

Ks. Janusz LEKAN
KUL, Lublin

OD POBOŻNOŚCI DO DOGMATU

Terminem „pobożność” (łac. *pietas*) określa się zwykle przejawy wszelkiej religijności człowieka wierzącego. Obejmują one nie tylko powszechnie uznane przez Kościół formy modlitwy liturgicznej, nabożeństwa, ale także liczne przejawy tzw. religijności ludowej. Liturgiści zwracają przy tym uwagę, iż właściwie rozumiana bogata treść pojęcia „pobożność” powinna odnosić się do jej form związanych ściśle z liturgią rzymską¹.

Jan Paweł II w przesłaniu do Zebrania Plenarnego Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów we wrześniu 2001 r. napisał m.in., że pobożność ludowa jest „wyrazem wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników. Ludowa pobożność, wyrażająca się w różnorodności form, jeśli jest autentyczna, wypływa z wiary i z tej racji winna być należycie ceniona i rozwijana”². Papież zaznacza jednocześnie, że może się zdarzyć, iż formy pobożności ludowej bywają skażone elementami, które są niezgodne z wiarą katolicką. Zachęca, by w takich przypadkach tę pobożność z takich elementów cierpliwie i roztropnie oczyszczać, a w przypadkach bardzo poważnych, zastosować jasne i natychmiastowe rozwiązania. Oceny poszczególnych przypadków dokonuje biskup diecezjalny lub biskupi terytoriów, gdzie są praktykowane takie formy pobożności ludowej³.

Jaka jest relacja pomiędzy pobożnością ludową a teologią? Odpowiadając na to pytanie Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie „Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria” (2012), w numerze 35 stwierdza: „Dla teologów *sensus fidelium* nabiera ogromnego znaczenia. Jest nie tylko przedmiotem

¹ Por. S. Araszczuk, *Główne myśli Wprowadzenia do „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, „Perspectiva”. Legnickie Studia Teologiczne 3 (2004), nr 1, s. 179; Cz. Krakowiak, *Idee przewodnie Wstępu do „Dyrektorium o pobożności ludowej”*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 14-15.

² Jan Paweł II, *Przesłanie do uczestników Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów* (21 września 2001), nr 4, w: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003 s. 7-9. Pełny tekst Przesłania w: „Notitiae” 37 (2001), s. 401-404 [tekst polski: „Anamnesis” 8 (2002) nr 2, s. 8-10].

³ Por. tamże.

uwagi i szacunku, ale również fundamentem i *locus* dla ich pracy⁴. To oznacza, że teologowie są zależni od *sensus fidelium*, ponieważ wiara przez nich badana i wyjaśniana żyje w Ludzie Bożym. Nie da się jej poznać, jeśli teologowie nie uczestniczą czynnie w życiu Kościoła. A przecież ich zadaniem jest wyjaśnianie wiary Kościoła, która zawarta jest również w tymże *sensus fidelium*. Dokument dodaje, iż to na teologach „od czasu do czasu spoczywa zadanie krytycznego zbadania przejawów pobożności ludowej, nowych nurtów myśli i ruchów w obrębie Kościoła, w imię wierności Tradycji apostołskiej. Oceny krytyczne teologów powinny być zawsze konstruktywne; mają być przedstawiane z pokorą, szacunkiem i jasnością: «Wiedza (*gnosis*) unosi pychę, miłość (*agape*) zaś buduje» (1 Kor 8, 1)”⁵. To zaś oznacza, iż „uwzględnianie *sensus fidelium* jest jednym z kryteriów teologii katolickiej. Powinna się ona starać odkryć i poprawnie sformułować to, w co rzeczywiście wierzą wierni katolicy. Powinna mówić prawdę w miłości, tak by wierzący mogli dojrzewać w wierze i nie być «dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki» (Ef 4, 14)”⁶.

Jednym z bogatych obszarów bliskiej relacji *sensus fidelium* i refleksji teologów jest mariologia oraz szeroko rozumiana pobożność ludowa w jej maryjnych przejawach. Wystarczy tylko wspomnieć szereg zjawień maryjnych i refleksję nad nimi, jakiej teologowie dokonywali z polecenia Magisterium Kościoła. W samym XX wieku Kościół pochylił się nad prawie 400 takimi wydarzeniami, z czego autentyczność zjawień Matki Bożej potwierdził w 9 przypadkach (Fatima – Portugalia, Beauraing – Belgia, Banneaux – Belgia, Akita – Japonia, Syrakuzy – Włochy, Zeitoun – Egipt, Manila – Filipiny, Betania – Wenezuela i Kibeho – Rwanda). Jak słusznie stwierdza ks. Antoni Nadbrzeżny, dynamiczny rozwój pobożności ludowej i różne oddolne inicjatywy teologiczne są jednymi z czynników większego zainteresowania rolą *sensus fidei* w rozumieniu prawd wiary⁷.

W poniższej refleksji zechcemy pochylić się nad obecnością *sensus fidelium* w mariologii i jego roli w kształtowaniu się dogmatów maryjnych.

1. Terminologia

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Sensus fidei w życiu Kościoła* (Kraków 2015) przypomina, iż *sensus fidei* jest pojęciem teologicznym,

⁴ Kwestii *sensus fidelium* dokument poświęca numery 33-36, które zostały umieszczone w drugim rozdziale dokumentu „Trwać w komunii Kościoła” (pierwszy rozdz. „Słuchanie Słowa Bożego”; trzeci rozdz. „Zdać sprawę z Bożej prawdy”).

⁵ Tamże, nr 35.

⁶ Tamże, nr 36.

⁷ A. Nadbrzeżny, *Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny*, „Theological Research” 5 (2017), s. 56. Do takich inicjatyw oddolnych autor zalicza: np. postulat ogłoszenia tzw. „piątego” dogmatu maryjnego czy akcję „różaniec do granic”, itp.

które odnosi się do dwóch odrębnych, ale ściśle powiązanych rzeczywistości: Kościoła jako „filaru i podpory prawdy” (1 Tm 3, 15) oraz pojedynczego wiernego, włączonego do Kościoła przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, uczestniczącego w jego życiu i wierze przez regularną celebrowanie eucharystyczną⁸. Pojęcie *sensus fidei* posiada zatem element indywidualny i element wspólnotowy: oba zawsze ściśle ze sobą połączone. „Tak rozumiany *sensus fidei* odzwierciedla się we współtrwaniu ochrzczonych w żywym zespoleniu z doktryną wiary lub z danym elementem chrześcijańskiego życia religijnego. Ta zgoda (*consensus*) odgrywa w Kościele kluczową rolę: *consensus fidelium* stanowi pewne kryterium przy rozróżnianiu, czy dana doktryna lub praktyka należy do wiary apostołskiej”⁹. Interpretacja dogmatu jest więc nie tylko zadaniem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, ale również wszystkich wiernych¹⁰.

Odnosnie do precyzyjnego rozumienia pojęcia *sensus fidei* cytowany dokument dokonuje jasnego rozróżnienia kryteriów, jakimi będzie się posługiwał w toku swojej argumentacji: „W niniejszym dokumencie stosujemy termin *sensus fidei fidelis* w odniesieniu do osobistej zdolności pojedynczego wierzącego do przeprowadzania poprawnego rozeznania w sprawach wiary, termin *sensus fidei fidelium* zaś odnosimy do instynktownej wrażliwości całego Kościoła na wiarę. Jak wynika z kontekstu, pojęcie *sensus fidei* odsyła nas do obu zjawisk. Dodatkowo w odniesieniu do wrażliwości Kościoła na sprawy wiary stosowany jest termin *sensus fidelium*”¹¹.

W innym dokumencie Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla rolę *sensus fidelium* w interpretacji prawd wiary: „Przez działanie Ducha Świętego słowo zewnętrzne staje się duchem i życiem w wierzących. To sam Bóg jest tym, który poucza przez swoje namaszczenie (por. 1 J 2, 20. 27; J 6, 45). Duch pobudza i karmi *sensus fidelium*, to znaczy wewnętrzny zmysł, przez który, pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego, Lud Boży rozpoznaje w przepowiadaniu nie tylko słowo ludzi, ale słowo Boże, które przyjmuje i którego strzeże z niezachwianą wiernością (por. LG 12. 35)”¹². Zaś w punkcie 4 tego rozdziału dokument

⁸ W kontekście powyższych słów warto tych, którzy wysuwają wobec Kościoła nowe postulaty, zapytać, jakie jest ich uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła.

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 3. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Interpretacja dogmatów* z 1988 roku mówi o *sensus fidelium* jako o „wewnętrznym zmyśle”, za pomocą którego lud Boży „rozpoznaje w przepowiadaniu nie tylko słowo ludzi, ale Słowo Boże, które przyjmuje i którego strzeże z niezachwianą wiernością” (rozdz. II, 1). Dokument zwraca również uwagę na rolę, jaką w interpretacji dogmatów pełni *consensus fidelium* (rozdz. II, 4).

¹⁰ Por. K. Góźdz, *Interpretacja dogmatów*, „Studia Theologia Varsaviensia” 2018, nr 1, s. 13-28.

¹¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 3.

¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), cz. C, rozdz. II, p. 1, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 293.

dodaje: „Istotnym kryterium w rozróżnianiu duchów jest budowanie jedności Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12, 4-11). Z tego powodu działanie Ducha Świętego w Kościele objawia się we «wzajemnej recepcji». Pismo Święte oraz Tradycja objawiają swój sens przede wszystkim wtedy, gdy są realizowane i aktualizowane w liturgii. Są w pełni przyjmowane przez wspólnotę Kościoła, gdy są celebrowane w ramach «misterium wiary». Interpretacja dogmatów wiary jest formą realizacji *consensus* wiernych, w którym lud Boży, «począwszy od biskupów aż do ostatniego z wiernych świeckich» (św. Augustyn), «wyraża swoją ogólną zgodę w dziedzinie wiary i obyczajów» (por. LG 12). Dogmaty i ich interpretacja powinny wzmacniać ten *consensus* wiernych w wyznawaniu «tego, co usłyszeliśmy od początku» (1 J 2, 7. 24)”¹³.

Inną ważną kwestią przy posługiwaniu się pojęciem *sensus fidei* czy *sensus fidelium* jest nie tylko właściwe rozumienie natury tego pojęcia, ale również jego właściwe umiejscowienie. Przez *sensus fidelium* nie rozumie się zwyczajnie opinii większości w danej epoce lub kulturze ani też nie jedynie jakieś twierdzenie drugorzędne w stosunku do tego, co wcześniej jest nauczane przez Urząd Nauczycielski. *Sensus fidelium* jest to *sensus fidei* ludu Bożego jako całości, posłusznemu Słowu Bożemu i kierowanemu przez swoich pasterzy na drogach wiary. *Sensus fidelium* jest to zatem zmysł wiary, głęboko zakorzeniony w ludzie Bożym, który otrzymuje, pojmuje i przeżywa Słowo Boże w Kościele¹⁴.

Jasne rozumienie natury tego pojęcia pomaga ustrzec się przed różnymi błędnymi jego interpretacjami, które miały miejsce w historii i pojawiają aktualnie. Dotykają one różnych aspektów tej kwestii, niejednokrotnie też wzajemnie się przenikających. I tak kwestie dogmatyczne czy moralne stawiają różne pytania odnośnie do właściwego rozumienia *sensus fidei* w życiu Kościoła. Mogą one dotyczyć kwestii tak fundamentalnych jak samo znaczenie *sensus fidei* czy jego obecność w Biblii oraz tradycji wiary. Ale również dotyczą relacji z nauczaniem papieża i biskupów czy refleksji teologów¹⁵. Mając na uwadze demokratyzację współczesnego świata trzeba zauważyć, że pojawia się kolejna kwestia: „czy *sensus fidei* można sprowadzić do opinii większości wiernych na dany temat w konkretnym czasie i miejscu; a jeśli nie, to na czym polega różnica?”¹⁶.

W tej kwestii jasno wyraził się papież Jan Paweł II, gdy stwierdził: „Nadprzyrodzony zmysł wiary nie polega jednak wyłącznie i koniecznie na wspólnym od-

¹³ Tamże, p. 4, s. 295.

¹⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria* (2012), nr 34, w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_pl.pdf [21 lipca 2019].

¹⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 5. Dokument z 2012 roku *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, określa *sensus fidei* jako fundamentalny *locus* dla refleksji teologicznej (nr 35).

¹⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 5.

czuciu wiernych. Kościół, idąc za Chrystusem, naucza prawdy, która nie zawsze jest zgodna z opinią większości. Słucha on głosu sumienia, a nie «siły», i w ten sposób broni ubogich i pogardzanych. Docenia badania socjologiczne i statystyczne, o ile okazują się pożyteczne dla uchwycenia kontekstu historycznego, w którym ma on rozwijać działalność pasterską, i dla lepszego poznania prawdy; badania te nie mogą jednak być uważane za wyraz zmysłu wiary” (FC 5).

2. Historia problemu

Ciekawe, że koncepcja *sensus fidelium* zaczęła być szerzej rozwijana i stosowana w bardziej usystematyzowany sposób w dobie Reformacji. Choć kwestia ta była obecna we wcześniejszych okresach, to jednak brakowało mocniejszego nacisku na szczególną rolę laikatu w rozwoju doktryny wiary i moralności¹⁷. Wzmoczona troska o czystość wiary pojawiała się wobec różnych zagrożeń i kontrowersji. Od początku wśród Ojców Kościoła i teologów panowało przekonanie o rzetelności czy wręcz nieomyślności Kościoła w sprawach wiary rozumianego jako całość. Warto podkreślić, iż Ojcowie Kościoła równie mocno jak do powszechnie dzielonych poglądów odwoływali się do trwałej tradycji praktyk religijnych. Chodzi więc nie tylko o treść wiary, ale również o sposób jej celebrowania i według niej formowania własnego życia. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej podaje kilka wybranych przykładów: św. Hieronim widział uzasadnienie kultu relikwii w praktykach biskupów i wiernych; św. Epifaniusz bronił prawdy o wieczystym dziewictwie Maryi stwierdzając, iż nikt nie wypowiada Jej imienia bez towarzyszącego mu słowa „Dziewica”¹⁸.

Zwróćmy uwagę, że w pierwszych pięciu wiekach wiara Kościoła pojmowanego jako całość potwierdziła się w określaniu kanonu Pisma Świętego oraz formowaniu głównych prawd wiary, dotyczących choćby Boskiej natury Chrystusa, wieczystego dziewictwa i niepokalanego poczęcia Maryi czy kultu i wstawiennictwa świętych. Ciekawe w tej kwestii są obserwacje kard. J. H. Newmana, który stwierdził, że w niektórych przypadkach to wiara laikatu odgrywała kluczową rolę. Najbardziej klarowany przykład stanowi słynna kontrowersja arianizmu w IV wieku, potępiona co prawda przez Sobór w Efezie (325), jednak do czasu Soboru w Konstantynopolu (381) brakowało jednoznacznego stanowiska biskupów w tej kwestii. Newman, cytowany przez dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zauważa, że w tym okresie „Boska tradycja nieomyślności Kościoła była głoszona i podtrzymywana zdecydowanie w większym stopniu przez wiernych niż przez episkopat”. I dodaje, nie owijając w bawełnę, że „nastąpiło czasowe

¹⁷ Por. tamże, nr 22. Tak naprawdę należną uwagę tej ważnej kwestii zaczęto poświęcać dopiero w XIX wieku.

¹⁸ Por. tamże, nr 24.

zawieszenie funkcji *Ecclesia docens*. Kolegium biskupów zawiodło w dawaniu świadectwa wierze: zabrakło mu jednomyślności i zgody. Po Soborze Nicejskim próżno było szukać mocnego, niezmiennego i spójnego świadectwa przez prawie sześćdziesiąt lat¹⁹. Ze swej strony R. de Mattei dodaje, że to właśnie *sensus fidei* prowadził wiernych katolików podczas kryzysu ariańskiego IV wieku. Podkreślamy, że nie chodziło o spór doktrynalny ograniczony do jakiegoś teologa, ani o proste starcie między biskupami, w którym papież musiał działać jako arbiter. Była to wojna religijna, w którą zaangażowani byli wszyscy chrześcijanie, od papieża po wiernych świeckich. Nikt nie zamknął się w duchowym bunkrze, nikt nie stał, patrząc przez okno jako niemy widz dramatu. Wszyscy znaleźli się w okopach, walcząc po przeciwnych stronach. Nie było wtedy łatwo zorientować się, czy własny biskup jest ortodoksyjny czy nie, ale *sensus fidei* posłużył jako niezawodny kompas²⁰.

Newman, zajmujący się kwestią roli *sensus fidei*, podaje również przykłady obecności tej zasady w średniowieczu: kształtowanie się doktryny o rzeczywistej obecności Jezusa w Eucharystii czy dogmat, ogłoszony przez Benedykta XII w konstytucji apostolskiej *Benedictus Deus*, dotyczący wizji uszczęśliwiającej dusz, które opuściły czyściec i oczekują na sąd ostateczny. Innym przykładem z tego okresu, ważnym dla naszej refleksji, jest kwestia kształtowania się dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Coraz powszechniej wiara w tę prawdę była przyjmowana przez wiernych, co wyrażało się również we wzroście powiązanej z tą wiarą pobożności maryjnej. Warto zaznaczyć, że nie brakowało przy tym sprzeciwu niektórych teologów wobec tej doktryny.

Wiek XIX przyniósł decydujący, systematyczny rozwój doktryny *sensus fidei fidelium*. Tacy znaczący teologowie, jak: Johann Adam Möhler, Giovanni Perrone czy John Henry Newman²¹ dali nowe spojrzenie na *sensus fidei fidelium* jako *locus theologicus*, dążąc do ustalenia, w jaki sposób Duch Święty utrzymuje cały Kościół w prawdzie. Zwracali uwagę na aktywną rolę całego Kościoła, zwłaszcza na znaczenie wiernych świeckich, w procesie szerzenia wiary. Spotkało się to z bezwzględny poparciem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czego przykładem

¹⁹ J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1961, s. 75-101, tu: s. 75 i 77. Cytowany przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 26.

²⁰ Por. R. de Mattei, *Wykład wygłoszony na spotkaniu „Una Voce Canada Annual General Meeting” w Vancouver, w listopadzie 2018 roku*, w: <https://www.pch24.pl/rok-antychrzescijanskiej-rewolucji--czy-wytrwamy-przy-sensus-fidei-.65079,i.html> [3 marca 2020].

²¹ Newman był pierwszym teologiem, który wydał rozprawę w całości poświęconą temu zagadnieniu: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Zawarł w niej charakterystykę rozwoju tej kwestii, a w celu odróżnienia fałszywych zmian w doktrynie od zmian prawomocnych, przyjął normę św. Augustyna: powszechną zgodę całego Kościoła (*securus judicat orbis terrarum*). Dodał przy tym, że do utrzymania Kościoła w prawdzie konieczny jest nieomylny autorytet. – Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 36.

były wszystkie działania prowadzące do ogłoszenia w 1854 roku definicji Niepokalanego Poczęcia²². W tej kwestii warto zaznaczyć refleksję Perrone, który w tym temacie odwoływał się do patrystycznego rozumienia *sensus fidelium*. Dla niego fundamentem istnienia tej zasady jest jednomyślna zgoda (*conspiratio*) wiernych i ich pasterzy. Twierdził, że „najwybitniejsi teologowie przypisywali *sensus fidelium* moc dowodową i że siła jednego «narzędzia tradycji» może zrekomensować brak innego, jak np. «milczenie ojców»”²³. Wpływ badań Perrone na decyzje Piusa IX, aby przystąpić do opracowania definicji dogmatycznej tej prawdy wiary wydaje się bezdyskusyjny. Może o tym świadczyć fakt, że przed ogłoszeniem dogmatu papież zwrócił się do biskupów z całego świata z prośbą, aby poinformowali go o tym, jak ta prawda przedstawia się w religijności ich duchowieństwa i wiernych świeckich. Papież nawiązał do tego w konstytucji apostołskiej *Ineffabilis Deus* (z 8 grudnia 1854), gdzie stwierdza, iż mimo poznania zdania biskupów w tej sprawie, specjalnie zwrócił się do nich, aby dodatkowo informowali go o pobożności i religijności swych wiernych w tym temacie. Konkluduje, iż niepokalane poczęcie Maryi „w sposób godny podziwu wyjaśniają i obwieszają: Pismo Święte, czcigodna Tradycja, nieprzerwane przekonanie Kościoła (*pepetuus Ecclesiae sensus*), szczególna jednomyślność katolickich biskupów i wiernych (*singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*) oraz znaczące dokumenty i konstytucje naszych poprzedników”²⁴.

Warto podkreślić umieszczenie w konstytucji jednomyślności pasterzy i wiernych jako jednego z fundamentalnych odniesień dla potwierdzenia dogmatyzowanej prawdy. Na tę jedność zwraca też uwagę Newman, gdy stwierdza, iż „te dwie jakości: Kościół uczący i Kościół nauczany idą w parze, stanowiąc jedno podwójne świadectwo, tłumaczą się wzajemnie i na zawsze pozostaną nierozdzielne”²⁵. Nie jest to jednak jedność rozumiana w sposób uniformistyczny. Zdaniem Newmana pasterze i wierni niosą świadectwo Tradycji apostołskiej na odmienne sposoby. Jak zauważa dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, „według Newmana «jest jakaś wartość w tej *pastorum et fidelium conspiratio*, której brak w samych pasterzach». W swej pracy badacz obszernie przytacza argumenty popierające definicję Niepokalanego Poczęcia podnoszone ponad dekadę wcześniej przez Giovanniego Perrone”²⁶.

²² Por. tamże, nr 34.

²³ Tamże, nr 37. Perrone wnioskował, iż wierzący chrześcijanin byłby „dogłębnie zgorszony” „choćby delikatnym zakwestionowaniem” niepokalanego poczęcia Maryi. – Por. J. Perrone, *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an Dogmatico Decreto definiiri possit*, Roma 1847, s. 156. Cyt. za: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 37, przypis 36.

²⁴ Cyt. za: tamże, nr 38.

²⁵ J. H. Newman, *On Consulting the Faithful...*, s. 70-71; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 38.

²⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 39.

Kolejnym przypadkiem, gdy do głosu doszedł *sensus fidei*, ważnym dla naszej refleksji, było formowanie się definicji dogmatycznej wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. W roku 1946 papież Pius XII, podążając ścieżką wytyczoną przez Piusa IX, rozesłał do wszystkich biskupów świata prośbę o informacje dotyczące przejawów religijności podległych im duchownych i świeckich, które wyrażają ich wiarę w prawdę o wniebowzięciu Maryi. Odniósł się do tego w konstytucji apostolskiej, gdy stwierdził, że na to pytanie biskupi „prawie jednomyślnie odpowiedzieli twierdząco”²⁷. W dokumencie tym podkreślił szczególną zgodność katolickich biskupów i wiernego ludu w kwestii wiary we wniebowzięcie Maryi. Podobnie jak Pius IX stwierdził wyraźnie, że mamy tu do czynienia z *singularis catholicorum antistitum et fidelium conspiratio*. Jego zdaniem to *conspiratio* potwierdziło, iż można mówić o tej prawdzie jako dogmacie wiary „z całą pewnością i wykluczeniem możliwości błędu”. Stąd jego konkluzja, że wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny „jest prawdą objawioną przez Boga i zawartą w tym Boskim depozycie, który powierzył Chrystus Pan swej Oblubienicy celem wiernego strzeżenia i nieomylnego wyjaśniania”²⁸.

Po Soborze Watykańskim II Urząd Nauczycielski Kościoła wielokrotnie powtarzał kluczowe założenia nauczania soborowego na temat *sensus fidei*. Pochylał się też nad kwestią do tej pory nie poruszaną, a mianowicie: jak wielką wagę trzeba przywiązywać do nie popełniania zasadniczego błędu, który twierdzi, że opinia publiczna, zarówno wewnątrz Kościoła, jak i poza nim, jest nieodzownie tożsama z *sensus fidei* (*fidelium*). Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (z 22 XI 1981) zastanawiał się, w jaki sposób ów „nadprzyrodzony zmysł wiary” ma się do „powszechnej zgody wiernych”. Podkreślał, że zadaniem pasterzy Kościoła „jest rozwijać zmysł wiary u wszystkich wiernych, rozważać krytycznie i autorytatywnie osądzać prawdziwość jego przejawów oraz wychowywać wiernych do coraz dojrzałszej oceny ewangelicznej” (FC 5)²⁹.

3. *Sensus fidei* w mariologii

W historycznym rozwoju świadomości wiary Kościoła nie dochodzi do pomnożenia artykułów wiary, lecz do głębszego zrozumienia ich sensu (*analogia*

²⁷ Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, 12; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 42.

²⁸ Cyt. za: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 42.

²⁹ Podobnie *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (z 24 maja 1990) Kongregacji Nauki Wiary przestrzega przed utożsamianiem opinii „dużej liczby chrześcijan” z *sensus fidei*. *Sensus fidei* jest „właściwością wiary teologalnej” i darem od Boga, sprawiającym, że chrześcijanin „osobiście przyjmuje Prawdę”, zatem to, w co wierzy wierzący, jest tym samym, w co wierzy Kościół. Podczas gdy nie wszystkie opinie chrześcijan wyrastają z wiary i wielu ludzi poddaje się wpływowi opinii publicznej, konieczne jest podkreślanie, że II Soborem Watykańskim, istnienia nierozdzielonego związku „między *sensus fidei* i kierowaniem Ludem Bożym przez Urząd Nauczycielski Pasterzy” (nr 35). – *W trosce o pełnię wiary...*, s. 365-366.

fidei) w ich organicznym związku (*nexus mysteriorum*) z całością Objawienia Trójjedynego Boga³⁰. Prawda ta znajduje swoje odzwierciedlenie również na polu mariologii. Nie tylko w wymiarze historycznym, ale także jako aktualne zadanie. Przed tym wyzwaniem staje dziś również hermeneutyka mariologiczna, a mianowicie: precyzować i pogłębiać rolę *sensus fidei* w rozumieniu objawionych prawd mariologicznych.

Tak było od początku kształtowania się prawd mariologicznych w Kościele. Warto choćby przytoczyć reakcję pobożnego ludu Konstantynopola na kazania głoszone przez Nestoriusza. Wyrażenie *Theotokos*, które swoje pierwsze źródło posiada w szkole aleksandryjskiej, zbytnio nie podobało się antiocheńczykom. Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola, który wcześniej był mnichem w Antiochii, zaatakował ten tytuł w jednym z publicznych wystąpień, co wywołało skandal: zgorszenie słuchającego ludu³¹.

Historia najnowszych dogmatów maryjnych wskazuje, iż w ich określaniu nie wystarczy droga ściśle intelektualna. Konieczne jest doświadczenie mariologiczne nabywane w całokształcie życia chrześcijańskiego. Miejscami tymi są nie tyle książki teologiczne, co liturgia Kościoła, pobożność wiernych, świadectwo mistyków i świętych: jednym słowem wiara, która jest przeżywana i konkretnie wyrażana przez cały Lud Boży. To jest właśnie powszechny *sensus fidei*, prowadzony i korygowany przez Magisterium, którego zadaniem jest bycie pośrednikiem w historycznym planie jedności i pewności wiary. Stąd mariologii nie można zredukować do historii idei dotyczących Matki Bożej. Jest ona raczej historią obecności Maryi w życiu Kościoła. To zaś domaga się doceniania języka symbolicznego, wyrazów artystycznych i tradycji ludowych, obok poważnego namysłu nad zasługami dla mariologii: liturgii, orzeczeń Magisterium Ecclesiae i refleksji teologicznej³².

Konkretna historia ostatnich dogmatów maryjnych pokazuje, że rozwój prawd katolickiej wiary nie zawsze odbywa się drogą prostą, lecz wiele razy doświadcza drogi pod górę i drogi w dół. Wynika to choćby z tego, iż ludzie wierzący, jako osoby ludzkie podporządkowane historyczności, są poddane wielkiemu wpływowi czynników kontrastujących i oddalających od celu. To jednak nie przeszkadza temu, iż w całości proces rozwoju dogmatu jest substancjalnie homogeniczny. To zaś oznacza, że nie tylko wnosi nowe sformułowania, umieszczając je obok tych już istniejących, ale też je potwierdza i stawia na nowo, wszystko w asystencji Ducha Świętego, jako wiarę niezmienną tak, iż ta wiara może stać się fermentem

³⁰ Por. G. L. Müller, *Listy o kapłaństwie*, Kraków 2019, s. 70; STh II-II, q. 1, a. 7.

³¹ Por. C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, s. 290. Co ciekawe, że mimo zaprzeczenia Bożego macierzyństwa, pozostały dorobek mariologiczny Nestoriusza jest bogaty i właściwy.

³² Por. S. de Fiores, *Mariología/Marialogía. IV. Base de un discurso sobre María para nuestro tiempo*, w: *Nuevo Diccionario de Mariología*, red. S. de Fiores, S. Meo, Madrid 1988, s. 1293.

ludzkiej egzystencji³³. Konkretna historia dogmatów Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia pokazuje jak wielką rolę spełnia wiara ludu w rozwoju dogmatu. Dogmaty te dojrzały bowiem przede wszystkim nie przez refleksję teologiczną, lecz poprzez wiarę ludu chrześcijańskiego, którą on żył i celebrował w liturgii. To zaś pokazuje, iż wiara Kościoła przejawia się nie tylko w przepowiadaniu, w katechezie czy w tradycji teologicznej, lecz także w modlitwie, zarówno tej oficjalnej Kościoła (liturgicznej³⁴), jak w jej formie popularnej³⁵.

4. Pobożność ludowa

Maryja jest również realnie obecna i włączona w życie ludzi wierzących, w ich byt i misję, poprzez *sensus fidelium*. Tym, co otwiera ludzi na obecność Maryi, są różne potrzeby, niepowodzenia, niepokoje ludzkiej egzystencji, składane śluby. Celem tego otwarcia jest nie tyle zrzućcie z siebie różnych trosk, lecz nawiązanie relacji osobowej, żywej, doświadczenie obecności skutecznej i realizowanej w danym misterium. Lud wierzący nie wychodzi od refleksji pojęciowej, lecz od konkretnych sytuacji; nie rozkłada czegoś na części pierwsze, lecz żyje; nie definiuje, lecz czuje. Duchowy proces ludu jest egzystencjalny, intuicyjny. Dokonuje się duchowy dialog międzyosobowy, który dostrzega Osobę w konkretnej sytuacji, staje się otwartością na odpowiedź, na nadzieję w konkretnej potrzebie.

W tym *sensus fidelium* ludzi Maryja postrzegana jest przede wszystkim jako Matka. Lud wierny wyczuwa Matkę Chrystusa intuicyjnie. Postrzega Ją jako dar Boży, jako Tę, która ukazuje sercem, że czymś ludzkim staje się moc Bożej miłości. Podkreśla przede wszystkim dwa aspekty macierzyństwa Maryi: jego moc i jego miłosierdzie. Natychmiast wyczuwa, że Maryja jest pośredniczką wszystkich łask. Taka jest powszechna, stała i wzrastająca świadomość ludu Bożego.

Drugie rozumienie Maryi przez *sensus fidelium*, to widzenie Jej jako Niewiasty „różnej od nas”. W tym wyraża się odkrywanie w sobie rzeczywistości grzechu. Wyraża to choćby modlitwa *Ave Maria*: „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi”. Ona jest cała święta, cała czysta, obraz pełnego człowieka, znak prawdziwego życia. Wyrazem tego są różne modlitwy, poezja pełna biblijnych odniesień i teologicznych formuł. W głębi mamy do czynienia z kontemplacją cudownych dzieł, jakich Bóg dokonał w Maryi ze względu na nas.

Wreszcie Maryja jest widziana jako bliska w historii człowieka. Ona współcierpiała, wie co to ludzka tragedia, dlatego jest naszą pociechą i naszą nadzieją.

³³ Por. A. G. Aiello, *Dogmas. IV. El paradigma del dogma mariano y el proceso hacia la verdad plena en la Iglesia*, w: *Nuevo Diccionario de Mariología*, s. 628.

³⁴ Odnośnie do liturgicznych form kultu Dziewicy Wniebowziętej zob. J. Sroka, *Liturgiczny kult Maryi wniebowziętej*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 2, s. 124-146.

³⁵ Por. A. G. Aiello, *Dogmas. IV. El paradigma...*, s. 627.

Maryja cierpliwa, bolesna, widziana jest jako bardzo bliska egzystencji człowieka. W tym mieści się uniwersalność i historyczność Maryi. Ona jest dla wszystkich i jest wszystkich. Wyrazem tego jest wielość tytułów, jakimi jest nazywana³⁶.

Szczególną ścieżką odkrywania obecności Maryi w *sensus fidei* ludu Bożego jest *via pulchritudinis*. Niezwykle ważne „miejsce w zastosowaniu drogi piękna w mariologii zajmuje ikona maryjna: jako wyjątkowy znak w teologicznej refleksji nad artystyczną wizualizacją wiary. Treścią tych przedstawień są tytuły maryjne, paralelne wobec historii dogmatów oraz sceny z Jej życia dokumentowane tekstami Ewangelii, Dziejów Apostolskich, Apokalipsy, fragmentów z listów św. Pawła i odniesieniami do maryjnych typów oraz symboli Starego Testamentu”³⁷. Potwierdza to II Sobór Nicejski z 787 roku, wyróżniając ikony Świętej Bogurodzicy w zestawie ikon kanonicznych³⁸. Jak podkreśla prof. Karol Klauza, „przedmiotem troski Kościoła w kanonicznym przedstawianiu Maryi jest Jej duchowe piękno promieniujące prostotą, harmonią ciała i duszy, misternym klimatem Bożego macierzyństwa, duchowością zrodzoną z wyjątkowej relacji do Ducha Świętego w tajemnicy *Pneumatophory*, a zarazem z elementami fenotypicznymi regionów i obszarów kulturowych. Dzięki temu w grecki, koptyjski, etiopski, bałkański i słowiański typ kobiecości wpisywano głębokie treści teologiczne, korespondujące z retoryką tekstów biblijnych i hymnów liturgicznych”³⁹.

„Piękno architektury jest również wyrazem prawd wiary, interpretowanych przez Kościół, zarówno nauczający, jak i nauczany. Chodzi o wizualizację prawd wiary. Choćby po Soborze w Efezie wyrazem takiej formy *sensus fidei* jest architektura i ornamentyka bazyliki Santa Maria Maggiore. Dzieło, powstałe z inicjatywy papieża Sykstusa III (432-440) jest przykładem plastycznego ukazywania idei m.in. „poprzez wykorzystanie znaków i symboli możliwych do ortodoksyjnej interpretacji dogmatu mariologicznego w duchu definicji efeskich i w kontekście *sensus fidelium*”. A dzieło się to w momencie przełomowym jeśli chodzi o losy cywilizacji łacińskiej. „Na fundamencie chrześcijan z wybrania i z narodów w mozaikach Santa Maria Maggiore ukazano piękno Maryi i Jej wkład w dzieje

³⁶ G. Agostino, *Piedad popular. II. María en la piedad popular*, w: *Nuevo Diccionario de Mariología*, s. 1608.

³⁷ K. Klauza, *Via pulchritudinis w mariologii*, „*Salvatoris Mater*” 15 (2013) nr 1-4, s. 294.

³⁸ Por. *Breviarium Fidei* VII, 637.

³⁹ K. Klauza, *Via pulchritudinis w mariologii*, s. 294-295. Autor wskazuje, iż największą inspirację na ikonografię maryjną wywierały teksty sławiące godność Maryi zdefiniowane na Soborze Efeskim (431): *Theotokos* – Boża Rodzicielka i *Parthenos* – Dziewica. Sankcjonowały one już istniejące kanoniczne ikony typu Hodogetria, i inspirowały do nowych wizualizacji mariologii w ikonach Eleusy, Karmicielki, Znaku i Oranty. Osobne miejsce w ukazywaniu piękna Maryi w ikonach zajmują wizualizacje Mądrości Bożej w typie Sofii Maryjnej. – Por. J. Bolewski, *Mądrość i Matka: Niepokalana*, Kraków 2012 (fundamentalna monografia na ten temat).

zbawienia, z jednoczesnym podkreśleniem ontycznej doskonałości Dziewicy z Nazaretu i Betlejem”⁴⁰.

W kontekście *via pulchritudinis* trzeba także wspomnieć o sanktuariach maryjnych, które – co podkreślał mocno Jan Paweł II – są szansą przybliżenia się człowieka do tajemnicy Odkupienia. Papież przekonywał, że „nikt bardziej niż Maryja nie jest ogarnięta tajemnicą Odkupienia. I nikt też – bardziej niż Ona – nie może nam przybliżyć tej tajemnicy. Ona znajduje się w samym jej sercu”⁴¹. Tak jak Lourdes, podobnie oceniał świadectwa innych sanktuariów: Jasna Góra jako świadectwo dotykania tajemnicy Odkupienia przez choćby sakrament pokuty („konfesjonał narodu”); Gaudalupe – gotowość służenia sprawie Jezusa, Ewangelii i pokoju opartego na sprawiedliwości; Loreto – miejsce rozważania i uwielbienia tajemnicy Słowa Wcielonego; Knock – gdzie pielgrzym spotyka się z Maryją dla odnowienia swojej wiary w zbawienie przychodzące za pośrednictwem Chrystusa⁴².

5. Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny

Na przykładzie kształtowania się dogmatu wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny spróbujemy prześledzić niektóre, najważniejsze aspekty obecności *sensus fidei* ludu Bożego w procesie dojrzewania prawd maryjnych aż po ich ogłoszenie jako dogmatu wiary katolickiej.

Uroczyste ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny konstytucją apostolską Piusa XII *Munificentissimus Deus* (z 1 XI 1950) nie było dziełem przypadku czy dowolnym aktem nadzwyczajnego Magisterium papieskiego⁴³. Akt ten poprzedził intensywny namysł teologiczny (1940-1950), ale właściwie było to ukoronowanie i proklamowanie wiary wyznawanej od wieków przez Lud Boży w całym Kościele powszechnym. Wiara Kościoła w to, że Maryja uczestniczy już w pełni chwały nieba opiera się na trzech filarach, którymi są: ścisła więź Maryi z Jej Synem Jezusem, trwająca od Zwiastowania do Zesłania Ducha Świętego; chrześcijańska nadzieja uczestnictwa w chwale Zmartwychwstania; całkowita wolność Maryi od jakiegokolwiek zmysłu grzechu⁴⁴.

Co prawda w Piśmie Świętym i pierwszych trzech wiekach Kościoła brak jest bezpośrednich świadectw o wzięciu do nieba Maryi, ale też nie była sprecyzowana

⁴⁰ K. Klauza, *Via pulchritudinis w mariologii*, s. 282.

⁴¹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas centralnej Mszy świętej w uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej*, Lourdes 15 sierpnia 1983 r., nr 4, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1999, VI, 2 (1982 lipiec-grudzień), s. 93.

⁴² Por. K. Klauza, *Via pulchritudinis w mariologii*, s. 293-294.

⁴³ S. Meo, *Asunción. II. Dogma, historia y teología*, w: *Nuevo Diccionario de Mariología*, s. 263.

⁴⁴ Por. G. N. Ramírez, *Chwalebne Wniebowzięcie Maryi*, „Communio” 120 (2000) 6, s. 109-125.

w pełni doktryna eschatologiczna w ogóle. Pierwsze ślady podejmowania tego tematu znajdziemy u św. Efrema († 373), według którego dziewicze ciało nie doznało zepsucia po śmierci, czy u kapłana Tymoteusza z Jerozolimy, który głosił, iż Maryja po swojej śmierci pozostała nieśmiertelna, gdyż Chrystus zabrał Ją do miejsca swojego wniebowstąpienia⁴⁵. Do tego można dodać głos św. Epifaniasza († 403), głoszącego, że ziemskie zakończenie życia Maryi pełne było cudów i że jest prawie pewne, iż posiada Ona już w swoim ciele królestwo niebieskie⁴⁶. Do tego trzeba dodać najstarsze apokryfy asumpcjonistyczne z V wieku. To wszystko są początki, od których rozpocznie się systematyczna refleksja wokół wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

Szczególny rozwój historyczny tej refleksji przypada na VI wiek na Wschodzie. Zaczyna się rozpowszechniać celebracja liturgiczna Przejścia (*Transitus*) lub Zaśnięcia (*Dormitio*) obchodzone 15 sierpnia dekretem cesarza Maurycjusza († 602)⁴⁷. To nie decyzja polityczna, ale oficjalne uznanie kultu, który już wcześniej musiał być rozwinięty, lecz nie posiadał aprobaty władz kościelnych i państwowych. Cesarz Maurycjusz nie tylko zezwolił na ten kult, lecz podniósł wysoko jego rangę, wznosząc w Getsemani kościół – rotundę nad domniemanym grobem Maryi. W pierwotnej tradycji chrześcijan palestyńskich święto to było *memorią*, pamiątką zaśnięcia i pogrzebu Matki Bożej w Getsemani. Pamięć o tym wydarzeniu oraz fakt pustego grobu, przekazane przez naocznych świadków, pozwoliły na stworzenie opowiadania o przejściu Maryi do chwały, wzorowanego na opowiadaniach o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Tak więc już pierwsi chrześcijanie widzieli w zaśnięciu Maryi Jej upodobnienie się do Syna zarówno w śmierci, jak i w zmartwychwstaniu⁴⁸. Nazwy tego święta (*Transitus*, *Dormitio*) wyrażały przekonanie wiernych, że ciało Maryi, wolne od grzechu, wolne było zarazem od skazy śmierci, która jest skutkiem grzechu. Ta wiara ludu Bożego wyraziła się też w wielu dziełach sztuki⁴⁹.

Wiek VII-X obfitują w świadectwa wielu teologów na Wschodzie i Zachodzie, głoszących cielesne wzięcie Maryi do nieba po Jej śmierci i zmartwychwstaniu. Ale jednocześnie nie brak takich, którzy wyrażali wątpliwości odnośnie do ostatecznego przeznaczenia Maryi. Tym niemniej w Rzymie, począwszy od papieża Sergiusza I († 701) celebrowano święto Zaśnięcia wraz z Narodzeniem, Oczyszczeniem i Zwiastowaniem. W następnym wieku święto przechodzi do

⁴⁵ Tymoteusz z Jerozolimy, *Homilia na święto Hypapantos*, PG 86, 245c.

⁴⁶ Por. PG 41, 777b.

⁴⁷ Por. PG 147, 292.

⁴⁸ Por. A. Strus, *Legenda, tradycja i historia o zaśnięciu i wniebowzięciu NMP*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984), s. 127-139.

⁴⁹ Por. S. M. Kaldon, *Najświętsza Maryja Dziewica w wierze Kościoła. Mariologiczny komentarz do „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, Kraków 2006, s. 100-102.

Francji i Anglii, celebrowane już nie jako *Dormitio* lecz jako *Assumptio S. Mariae*. Nowy tytuł, jako temu świętu nadano, zrodził problem natychmiastowego zmartwychwstania ciała Maryi. Stąd w tych wiekach wyłoniły się dwa stanowiska doktrynalne: jedno, powołujące się na brak świadectw biblijnych czy patrystycznych przyjmowało jako *pobożne orzeczenie* naukę o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, jednocześnie akceptując jako naukę pewną zachowanie od zepsucia ciała Maryi po śmierci; drugie, które wypracowało bogaty traktat teologiczny o wyniesieniu do chwały nieba ciała Najświętszej Dziewicy, przyjmowało tę prawdę jako pewną⁵⁰.

Znalazła ona swoje odbicie również w kazaniach głoszonych na święto *Transitus Mariae*. Kazania takie pozostawili po sobie m.in. Pseudo-Modest z Jerozolimy († 700), German z Konstantynopola († 733), św. Andrzej z Krety († 740) czy św. Jan Damasceński († 749). Warto podkreślić, że rozwój doktryny o cielesnym wzięciu Maryi do nieba dokonuje się bardziej dzięki wierze ludu Bożego (*sensus fidelium*) niż namysłowi uczonych teologów. Wysiłki tych ostatnich zostają trochę przyhamowane przez trzy dzieła: list apokryficzny przypisywany św. Hieronimowi⁵¹, apokryficzne kazanie przypisywane św. Augustynowi⁵² i *Martyrologium* Uzuarda († 875). Dzieła te miały szerokie oddziaływanie z tej chociażby racji, że to ostatnie stanowiło w wielu klasztorach jedną z podstawowych lektur duchowych, a list Pseudo-Hieronima włączono do modlitwy brewiarzowej⁵³.

Od X wieku w Kościołach wschodnich ustala się głębokie przekonanie o cielesnym wzięciu do nieba Najświętszej Maryi Panny po Jej śmierci, rozpowszechnione wśród teologów, duchowieństwa i ludu wiernego. To przekonanie wyrażone jest w uroczystych liturgiach miesiąca sierpnia, dekretem cesarza Andronika II († 1328) poświęconego tajemnicy Wniebowzięcia, które stało się największym ze świąt maryjnych. Uwidacznia się to również w ikonografii, refleksji teologicznej i pobożności ludowej. W Kościele zachodnim doktryna o cielesnym wniebowzięciu Maryi jest powszechnie przyjmowana i pogłębiana przez wielkich teologów scholastycznych, co jest wyrazem prądu teologicznego i wiary ludu w tę prawdę. Kiedy w XV wieku Jan Marcelle, profesor paryskiego uniwersytetu, w swoim kazaniu na wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, powiedział iż „nie jesteśmy

⁵⁰ Symptomatycznym w tym względzie jest dzieło Pseudo-Augustyna, *Liber de Assumptione Mariae Virginis* (PL 40, 1141-1148), które zwalcza zdecydowanie agnostycyzm niektórych sobie współczesnych.

⁵¹ *Epistola 9: Cogitis me.*

⁵² *Sermo 208: Adest nobis.*

⁵³ Por. S. M. Kaldon, *Najświętsza Maryja Dziewica w wierze Kościoła*, s. 105-107. Od reformy brewiarzowej dokonanej przez papieża św. Piusa V w 1568 r. czytania z Pseudo-Hieronima zostały usunięte i zastąpione innymi, mówiącymi o cielesnym wniebowzięciu Maryi. Mimo to, sto lat później, część kanoników z katedry Notre Dame w Paryżu zażądała, aby do brewiarza wróciły czytania z *Martyrologium* Uzuarda. (Błędne mniemania duchownych, a nie *sensus fidei*).

wcale zobowiązani pod grzechem śmiertelnym wierzyć, że Maryja została z ciałem wzięta do nieba, gdyż nie jest to dogmat wiary”, cały fakultet teologiczny zawrzał, domagając się odwołania przez kaznodzieję słów brzmiących jak herezja, gdyż przeczą one ogólnie wyznawanej wierze. Rzeczywiście, choć wtedy jeszcze nie była to prawda wiary uroczystie ogłoszona przez Stolicę Apostolską, to panowało ogólne przekonanie o fakcie wniebowzięcia Matki Bożej. Budowano świątynie pod tym wezwaniem, a także powstało osiem zakonów nawiązujących w swej nazwie i charyzmacie do tej prawdy: jeden męski (asumpcjonisci, tj. Augustianie od Wniebowzięcia) i siedem żeńskich. Motyw Wniebowzięcia jest również bardzo częsty w ikonografii⁵⁴.

Reformacja neguje to pobożne przekonanie wiary katolickiej. Napotyka jednak w apologetach katolickich szybką odpowiedź, co sprawia, iż to pobożne przekonanie staje się prawie pewną doktryną, zarówno wśród teologów, jak i ludu wiernego. W wieku XVIII pojawiają się pierwsze prośby do Stolicy Apostolskiej o definicję dogmatyczną wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Bł. Cezary Shgvanin († 1769), teolog zakonu serwitów, rozpoczyna całą serię takich próśb. Za nim pojawia się wiele następnych, pochodzących z różnych stron świata katolickiego, od różnych autorytetów moralnych i doktrynalnych (choćby królowa Izabela z Hiszpanii – 1863). Jezuita, Hentrich i de Moos w 1942 roku opublikowali w dwóch tomach wszystkie prośby, jakie zachowały się w tajnym archiwum Stolicy Apostolskiej: *Petitiones de Assumptione coporea B. M. Virginis in coelum definienda ad S. Sedem delatae*. Zgoda świata katolickiego była praktycznie jednomyślna. Jeśli nawet zdarzały się głosy przeciwnie, to nie kwestionowały prawdy, lecz konieczność jej dogmatycznej definicji. Stąd papież Pius XII, po tylu prośbach, 1 maja 1946 r. rozesał do wszystkich biskupów encyklikę *Deiparae Virginis*, w której zapytywał, czy można ogłosić jako dogmat wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny i czy wraz ze swoimi wiernymi pragnęliby tej definicji. Ogromna większość biskupów odpowiedziała pozytywnie na oba pytania. Efektem było ogłoszenie dogmatu 1 listopada 1950 roku⁵⁵.

*

Kościół otrzymał depozyt wiary jako fundament i źródło realizacji zbawczej misji Jezusa. Jego percepcja i zastosowanie domaga się harmonii wszystkich elementów składowych. Mówiąc o nieomyślności Kościoła jako całości, nie wystarczy skoncentrować się wyłącznie na przekazie biblijnym, tradycji, nauczaniu Ko-

⁵⁴ Por. R. Groń, *Wniebowzięta*, w: <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/rg-wniebowzieta.html> [17 lipca 2019]. Pod opiekę Maryi Wniebowziętej oddał Węgry król św. Stefan, a Francję – król Ludwik XIII i Ludwik XV.

⁵⁵ Por. S. Meo, *Asunción...*, s. 266.

ścioła i teologii. Ta nieomyślność stoi przecież u podstaw zmysłu wiary wiernych. Właśnie dlatego, że chodzi o nieomyślność Kościoła jako całości, należy uwzględnić znaczenie tego zmysłu⁵⁶. Uwzględniając indywidualno-społeczny wymiar zmysłu wiary, należy w nim widzieć zdolność całego ludu Bożego (hierarchii i laikatu) zarówno do coraz głębszego poznawania prawd objawionych, jak i do coraz doskonalszej zdolności ich przekładania na praktykę chrześcijańskiego życia.

Proces ten domaga się precyzyjnego rozumienia, czym jest *sensus fidei* i *sensus fidelium*. Ich błędne rozumienie będzie prowadzić do szkodliwej dla przekazu wiary dychotomii. Zjawisko takie można zaobserwować choćby w interpretacji doktryny Soboru Watykańskiego II. Historia okresu posoborowego pokazuje, że wprowadzanie w życie jego nauczania nie zawsze przebiegało ewolucyjnie i nie zawsze w duchu postanowień soborowych. W kwestii roli *sensus fidei* w życiu Kościoła również pojawiło się rozdzielenie, które w jakimś sensie jest odwzorowaniem, na płaszczyźnie tego tematu, podziału na – jak to ujął kard. Ratzinger – „sobór Ojców i sobór mediów”⁵⁷. Według papieża, „Sobór Ojców” dokonywał się w obrębie wiary, był soborem wiary poszukującej zrozumienia, zaś „sobór dziennikarzy” nie dokonywał się w obrębie wiary, lecz w kategoriach współczesnych mediów bez kontekstu wiary, w innej hermeneutyce, w języku polityki⁵⁸. Podobny dualizm można niestety dostrzec w rozumieniu roli *sensus fidei* w zbawczej misji

⁵⁶ Por. M. Pyc, *Pobożność ludowa a sensus fidei*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013), s. 49-50. Uwzględniając ten wymóg harmonii wszystkich elementów powstaje pytanie, czy obecnie o tym się nie zapomina? Warto byłoby bowiem dokonać głębszej analizy roli teologii i *sensus fidei* w pontyfikacie papieża Franciszka – choćby kwestia tzw. drogi synodalnej Kościoła w Niemczech.

⁵⁷ Uważna lektura t. VII/1-2 *Opera omnia* kard. Josepha Ratzingera (*O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016, s. 1123) ukazuje różnice pomiędzy prawdziwą a fałszywą reformą Kościoła i rolą Soboru w tym procesie, a bardziej jeszcze używania go jako tarczy dla przeprowadzania zmian dalekich od ducha Soboru. Benedykt XVI podkreśla, że nie można w prosty sposób winić o te negatywne zjawiska samego Soboru. Ratzinger mówi wprost, że tam, gdzie ducha Soboru interpretuje się przeciwko jego dokumentom, „duch ten staje się upiorem i prowadzi do bezsensu”. W bożonarodzeniowym przemówieniu do Kurii Rzymskiej w 2005 roku stwierdził: „Sobór Watykański II, definiując na nowo relację między wiarą Kościoła a pewnymi istotnymi elementami myśli nowożytnej, dokonał rewizji czy wręcz korekty pewnych decyzji z przeszłości, ale przy tej pozornej nieciągłości zachował i pogłębił rozumienie swej wewnętrznej natury i prawdziwej tożsamości. Kościół jest – zarówno przed Soborem, jak i po nim – tym samym Kościołem: jednym, świętym, powszechnym i apostołskim”. – Por. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html [3 marca 2020].

⁵⁸ Por. *Spotkanie z duchowieństwem diecezji rzymskiej* (14 lutego 2013), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html [3 marca 2020]. Ten dysonans widoczny jest – zdaniem papieża – również na polu liturgii (akt wiary – akt aktywności wspólnoty, *profanum*) czy właściwej egzegezy Pisma Świętego (księga wiary – księga wyłącznie historyczna). „Zdajemy sobie sprawę, jak bardzo ten «sobór mediów» był dominujący, dla wszystkich dostępny i spowodował tak wiele nieszczęść, problemów: zamknięte seminaria, klasztory, banalizację liturgii” – konkluduje Benedykt XVI.

Kościoła. Jeśli nie dokonuje się on w obrębie wiary Kościoła, staje się rodzajem kościelnej opinii publicznej.

Gwarantem właściwego jego zrozumienia staje się zatem właściwa eklezjologia. Istotny jest także wymiar eklezjalny *sensus fidei*. Sobór Watykański II mocno zaapelował o zaniechanie mającego do tej pory miejsca mocnego przeciwstawiania hierarchii laikatowi, gdzie ta pierwsza jawi się jako aktywnie odpowiedzialna za Kościół, zaś ta druga widziana jest jako bierny punkt oporu (opóźniający rozwój misji Kościoła). Chodzi o to, aby misją Kościoła nie uzasadniać istniejącego ciągle podziału na Kościół nauczający (*Ecclesia docens*) i Kościół nauczany (*Ecclesia discens*). Stąd rodzi się soborowe nauczanie o jednakowym powołaniu wszystkich do świętości, co w konsekwencji oznacza spojrzenie na sakrament chrztu jako fundament tej samej godności dzieci Bożych. Dlatego wszyscy, każdy na swój sposób, uczestniczą w trzech funkcjach Chrystusa: Proroka, Kapłana i Króla.

Doświadczenie Kościoła pokazuje, że czasem prawda wiary zostaje przechowana nie przez wysiłki teologów lub nauczanie większości biskupów lecz w sercach wiernych⁵⁹. Niektórzy dopatrują się tego procesu również i dzisiaj. *Sensus fidei* odgrywa decydującą rolę w czasach kryzysu, w których powstaje wyraźna sprzeczność między subiektywnym a obiektywnym Magisterium, między władzami, które nauczają, a prawdami wiary, których trzeba strzec i przekazywać. *Sensus fidei* skłania wierzącego do odrzucenia wszelkiej dwuznaczności i fałszerstwa prawdy, opierając się na nieziennej Tradycji Kościoła, która nie sprzeciwia się Magisterium Ecclesiae, ale je obejmuje⁶⁰.

Dzieje kształtowania się ostatnich dogmatów maryjnych pokazują, że ten zmysł wiary stał się jednym z nadrzędnych kanałów dojrzewania rozumienia tej prawdy poprzez *sensus fidelium*. Albowiem *sensus fidei fidelis* pozwala również poszczególnym wiernym dostrzec jakkolwiek niezgodność, niespójność lub sprzeczność między nauczaniem lub praktyką a prawdziwą wiarą chrześcijańską, którą żyją. Reagują tak jak meloman na fałszywy ton w wykonaniu utworu muzycznego. W takich wypadkach, wierni wewnętrznie opierają się nauczaniu lub praktykom, które wchodzi w grę i nie akceptują ich, ani w nich nie uczestniczą⁶¹.

⁵⁹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 119.

⁶⁰ Por. R. de Mattei, *Wykład wygłoszony na spotkaniu „Una Voce Canada Annual General Meeting” w Vancouver, w listopadzie 2018 roku*, w: <https://www.pch24.pl/rok-antychrzescijanskiej-rewolucji--czy-wytrwamy-przy-sensus-fidei-,65079,i.html> [12 lipca 2019]. Jako przykład takiego kryzysu przywołuje kryzys ariański i odwołuje się do św. Hilarego, który pisze, że podczas kryzysu ariańskiego uszy wiernych, którzy w ortodoksyjnym sensie interpretowali niejednoznaczne nauki teologów skażonych arianizmem, były bardziej święte niż serca kapłanów. Chrześcijanie, którzy przez trzy wieki opierali się cesarzom, teraz opierali się własnym pasterzom (w niektórych przypadkach nawet papieżowi) winnym, jeśli nie jawnej herezji, to co najmniej poważnego braku troski o czystość nauki.

⁶¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, nr 62.

Można wręcz powiedzieć, że tak jak współistnieją w Kościele urząd i charyzmat, tak też Kościół dysponuje podwójną ochroną depozytu Objawienia: Magisterium Ecclesiae i zmysłem wiary. O ile nauczanie Magisterium Ecclesiae ma charakter ściśle urzędowy, o tyle zmysł wiary jest rzeczywistością, którą trudno ująć w sztywne ramy urzędowego tekstu. Da się zatem zauważyć jego charyzmatyczne pochodzenie. Już Ojcowie Kościoła równie mocno jak do powszechnie dzielonych poglądów odwoływali się do trwałej tradycji praktyk religijnych. Chodzi więc nie tylko o treść wiary, ale również o sposób jej celebrowania i według niej formowania własnego życia. Interpretacja dogmatów wiary jest formą realizacji *consensus* wiernych, w którym Lud Boży, „począwszy od biskupów aż do ostatniego z wiernych świeckich” (św. Augustyn), „wyraża swoją ogólną zgodę w dziedzinie wiary i obyczajów” (por. LG 12). Dogmaty i ich interpretacja powinny wzmacniać ten *consensus* wiernych w wyznawaniu „tego, co usłyszeliśmy od początku” (1 J 2, 7. 24).