

Janusz Królikowski

Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna

Salvatoris Mater 2/4, 107-123

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W uroczystość Wszystkich Świętych pięćdziesiąt lat temu Pius XII ogłosił dogmat wniebowzięcia Bogarodzicy Maryi. Rocznicą tego ważnego wydarzenia o wciąż żywej i aktualnej treści skłania do przypomnienia sobie okoliczności, w których się ono dokonało. Przygotowanie do ogłoszenia tego dogmatu zbiegło się mianowicie z intensywną debatą teologiczną, wywołaną w eschatologii, a samo zdogmatyzowanie wniebowzięcia było jej punktem kulminacyjnym, akurat wtedy, gdy w teologii dokonywała się już widoczna zmiana dotychczasowej perspektywy eschatologicznej¹. Mówiąc o odnowionym zainteresowaniu eschatologią i bardzo szerokim zasięgu debaty na jej temat, H.U. von Balthasar w 1957 roku mógł stwierdzić: *Eschatologia jest tym obszarem krainy teologii najszybszych czasów, na którym rodzą się burze, jakie ją nawiedzają. A bez względu na to, czy niszczą ją gradem, czy odświeżają deszczem, nie przemijają bez skutku dla niej. Jeśli Troeltsch miał słuszność, kiedy – z myślą o liberalnej teologii XIX w. – powiedział: „Biuro eschatologiczne jest najczęściej zamknięte”, to od przelomu stuleci sytuacja jest zgoła inna: pracuje ono również w godzinach nadliczbowych².*

Ks. Janusz Królikowski

Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna

SALVATORIS MATER
2(2000) nr 4, 107-123

Mogłoby się wydawać, że ogłoszenie dogmatu wniebowzięcia, którego znaczenie eschatologiczne jest raczej oczywiste, powinno wywrzeć znaczący wpływ na całą refleksję eschatologiczną. Tymczasem, gdy spojrzymy uważnie na historię mariologii po 1950 roku, zauważymy, że recepcja tego dogmatu w życiu Kościoła i w teologii miała bardzo skromny zasięg³. Ogrom prac wykonanych w związku z przygotowaniem do ogłoszenia dogmatu oraz entuzjazm towarzyszący jego ogłoszeniu bynajmniej nie odbił się

¹ Por. J. RATZINGER, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1984, 15-31; R.E. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, 364-385.

² H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologia*, „Novum” (1979) nr 11, 13. Tekst opublikowany po raz pierwszy w: *Fragen der Theologie heute*, red. J. FEINER, M. LÖHRER, Einsiedeln 1957, 403-421.

³ Por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 498-511.

takim samym echem⁴ w przeżywaniu nowej treści, ofiarowanej maryjnej wierze i pobożności Kościoła⁵. Co więcej, zaczęto wprost stawiać otwarte pytania o sensowność tego aktu.

Wobec takiej sytuacji J. Ratzinger w 1968 roku stawiał uzasadnione pytania, które warto szerzej przytoczyć, gdyż mogłyby stać się także dzisiaj konkretną inspiracją poszukiwań i refleksji nad wniebowzięciem: *Od tamtego czasu wiele rzeczy zmieniło się i dzisiaj staramy się ominąć ten dogmat. [...] Pytamy się, czy nie wytworzyliśmy nim nieużytecznych przeszkód dla naszych braci protestantów utrudniających zjednoczenie? Czy spotkanie nie byłoby o wiele łatwiejsze, gdyby ten kamień nie przeszkadzał w wędrówce, którą my sami podjęliśmy w tak nieodległej jeszcze przeszłości? Pytamy się także, czy ten dogmat nie zaszkodził właściwemu ukierunkowaniu pobożności chrześcijańskiej? Czy zamiast patrzeć na Pana Boga i na jedyne Pośrednika Jezusa Chrystusa – który jako człowiek jest naszym bratem, a równocześnie jest jedno z Bogiem, tak jak On sam jest Bogiem – nie zwraca się ta pobożność do świętych, którzy wydają się nam bliżsi, chociaż nikt nie może być nam bliższy niż ten, który nas stworzył i który o nas myśli? Abstrahując od takich zastrzeżeń, które sytuują się w ramach wiary, pojawia się w końcu bardzo powszechne ludzkie pytanie, które wypływa z naszej współczesnej myśli i czasu. Wyrażenie niemieckie *Himmelfahrt Mariens* (to znaczy: podróż Maryi do nieba), które w dużym stopniu zniekształca, będący jego podstawą, tekst łaciński, prowadzi praktycznie do sprzeczności. Pytamy się, i to niebezpiecznie, czy nie jest po prostu absurdalne, niemądre i prowokujące stwierdzenie, że jakiś człowiek mógł zostać wzięty z ciałem do nieba. Jesteśmy gotowi uznać, że łatwiej byłoby je przyjąć dwa tysiące czy nawet dwieście lat temu, ale nie dzisiaj, gdy wiemy z niewzruszoną pewnością, że niebo, które widzimy jest w rzeczywistości także częścią świata mającą taką samą naturę, jak nasz świat. Dochodzi do tego nasze poznanie zmian ciągle zachodzących w naszej sferze cielesnej, materialnej. Czyż zatem to nie absurd twierdzić, że jakiś człowiek został wzięty ze swoim ciałem do nieba? Gdzie to się zdarzyło? Jak? Czy nie jest żenujące stwierdzanie czegoś podobnego?*⁶

⁴ Wydaje się, że jak do tej pory najszerzej implikacje eschatologiczne dogmatu wniebowzięcia zostały przeanalizowane przez K. Rahnera, chociaż duża część jego dorobku w tym względzie nie jest szerzej znana i czeka na opublikowanie w wydaniu zebranych jego dzieł. Por. J. BOLEWSKI, *Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner*, „Collectanea Theologica” 58(1988) fasc. spec., 89-152.

⁵ Przegląd zagadnienia w: G.A. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Roma 1979.

⁶ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 335-336 (tytuł oryginału: *Dogma und Verkündigung*).

Wniebowzięcie stało się przedmiotem zainteresowań eschatologii, a dokładniej: eschatologii pośredniej, zwłaszcza co do tak zwanego „zmartwychwstania w śmierci”, które niejako już w punkcie wyjścia kwestionuje wyjątkowość wniebowzięcia Maryi⁷. Ważną naukę na temat dogmatu wniebowzięcia Bogarodzicy przyniosła konstytucja soborowa *Lumen gentium*⁸, a także mająca w niej swe źródło eklezjologia, która, czerpiąc również z przemyśleń L. Bouyera eksponowała interpretację Wniebowziętej jako „eschatologicznej ikony Kościoła” oraz „już zrealizowanej obietnicy rzeczywistości ostatecznych ofiarowanych ludzkim nadziejom”⁹. Z czasem ten ikoniczny wymiar misterium Maryi został poszerzony także o inne aspekty tajemnicy Maryi, na przykład o niepokalane poczęcie¹⁰.

W niniejszym szkicu spróbujemy dać wstępną odpowiedź na pytanie, jakie znaczenie mógłby mieć dogmat wniebowzięcia Bogarodzicy dla eschatologii chrześcijańskiej. Odpowiadając na nie, zachaczymy równocześnie o bardzo istotną tematykę egzystencjalną i szukamy odpowiedzi na kolejne pytanie: o przeznaczenie człowieka i wypełnienie go. Do podjęcia tego pytania właśnie w kontekście wniebowzięcia Maryi zachęcał kiedyś Jan Paweł II¹¹.

1. Przemiany w eschatologii współczesnej¹²

Wielką dyskusję wywołało przełomowe dzieło Johannesesa Weissa *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, które sprawiło, że eschatologię zaczęto sytuować w centrum teologii współczesnej. Po raz pierwszy wydano je w 1892 roku, ale dopiero wydanie drugie, z 1900 roku,

⁷ Por. D. FLANAGAN, *L'escatologia e l'Assunzione*, „Concilium” 5(1969) nr 1, 153-165; S.M. MEO, *Riflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e la missione di Maria*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Roma 1977, 103-127; J.A. GOENAGA, *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana. A propósito de la Carta de la Sagrada Congregación de la Fé „Sobre algunas cuestiones de escatología” (17-5-1979)*, „Marianum” 42(1980) 13-63.

⁸ LG 68.

⁹ Por. L. BOUYER, *Humanism marial*, „Études” 87(1954) 158-165, tutaj s. 164; francuski teolog wstępnie rozwinął to zagadnienie w: *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, „Irenikon” 22(1949) 150-156.

¹⁰ Por. J. KUMALA, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 277-290.

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Aktualność i zadania mariologii (Przemówienie w czasie wizyty w Papieskim Wydziale Teologii „Marianum” [10 grudnia 1988])*, 4, w: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła, Mariologia*, cz. I, Tarnów 1999, 309.

¹² W tym punkcie wykorzystuję: I. ZIZIOULAS, *Déplacement de la prospective eschatologique*, w: *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Colloque de Bologne 11/15 Mai 1983*, Paris 1985, 89-100.

w którym autor sprecyzował i zradykalizował niektóre swoje tezy, odegrało tak ważną rolę, że historię chrześcijańskiej eschatologii nowożytnej można podzielić na dwa okresy: przed Weissem i po Weissie. Oczywiście, dzieło to wywarło znaczący wpływ na życie Kościoła i tu również mocniej wyakcentowało rolę eschatologii.

W niniejszym artykule zwracam uwagę właśnie na niektóre konsekwencje, jakie dzieło Weissa wywołało we współczesnej dyskusji eschatologicznej: zarówno w teologii, jak i w życiu Kościoła. Myślę, że sensowne byłoby rozważenie problemów: na ile ten zwrot eschatologiczny w teologii współczesnej wiąże się z dogmatem o wniebowzięciu Maryi, na ile refleksja eschatologiczna splata się z mariologiczną, a nawet - czy dogmat o wniebowzięciu nie jest czymś w rodzaju *eschatologii szczegółowej*.

W swoich poszukiwaniach egzegetyczno-teologicznych Weiss, śladem dziewiętnastowiecznych teologów liberalnych, zmierzał ku zgłębieniu *istoty chrześcijaństwa*. Jego główna argumentacja dążyła do wykazania, że Jezus w swoim przepowiadaniu nie ograniczył się do głoszenia niewidzialnego Królestwa Bożego w duszach ludzkich ani nie zamierzał dokonać reformy moralnej w społeczeństwie, ale przede wszystkim zapowiedział niespodziewaną interwencję Boga w historii. W ten sposób podejmował starotestamentową tradycję prorocką oraz późniejszą tradycję apokaliptyczną, żywą w czasach samego Jezusa. Zaslugą Weissa jest doprowadzenie do postawienia zasadniczego pytania o rolę i zasięg perspektywy eschatologicznej w nauczaniu Jezusa, a potem – co oczywiście z tego wynika już w sposób niemal naturalny – o rolę i zasięg tej perspektywy w teologii oraz w życiu chrześcijańskim. W drugim wydaniu *Die Predige Jesu* widząc zapewne pierwsze reakcje, jakie wywołuje jego pozycja, treści, które sprowokowały wspomniane reakcje zostały już ściślej sformułowane.

W ramach problematyki nakreślonej przez Weissa szczególnie znaczenia nabrały dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy *istoty orędzia Jezusa Chrystusa*. Teologowie liberalni, spadkobiercy mentalności oświeceniowej, których Weiss skrytykował, za istotę orędzia ewangelicznego uznali niektóre normy etyczne, jak na przykład miłość. Odrzucili natomiast istotną treść nauki Jezusa o bliskim nadejściu Królestwa Bożego¹³. Problem rzeczywiście może nastęrczać trudności, zwłaszcza w sytuacji, gdy nadejście Królestwa Bożego *opóźnia się*. Aby go rozwiązać, trzeba uwzględnić kontekst nauki Jezusa o Królestwie i jego nadejściu. Mówiąc na ten temat, Jezus zawsze

¹³ Por. X. TILLIETTE, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tł. A. Ziernicki, Kraków 1996.

nawoływał do nawrócenia, a więc podkreślał, że Jego Królestwo ma związek z moralnością. Toteż już na początku XIX wieku Johann B. Hirscher podjął próby ujęcia moralności chrześcijańskiej w perspektywie Królestwa Bożego. A po Weissie już zgoła nie można pominąć pytania o istotę orędzia ewangelicznego.

Drugie zagadnienie wypływające z tezy Weissa, a będące konsekwencją pierwszego, dotyczy *istoty chrześcijaństwa*. Według niego *istotą chrześcijaństwa jest oczekiwanie Królestwa*. Ta teza wywołała żywą polemikę, ale też u wielu od razu spotkała się z aplauzem. Stopniowo zaczęła się utrwalac i już po kilku latach upowszechniło się przekonanie, że istotą Ewangelii i chrześcijaństwa jest eschatologia. Późniejszy szeroki i dynamiczny rozwój eschatologii, łącznie z tezą C.H. Dodda o *eschatologii zrealizowanej*, nie przeszkodził w utrwaleniu się podstawowej tezy Weissa, że właśnie eschatologia stanowi ośrodek Ewangelii i chrześcijaństwa. Szeroko widocznym skutkiem tej tezy stało się podjęcie w teologii refleksji nad aspektem eschatologicznym rozmaitych jej działów oraz poszczególnych kwestii. Pojawiły się więc na nowo refleksje teologiczne, których po epoce patrystycznej na ogół nie podejmowano, a jeśli je podejmowano, to tylko jako kwestie dodatkowe i marginalne. Doprowadziło to do powstania wokół teologii czegoś w rodzaju ożywczego klimatu eschatologicznego, którego pełne znaczenie dostrzega się wtedy, gdy patrzy się na całą tradycję teologiczną Kościoła, wyraźnie pokazującą, że eschatologia była zawsze jednym z zasadniczych i najbardziej twórczych motorów rozwoju teologii, a jej brak prowadził do zamykania się refleksji teologicznej w kwestiach drugorzędnych dla doktryny i życia chrześcijańskiego.

Jeśli ośrodkiem Ewangelii i chrześcijaństwa jest przyjście Królestwa, to w tym świetle trzeba przede wszystkim zweryfikować samą zawartość eschatologii chrześcijańskiej. Oczywiście eschatologia stanowiła zawsze, chociaż w różnym stopniu, organiczną część doktryny chrześcijańskiej, którą podejmowała teologia, a Kościół głosił prawdy dotyczące *rzeczy ostatecznych*. Jednak klasyczne ujęcie traktatu *De novissimis* oraz utrwalone metody głoszenia tych prawd przez Kościół nie mieściły się w swoich dotychczasowych, już utrwalonych formach wyrazu po zwrocie eschatologicznym, jaki dokonał się za sprawą Weissa. Okazało się, że jest już po prostu niedopuszczalne pozostawienie *rzeczy ostatecznych* na końcu wykładu dogmatyki, jako czegoś w rodzaju suplementu do wiary i teologii. Uznanie nadejścia Królestwa za istotę nauczania Jezusa, a więc nie tylko za jeden pośród wielu tematów, jakie podjął, zmusza teologię dogmatycz-

ną do uwzględnienia tej danej, sugerując sugestywnie, że eschatologia nie może już być tylko ostatnim rozdziałem teologii, ale musi być powiązana ze wszystkimi innymi jej rozdziałami. Powinna ona niejako stać się duszą całej doktryny chrześcijańskiej, ożywić ją i inspirować do dalszego rozwoju oraz prowadzić do koniecznych przewartościowań ku temu, co istotne. Nie chodzi zatem już tylko o to, by eschatologia stanowiła osobny traktat teologiczny (oczywiście taki traktat nie utracił swojego znaczenia, a nawet jego potrzeba stała się jeszcze pilniejsza), ale by otworzyła się dynamicznie na tworzenie tego, co metoda teologiczna nazywa *nexus mysteriorum*. Kwestia eschatologiczna, jak mówią niektórzy teologowie, stała się po prostu „kwestią strukturalną” w teologii.

Jeśli eschatologia chrześcijańska domaga się ciągłego przebudowywania, właśnie w odniesieniu do niej, całej teologii, to oznacza to także, że nie może być tylko i wyłącznie jednym z elementów utrwalonej czy tworzonej wizji świata, ale jej właściwym zadaniem jest tworzenie wizji – obrazu świata, w którym żyje człowiek¹⁴. Przed Weissem wystarczyło, że eschatologia zajmowała się przede wszystkim i w sposób ogólny opisem przeznaczenia człowieka po śmierci, co wyraża się między innymi tym, że kwestia śmierci często stanowiła pierwszy, niejako otwierający rozdział eschatologii, który potem znajdował uszczegółowienie w kwestiach dotyczących stanu duszy, tożsamości osobowej, wskrzeszenia ciała itd. Wizja świata, w jakiej zanurzony jest człowiek, była zbudowana właściwie bez żadnego odniesienia do rzeczywistości ostatecznej, dzieląc wszystko na to, co należy do *tego świata* i to, co należy do *drugiego świata*. Była to zasadniczo wizja świata oparta na utrwalonej strukturze przestrzennej, w której wszystko już istniało i do której *tamten świat* nie mógł dodać niczego konstytutywnie nowego, gdyż przejście od niego do *tego świata* było właściwie bezużyteczne. Chodziło więc o świat zamknięty, utrwalony i apriorycznie uporządkowany, w którym rzeczywistości ostateczne, chociaż oczywiście obecne i uznane za ważne, zajmowały tylko jego pewną część dotyczącą przyszłego – i raczej odległego – stadium istnienia.

Fakt, że przepowiadanie nadejścia Królestwa zajęło centralną i decydującą pozycję w chrześcijaństwie, stał się inspiracją i wyzwaniem do postawienia pytań dotyczących wcześniejszej wizji świata, a więc domagał się spojrzenia na całość świata w perspektywie escha-

¹⁴ Szerzej na ten temat por. I. ZIZIOULAS, *Eschatologie und Geschichte*, „Ökumenische Rundschau” 35(1986) 373-384.

tologicznej¹⁵. Jeśli nadejście Królestwa określa ludzką egzystencję w sposób tak decydujący, to wynika z tego, że *historia*, w której ma się dokonać to nadejście, jest konstytutywnym elementem samego świata. Nadejście Królestwa nie dotyczy egzystencji człowieka po prostu z punktu widzenia *psychologicznego* (to znaczy nie dotyczy tylko oczekiwania jakiegoś nowego świata i jakiegoś nowego stadium jego losu), lecz także z punktu widzenia ontologicznego, sytuując ją w stanie *ruchu* i *stawania się*. Świat jest wydarzeniem, a nie tylko jakimś statycznym *status quo*. W takiej wizji nabiera znaczenia także czas, a nie tylko sama przestrzeń, a eschatologia zaczyna dotyczyć całego historycznego procesu świata. Eschatologia nie jest czymś ahistorycznym, ale wpisuje się integralnie w historię, ponieważ Bóg w swoim zstępowaniu wpisał się w świat – Jego Królestwo przeniknęło do królestwa świata. Nowy świat, który Bóg kiedyś uczyni, nie będzie światem obcym w stosunku do tego świata i nie zastąpi go, ale będzie nim *ten świat* (por. 1 P 3, 13), który On stworzył i który pewnego dnia zostanie przez Niego odnowiony. *Ostateczne* dzieło Boże nie będzie zanegowaniem Jego *pierwszego* dzieła.

W takim ujęciu perspektywa eschatologiczna poszerza się aż do objęcia całej ludzkiej wizji świata oraz czyni z historii decydujący i kluczowy czynnik zrozumienia egzystencji jako całości. Konieczność zwrócenia uwagi na historię jako punkt kluczowy w eschatologii jest więc najważniejszą konsekwencją eschatologii odnowionej po Weissie. Może wydawać się w dużym stopniu paradoksalne, ale jest prawdą, że to właśnie rozwój eschatologii doprowadził do zainteresowania się historią i do jej decydującego dowartościowania w teologii, mimo że pod wieloma względami zmusiło to teologię do nowego podjęcia wielu zasadniczych zagadnień, jak na przykład zagadnienie relacji między historią i zbawieniem, bądź też między

¹⁵ Wydaje się, że uwzględnienie tego faktu wystarcza do pokazania, iż nie tylko nauki przyrodnicze, wraz z obecną w nich wizją czasu, kształtują obraz świata, lecz że także teologia ma na niego znaczący, a niekiedy decydujący wpływ. Współczesny obraz świata, tak jak obrazy świata poprzednich epok, nie jest uwarunkowany tylko naukami przyrodniczymi oraz nie tylko nauki przyrodnicze mogą i powinny go kształtować; nie wydaje się uzasadnione przypisanie naukom przyrodniczym kluczowej roli w kształtowaniu obrazu świata. W takim kierunku por. na przykład: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. HELLER, S. BUDZIK, S. WSZOLEK, Tarnów 1996. W tym kontekście wydaje się też, że podjęta przez P. Liszkę (w książce *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992) próba określenia roli czasu w kwestiach teologicznych nie uwzględnia wystarczająco tego, że w najlepszej teologicznej tradycji chrześcijańskiej problemy czasu i eschatologii są ze sobą ściśle powiązane, tak że nie da się mówić o czasie bez mówienia o eschatologii, i na odwrót, mówić o eschatologii bez czasu.

historią zbawienia, metafizyką i eschatologią¹⁶. Mówiąc ogólnie, takie postawienie zagadnienia zmusiło teologię do podjęcia się zbudowania odnowionej *teologii historii*, której specyficznym przedmiotem badania są wszystkie wymienione tu kwestie¹⁷.

Należy zauważyć, że wprowadzenie czasu i historii do ontologii i eschatologii nie byłoby możliwe bez adekwatnego dowartościowania pojęcia *wydarzenia*, w czym okazała się – oprócz eschatologii – bardzo użyteczna pomoc rozwijających się dynamicznie nauk przyrodniczych. Uzupelnienie tej wizji świata, której głównym autorem był Newton, o kosmologię Einsteina, przyczyniło się zdecydowanie do tego, że idea *wydarzenia* została włączona w samo istnienie świata. Okazało się, że byt i wydarzenie są ściśle wpisane nawet w istnienie świata fizycznego. Jeśli chodzi o związek tego wszystkiego z eschatologią, to nie można nie ubolewać, że więź tak oczywista została zauważona tylko przez niewielu teologów, zasadniczo tylko przez tych, którzy zajmowali się eschatologią, chociaż nie wszystkich. W wyniku tego zaniedbania eschatologia nie wykorzystwała wszystkich odkrytych możliwości, by kształtować życie Kościoła i aktualną wizję świata, pozwalając tym samym, by w to miejsce weszły rozmaite wizje pozateologiczne, głównie socjologiczne i humanistyczne, które chociaż mogą być użyteczne dla człowieka i Kościoła, to jednak nie mogą być główną, czy też – jak stało się w niektórych skrajnych przypadkach – jedyną kategorią interpretacyjną rzeczywistości chrześcijańskiej, a zwłaszcza kwestii dotyczących rzeczywistości ostatecznych.

Odnowa perspektywy eschatologicznej, która została wypracowana w teologii XX wieku sugeruje niewątpliwie, aby zwrócić baczniejszą uwagę na eschatologię w ogóle oraz na jej związek z innymi działami oraz zagadnieniami teologicznymi. Jeśli chodzi o samą eschatologię, to wydaje się, że najważniejsze są tutaj następujące problemy: 1) należałoby rozwinąć teologicznie kwestię oczekiwania na nadejście Królestwa Bożego i rzeczywistości ostatecznych jako podstawowej i istotnej postawy chrześcijańskiej; 2) po określeniu natury i form tego oczekiwania, trzeba by ściśle włączyć w nią kwestię moralną jako element drogi do Królestwa oraz kwestię wyzwolenia człowieka z tych postaw i okoliczności historycznych, które nie są zgodne z kategoriami Królestwa; 3) trzeba by ponadto pokazać zagadnienia dotyczące indywidualnego życia po śmierci na tle ich

¹⁶ Por. J. RATZINGER, *Heil und Geschichte*, „Wort und Wahrheit” 25(1970) 3-14; J. ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, Genève 1981, 57-110.

¹⁷ Por. C.S. BARTNIK, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; TENŽE, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987.

związku z całą historią świata i jej konsekwencjami; 4) jeśli chodzi o wniebowzięcie Maryi to wydaje się, że można wskazać na jego przykładzie na znaczenie i potwierdzenie oczekiwania eschatologicznego w wierze i życiu chrześcijańskim, na związek historii człowieka i kosmosu z eschatologiczną pełnią zbawienia oraz na Eucharystię jako właściwe miejsce obecności i kształtowania chrześcijańskiej perspektywy eschatologicznej.

2. Oczekiwanie Królestwa

Właściwie przyjęło się już w teologii i pobożności chrześcijańskiej, że oczekiwanie eschatologiczne łączy się z niepokalanym poczęciem Maryi, między innymi ze względu na związek uroczystości Niepokalanego Poczęcia Maryi z okresem adwentu, w którym jest ona obchodzona. Jest to niewątpliwie słuszne, gdyż adwent jest okresem, w którym ma głębiej wyrazić się oczekująca postawa chrześcijanina, także w jej wymiarze eschatologicznym. Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* przypomniał, że adwent jest *połączeniem oczekiwania mesjańskiego i oczekiwania eschatologicznego*¹⁸. W uroczystości Niepokalanego Poczęcia połączenie to osiąga swoją osobową koncentrację, gdyż ukazuje ona Maryję jako Tę, w której wierze i życiu połączenie wywiera właściwe dla siebie skutki zbawcze.

Nie należy jednak zapominać, że także wniebowzięcie Maryi wiąże się z chrześcijańskim oczekiwaniem, gdyż jest ono, mówiąc za Pawłem VI, *spełnieniem ostatecznej nadziei*¹⁹, wpisanej w wiarę chrześcijańską i konkretnie przeżywaną przez chrześcijanina. Wniebowzięcie Maryi ukazuje więc chrześcijaninowi ostateczny horyzont jego oczekiwania eschatologicznego, a zarazem jest wypełnioną odpowiedzią na pytanie o jego przeznaczenie²⁰.

Wobec oczekiwania na nadejście Królestwa Bożego jako istoty orędzia Jezusa Chrystusa, a tym samym istoty chrześcijaństwa, wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi jako spełnione oczekiwanie tego Królestwa jawi się jako potwierdzenie i przypomnienie rzeczywistości istotnego znaczenia tego oczekiwania w wierze i postawie chrześcijańskiej. W odniesieniu do wniebowzięcia oczekiwanie Królestwa w perspektywie chrześcijańskiej okazuje się dla chrześcijanina nie tylko jakąś możliwą alternatywą dla *tego* życia i *tego* świata. Jako rzeczy-

¹⁸ MC 4.

¹⁹ TAMŻE, 6.

²⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Aktualność i zadania mariologii...*, 309.

wiste centrum jego życia – *conditio sine qua non* jego wiary, ta perspektywa skłania do unifikowania przeżywanych przez niego różnych czasów z tą właśnie wiarą, odkąd ta chwalebna tajemnica maryjna pokazuje, iż w rzeczywistości takiej alternatywy nie ma – jest jedność zmierzająca do pełni. Oparte na wierze oczekiwanie Królestwa Bożego w tym życiu i w tym świecie jest rzeczywistością – nie tylko jakąś symboliczną – antycypacją pełni eschatologicznej w Bogu. Gdzie wniebowzięcie Maryi – jako uczestniczenie w zmartwychwstaniu Chrystusa – przekracza granicę powszednich ludzkich pragnień, oczekiwań i nadziei, tam *już* otwiera się dla oczekującej wiary chrześcijanina *nouwa* możliwość i *nowy* horyzont, na które wskazuje słowo Boże, pokazując równocześnie drogi uczestniczenia w tym, co nowe. Co więcej, w świetle potwierdzonego maryjnie oczekiwania na Królestwo także pokusy, ciemności, cierpienia i bolesne doświadczenia, które poddają próbę wiarę chrześcijanina, zostają odniesione do przyszłości – tej przyszłości, która wiąże się z Bożą obietnicą. A ponieważ te obietnice są już urzeczywistnione w Maryi wniebowziętej, dlatego słusznie może być nazwana „znakiem pewnej nadziei i pociechy”²¹ i rzeczywiście za taki znak uznana.

W oczekiwaniu Królestwa w odniesieniu do wniebowzięcia Maryi znajduje swoje uzasadnienie możliwość osobowego i eklezjalnego przekroczenia tych granic, które zostały już przekroczone za pośrednictwem krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Oczekująca wiara chrześcijańska znajduje więc we wniebowzięciu element integrujący i potwierdzający, że eschatologia wpisuje się w czas, stając się jego głębokim wymiarem – co więcej, że eschatologia staje się tajemnicą czasu – podczas gdy znajduje się jeszcze w stanie napięcia między *już* i *jeszcze nie* swojej wiary i dzięki niej otrzymywanej łaski.

Konieczne trzeba zwrócić uwagę na to, że we wniebowzięciu Maryi otwiera się horyzont nadziei dla tych interpretacji historii, które widzą w niej przede wszystkim jej wciąż powiększające się wymiary oraz narastanie z tego powodu dramatów i niedogodności dla zanurzonego w niej człowieka. Wniebowzięcie przypomina w tym wypadku, że historia jest przestrzenią działania Boga, który w niej udziela się człowiekowi, by w końcu przyjąć go do siebie jako w pełni zbawionego.

²¹ LG 68.

3. Eschatologiczna pełnia zbawienia

Studiując historię pierwotnej eschatologii chrześcijańskiej, zauważamy obecność w niej nierozzerwalnej jedności między przeznaczeniem kosmosu i przeznaczeniem człowieka. Właśnie z powodu tej jedności od samego początku było możliwe przypisanie uniwersalnego znaczenia eschatologicznego zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Było ono widziane nie tylko jako potwierdzenie Bożego panowania nad światem i historią człowieka, ale jako początek przemiany świata fizycznego w jego całości – jako zwycięstwo nad śmiercią, a więc jako *nowe stworzenie*. Dla pierwszych chrześcijan i całej epoki patrystycznej historyczne przeznaczenie człowieka było nierozdzielnie związane z przeznaczeniem świata fizycznego. Właśnie na gruncie tego ścisłego związku przeznaczenia człowieka z przeznaczeniem świata fizycznego, który wchodzi w nową fazę poprzez zmartwychwstanie Chrystusa, wyłoniła się refleksja mariologiczna, której przedmiotem stało się zaśnięcie – wniebowzięcie Maryi. Argumentacja Ojców Kościoła idzie w tym względzie dwoma drogami. Jedna ma charakter chrystologiczny, a druga kosmiczny²².

W pierwszym przypadku mówi się, że Maryja dała ciało Słowu wcielonemu, by w ten sposób dokonano się zbawienie całego człowieka, zgodnie z pryncypium: „*Quod non est assumptum non est sanatum* – To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione”. Co więcej, Ojcowie interpretują udział Maryi we Wcieleniu nie jako epizod między poczęciem i zrodzeniem Jezusa, ale jako stałe uczestniczenie w Jego wydarzeniu. Poprzez to, że Słowo przyjęło ciało z Maryi, jakby pozostaje Ona na stałe w Jego ciele przez to, że to właśnie z Niej je otrzymał²³. W ten też sposób zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko jakimś uzdolnieniem Maryi do uczestniczenia w Jego zmartwychwstaniu, ale w jakimś stopniu jest już rzeczywiście także Jej zmartwychwstaniem. W zmartwychwstaniu Chrystusa zostaje realnie antycypowana Jej eschatologia. Nie ma w tym nic dziwnego skoro, jak wielokrotnie podkreśla św. Paweł (por. np. Kol 3, 3; Ef 2, 6), chrześcijanin po chrzcie już jest uczestnikiem zmartwychwstania Chrystusa i zasiada z Nim w chwale. Łaska Bożego

²² O rozwoju teologii zaśnięcia-wniebowzięcia por. M. VON ESBROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Études historiques sur les traditions orientales*, Variorum 1995; S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris 1995.

²³ Por. JAN DAMASCENSKI, *Homilia na wniebowzięcie NMP (1)*, 3, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tł. W. Kania, Niepokalanów 1981, 232-234.

macierzyństwa, przez które Maryja uczestniczy w tajemnicy Wcielenia Słowa jest czymś jakościowo o wiele większym niż jakakolwiek łaska Boża udzielona kiedykolwiek innym ludziom.

Argumentacja w drugim przypadku opiera się na integralnym rozumieniu historii jako należącej organicznie do natury człowieka, a nie będącej w opozycji do niej. Jeśli tak jest, to człowiek uczestnicząc w historii, urzeczywistnia już swoje przeznaczenie. Pełne uczestniczenie w historii, która jest historią zbawienia, jest zarazem drogą do pełnego udziału w jej owocach. Pełne i w najwyższym stopniu *wyjątkowe* uczestniczenie Maryi w historii zbawienia, w której osobie i misji spotykają się i splatają wszystkie zasadnicze wątki Starego i Nowego Przymierza, uzasadnia Jej pełny udział w eschatologicznym wypełnieniu tego Przymierza. Mikołaj Kabasilas podkreśla, że tak jak pierwsza została Ona przez swoje życie, czyli przez swoją historię, upodobniona do śmierci Zbawiciela, tak też jako pierwsza stała się uczestniczką Jego zmartwychwstania²⁴.

Można tu dodać także argument poniekąd negatywny. Trudności, jakie początkowo wniebowzięcie Maryi napotkało na Zachodzie, mają swoje uzasadnienie w przekonaniu, że historia przynależy do człowieka *w opozycji* do jego natury. Elementy tego poglądu już wstępnie obecne są u św. Augustyna, a jego utrwalenie nastąpiło w okresie średniowiecza. Wyrazem tego poglądu jest skoncentrowanie się soteriologii i eschatologii na *zbawieniu duszy*, w wyniku czego traktuje się zmartwychwstanie ciała jako, niekiedy nawet zbędny, epizod pełnego zbawienia człowieka, skoro dusza jest wszystkim. Warto zauważyć, że zmartwychwstanie ciała było traktowane przez Ojców jako element specyficzny i integralny wiary chrześcijańskiej oraz integralności zbawienia²⁵. W związku z takim postawieniem sprawy zostało wyeliminowane z wiary i duchowości chrześcijańskiej oczekiwanie Królestwa, które pokona „ostatniego nieprzyjaciela”, jakim jest śmierć, gubiąc w ten sposób ze swojej perspektywy eschatologicznej element zmartwychwstania fizycznego. Dobrze widzimy to w literaturze pobożnościowej, której przedmiotem była *ars moriendi*, która stwierdzając konieczność śmierci koncentruje się na ukazaniu chrześcijaninowi drogi do ocalenia duszy. Jeszcze dzisiaj jesteśmy świadkami podobnych ujęć, gdyż mimo zainteresowania historią, widzimy ją tylko jako historię człowieka. Widać to choćby w in-

²⁴ Por. M. KABASILAS, *Sermo in Dormitionem Deiparae*, 12: PO 19, 508[390]-509[391].

²⁵ Por. CH. VON SCHÖNBORN, *La vie éternelle. Réincarnation – Résurrection – Divinisation*, Paris 1992, 167-194.

terpretacji zjawiska śmierci fizycznej, której jest obca perspektywa eschatologiczna, gdyż widzi się ją tylko z punktu widzenia metafizycznego jako rozdzielenie ciała i duszy, za którym dopiero rozpoczyna się eschatologia, gdy tymczasem jest ona już wydarzeniem eschatologicznym.

W okresie, gdy dokonuje się odnowienie chrześcijańskiej perspektywy eschatologicznej, dogmat wniebowzięcia Bogarodzicy postuluje ponadto, by w omawianym tu kontekście przeznaczenia kosmosu i człowieka w aspekcie fizycznym, zwrócić uwagę na *podmiot* eschatologii.

Patrząc na zjawisko śmierci fizycznej, człowiek odkrywa jej nieuchronność, a więc dochodzi do przekonania, że nie może z nią nic uczynić, dlatego w sposób naturalny jego zainteresowania przenoszą się na to, co dotyczy zbawienia duszy lub zaangażowania w przemiany społeczne, gdyż w tych dziedzinach człowiek *może coś zrobić*. Mówi się więc, że tworzy eschatologię *wewnątrzświatową*. Jednak takie postawienie sprawy jest w gruncie rzeczy zakwestionowaniem autentycznej eschatologii, a tym samym i perspektywy eschatologicznej²⁶.

Wniebowzięcie Maryi jako czyste i darmowe dzieło Boże pokazuje, że także na poziomie fizycznym – cielesnym eschatologia dotyczy tego, co może czynić Bóg, a nie człowiek. Pokazuje między innymi, że śmierć może być zwyciężona tylko przez Boga. To jest motyw, dzięki któremu konkretna historia widziana i interpretowana w świetle eschatologii jest ekonomią zbawienia, czyli działania Boga w świecie. Z tego samego powodu historia jest związana z przeznaczeniem całego kosmosu, a nie tylko z kwestiami społecznymi i politycznymi.

4. Kościół – wspólnota eschatologiczna

Wniebowzięcie Maryi jako dzieło Boga przypomina Kościołowi, który w Niej kontempluje swoje własne *spełnienie*, że w najwyższym stopniu jest on wspólnotą, która ma charakter eschatologiczny i zmierza do pełni eschatologicznej. To, co wypełniło się w Maryi, nie jest jakimś wyjątkiem, tym już żyje Kościół i antycypuje w tym, co ma się wypełnić zarówno wobec Kościoła, jak każdego wierzącego, a więc jest znakiem właściwej tożsamości eklezjalnej. Ta

²⁶ Ciekawą analizę tych zagadnień przeprowadził W. Sołowjow w swoich słynnych *Trzech rozmowach*. Tłumaczenie polskie w: W. SOŁOWJOW, *Wybór pism*, t. J. Zychowicz, t. 2, Poznań 1988.

eschatologiczna perspektywa Kościoła musi się szczególnie strzec zafalszowań i wciąż się odnawiać. Aby ukazać rolę wniebowzięcia w tym odnawianiu, musimy spojrzeć nieco szerzej na historię Kościoła i pojawiające się w niej problemy dotyczące perspektywy eschatologicznej jego tożsamości i jego posłania.

Fakt, że Kościół jest rzeczywistością eschatologiczną, był dość łatwo dostrzegany i doceniany w pierwszych trzech wiekach, kiedy państwo nie przyznawało jeszcze Kościołowi określonego statusu prawnego. W tej epoce chrzest w sposób oczywisty oznaczał nabycie nowej tożsamości, różnej od tej, której źródłem były narodziny fizyczne lub posiadany status społeczny. Wtedy wspólnota eucharystyczna we wszelkich swoich relacjach określała tożsamość Kościoła oraz umożliwiała chrześcijaninowi przeżywanie jego własnej tożsamości²⁷. Wszystko miało charakter eschatologiczny, gdyż nie należało i nie mogło należeć do tego świata. Zmiany zaczęły następować w chwili, gdy państwo przyznało chrześcijaństwu konkretny status prawny, który określał miejsce Kościoła w strukturze społeczno-politycznej państwa. Jednym z elementów tej zmiany stało się stopniowe pomniejszanie perspektywy eschatologicznej w życiu Kościoła na rzecz perspektywy politycznej, która wyraziła się nawet w teologii i w sposób uzasadniony możemy określić ją mianem *politycznej*²⁸.

Trzeba tu zauważyć, że ten nowy – zeświecczony – status Kościoła szybko otrzymał nowy środek pod wieloma względami nastawiony na obronę jego perspektywy eschatologicznej. Stało się to możliwe za sprawą monastycyzmu, mimo że jego geneza nie jest wprost uwarunkowana przewrotem konstantyńskim, sięgając swymi początkami już okresu prześladowań²⁹. Początki tego ruchu nie są zatem wprost związane z procesem sekularyzacji, ale nie ulega wątpliwości, że wiążą się z perspektywą eschatologiczną. Począwszy od śmierci św. Szczepana, tak jak jest ona opisana w Dziejach Apostolskich, męczeństwo zostało uznane za wydarzenie eschatologiczne. Śmierć męczennika, tak jak krzyż Chrystusa w Ewangelii św. Jana, była widziana jako wydarzenie chwalebne i łączona z ofiarą eucharystyczną, będącą w najwyższym stopniu świętem eschatologicznym, początkowo złączonym z niedzielą jako dniem zmartwychwstania. Tę samą logikę teologiczną zastosowano po okresie prześladowań do

²⁷ Nie można oczywiście idealizować wymiaru eucharystycznego życia pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, gdyż często przekonane o wyjątkowym znaczeniu chrztu po prostu zapomniały one o jego konkretyzacji i aktualizacji eucharystycznej.

²⁸ Por. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966.

²⁹ Por. H.G. BECK, *Il millennio bizantino*, Roma 1981, 280-314.

uzasadnienia teologicznego monastycyzmu. Mnich – idący śladami św. Antoniego – biorąc krzyż cierpień w swojej walce przeciw złemu duchowi, stawał się męczennikiem i w ten sposób doświadczał chwały Chrystusa³⁰.

Męczennicy i mnisi doświadczaali rzeczywistości eschatologicznej w wypełnianych przez siebie dziełach. Takie ujęcie wskazuje na to, że eschatologia ma do czynienia z działaniem człowieka, chociaż jest ono naznaczone szczególnym znamieniem – odnosi się do krzyża, a nie do zmartwychwstania. Kościół – i chrześcijanin – może mieć dostęp do Królestwa idąc drogą krzyża, to znaczy biorąc na siebie cierpienia i ból całego świata. Królestwa nie można jednak osiągnąć tylko poprzez wzięcie na siebie cierpienia, gdyż udział w tym Królestwie jest zawsze darmowym darem Bożym.

Te uwagi pokazują, że pierwotny Kościół, także po narodzinach monastycyzmu z jego tendencją eschatologiczną, nadal kształtował swoją perspektywę eschatologiczną przede wszystkim w oparciu o Eucharystię. Inaczej niż monastycyzm, akcentujący rolę działania i wysiłku ludzkiego, Eucharystia wskazywała na przyszły eon, który wchodzi w historię jako dar z Wysoka. W tym znaczeniu Eucharystia stanowi w najwyższym stopniu „misterium Królestwa”³¹. W niej człowiek ofiaruje swoje dary, ale nie ten gest jest podstawą przyścia Królestwa, ale przeciwnie – Królestwo przychodzi niezależnie od tego daru. Znaczenie tego daru jest związane z akceptacją Królestwa i decyzją życia zgodnie z jego wymaganiami. Eucharystia zawsze i wszędzie broni pierwszeństwa działania i daru Boga oraz ukazuje się jako uprzywilejowane miejsce Jego działania i Jego daru. Z tego powodu Eucharystia jest i powinna być po prostu zawsze żywą pamięcią o Królestwie, które przychodzi i przyjdzie w sposób ostateczny. Kościół czerpie więc z „Sakramentu sakramentów” (Dionizy Areopagita) swoją tożsamość i ona w najwyższym stopniu czyni z niego wspólnotę eschatologiczną. Dlatego nic nie może zastąpić Eucharystii w jej roli nadawania Kościołowi wymiaru eschatologicznego.

Widziany w perspektywie eucharystycznej Kościół jest w świecie i troszczy się o niego, biorąc na siebie jego ból i jego cierpienia oraz jego wartości pozytywne, ale nigdy nie czyni z niego swojego mieszkania. Perspektywa eschatologiczna nie może być oddzielona od Eucharystii, bez narażania się na niebezpieczeństwo jej utraty.

³⁰ Por. M. SHERIDIAN, *Duchowość wczesnego monastycyzmu egipskiego*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków-Tyńiec, 16-19 listopada 1994*, red. M. STARÓWIEYSKI, Tyńiec-Kraków 1995, 19-29.

³¹ A. SCHEMANN, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tł. A. Turczyński, Białystok 1997.

Niebezpieczeństwo pomieszczenia tego, co jest dziełem człowieka, z tym, co urzeczywistni Bóg na końcu – co jest istotą eschatologii – nie jest tylko hipotezą, ale realnym niebezpieczeństwem. Eschatologie świeckie oparte na zmaganiach i czynach człowieka mogą zastąpić eschatologię, jeśli perspektywa eschatologiczna Kościoła nie jest związana z Eucharystią. Niektóre nurty teologii współczesnej wyrażają to dowodzą.

Wniebowzięcie Maryi jest konkretną manifestacją przyszłego eonu wchodzącego w historię jako czystego i darmowego daru Bożego. Jako takie prowadzi wierzącego do odnajdywania w Kościele tego, co posiada taką samą strukturę i urzeczywistnia się tak samo dynamicznie³². Coś takiego widzimy właśnie w Eucharystii jako sakramencie powrotu do Boga, zgodnie z obietnicą Chrystusa wyrażoną w mowie eucharystycznej: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 54-56). W Eucharystii Bóg całkowicie daje się człowiekowi, a człowiek jest oddawany swojemu Bogu. To jest Nowe Przymierze, w którym Ciało Chrystusa urzeczywistnia dla człowieka Komunię z Trzema Osobami, będącą dla niego źródłem życia. Stąd już pierwsi Ojcowie nazywali Eucharystię: „Zwycięstwem nad śmiercią” (św. Ireneusz) i „lekarstwem nieśmiertelności” (św. Ignacy Antiocheński). Eucharystia jest więc „sakramentem zmartwychwstania”³³.

Celebracja Eucharystii jest więc celebracją wniebowzięcia każdego wierzącego, które Bóg w pełni zrealizował już w Maryi poprzez swoją obecność w Jej życiu i swój darmowy dar. Wniebowzięcie Maryi jest wskazaniem na realizm eschatologiczny w misterium eucharystycznym i na jego Twórcę – Boga za pośrednictwem tego właśnie misterium. Wskazuje ono, że w tym „miejscu” przed każdym wierzącym otwiera się możliwość uczestniczenia w już realizującej się eschatologii, a tym samym w nim konkretnie wypełnia się ludzkie przeznaczenie.

Ks. dr Janusz Królikowski
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża (Rzym)
Zamiejscowy Wydział Teologiczny PAT (Tarnów)

Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
PL - 33-100 Tarnów
E-mail: jkroliko@wsd.tarnow.pl.

³² W ikonografii kościołów wschodnich przypomina o tym obecność w każdym z nich ikony Maryi w chwale.

³³ Por. R.E. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica...*, 316-327.

L'assunzione della Vergine Maria e la prospettiva escatologica cristiana

(Riassunto)

Nel presente articolo viene affrontata la questione dell'assunzione di Maria nel contesto della moderna trasformazione della prospettiva escatologica nella teologia dopo l'opera di J. Weiss *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. L'autore indaga il significato dell'ultimo dogma mariano nella verifica di tale prospettiva escatologica e le nuove proposte ad essa offerte. Questione urgente per le conseguenze positive che il rinnovamento escatologico ha nella teologia e nella vita della Chiesa. L'assunzione di Maria indica tra l'altro: 1) L'importanza fondamentale dell'attesa escatologica nella fede e vita cristiana; 2) Il legame tra la storia dell'uomo e del cosmo e la pienezza escatologica della salvezza; 3) L'Eucaristia come luogo proprio della presenza e della formazione della prospettiva escatologica cristiana.