

O. CELESTYN STANISŁAW NAPIÓRKOWSKI OFMConv.

DOGMAT O WNIEBOWZIĘCIU NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W ŚWIETLE KRYTYKI PROTESTANCKIEJ

Do r. 1950 teologowie protestanccy nie okazywali większego zainteresowania problematyką mariologiczną¹. Jedynie Friedrich Heiler poświęcił jej wiele uwagi, ponieważ dostrzegł w niej wybitne walory eku-
 meniczne². Sytuacja zmieniła się radykalnie od r. 1950. Zadecydowało o tym przede wszystkim ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Matki Najśw. Wywołało ono niezwykle żywą reakcję w Kościołach prote-
 stanckich, które uznały za swój obowiązek wypowiedzenie energicznego sprzeciwu i zajęcie zgodnego — ich zdaniem — z prawdą Ewangelii stanowiska w stosunku do wydarzenia obserwowanego w największym

¹ Informacje o poglądach mariologicznych teologów protestanckich sprzed 1950 r. można znaleźć u następujących autorów: D. Bertetto, *Maria e i protestanti*, Roma — Parigi — Tournai — New-York 1957; J. Cadier, *La Vierge Marie dans la dogmatique réformée au XVII^e et XVIII^e siècles*, „Revue Réformée”, 36 (1958) 46—58; C. Crivelli, *Notre Dame et les Protestants*, [W:] *Maria* (H. du Manoir), t. I, s. 675—693; T. Gallus, *D. Josma Stegmann († 1632) theologus Lutheranus de B. Maria Virgine*, „Marianum”, 18 (1956) 125—136; B. Grimley, *Protestantism and Our Lady*, [W:] *Our Blessed Lady*. Cambridge Summer School Lectures for 1933, London 1934, s. 251—260; F. Heiler, *Die Gottesmutter im Glauben und Beten der Jahrhunderte*, „Die Hochkirche”, 13 (1931) 172—203; H. J. Hennig, *Die Lehre von Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern*, „Una Sancta”, 16 (1961) 55—80; R. Klimsch, *Wie die Protestanten Maria ehrten*, „Theologische praktische Quartalschrift”, 78 (1925) 45—56, 233—246; H. Lamparter, *Die Magd des Herrn*, Metzingen 1948; D. Licciardo, *Los errores protestantes sobre la Santissima Virgen Maria*, Buenos Aires [1954]; W. Lodder, *De Moeder des Heren*, Baarn 1953; R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; P. Schorlemmer, *Die Gottesmutter im Bekenntnis des Luthertum*, „Die Hochkirche”, 13 (1931) 228—231; Zöckler, *Maria, die Mutter des Herrn*, [W:], *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1903, t. XII, s. 309—336.

² Na szczególną uwagę zasługują prace Heilera zamieszczone w „Die Hochkirche”, 13 (1931); w „Ricerche religiose”, 7 (1931) — 8 (1932); „Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge”, 2 (1920) oraz w *Eranos-Jahrbuch*, Zürich 1934.

Kościele chrześcijańskim. Czas wyciszył głosy gwałtownego „nie!” Z perspektywy kilkunastu lat możemy spokojniej niż dawniej przypatrzeć się reakcji protestanckiej oraz uważniej, z pożytkiem dla siebie, wsłuchać się w racje, które nie pozwoliły ewangelickiemu chrześcijaństwu podzielać entuzjazmu zapalonego w sercach katolików konstytucją apostołską *Munificentissimus Deus*.

I

Prof. G. Philips słusznie zauważył, iż przedstawienie reakcji protestanckiej na ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu stanowi wielce kłopotliwe zadanie³. Stajemy bowiem przed ogromem literatury ukrytej nie tylko w wydawnictwach zwartych czy znanych czasopismach teologicznych, lecz skazani jesteśmy również na żmudne poszukiwania po tygodnikach i dziennikach o zasięgu lokalnym, nie przekraczającym niekiedy granic jakiejś prowincji czy diecezji. Dotarcie do wszystkich pozycji staje się praktycznie niemożliwe.

Protestanci oceniając swą własną reakcję na zdogmatyzowanie nauki o cielesnym wniebowzięciu Najśw. Panny zwracają uwagę na ciekawy fakt: oto pierwszy raz w historii luterańskiego Kościoła biskupi wystąpili z oficjalnym i urzędowym wyjaśnieniem jednego z punktów nauki dogmatycznej⁴. Chodzi tutaj o wypowiedź, którą przez usta Hansa Meisera z München ogłosiła w niedzielę, 5 listopada 1950 r., w Kulmbach, podczas uroczystości poświęconej początkowi protestanckiej reformacji, konferencja biskupów luterańskich⁵. Nawiązuje ona do wydarzenia, które miało

³ Por. G. Philips, *Sommes-nous entrés dans une phase mariologique? Les publications mariales de 1948 à 1951*, „Marianum”, 14 (1952) 40.

⁴ Por. H. Asmussen, *Ist Christologie auch Mariologie?* „Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung”, 5 (1951) 56—57.

⁵ *Erklärung der lutherischen Bischofskonferenz zu dem durch den Papst in Rom definierten Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*. W wydaniu tego dokumentu przez „Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung”, 4 (1950) nr 21 (na końcu numeru, bez paginacji, pt. *Beilage zur Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*; dwie strony) po tytule następuje wyjaśnienie: „Verlesen durch den Leitenden Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Landenbischofs D. Hans Meiser (München, am Sonntag, den 5. November 1950, anlässlich des Festgottesdienstes am Gedächtnistag der Reformation zu Kulmbach (Oberfranken)”. Dokument ten znaleźć można również w „Junge Kirche”, 11 (1950) kol. 753—755 pod takim samym tytułem oraz w „Nachrichtendienst”, 5 (1950) 250—252 pt. *Erklärung der lutherischen Bischofskonferenz zum Mariendogma*, a także w „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 85—86 — nieco skrócony. Pełny tekst podaje również „Evangelische Welt”, 4 (1950) 675—676, pt. *Lutherisches Zeugnis zum Mariendogma*. Informacje o tym oświadczeniu można znaleźć w „Der christliche Sonntag”, 3 (1950), nr 46, s. 19 (pt. *Eine Legende wird zum Dogma erhoben. Die lutherischen Bischöfe nehmen zum neuen Mariendogma Stellung*) oraz w art. *Die lutherischen Bischöfe*

miejsce w Rzymie 1 listopada 1950 r. i wyjaśnia stanowisko konferencji biskupów; odwołuje się przy tym do świadectwa biblijnego i pierwotnej tradycji Kościoła oraz wyraża głęboki ból, że sprzeczna z Ewangelią dogmatyzacja utrudni międzywyznaniowe stosunki Kościołów chrześcijańskich.

Z podobnymi wyjaśnieniami wystąpili biskupi innych wyznań protestanckich. Synod Generalny Kościołów Reformowanych w Holandii odrzucił definicję dogmatyczną w orędziu odczytanym 5 listopada, a więc w cztery dni po ogłoszeniu dogmatu, we wszystkich kościołach podległych temuż synodowi⁶. To samo uczynił w liście pasterskim Dr Gerhard May, biskup ewangelickiego wyznania augsburskiego w Austrii⁷, Ewangelicki Reformowany Kościół w Północno-zachodnich Niemczech⁸, Brytyjski Związek Wolnych Kościołów⁹, kierownictwo Kościoła Waldensów we Włoszech¹⁰, biskupi szwedzcy zgromadzeni w Sztokholmie 27 stycznia 1951 r.¹¹,

zum *Mariendogma*, „Glaube und Heimat. Evangelisches Sonntagsblatt für Thüringen”, 5 (1950), nr 49, s. 2, jak również w „Christenlehre” (1951), nr 1, s. 17. Po raz pierwszy oświadczenie to zostało opublikowane w „Die Welt” z 6 XI 1950 r. Bibliografia pozakatolickiej literatury na temat dogmatu o wniebowzięciu, zamieszczona w *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'assunzione*, Roma 1954, s. 302—317, nie odnotowuje przytoczonych wydawnictw tego ważnego dokumentu.

⁶ *Generale Synode de Nederlandse Hervormde Kerk. Kancelbootschap voor zondag 5 nov. 1950*, „Nieuwe mens”, 2 (1950) 721—722. Tekst podaje również *Kerkblad voor de Naderlansche Hervormde Dordrecht en omstreken*, z dn. 9 XI 1950 r., w tłumaczeniu niemieckim F. Heiler, *Kanzelbotschaft der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 86—87; informuje o tym orędziu również F. Thijssen w art. *De Ten Hemel Opneming van Maria en onze gescheiden broeders in de Reformatie*, „Het Child”, 28 (1950—1951) 125—131 oraz recenzja tegoż artykułu pióra Melchiora a S. Maria OCD, zam. w „Marianum”, 13 (1951) 200.

⁷ Tekst zob. w „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 86. Heiler przedrukował ten dokument pt. *Hirtenbrief des Bischofs der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich*, Dr. Gerhard May. List pasterski Gerharda Maya przytacza Heiler za „Ökumenische Pressedienst”, nr 41, z dn. 3 XI 1950 r.

⁸ Por. *Stellungnahme des Landeskirchentages der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland zum Mariendogma*, „Junge Kirche”, 12 (1951) 412—414 oraz „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 239—240.

⁹ *Erklärung des Moderators des britischen Freikirchenverbandes Dr. William Farndale*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 87—88. Heiler przytacza tekst za „Times” z 4 XI 1950 r.

¹⁰ *Erklärung der Waldenser Synode in Torre Pellice vom. 20. — 25. August 1950*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 88. Waldensi w Piemencie zorganizowali, jako protest przeciwko ogłoszeniu nowego dogmatu, uroczystą adorację Jezusa Chrystusa. Podobne ceremonie odbyły się w wielu innych włoskich Kościołach protestanckich. Por. F. Cavalli, *Echi del dogma dell'Assunzione tra i protestanti*, „Civiltà Cattolica”, 102 (1951) 31.

¹¹ Por. „Unitas” (wyd. włoskie), 4 (1951) 334—351 oraz F. Cavalli, l. c., s. 32, który powtarza informacje za „Fides” z 18 XI 1950 r.

we Francji pastor P. Maury, prezydent Narodowego Synodu Kościoła Reformowanego i pastor É. Meyer, kościelny inspektor Luterskiego Kościoła na terenie Francji¹² oraz Szwajcarski Ewangelicki Związek Kościołów¹³.

Oprócz oficjalnego oświadczenia kierownictw poszczególnych Kościołów protestanckich, zwraca uwagę wielka ilość rozpraw i artykułów, w których teologowie protestanccy pod wrażeniem przygotowywanej lub dokonanej już dogmatyzacji nauki o wniebowzięciu określają swe stanowisko wobec tego właśnie punktu wiary katolickiej. Na szczególną uwagę zasługują wypowiedzi H. Asmussena oraz I. Weigera w czasopiśmie „Hochland”, na którego łamach szeroko rozważają racje za i przeciw wniebowzięciu Maryi¹⁴, następnie Blanke'a¹⁵, Ebelinga¹⁶, Kunnetha¹⁷, Miegge'a¹⁸, Rüscha¹⁹, profesorów z Heidelbergu²⁰, Thuriana²¹, Pfistera²², Spadoniego²³ oraz Heilera²⁴. Dokładną informację o reakcji

¹² Por. F. Cavalli, l. c., s. 31. Deklarację wydrukowało czasopismo „Réforme”. W „Gazette de Lausanne” z 5 XII 1950 r. można znaleźć wypowiedź pastora M. Boegnera, przewodniczącego Francuskiej Federacji Protestanckiej.

¹³ Por. A. Bea, *La definizione dell' Assunta e i protestanti*, [W:] *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'assunzione*, Roma 1954, s. 77.

¹⁴ Por. H. Asmussen, I. Weiger, *Assumptio Mariae. Für und wider das neue Dogma*, „Hochland”, 43 (1951) 334—351.

¹⁵ Por. F. Blanke, *Die leibliche Himmelfahrt der Jungfrau Maria*, Zürich 1950 (seria Das offene Wort, Heft 11).

¹⁶ Por. G. Ebeling, *Die Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 47 (1950) 382—391.

¹⁷ Por. W. Kunneth, *Christus oder Maria? Ein evangelisches Wort zum Mariendogma*, Berlin—Spandau 1950.

¹⁸ Por. G. Miegge, *Intorno al dogma dell' assunzione: I Teologia e simbolo nel culto della vergine Maria. II L'enciclica „Munificentissimus Deus”*. „Protestantesimo”, 6 (1951) 23—45.

¹⁹ Por. E. G. Rüschi, *Wir Protestanten und Maria*, St. Gallen 1951.

²⁰ Por. *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, München 1950.

²¹ Por. M. Thurian, *Le dogme de l'assomption*, „Verbum Caro”, 5 (1951) 2—41 oraz *Himmelfahrt Marias*, [W:] *Weltkirchen Lexikon*, Stuttgart 1960, kol. 556—557. Fragment pierwszego artykułu znajduje się w przekładzie niemieckim w „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 240—255.

²² Por. P. F. Pfister, *Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma?*, „Internationale Kirchenzeitschrift” (Bern), 40 (1950) 209—259. Prace Pfistera opublikowały w formie broszurowej dwa wydawnictwa (w obu wyd. tytuł pozostał bez zmian), mianowicie Verl. Christkathol. Schriftenlager (Basel 1950) oraz Kathalon-Verlag (Frankfurt M. 1950).

²³ Por. A. Spadoni, *Tristezza del cielo: l'assunzione di Maria, l'infallibilità*

chrześcijan na fakt ogłoszenia dogmatu o wniebowzięciu, również o reakcji protestantów, przynosiły czasopisma zarówno katolickie, jak niekatolickie ²⁵.

papale, la responsabilità della chiesa verso l'umanità. (Ancora tenebre ed abusi, denunce e richiami), Reggio Emilia 1950.

²⁴ Por. F. Heiler, *Mythus und Kultus in der christlichen Madonnenverehrung*, [W:] *Proceedings-Congress of History of Religions 7*, Amsterdam 1951; — *Lo sviluppo storico del dogma della assunzione corporea di Maria in cielo*, „Protestantesimo”, 6 (1951) 1—22; — *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 4—44; — *Katholischer Neomodernismus. Zu den Versuchen einer Verteidigung des neuen Mariendogma*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 229—238. Zagadnieniu wniebowzięcia Matki Bożej Heiler poświęcił dwa zeszyty wydawanego przez siebie czasopisma „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) Heft I—II. Recenzje tych zeszytów zamieściły „Ostkirchliche Studien” (Würzburg), 2 (1953) 84; „Zeitschrift für katholische Theologie”, 73 (1951) 483—488; „Bijdragen”, 14 (1953) 214—215. Omówił je także sam Heiler w art. *Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias*, „Theologische Literaturzeitung”, 79 (1954) 1—48. Oprócz własnych artykułów Heiler opublikował we wspomnianych dwu zeszytach „Oekumenische Einheit” wiele ciekawego materiału źródłowego, który ułatwia zorientowanie się co do stanowiska protestantów odnośnie do nowego dogmatu: *Eine arabische Version der Transitus-Legende* (s. 45—48); niektóre dokumenty odnośnie do wniebowzięcia — zarówno z Kościoła katolickiego, jak protestanckiego i anglikańskiego: B. Altaner, *Zur Frage der Definibilität der Assumption B. M. V.* (s. 49—60); V. Bennet, R. Winch, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology*, London 1950 (fragmenty) — u Heilera s. 60—70; *Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz zur Definierung der leiblichen Aufnahme Mariens in der Himmel* (s. 70—72); list anonimowego prałata katolickiego; krytyczny sąd anonimowego katolika świeckiego (s. 73—74); wypowiedź profesora P. Kowalewskiego i Vladimira Lossky'ego, jako przedstawicieli Kościoła prawosławnego (s. 74—75); wyjaśnienie biskupów anglikańskich z 17 VIII 1950 r.; mowę anglikańskiego biskupa dra Mortimera z Exeter, wygłoszoną na konferencji biskupów 24 X 1950 r. (s. 77—80); obszernie fragmenty oświadczenia profesorów z Heidelbergu (s. 80—85); oświadczenie niemieckich biskupów ewangelickich (s. 85—86); list pasterski biskupa Maya z ewangelickiego Kościoła wyznania augsburskiego w Austrii, orędzie Generalnego Synodu Holenderskiego Kościoła Reformowanego, wyjaśnienie Brytyjskiego Związku Wolnych Kościołów, wyjaśnienie synodu waldensów włoskich (s. 86—88); art. pt. *Katholische Kirche... wohin gehst du?* podpisany prawdopodobnie kryptonimem „P. Bernardus”, który to kryptonim ma oznaczać katolickiego zakonika; pisze on jednak w duchu protestanckim i bibliografia zamieszczona w *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'assunzione* (Roma 1954, s. 312) zalicza go do protestantów; anonimowy artykuł *Der religiöse Sinn des neuen Dogmas von einen katholischen Theologen* (s. 134—139); art. anglikanina, docenta teologii na uniwersytecie w Oksfordzie, M. M. Mascalla, *Gedanken eines Anglikatholischen über die Definition der Himmelfahrt Marias* (s. 139—146); art. T. Spasskij, *Die Gestalt der Gottesmutter in der russisch-orthodoxen Kirche* (s. 146—160); art. *Die Gottesmutter im Neuen Testament und im katholischen Dogma* pióra H. F. K. Heunigena (s. 161—169); artykuły: M. Siotis, *Die Stellungnahme der griechisch-orthodoxen Kirche zum neuen Mariendogma* (s. 170—173); K. Goldamer, *Reaktionen*

Wśród przebogatej bibliografii prac poświęconych wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny²⁶ znajdujemy wiele pozycji próbujących podsumować wypowiedzi protestantów odnośnie do tego zagadnienia²⁷.

der öffentlichen Meinung in den USA auf das neuen Mariendogma (s. 174—193); art. *Assumptio. Noch ein katholisches Wort zum neuen Dogma* podpisany przez M. Bernardę (s. 194—216); art. *Germanusa, Ist die päpstliche Unfehlbarkeit durch das neue Dogma erschüttert?* (s. 216—228); art. *Katholischer Neomodernismus*, F. Heilera (s. 229—238); oświadczenie Ewangelickiego Reformowanego Kościoła w Północno-zachodnich Niemczech (s. 239—240) i fragment wypowiedzi M. Thuriana, *Das Assumptio-Dogmas* (s. 240).

²⁵ O reakcji w krajach, w których katolicy są w mniejszości, pisało „L'Osservatore Romano” w rubryce *Echi della definizione del Dogma*: numery z 6—7, 13—14, 16, 17, 20—21, 25, 27—28 listopada oraz 1, 2, 4—5, 11—12, 14, 18—19, 20 i 31 grudnia 1950 r. O manifestacjach w miastach włoskich z racji ogłoszenia dogmatu pisało „L'Osservatore Romano” w numerach z 3, 10, 11, 13—14, 18, 25 i 26 listopada oraz z 4—5 grudnia 1950 r. Wiele informacji przynosi „Herder-Korrespondenz”, 5 (1950/51) 206—211 w art. pióra R. Grosche oraz ten sam rocznik nas. 147—152 i rocznik następny 6 (1951/52) 156—157 w art. pióra kard. A. Bea. Odpowiedzi protestantów niemieckich przynosi „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts” (Evangelischer Bund, Konfessionskundliches Institut, Bensheim, Bergstrasse), 2 (1951) nr 3 i 4. Wiele informacji zawiera „Neue Zürische Zeitung” z dn. 9, 19, 22, 24, 26 i 28 listopada oraz z 3 grudnia 1950 r. Piszą tam: Marti, Vogelsanger, Ratmich, Karrer, Banhofer i Kümmel.

²⁶ Por. *Bibliographie zur Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*, „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts”, 2 (1951) nr 3 i 4. Najpełniejszą bibliografię publikacji o wniebowzięciu Matki Najśw. przynosi dzieło wydane pod kierunkiem C. Baliča, *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione*, Roma 1954, na s. 151—362. Bibliografia nosi tytuł: *Rassegna bibliographica sull'Assunzione*. Opracowało ją dwudziestu trzech autorów z trzynastu państw. Obejmuje lata 1950—1953. Przed ostatnią pozycją stoi numer 2515, chociaż w rzeczywistości pozycji jest więcej. Bibliografia wykazuje 224 pozycje autorów chrześcijańskich, którzy nie są katolikami, piszących o wniebowzięciu lub też prace autorów katolickich piszących o stosunku niekatolików do katolickiej nauki o wniebowzięciu.

²⁷ Por. A. Bea, l. c., s. 75—92; V. M. Buffon, *La Vergine Maria nel Protestantismo. Rassegna dei alcuni recenti pubblicazioni della Chiesa riformata*, „Marianum”, 19 (1957) 523—567; S. A. Butler, A. A. Stiernon, *Réactions causées par la définition du dogme de l'Assomption*, „Unitas” 4 (1951) 263—274; F. Cavalli, l. c.; D. L. B., *À propos de la Définition de l'Assomption*, „Irenikon”, 25 (1952) 390—398; L. Giussani, *Atteggiamenti protestanti et ortodossi davanti al dogma dell'Assunta*, „Scuola cattolica”, 79 (1951) 106—113; J. Granero, *El nuevo dogma frente al irenismo*, „Razón y Fe”, 144 (1951) 100—110; S. Jelsma, *Reformatorisch Protest*, Larèn 1950; Koepgen, *Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens in oekumenischer Sicht*, „Gloria Dei — christliche Zeitwende”, 5 (1950/51) 1—9; H. Köster, *De novo dogmate mariano quid Protestantes Germaniae sentiant*, „Marianum”, 17 (1955) 37—75; tenże, *Grundlagen der theologischen Erkenntnislehre. Zur Kontroverse um das neue Mariendogma*, „Theologie und Glaube”, 42 (1952) 248—262; tenże, *Protestant Reaction to Mary's Assumption*, „Theology

Zainteresowanie nowym wielkim wydarzeniem w Kościele katolickim nie ograniczyło się do zamkniętego kręgu teologów protestanckich. Np. w Szwecji, w kraju o znikomym procencie katolików, 1 listopada komitet ekumeniczny przy pomocy króla Gustawa V zorganizował w Sztokholmie uroczyste nabożeństwo, podczas którego dr Brilioth skierował pod adresem Kościoła katolickiego wyrazy głębokiego smutku z powodu wznieszenia jeszcze jednej potężnej bariery na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa. Wszystkie wielkie dzienniki szwedzkie publikowały reportaże z rzymskich uroczystości, mimo że miały ważny i aktualny temat, gdyż zmarł król Gustaw. Wieczorem 1 listopada wiadomość o ogłoszeniu nowego dogmatu maryjnego podała rozgłośnia radia szwedzkiego. 2 listopada największy dziennik szwedzki „Dagens Nyheter” opisał procesję w przeddzień uroczystości, zwracając przy tym uwagę, że pośród tłumów znajdowało się wielu protestantów, którzy przybyli z ciekawości na gigantyczny plac Berniniego. Piśze, iż byli wzruszeni i zakłopotani w obliczu faktu, którego doniosłość intuicyjnie odczuwali, mimo że nie byli w stanie jej zrozumieć²⁸.

Zdecydowane „nie!”, które protestantyzm skierował przeciwko „nowemu rzymskiemu dogmatowi”, płynęło bardzo często z na wskroś szlachetnych motywów²⁹. Wydaje się, iż można je sprowadzić do troski o wierność dwu zasadom teologii ewangelickiej: „sola Scriptura” i „solus Christus”.

II

Protestancy krytycy ostatniego dogmatu maryjnego najczęściej podnoszą zarzut, że katolicka nauka o wniebowzięciu Maryi nie jest biblijna. Tymczasem — podkreślają — każda nauka kościelna musi opierać się na fundamencie nauki apostołów. Apostołowie patrzyli na czyny Jezusa i słuchali Jego słów. Dlatego ich przepowiadanie winno stanowić podstawę naszego przepowiadania. Do zwiastowania apostołów niczego nie wolno

Digest”, 5 (1957) 105—108; G. Philips, l. c.; J. Pińsk, *Nach dem neuen Mariendogma*, „Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie”, 9 (1952) 3—13; I. Riudor, *La mariologia en el protestantismo actual*, „Estudios Marianos”, 22 (1961) 109—124; O. Semmelroth, *Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Würzburg 1951; R. Spiazzi, *Il dogma dell'Assunzione e il mondo contemporaneo*, Roma 1952; F. Thijssen, l. c.

²⁸ Por. „Stockholms Tidningen”, z 2 XI 1950 r. oraz art. G. Bessuttiego, *Segnalazione di alcune pubblicazioni assunzionistiche dei Fratelli Separati*, „Marianum”, 13 (1951) 187—190.

²⁹ Zwrócił już na to uwagę kard. A. Bea. Por. A. Bea, l. c., s. 78.

dodawać, skoro ze śmiercią umiłowanego ucznia zakończyło się objawienie. Teolog musi zatem stanąć przed rozstrzygającym pytaniem: czy apostołowie nauczali o zmartwychwstaniu i wniebowzięciu Matki Pana? Idealnie zgodna odpowiedź współczesnych europejskich teologów protestanckich brzmi: Pismo św. nigdzie nie mówi o wniebowzięciu Matki Jezusa. Niektórzy dostrzegają nawet wyraźną sprzeczność katolickiej nauki o wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny ze słowem Biblii. Zdaniem biskupów luterańskich przeciwko dogmatowi o wniebowzięciu przemawia tekst 1 Kor 15, 23 nn. o porządku zmartwychwstania: — najpierw Chrystus, potem reszta wiernych³⁰. Podobnie sądzą profesorowie heidelberscy³¹. Biskup Gerhard May w swym liście pasterskim daje wyraz przekonaniu, że katolicka nauka o wniebowzięciu stoi w sprzeczności z pierwszym przykazaniem Bożym³². Prof. Walter Künneth przypomina ewangelikom, że muszą protestować w imię chrześcijańsko-biblijnej prawdy; że nie chodzi tu o tanią polemikę międzywyznaniową, ale o protest rozumiany jako „testari pro veritate” Świadectwo to każe składać z miłością i szczerym bólem z powodu błędnej drogi maryjnego dogmatu, z powodu nauki, której — jak pisze — nie można nie osądzić jako „heretyckiej”, czyli fałszywej³³.

Nawet Max Thurian, jeden z najbardziej do katolicyzmu duchowo zbliżonych teologów protestanckich, w tym wypadku przyznaje rację teologom ewangelickim. Nie odrzuca wniebowzięcia jako takiego, nie dowodzi jego sprzeczności z Pismem św., nie dostrzega niemożliwości tego faktu; gotów byłby zgodzić się na katolicką naukę o wniebowzięciu jako na theologumenon, ale nie może wybaczyć podniesienia tej nauki do rangi dogmatu, ponieważ dogmat chrześcijański musi być — jego zdaniem — prawdą odnajdywaną w Biblii. Uważa więc za swój obowiązek wobec czystości Ewangelii, wypowiedzenie mocnego „non possu-

³⁰ Por. *Erklärung der lutherischen Bischofskonferenz; Stellungnahme des Landeskirchentages...*, s. 239; *Erklärung der schwedischen Bischofskonferenz*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 160.

³¹ Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 8.

³² Por. *Hirtenbrief...*, s. 86.

³³ „Wir können diesen Weg nicht gehen, wir müssen warten! Noch mehr, es geht um den echten evangelischen Protest im Namen der christlich-biblischen Wahrheit! »Protest«?, nicht als eine billige konfessionelle Polemik missverstanden, sondern begriffen als ein testari pro veritate, als ein Bezeugen der Wahrheit. Dieses Bekenntnis zur Wahrheit muss geschehen in Liebe und d. h. zugleich in ehrlichen Schmerz über diesen Irrweg des Mariendogmas, über eine Lehre, welcher wir das Urteil »häretisch«, die Bezeichnung als Irrlehre nicht ersparren können.” W. Künneth, op. cit., s. 27.

mus''; czyni to w imię Jezusa Chrystusa i przez Ducha Św., chociaż przyznaje, że czyni to z boleścią³⁴.

Ponieważ katolicy przyjmują, iż prawdę objawioną można odczytać nie tylko w Biblii, ale również z pozabiblijnej, zwłaszcza starożytnej, tradycji chrześcijańskiej, niektórzy teologowie protestanczy przypomnieli, że pierwsze wieki chrześcijaństwa nie znają nauki o cielesnym wniebowzięciu Matki Pana, a nawet dostarczają argumentów przeciwko tej doktrynie. Prof. Friedrich Heiler podkreśla, iż pierwsze cztery wieki nie przynoszą ani jednego świadectwa na korzyść katolickiej nauki o wniebowzięciu. Milczą o nim nawet Efrem, Cyryl Aleksandryjski i Hieronim, który 32 lata spędził w cieniu Jerozolimy, a więc w pobliżu ewentualnego miejsca cudu wniebowzięcia. Epifaniusz wprost wyznaje, że nie wiadomo, jak Maryja zakończyła życie³⁵, a Hieronim oczekuje uwielbienia Matki Jezusa w czasach ostatecznych³⁶. Zarówno Ojcowie wschodni, jak Ojcowie zachodni, podkreślają z naciskiem, iż jedynie Chrystus powstał z martwych przed powszechnym zmartwychwstaniem³⁷. Ojcowie wschodni często podejmują problem zmartwychwstania ciał, ale nigdy nie odwołują się do przykładu zmartwychwstania Maryi³⁸.

Liczni teologowie protestanczy sądzą, że wiara we wniebowzięcie Maryi wyrosła z legendy³⁹. Podkreślają, że myśl o wniebowzięciu po raz

³⁴ „[...] il suffit à notre vocation de proclamer la pureté de l'Évangile dans l'Église et de faire retentir, avec ce témoignage, notre protestation: dans la fidélité à Jésus-Christ et par Saint-Esprit, »non possumus«, nous ne pouvons pas croire à l'Assomption comme dogme de foi nécessaire. C'est notre témoignage et c'est notre douleur". M. Thurian, l. c., s. 41. Por. także M. Thurian, *Himmelfahrt Marias*, [W:] *Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene* (wyd. F. H. Littel, H. Walz), Stuttgart 1960, kol. 557.

³⁵ Por. F. Heiler, *Das neue Mariendogma...*, s. 12—13.

³⁶ Por. tamże, s. 12.

³⁷ Por. tamże, s. 13. Profesorowie heidelberscy wymieniają Hieronima, Epifaniusza, Atanazego, Ambrożego i Augustyna jako tych, którzy nie wiedzą o wniebowzięciu Maryi. U trzech ostatnich Ojców dostrzega się raczej przeciwne świadectwo, ponieważ mówią o Chrystusie Panu jako j e d y n y m eschatologiczno-cieleśnie już zmartwychwstałym i przeciwstawiają Go w s z y s t k i m ludziom, którzy zmartwychwstaną dopiero w dniu paruzji. Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 8.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. *Erklärung der lutherischen Bischofskonferenz; Evangelisches Gutachten...*, s. 8; F. Heiler, *Vorwort*, „Oekumenische Einheit”, 2 (1951) 2; tenże, *Das neue Mariendogma*, s. 14; tenże, *Transitus Sanctae Mariae*, „Eine Heilige Kirche”, 1 (1955—1956) 67; F. Blanke, op. cit., s. 12; W. J. Weerda, *Mariologie*, [W:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, kol. 769; *Eine Legende wird zum Dogma erhoben*, „Der christliche Sonntag”, 3 (1950), nr 46, s. 19; H. Hermelink, *Das Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariae*, „Nachrichtendienst der Pressestelle der Evangelischen Kirche der Rheinprovinz”, 5 (1950) 274; A. Oepke, *Das Dogma von der Himmelfahrt Maria im Lichte des Neuen*

pierwszy spotykamy w legendzie „Transitus Mariae”⁴⁰, która rozpo-
wszechniła się w niezliczonych wariantach i językach, powtarzana przez
greckich kaznodziejów i Ojców. Zarówno „Transitus Mariae”, jak po-
dobne jej legendy (np. „Historia Eutymiana”) nie mogą uchodzić za
wyraz poważnej i wiarogodnej tradycji, gdyż wykazują ogromne roz-
bieżności. Są raczej tworem niekrytycznej pobożności i bujnej fantazji
Wschodu. Mimo tego zachęciły one w VII w. teologów wschodniego
Kościoła do refleksji teologicznej, która usprawiedliwiła i uzasadniła
główne myśli barwnej legendy⁴¹. Utkany przez wschodnią legendę obraz
Wniebowziętej przeszedł, jak zresztą cały kult maryjny, na bardziej
trzeźwy Zachód, który jednak początkowo sceptycznie ustosunkował się
do treści „Transitus” Decretum Gelasianum z VI w. nazywa apokryfem
„liber qui appellatur Transitus Sanctae Mariae” Jeszcze w IX w. spo-
tykamy poważne ostrzeżenie przed legendą „Transitus” w piśmie prawdo-
podobnie Paschasiusa Radbertusa rozpowszechnionym jako św. Hieronima
List do Pauli i Eustochium. Martyrologium Uzuarda, które powstało
między 850 a 860 r., zamieszcza uwagę: „trzeźwość Kościoła woli po-
bożnie nie wiedzieć, w jaki sposób Duch Św. skrył ową czcigodną świątynię
[= ciało Maryi], niż przyjmować i uczyć coś frywolnego i apokryficz-
nego” Ostrzeżenie to przetrwało w *Martyrologium* do 1584 r.⁴² Profeso-
rowie z Heidelbergu kończą rozważania nad stosunkiem starożytnej tra-
dycji do problemu cielesnego wniebowzięcia Najśw. Panny stwierdzeniem,
iż katolickiej nauki o wniebowzięciu nie można określić mianem „apo-
stolska”, nie została bowiem przekazana ani w formie ustnej tradycji,
ani w pisanym słowie Nowego Testamentu; nie odpowiada też żadnemu
z trzech kryteriów wymienionych w formule Wincentego z Lerynu († ok.
450): „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc
est enim vere proprieque catholicum [...]” Nauki zatem o cielesnym
wniebowzięciu Matki Pana nie wolno — ich zdaniem — podawać jako
dogmatu i nikt nie ma prawa żądać wiary we wniebowzięcie pod sankcją

Testaments und der frühchristlichen Überlieferung, „Evangelisch-lutherische Kir-
chenzeitung”, 5 (1951) 105; G. Miegge, op. cit., s. 26; M. Thurian, *Le dogme de
l'Assomption*, s. 25.

⁴⁰ Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 8; F. Heiler, *Das neue Mariendogma*,
s. 14; tenże, *Lo sviluppo storico del dogma della assunzione corporea di Maria
in cielo*, „Protestantesimo”, 6 (1951) 8; W. Künneht (*Christus oder Maria?* s. 24)
oraz W. von Loewenich (*Der moderne Katholizismus*, Witten 1955, s. 278) mówią
o wniebowzięciu Maryi jako o micie.

⁴¹ Por. F. Heiler, *Das neue Mariendogma...*, s. 18; *Evangelisches Gutachten...*,
s. 9.

⁴² Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 8; F. Heiler, *Lo sviluppo storico...*,
s. 13—14; tenże, *Das neue Mariendogma...*, s. 22.

utruty zbawienia. Znaczyłoby to bowiem, że apostołowie przemilczeli prawdę niezbędną do zbawienia ⁴³.

Podkreśla się, że braku świadectw Pisma św. i starożytnej tradycji nie są w stanie zastąpić jakiegokolwiek racje spekulatywne ⁴⁴. Niektórzy teologowie zdają się nawet kwestionować teologiczną wartość wszelkich racji odpowiedniości. Prof. historii Kościoła na uniwersytecie w Zürichu, zwinglianin, Fritz Blanke, oskarża teologię katolicką o brzemienne w następstwa błąd, ponieważ wnioskuje ona z bezgrzeszności Maryi o Jej wniebowzięciu jako niewątpliwym fakcie historycznym: „Można, jak powiedziano, słusznie wyciągnąć wniosek: Maryja była bez grzechu, a więc nie mogła pozostać w śmierci. Ale katolicka teologia nie zatrzymuje się przy tym stwierdzeniu; uogólnia je: — czego wymaga teologiczna logika, to Bóg czyni. Wewnętrzna logika domaga się, by Maryja opuściła grób, a więc Bóg rzeczywiście wyprowadza ją z grobu. Nikt nie widział, by Maryja była wzięta do nieba, a przecież wiemy, że poszła do nieba, ponieważ teologiczna logika tego wymaga, a czego ona wymaga to jest faktem historycznym. Człowiek zatem myśli, a Bóg czyni, jak człowiek myśli. Oto wspomniana wyżej pomyłka: z teologicznego postulatów nauka katolicka czyni historyczną rzeczywistość [...]. Dlaczego jest to uroszczeniem? Ponieważ w ten sposób nasze rozumowanie dyktuje Bogu, co ma czynić. Czynimy Go sługą naszych pobożnych życzeń i spekulacji. Ponieważ dogmatyka katolicka uznała to za należne, by Maryja przebywała cieleśnie w niebie, Bóg musi Ją z grobu wyprowadzić [...]. Zapomniano o słowach proroka: »Myśli moje nie są waszymi myślami« [...]. Kościół katolicki pomieszał tu Ducha Św. z duchem scholastyki, w szczególności jej czołowego przedstawiciela, Duns Scotusa, który wysunął zdanie: »Quod potuit et decuit, hoc fecit Deus [Bóg uczynił to, co mógł uczynić i co uczynić wypadało — według ludzkiej oceny!]<« Jest to ostateczna podstawa, która oswobadza myśl ze Słowa Bożego i objawienia [...]» ⁴⁵.

Munificentissimus Deus stoi nie tylko w ostrej sprzeczności z zasadą „sola Scriptura”, ale również — zdaniem krytyki protestanckiej — ukazuje nową koncepcję źródeł wiary dochodzącą do głosu w teologii katolickiej. Konstytucja podaje „szczególną jednomyślność biskupów i wiernych ka-

⁴³ Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 9.

⁴⁴ Por. tamże, s. 10.

⁴⁵ F. Blanke, op. cit., s. 10—11. Wydaje się, że podobnie ocenia wartość rozumowania w teologii Adolf Schlatter. Nie należy — jego zdaniem — przedstawiać stosunku myśli ludzkiej do myśli Bożej za pomocą zestawienia „minimum” i „maximum”, słabego światełka naszej lampki i oślepiającego blasku słonecznego światła; należy raczej sądzić, że myśl Boża całkowicie przekreśla myśl ludzką. Por. A. Schlatter, *Marien-Reden*, Gladbeck in Westfalen 1951, s. 17—18.

tolickich” jako wystarczająco silny argument przemawiający za wniebowzięciem Najśw. Maryi Panny. Aktualnie żyjące w Kościele przekonanie, samo przez się — zdaniem papieża — okazuje, i to w sposób zupełnie pewny oraz wolny od błędu, że przywilej ten jest prawdą objawioną przez Boga i zawartą w Boskim depozycie objawienia. Pismo św., tradycja czy wypowiedzi teologów spełniają w uzasadnieniu nauki o wniebowzięciu jedynie rolę uzupełnienia czy ilustracji zasadniczego argumentu: aktualnej świadomości Kościoła. Tymczasem papież nie przypisuje sobie władzy przedkładania Kościołowi nowego objawienia; przyznaje sobie jedynie asystencję Ducha Św., by dzięki niej wiernie strzegł i wyjaśniał zakończone w sposób definitywny objawienie Boże. Pastor Thurian dostrzega tutaj błędne koło. Z jednej strony Ojciec św. ma wyłącznie strzec i wyjaśniać prawdę zawartą w Biblii i starożytnej tradycji, z drugiej zaś strony ogłasza jako dogmat naukę, której nie zna ani Biblia, ani starożytna tradycja. Dotąd — snuje swe zastrzeżenia zakonnik z Taizé — czytano Pismo św. i pytano tradycji. Jeśli one odpowiadały, że znają daną prawdę, papież i teologowie wiedzieli, iż mają w nią wierzyć. Obecnie, kiedy Biblia i starożytna tradycja milczy i ani słowem nie twierdzi, że wiara w cielesne wniebowzięcie Maryi jest konieczna do zbawienia, Kościół pyta biskupów i wiernych. Ich zdanie decyduje, czy nauka jest czy nie jest objawiona. Twierdząca odpowiedź biskupów i wiernych wystarcza papieżowi, by z całą pewnością nauczać, że nauka o wniebowzięciu Maryi zawiera się w objawieniu. Dotąd za tradycję uważano wiarę Kościoła poprzez wszystkie wieki, zwłaszcza wiarę pierwszych wieków chrześcijaństwa, odtąd — zauważa Thurian — tradycją należy nazywać jedno-myślność biskupów czy też powszechną zgodę aktualnie nauczającego magisterium ⁴⁶.

Prof. Friedrich Heiler zwraca uwagę, że Kościół katolicki po raz pierwszy zdogmatyzował naukę, która w przeciwieństwie do poprzednio ogłoszonych dogmatów nie znajduje podstaw w Biblii i tradycji starożytnego Kościoła. Z tego względu uważa dogmat o wniebowzięciu za donioślejszy i bardziej charakterystyczny niż dogmat o nieomyślności papieża ⁴⁷.

Profesorowie z Heidelbergu na podstawie pozabiblijnego — ich zdaniem — charakteru nowego dogmatu podają w wątpliwość apostołskość Kościoła katolickiego. Wychodzą z założenia, iż tylko ten Kościół ma prawo nazywać się apostołskim, który przechowuje niezmienioną naukę apostołów i przekazuje ją z pokolenia w pokolenie bez żadnych nowości.

⁴⁶ Por. M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, s. 15—17.

⁴⁷ Por. F. Heiler, *Lo sviluppo storico...*, s. 22; tenże, *Das neue Mariendogma...*, s. 4.

Tymczasem katolicka nauka o wniebowzięciu Maryi stanowi — jak piszą — nowość; oznacza ona coś więcej niż tylko nieprawidłową interpretację apostołskiego depozytu wiary⁴⁸.

III

Katolicka nauka o wniebowzięciu nie da się uzgodnić z biblijną zasadą „solus Christus”; zdanie to leży u podstaw innych zarzutów kierowanych przeciwko dogmatowi z 1950 r.

Protestanckie chrześcijaństwo mocno uwrażliwiło się na słowa Dz 4, 12: „W żadnym innym nie ma zbawienia; nie istnieje bowiem żadne inne imię pod niebem dane ludziom, przez które moglibyśmy być zbawieni”, jak również na Pawłową naukę o jednym tylko pośredniku (1 Tm 2, 5). Ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu zinterpretowało jako nowy krok w kierunku ustanowienia paraleli między Zbawicielem i Jego Matką: — odtąd pod groźbą utraty zbawienia należy wierzyć, że nie tylko Jezus Chrystus cieleśnie zmartwychwstał, ale zmartwychwstała także Maryja; że nie tylko Jezus Chrystus wstąpił do nieba, ale także Maryja; że nie tylko On jest Panem i Królem, ale także Jego Matka jest Panią i Królową⁴⁹. Teologowie protestanccy zdają sobie sprawę, że katolicyzm wyklucza identyczność godności, przywilejów, władzy i tytułów Chrystusa i Maryi, sądzą jednak, że mimo wszystkich katolickich wyjaśnień i subtelnych dystynkcji paralelizm pozostaje i uderza w chrystologię⁵⁰.

Z okazji dogmatyzacji nauki o wniebowzięciu Thurian skierował pod adresem katolicyzmu oskarżenie o monofizytyzm. Teolog z Taizé sądzi, iż Kościół rzymski zapomina o Soborze Chalcedońskim (451); dlatego przestaje dostrzegać w Chrystusie prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Ludzka natura Chrystusa — jak pisze — uległa w świadomości katolickiej dehumanizacji; została przeniesiona do nieba oraz do tego stopnia uwielbiona i przebóstwiona, że Zbawiciel stał się „zbyt Bogiem”, by Jego ludzka natura mogła w dalszym ciągu pozostawać w rzeczywistej relacji do naszej natury. Bóstwo Chrystusa zbyt przebóstwiło Jego człowieczeństwo, by Jezus mógł być w pełni Pośrednikiem między Ojcem a nami. Zastąpienie Chrystusa Jego Matką stało się tym łatwiejsze, że przyznano Maryi przywileje niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia; które uświęciły i uwielbiły jej ludzką naturę. Thurian nie chce być goło-

⁴⁸ Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 17. Podobnie pisze M. Thurian (*Le dogme de l'Assomption*, s. 19).

⁴⁹ Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 15 oraz W. K ü n n e t h, op. cit., s. 22—23.

⁵⁰ Por. *Evangelisches Gutachten...*, s. 14.

słownym i przytacza szereg tekstów wyjętych z pism teologów katolickich, które zdają się potwierdzać jego pogląd⁵¹. W artykule *Le dogme de l'Assomption* pisze: „Chrystologia dwu natur w jednym Chrystusie (Chalcedon) stała się w teologii rzymskiej jakąś mariochrystologią, w której Jezus Chrystus nie mogąc pozostawać nadal Pośrednikiem, ponieważ Jego człowieczeństwo zostało całkowicie wchłonięte („totalement assumé”), wydaje się dobierać sobie Maryję za współodkupicielkę, jej bowiem uświęcone i doskonale człowieczeństwo zostanie postawione na miejscu Jego drugiej natury, podczas, gdy On sam pozostanie Bogiem. W chrystologii tej Maryja jest prawdziwym człowieczeństwem Chrystusa, prawdziwego Boga. Takie zniekształcenie ortodoksyjnej chrystologii, jak sądzę, stąd pochodzi, że katolicyzm począwszy od V w. nigdy naprawdę nie zdołał wykorzenić ze swej teologii heretyckiego, monofizycznego fermentu, który odziedziczył po chrześcijańskim Wschodzie”⁵².

*

Uważne wsłuchanie się w głosy protestanckiej krytyki kierowanej pod adresem dogmatu o wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny ułatwia właściwą ocenę ogromu różnic doktrynalnych, które dzielą dwa wielkie Kościoły chrześcijańskie. Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* oraz protestancka na nią odpowiedź zwróciły uwagę na zasadniczą przyczynę różnic dogmatycznych; można ją określić jako odmienną strukturę uzasadniania w teologii lub też jako różną metodę teologiczną. Protestantyzm na ogół trwa przy ekskluzywnie pojętej „zasadzie Pisma”, według której każe „osądzać wszystkie dogmaty i wszystkich doktorów” (For-

⁵¹ Por. M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, s. 29—30.

⁵² Tamże s. 31.

Wyjątkowo ostrożne stanowisko zajmuje znany historyk Kościoła, Walter Delius. Wniebowzięcia Maryi z duszą i ciałem jako pierwszej wierzącej osoby, nie należy — jego zdaniem — oceniać jako wykroczenie przeciwko pierwszemu przykazaniu Bożemu. Należy raczej uważać je za miarę świętości, która postawiła Maryję ponad wszystkimi ludźmi. Delius sugeruje swym protestanckim kolegom, by więcej uwagi poświęcili niektórym tekstom biblijnym: 1 Kor 15, 23 (o kolejności zmartwychwstania), 2 Tm 2, 18 (o tym, że zmartwychwstanie jeszcze się nie dokonało), Dz 20, 4—6 (o dwóch zmartwychwstaniach) i Mt 27, 52 (o wyjściu zmarłych z grobów po zmartwychwstaniu Chrystusa). Z kontekstu wypowiedzi Deliusa wynika, iż w przytoczonych miejscach dostrzega przynajmniej możliwość zmartwychwstania Maryi przed naszym zmartwychwstaniem. Nie podziela też przekonania profesorów z Heidelbergu i biskupów luterańskich, że dogmat o wniebowzięciu postawił Maryję obok Chrystusa jako Pośredniczkę i Współodkupicielkę. Por. W. Delius, *Das neue Mariendogma*, „Die Zeichen der Zeit”, 5 (1951) 131.

muła Zgody), odrzuca zatem magisterium Ecclesiae jako normę poprawnego rozumienia Biblii; nie może też aprobować katolickiej koncepcji tradycji i sensus fidei. Teolog katolicki natomiast wierzy w prawdę Pisma św. ze względu na powagę objawiającego Boga, ale Kościołowi przypisuje władzę orzekania, że Bóg daną prawdę objawił i w takim, a nie innym sensie, należy rozumieć święty tekst. W odczytywaniu nauki objawionej szuka światła w interpretacji Ojców, jak również w całym życiu Kościoła, nawet najmłodszych stuleci. Dlatego potrafi przyjąć podaną przez Kościół prawdę, chociażby nie znajdował ani jednego wyraźnego tekstu biblijnego na jej potwierdzenie; trzeba jednak przyznać, że nie zawsze przychodzi mu to łatwo, o czym świadczą dyskusje poprzedzające zdogmatyzowanie nauki o wniebowzięciu. W nauce tej ujawniły się tak wyraźnie dwa odmienne sposoby myślenia, jak chyba w żadnym innym zagadnieniu. Nic więc dziwnego, że bracia protestanci wypowiadający zdecydowanie „nie!” pod adresem nowego dogmatu nie usłyszeli dotąd ze strony katolickiej wyraźnej odpowiedzi, którą byliby w stanie zrozumieć.

LE DOGME DE L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE
A LA LUMIERE DE LA CRITIQUE PROTESTANTE

Jusqu'à 1950 les théologiens protestants, sauf F. Heiler, ne s'intéressent guère aux problèmes mariologiques. La proclamation du dogme de l'assomption a mis fin à ce silence. Pour la première fois dans l'histoire les évêques luthériens ont pris officiellement position dans une question dogmatique. Les évêques d'autres confessions protestantes en ont fait autant. Les théologiens protestants ont présenté dans nombre de publications leur opinion sur le „nouveau dogme de Rome”. Les objections se groupent autour de deux principes de la théologie protestante: „Sola Scriptura” et „Solus Christus”. Les arguments essentiels se laissent résumer dans les phrases suivantes: 1° Toute doctrine de l'Église doit être fondée sur la révélation terminée par la mort du dernier apôtre et contenue dans la Bible. Dans cette révélation la doctrine de l'assomption n'apparaît pas. L'obligation de *testari pro veritate* impose le refus de cette doctrine non chrétienne. 2° Même l'admission de la thèse catholique au terme de laquelle la révélation se voit transmise par la tradition chrétienne, principalement par la tradition antique, ne change pas la situation. C'est que les Pères d'Orient aussi bien que ceux d'Occident affirment avec insistance que seul le Christ a été à ressusciter avant la résurrection universelle; le *Martyrologe* d'Uzuard, conservé jusqu'en 1584, ne sait rien du sort réservé au corps de Marie. 3° Les raisons d'ordre spéculatif ne peuvent aucunement suppléer à l'absence du témoignage biblique et d'une tradition ancienne. 4° L'argumentation reprise par *Munificentissimus Deus* présente une nouvelle conception des sources de la foi, car l'unanimité d'évêques et de fidèles catholiques y remplace la tradition. 5° La proclamation du dogme de l'assomption constitue un pas de plus vers l'établissement d'une parallèle entre le Christ et Sa Mère ce qui est contredit par Acta Apost. 4, 12 et Tim. 2, 5. 6° La doctrine de la glorification du corps de Marie est la preuve

d'une appréciation insuffisante de l'humanité du Christ qui dans la conception catholique se trouve déshumanisée: „La christologie de deux natures dans un seul et même Christ (Chalcédoine) est dans la théologie romaine devenue une sorte de mario-christologie [...]” (M. Thurian).

Une analyse attentive de la critique protestante du dogme de l'assomption du 1^{er} novembre 1950 permet de mieux évaluer l'importance des divergences séparant les deux grandes Églises chrétiennes. Elle éclaire en même temps les deux différentes structures de penser en théologie.