modlitwa ofiarowana w wierze, dłoń wyciągnięta w miłości, tam jest wniebowzięcie. Tam ludzkie życie jest podnoszone do Boga, przez samego Boga. „W Kościele, który zdąża do pełnej chwały, dusze są doskonalone w oczekiwaniu na Dzień Pański a w Kościele triumfującym dzieło to zostanie zakończone, gdy z Maryją i świętymi cały Lud Boży osiągnie wieczne Królestwo chwały, pokoju i światła”³⁵

Mimo iż ujęcie to nie ma charakteru ściśle naukowego, jak zresztą twierdzi sam autor, to jednak ukazuje nam ono, że Wniebowzięcie nie jest czymś odległym i abstrakcyjnym, ale stanowi rzeczywistość, w której każdy z nas uczestniczyć może już teraz.

Co konkretnie oznacza dogmat Wniebowzięcia?

1) Wniebowzięcie Maryi z duszą i ciałem oznacza wyznanie wiary w Chrystusa zmartwychwstałego, który w jedyny i szczególny sposób pozyskał ludzkość z której się narodził, z którą dzielił swoje ziemskie życie, którą uczynił współpracownikiem w swoim odkupieńczym i zbawczym dziele. Być współpracownikiem Chrystusa w Jego dziele zbawczym, oznacza być zawsze do Jego dyspozycji i odpowiadać „tak” na Jego inicjatywę. Maryja wzięta do nieba jest zatem pierwszym człowiekiem, w którym odkupienie Chrystusa a w szczególności Jego zwycięstwo nad śmiercią, osiągnęło pełnię skuteczności.

2) Wniebowzięcie Maryi z duszą i ciałem oznacza wyznanie wiary w Jej nowy i definitywny sposób egzystencji. Oznacza wiarę w przejście z sytuacji tymczasowości i niepewności w definitywny już i ostateczny sposób bytowania; wiarę w przejście z uwarunkowań pielgrzyma do uwarunkowań uczestnika nieskończoności i wszechobecności zmartwychwstałego Pana i stałego mieszkańca środowiska Bożego.

3) Wniebowzięcie Maryi z duszą i ciałem oznacza potwierdzenie faktu, że Boża Rodzicielka w całkowitej integralności swej osoby, w autentycznej i pełnej identyczności osobowej, została (dzięki odkupieńczemu dziełu Jej Syna) przekształcona i przemieniona w taki sposób, że osiągnęła już wieczną możliwość oglądania Boga twarzą w twarz. Osiągnęła zatem już to przeznaczenie, do którego wszyscy jesteśmy stworzeni i powołani.

³⁴ J.w.

³⁵ Tamże, s. 95-96.

Zarówno gruntowna analiza papieskiej konstytucji dogmatyzującej Wniebowzięcie Maryi, jak i interpretacje teologiczne ostatnich lat, pozwalają dostrzec nie tylko wymiar dogmatyczny tej doktryny, ale również jej zawartość teologiczno-pastoralną. Podkreślają nie tylko osobowy, ale też chrystologiczny i kościelny wymiar Wniebowzięcia. Jest to o tyle doniosłe, że wymiar chrystologiczny chroni doktrynę Wniebowzięcia przed powierzchowną tylko oceną i zbytnimi uproszczeniami. Wiąże on bowiem w ścisły sposób życie, posłannictwo i przywileje Maryi z całym dziełem zbawczym Chrystusa. Wymiar eklezjalny wskazuje natomiast na Matkę Pana jako na obraz i początek Kościoła doskonałego. Jako na eschatologiczny znak spełnienia się tej nadziei, którą teraz wyraża Lud Boży (czyli Kościół Jezusa Chrystusa mimo jego widzialnych podziałów) w oczekiwaniu na nadejście Dnia Pańskiego. Tak, jak św. Paweł nazywa Chrystusa pierwszym spośród tych, co powstali z martwych, tak Wniebowzięcie przypomina, że dla Kościoła historycznego w Maryi proleptycznie zapoczątkowana została już ta chwala, do jakiej Kościół jest przeznaczony. Powyższa perspektywa eklezjalna uwidacznia nam teologiczną wartość eschatologicznej tajemnicy Maryi. Nie dzieli ona chrześcijan ale wskazuje na realizację nadziei przeznaczenia ludzkości odkupionej przez zrodzonego z Maryi Bożego Syna.