

Janusz Kumala

Maryja znakiem nadziei i pociechy

Salvatoris Mater 2/4, 59-106

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.

Ludzie, którzy nie znają nadziei, szukają nie tego, co mogliby ulepszyć, lecz tego, co mogliby zranić¹. Perspektywa rozpoczynającego się nowego tysiąclecia przynagła chrześcijan, aby zwiastowali światu „Ewangelię nadziei” i byli gotowi, aby uzasadnić tę nadzieję, która w nich jest (por. 1 P 3, 15). O człowieku XX wieku, zarażonym „pustką egzystencjalną”, napisano, że zagubił nadzieję i zapomniał o sensie swojego życia². Można ten stan porównać do postawy rozczarowania uczniów z Emaus: *A myśmy się spodziewali...* (Łk 24, 21). Futurologia, którą się zachwycił, oszukała go. Mit ziemskiego rajy przyniósł zniewolenie i cywilizację śmierci. Lęk przed jutrem sprawił, że zrezygnował z niego, a całkowicie skoncentrował się na przeżywanym „dziś”, szukając czegokolwiek, co mogłoby go uspokoić i pocieszyć.

Życie człowieka jest nieustannym oczekiwaniem. Teraźniejszość nikomu nie wystarcza. Nawet jeśli określi się ją jako szczęśliwą. Zawsze jednak czegoś brakuje. Na tym etapie jest to zwyczajne oczekiwanie na lepsze dni. Prawdziwa nadzieja rodzi się wtedy, gdy zaczyna człowiekowi brakować nie czegoś, ale Kogoś. Ta właśnie nadzieja zostaje całkowicie spełniona.

W przyszłość może odważnie spojrzeć tylko człowiek nadziei, który uwierzył Chrystusowi i uznał, że jest „pośród nas nadzieją chwały” (por. Kol 1, 27). Do takich ludzi należy lepsze jutro, czyli przede wszystkim radosne nadzieją, która pozwala przewycięzać pokusy pesymizmu i rozpacz. *Fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem*³.

Janusz Kumala MIC

Maryja znakiem nadziei i pociechy

SALVATORIS MATER
2(2000) nr 4, 59-106

¹ AUGUSTYN, *Sermo* 19, 2: PL 38, 132.

² J. ELLUL, *L'Espérance oubliée*, Paris 1972.

³ TMA 46. Jan Paweł II w przemówieniu do Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie zwrócił się do współczesnej Europy: *Mocą autorytetu otrzymanego od Chrystusa Kościół powtarza dzisiejszej Europie: Europo trzeciego tysiąclecia, „niech nie słabną twe ręce!”* (So 3, 16); *nie poddawaj się zniechęceniu, nie przyjmuj sposobów myślenia i działania, które pozbawione są przyszłości, ponieważ nie opierają się na niewzruszonym fundamencie słowa Bożego.* JAN PAWEŁ II, *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii*, „L'Osservatore Romano” 20(1999) nr 12, 23.

Jedną z cech współczesnej kultury jest lęk przed przyszłością, niepewność⁴, która prowadzi do dwóch skrajnych postaw: paraliżuje lub prowokuje do podjęcia ryzyka, wbrew zdrowemu rozsądkowi. W takim kontekście Kościół w nauczaniu Soboru Watykańskiego II ukazuje Maryję wniebowziętą jako znak niezawodnej nadziei i pociechy. W doświadczeniu niepewności i zagubienia człowiek odnajduje w Maryi „niewiastę nadziei” jako wzór dla wszystkich, którzy *całym sercem powierzają się Bożym obietnicom*⁵. Takie spotkanie z Maryją otwiera ludzkie serca, często nękane wielorakim cierpieniem, na dar pociechy od Tego, który jest *źródłem wszelkiej pociechy* (Flp 2, 1).

W naszej refleksji przybliżymy się do tajemnicy Maryi jako ikony Kościoła uwielbionego, która dla nas pielgrzymujących, jeszcze narażonych na niebezpieczeństwa i trudy, jawi się jako znak niezawodnej nadziei i pociechy. Oby spotkanie z Niewiastą przyszłości było dla nas poszukiwaniem *motywów życia i nadziei*⁶.

I. Sobór Watykański II o Maryi jako znaku nadziei i pociechy

Sobór Watykański II był w dziejach Kościoła wydarzeniem przełomowym, które zdecydowanie przyczyniło się do odnowienia refleksji teologicznej i zapoczątkowało odnowę we wszystkich niemal dziedzinach życia Ludu Bożego. Jan Paweł II nazwał je wydarzeniem opatrnościowym⁷. Vaticanum II nadal pozostaje źródłem, które może inspirować i orzeźwiać zarówno teologię, jak i życie Kościoła⁸. Papież Paweł VI, wkrótce po zakończeniu Soboru, wyraźnie

⁴ Por. Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999 (szczeg. rozdz. IV: *Katalog postmodernistycznych lęków*, 99-126).

⁵ TMA 48.

⁶ GS 31.

⁷ TMA 18. Na temat kategorii „wydarzenia” w odniesieniu do Soboru, zob. E. FOILLOUX, *Histoire et événement: Vatican II*, „Cristianesimo nella storia” 13(1992) 515-538; *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bolgna 1997; P. HÜNERMANN, *Il Concilio Vaticano II come evento*, „Il Regno-Documenti” 42(1997) nr 11, 376-384.

⁸ *Uprawiania teologii w duchu Vaticanum II nie można ograniczyć do komentowania dokumentów soborowych, ale całą naukę Soboru trzeba przede wszystkim traktować jako trwałe oparcie, inspirację oraz punkt wyjścia do dalszych badań, do rozwiązywania nowych problemów doktrynalnych i pastoralnych oraz do podejmowania aktualnie potrzebnych działań apostolskich. Chodzi więc o integralną i dynamiczną realizację soborowego „aggiornamento”, które jawi się nam jako stały proces wcielania się Kościoła w ciągle zmieniający się świat.* F. SZULC, *Wprowadzenie*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*.

zaznaczył, że *dekrety soborowe nie są jakimś punktem dojścia, ale raczej punktem wyjścia ku nowym horyzontom. Trzeba, aby jeszcze Duch Święty i odnowicielski wiew Soboru wniknęły w głębię życia Kościoła. Trzeba, aby żywotne ziarna rzucone przez Sobór na ziemię Kościoła wzrosły do pełnej dojrzałości*⁹. Nadal potrzebna jest głębsza refleksja nad soborowymi dokumentami oraz ich pełniejsza recepcja, nie tylko zgodnie z „literą”, ale przede wszystkim z „duchem” Soboru¹⁰.

Postulat głębszej refleksji nad nauczaniem Soboru dotyczy także problematyki mariologicznej¹¹. Przypomniał o tym Jan Paweł II z okazji ogłoszenia Roku Maryjnego w 1987 r., który powinien - według Papieża - *posłużyć do ponownego i pogłębionego odczytania również tego, co Sobór powiedział o Bogarodzicy Dziewicy obecnej w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*¹². Problematyka niniejszego artykułu zachęca do uważniejszego spojrzenia na jeden z aspektów soborowego nauczania, które dotyczy Maryi wniebowziętej widzianej przez Kościół jako znak nadziei i pociechy. Określenie „*Maria, signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei*” spotykamy w 68. numerze *Lumen gentium*. Poszukajmy jego genezy i kontekstu, w którym pojawiło się w soborowym dokumencie.

Recepcja – doświadczenia – perspektywy, red. J. HOMERSKI, F. SZULC, Lublin 1987, 12. *Prawdziwy czas Vaticanum II nie nadszedł jeszcze, jego właściwa recepcja jeszcze się nie zaczęła. Jego dokumenty zostały szybko pogrzebane w licznych i powierzchownych publikacjach na ich temat. Ponowne odczytanie „liter” dokumentów umożliwi odtworzenie prawdziwego „ducha” Soboru. Tym samym otworzą się nam oczy na ich prawdziwe znaczenie. Raport o stanie wiary. Z ks. Kard. J. Ratzingerem rozmawia V. Messori, Kraków-Warszwa-Struga 1986, 33; W. KASPER, *La provocazione permanente del Concilio Vaticano I. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, w: TENZE, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1990, 302-311. Omówienie najważniejszych studiów poświęconych Soborowi, zob. J. FAMEREE, *Du neuf dans l'histoire des Conciles. A propos de quelques ouvrages récents*, „Revue théologique de Louvain” 29(1998) 345-360.*

⁹ List z 21 września 1966. Cyt. za: L.J. SUENENS, *Zadania stojące przed dzisiejszą teologią*, „Concilium” 7(1971) 24.

¹⁰ Por. G. FROSINI, *La recezione „incompiuta” del Vaticano II*, „Credere oggi” 17(1997) nr 1, 5-17; *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo (Milano) 2000.

¹¹ Por. S. DE FIORE, *Maria nella teologia postconciliare*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, t. 1, Assisi 1987, 414-470; E. TONIOLO, *Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri*, w: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e criteri*, red. E. PERETTO, Roma 1992, 89-139; M. SEMERARO, *Percorsi della mariologia postconciliare*, „Rivista di Scienze Religiose” 6(1992) 277-294.

¹² RM 48. *Jest to synteza pewna, autorytatywna, żywa, aktualna, którą – wraz z rozwojem posoborowym – trzeba znać, pogłębiać, rozpowszechniać i żywo asymilować*. JAN PAWEŁ II, *Aktualność i zadania mariologii* (10 XII 1988), „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 3, 138.

1. Geneza określenia

Uroczyste rozpoczęcie obrad Soboru Watykańskiego II poprzedziła szeroka konsultacja dotycząca tematyki planowanego soboru oraz okres bezpośrednich przygotowań¹³. Problematyka mariologiczna pojawiła się już w czasie konsultacji przedprzygotowawczych. Do Sekretariatu Soboru wpłynęło około 600 wniosków, aby planowany Sobór wypowiedział się na temat Matki Bożej. Oczekiwano nowych definicji dogmatycznych o Maryi Współdopicieli, Pośredniczce wszelkich łask oraz Jej duchowym macierzyństwie¹⁴. Obszerne wykład mariologiczny miał być odpowiedzią na sytuację, w której znalazł się Kościół – określono ją jako „godzina Maryi”¹⁵.

Wszystkie *vota et consilia* (prośby i sugestie) przekazano Komisji Teologicznej, która usystematyzowała zgłoszone tematy. Problematyka mariologiczna znalazła się w grupie tematów związanych ze sprawami Kościoła. Po uporządkowaniu i podzieleniu wszystkich zagadnień na 11 rozdziałów, dołączono do nich załącznik (czyli jako rozdział dwunasty) pt. „O Kościele i Błogosławionej Pannie Maryi”. W jego przygotowaniu główną rolę odegrał franciszkanin Carlo Balić¹⁶. W pierwszym schemacie mariologicznym nie ma ani śladu eklezjalnego i eschatologicznego aspektu tajemnicy wniebowzięcia Maryi, ani tym bardziej jego wzorczości wobec Kościoła. Dogmat wniebowzięcia został przedstawiony jedynie w perspektywie osobistego przywileju Matki Bożej¹⁷. Balić w kolejnych redakcjach schematu oficjalnego nie wprowadził w tym zakresie żadnych zmian.

¹³ Por. G. ALBERIGO, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, w: *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1993, 15-42; É. FOILLOUX, *La fase antepreparatoria (1959-1960). Il lento avvio dell'uscita dall'inerzia*, w: *Storia del Concilio Vaticano II. Il cattolicesimo verso una nuova stagione*, t. 1, Bologna 1995, 71-176.

¹⁴ Por. *Consultazione per la preparazione del concilio Vaticano II. Dati statistici*, Città del Vaticano 1961; S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 25. Syntezę wszystkich wniosków można znaleźć w: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria)*. Appendix, vol. I, p. I, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, 131-142 (dalej: AD).

¹⁵ W taki właśnie sposób argumentuje potrzebę obszernego wykładu mariologicznego E. Nicodemo, arcybiskup Bari: *Nisi rationes prudentiae relate ad fratres separatos, praesertim protestantes, suadent ut pratemitatur in futuro Concilio doctrina mariologica, opportuna videretur lata explanatio vere appellari possit „hora Mariae”*. AD vol. II, p. III, 92. Por. S. PERRELLA, I „vota” e i „consilia” dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II, Roma 1994, 81-83.

¹⁶ S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 19-24; D. ARAČIĆ, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980, 98-111.

¹⁷ S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 149.

Sobór nad takim schematem nie dyskutował i polecił go przerehabilitować¹⁸. W trakcie prac nad nowym tekstem pojawiały się inne propozycje schematów mariologicznych. Niektóre z nich ujmują tajemnicę wniebowzięcia Maryi w perspektywie eklezjalnej¹⁹.

Pewne ślady określenia Maryi jako znaku nadziei i pociechy spotykamy w schemacie Ch. Butlera, opata benedyktyńskiego klasztoru Downside w Anglii, przedstawionego w imieniu biskupów angielskich. W zaproponowanym tekście Maryja wniebowzięta została nazwana początkiem, figurą i nadzieją Kościoła, a jako Wniebowzięta nie tyle jako Królowa, ale jako Matka pokrzepia w nadziei swoje dzieci, że również one będą królować na wieki z Chrystusem²⁰.

Swój schemat mariologiczny przedstawił też R. Laurentin. W punkcie zatytułowanym „Maria in Jerusalem coelesti” ukazuje Maryję wniebowziętą jako znak tej samej chwały, którą Chrystus przygotował dla wszystkich. Wniebowzięcie nie oddaliło Maryi od Kościoła, ale jeszcze bardziej ją przybliżyło²¹.

Wizję Maryi wniebowziętej jako znaku dla wszystkich odkupionych, że także oni zostaną uwielbieni z duszą i ciałem, zaproponował także P. Dhanis. W paragrafie zatytułowanym „Maria et mysterium glorificationis Christi” ukazał Maryję w perspektywie chrysto-

¹⁸ U. BETTI, *Histoire chronologique de la Constitution*, w: *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, red. G. BARAUNA, Y. CONGAR, t. 2, Paris 1966, 63.

¹⁹ Por. J. KUMALA MIC, *Eklezjalny aspekt tajemnicy Wniebowzięcia Maryi*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 17-18(1989/1990) 57-78; D. ARAČIĆ, *Maria segno di speranza per la Chiesa in „Lumen gentium”*, w: *La speranza. Studi biblico-teologici e apporti del pensiero francescano*, Brescia-Roma 1984, 205-208.

²⁰ *Iamvero Maria, ex Salvatoris utique meritis praevisis ab omni originali culpa praeservata immunis, iam corpore et anima in coelum assumpta, initium, typus et spes est Ecclesiae quam Christus sibi „sanctam et immaculatam” praesentavit (Eph 5, 27), cuius et filios Deus immaculatos ante conspectum gloriae suae in adventu Domini constituet (cf. Jud 2, 4; Col 1, 24). Sicut ergo Maria Immaculata immaculatam Ecclesiam et filios in die Domini immaculatos anteivit, ita Maria corpore et anima in coelum assumpta filios suos, non Regina tatum sed et Mater, in spem erigit ut tandem, morte devicta (1 Cor 15, 54-57) et ipsi regnent cum Christo Filio suo immortalis saeculorum Rege (Phil 1, 23; 1 Tim 1, 17)*. NIÑO PICADO, *La intervención española en la elaboración del capítulo VIII de la Constitución „Lumen gentium”*, „Ephemerides mariologicae” 18(1968), fasc. 1-2, 195 (dalej: NIÑO)

²¹ *Adest B. Virgo, prima ex redemptis, anima et corpore adsumpta, Christo resurrecto et fonti omni resurrectionis, signum et ipsa gloriae illius quam Christus ad Ecclesiam, scil. ad „omnes homines” quos „vult salvos fieri” (1 Tm 2, 4) extendere intendit. Ipsa quae fuit figura Ecclesiae redemptorum in humilitate et paupertate, nunc est vexillum escatologicum Ecclesiae laborantis et militantis, fastigium gloriosum obscurae communionis eius cum Cristo capite, „mulier amicta sole” (Ap 12, 1). [...] In illa perfecta communione beatæ visionis, Virgo Assumpta non alienigena et extranea fit Ecclesiae, sed proximior*. TAMZE, 199.

typicznej: tak jak Chrystus zmartwychwstały jest rękojmią chwaleb-
nego zmartwychwstania wszystkich wybranych, tak również taką ręk-
ojmią jest - analogicznie do Chrystusa - Maryja w pełni uwielbio-
na. W konsekwencji, Maryja jest dla Kościoła znakiem, że w dniu
paruzji doświadczy pełnego uwielbienia²².

Zgłaszane propozycje nowych schematów mariologicznych wyraź-
nie wskazują na stopniowe dojrzewanie świadomości soborowej w sto-
sunku do eklezjalnego aspektu wniebowzięcia Maryi. Wynikało to za-
pewne z tego, że Ojcowie Soboru coraz bardziej skłaniali się ku temu,
aby tajemnicę Maryi ukazać nie tylko w Jej relacjach do Chrystusa, ale
także w stosunku do Kościoła. Przekonanie to zaowocowało decyzją
o włączeniu schematu o Matce Bożej do schematu o Kościele²³. Komi-
sja Teologiczna rozpoczęła prace nad przepracowaniem schematu ofi-
cjalnego, ale tak, by mógł on stanowić integralną część Konstytucji
o Kościele. Do prac zaangażowano nowych ludzi, a wśród nich znalazł
się G. Philips²⁴, który zredagował nowy szkic mariologiczny, nazywa-
jąc go „tentamen elementarium” (elementarna próba)²⁵. Mówiąc o wnie-
bowzięciu Maryi, podkreślił wprawdzie aspekt personalno-chrystologicz-
ny, ale uwypuklił także eklezjalny, stwierdzając, że wniebowzięcie jest
znakiem dla całego Kościoła, który znajduje się w tej samej nadziei
uczestnictwa w chwale zmartwychwstałego Chrystusa²⁶.

Nowy tekst Philipsa otrzymał Balić, który po konsultacji z teo-
logami hiszpańskimi²⁷ oraz uwzględniając postulaty konferencji bi-

²² *Cum Christo resuscitato, qui vocatur a S. Paulo „primitiae dormientium” (1 Cor 15, 20), utpote pignus resurrectionis gloriosae electorum, Maria iam plene glorificata, ipsa quoque pignus huiusmodi est. Christus autem est pignus illud ut Filius Dei factus homo ac „primogenitus multis fratribus” (Rom 8, 29); Maria pignus illud est ut prima redempta, cuius corporalis etiam glorificatio annuntiat resurrectionem aliorum redemptorum qui similiter ac ipsa glorificabuntur. Ac praefigurat ultima vice beata Maria Ecclesiam, quae in ultimo adventu Christi, et ipsa, itegre glorificabitur, Ierusalem nova, parata ut sponsa ornata viro suo (cf. Apc 21, 2). TAMZE, 207.*

²³ G. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, Roma 1966, 96.

²⁴ TAMZE, 97. O roli Philipsa w opracowaniu mariologii soborowej, por. C. ANTONELLI, *Le rôle de Mgr Gérard Philips dans la rédaction du chapitre VIII de „Lumen gentium”, „Marianum” 55(1993) 17-97.*

²⁵ Tekst schematu: *Caput VI seu epilogus de loco et munere B. Virginis Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae*, zob. NIÑO, 218-222.

²⁶ *Denique Immaculata Deipara Virgo Maria, expleto terrestri vitae cursu, corpore et anima ad coelestem gloriam assumpta est. Ita plene conformatur Filio suo, immortalis saeculorum Regi ac peccati mortisque victori, et in signum elevatur pro tota Ecclesia, quae ad eandem spem, gloriae Christi resuscitati etiam in corpore participandae, exemplo sui praecellentissimi membri, suaeque Reginae fortiter roboratur.* TAMZE, 220.

²⁷ Ich propozycja schematu zachowuje fragment tekstu Philipsa mówiący o eklezjalnym aspekcie wniebowzięcia. Por. *Animadversiones ad caput VI seu epilogus „De loco et munere B. Virginis Deiparae in mysterio Christi et Ecclesiae”*. TAMZE, 222-226.

skupów niemieckich, szwedzkich i holenderskich przepracował schemat oficjalny, pomijając eklezjalny aspekt wniebowzięcia (tekst z 16 XI 1963)²⁸. Kilka dni później koryguje jednak swój tekst i włącza zagadnienie uprzedniości wniebowzięcia Maryi w stosunku do całego Kościoła²⁹.

Dopiero oficjalne polecenie współpracy sprawiło, że Balić i Philips wspólnie zaczęli myśleć nad propozycją nowego tekstu. Wśród poczynionych ustaleń było i takie, które dotyczyło konieczności uwypuklenia wzorczości Maryi w stosunku do Kościoła także na płaszczyźnie eschatologicznej³⁰. Punktem wyjścia stał się schemat belgijskiego teologa. Balić wniósł do niego swoje poprawki. Nie uwzględnił jednak eklezjalnego aspektu wniebowzięcia w ujęciu Philipsa, lecz dodał nowy rozdział („Maria imago eschatologica”), w którym wyeksponował eschatologiczny aspekt tajemnicy Wniebowziętej. W tekście Balića Maryja jawi się jako znak i eschatologiczny obraz Kościoła przyszłego wieku i dlatego jest Ona pobudką (*incitamento*) dla pielgrzymujących³¹. Philips poprawił ten fragment tekstu Balića (*textus correctus*), uwzględniając kryterium pastoralne oraz usiłując dostosować go do możliwości pojmowania wiernych. W tym celu wprowadza określenie Maryi, która przyświeca pielgrzymującemu Ludowi Bożemu jako znak niezawodnej nadziei i pociechy³². W kolejnej redakcji schematu (z 30 I 1964 r.) użyto tego określenia w tytule piątego paragrafu: „Maryja znakiem niezawodnej nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego” zamiast dotychczasowego: „Maryja eschatologicznym obrazem”³³. Takie sformułowanie pozostało w tekście przedstawionym Ojcom Soboru i przyjęte w ostatecznym głosowaniu.

2. Konteksty

Soborowe dojrzewanie odnośnie do eschatologicznej i eklezjalnej perspektywy wniebowzięcia należy widzieć w szerszym kontekście, zarówno

²⁸ D. ARAČIĆ, *La dottrina mariologica...*, 115; NIÑO, 227-235.

²⁹ NIÑO, 246.

³⁰ D. ARAČIĆ, *La dottrina mariologica...*, 115-116.

³¹ *Interim autem, quoadusque omnium finis appropinquaverit (cf. 1 Petr. 4, 7) et advenit „dies Domini” (2 Petr. 3, 10), Mater Dei corpore animaque iam glorificata, quemadmodum ipsa Ecclesiae in futuro saeculo consummandae initium, signum ac imago eschatologica est, ita et peregrinantibus incitamento ac solatio validissimo exstat.* NIÑO, 261.

³² TAMŽE, 268.

³³ TAMŽE, 291.

no egzystencjalno-pastoralnym, jak i filozoficzno-teologicznym. Dotyczy to również określenia Maryi jako znaku niezawodnej nadziei i pociechy.

2.1. Sobór nadziei i troski o człowieka

Obraz Maryi jako znaku nadziei i pociechy doskonale koresponduje z duszpasterską perspektywą Soboru, przyjętą przez Ojców Soboru zgodnie ze wskazaniem Jana XXIII³⁴. Papież Roncalli, świadomy „oczywistej inspiracji Najwyższego”³⁵, zwołał Sobór nie po to, aby określić nowe dogmaty, zwalczyć jakieś herezje lub potępić błędne opinie teologiczne, lub niezgodne z nauką Kościoła systemy filozoficzne i polityczne. Sobór miał mieć charakter duszpasterski. Chodziło o to, aby skoncentrować się na tym, czym jest Kościół i jaka powinna być jego rola we współczesnym świecie oraz relacja do innych wyznań chrześcijańskich. W czasie Soboru dojrzewała postawa otwarcia się na świat i troska o człowieka. Dobrze to wyraża początek Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: *Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawiać je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią*³⁶.

³⁴ Por. JAN XXIII, Encyklika *Ad Petri cathedram* (29 VI 1959), AAS 51(1959) 511; G. ALBERIGO, *Papa Giovanni e il Vaticano II*, w: *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1987, 221-243. Metodologia pastoralna, przyjęta przez Sobór sprawiła, że jego nauczanie stało się bardziej przystępne, także dla ludzi niewierzących. Bardziej też odpowiadała zamierzeniom Soboru, aby odpowiedzieć na pytanie: „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?” i ukazać światu odnowiony obraz Kościoła językiem biblijnym i egzystencjalnym. Dobrze też koresponduje z nowym myśleniem eklezjologicznym, które bardziej zwraca uwagę na podmiotowość Kościoła: nie „czym”, ale „kim” jest Kościół. Nowa metodologia pastoralna nauczania Magisterium Kościoła przyjęta przez Sobór odnalazła swoje miejsce w praktyce Kościoła posoborowego. Por. E. VILANOVA, *Magistero „pastorale” nel postconcilio*, „Revista Catalana de Teologia” 17(1992) 105-132; T. CITRIANI, *A proposito dell'indole pastorale del magistero*, „Teologia” 15(1990) 130-149.

³⁵ Określenie użyte przez Jana XXIII podczas audiencji generalnej 19 IX 1962 r., zob. *Discorsi messaggi colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, t. 4, Città del Vaticano 1963, 730.

³⁶ GS 1.

Ojcowie Soboru byli świadomi złożoności sytuacji świata, w której przyszło im podjąć refleksję nad tajemnicą Kościoła i jego zadaniami wobec każdego człowieka³⁷. Wyścig zbrojeń i brak równowagi sił prowadziły do wielkich rozdźwięków między różnymi narodami i grupami społecznymi³⁸. Rodzą one z kolei *wzajemne nieufności i wrogości, konflikty i udręki, których sam człowiek jest zarówno przyczyną, jak i ofiarą*³⁹. Sam człowiek doświadcza z jednej strony wielu ograniczeń, z drugiej zaś - czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i wezwany do wyższego życia. Będąc jednak słabym i grzesznym, *cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie*⁴⁰. Stąd też Ojcowie Soboru stwierdzili, że *przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz*⁴¹.

Kościół pielgrzymujący uczestniczy we wszystkich problemach człowieka nie jako obserwator patrzący z zewnątrz, ale sam ich doświadcza, gdyż „wchodzi w dzieje ludzi”⁴². Pielgrzymując zaś, poprzez *doświadczenia i uciski krzepi się mocą obiecaną mu przez Pana łaski Bożej, aby w słabości cielesnej nie odstąpił od doskonałej wierności, lecz pozostał godną oblubienicą swego Pana i pod działaniem Ducha Świętego nieustannie odnawiał samego siebie, póki przez krzyż nie dotrze do światłości, która nie zna zmierzchu*⁴³. Kościół, idąc śladami Chrystusa „wśród ucisków i prześladowań”, złączony jest z Jego cierpieniami „jak ciało z Głową”, aby współcierpiąc z Nim, wespół z Nim być uwielbionym⁴⁴. Podobnie bowiem jak Chrystus *dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać lu-*

³⁷ Por. G. ALBERIGO, *Critères herméneutique pour une histoire du Vatican II*, w: *Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré*, red. I.P. JOSSUA, N.J. SÉD, Paris 1992, 261-275. Na temat relacji Kościół-świat w okresie bezpośrednio poprzedzającym rozpoczęcie Soboru, zob. A. FERRARI, *Chiesa e civiltà industriale alla vigilia del Vaticano II*, w: *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, 769-791; E. POPULAT, *La modernité à l'heure de Vatican II*, TAMŻE, 809-826.

³⁸ GS 8.

³⁹ TAMŻE.

⁴⁰ TAMŻE, 10.

⁴¹ TAMŻE, 21.

⁴² LG 9.

⁴³ TAMŻE.

⁴⁴ Por. TAMŻE, 7.

*dziom owoców zbawienia*⁴⁵. Zwiastując światu krzyż i śmierć Chrystusa, krzepi się mocą zmartwychwstałego Pana, aby swe utrapienia i trudności przewycięzać cierpliwością i miłością⁴⁶. Vaticanum II określając sytuację Kościoła w świecie, powołuje się na św. Augustyna, który uczył: *tak oto w świecie tym i w te niedobre dni, nie tylko od czasu cielesnej obecności Chrystusa i Jego apostołów, lecz od samego Abła, pierwszego sprawiedliwego zabitego przez swego bezbożnego brata, i dalej aż do końca wieków kroczy Kościół naprzód pośród prześladowań ze strony świata i pocieszeń ze strony Boga*⁴⁷.

Świadomość trudnej sytuacji Kościoła i człowieka w świecie inspirowała wielu Ojców Soboru, aby opracowywane dokumenty uwypuklały problematykę nadziei, zakorzenionej w Chrystusie i otwartej na życie wieczne. Podkreślano to w czasie soborowych dyskusji. Ludzie dzisiaj – twierdził bp J. Ponty y Gol – potrzebują koniecznie usłyszeć o tym, do czego dążą w nadziei życia przyszłego⁴⁸. Trzeba zatem – dodał kard. P.E. Léger – mocniej wyrazić i określić chrześcijańską nadzieję eschatologiczną⁴⁹. Sobór wprawdzie nie sformułował jakiejś nowej teologii nadziei, ale w sposób wyraźny uwzględnił jej zasadnicze miejsce w życiu pielgrzymującego Ludu Bożego⁵⁰. Nauka Vaticanum II o nadziei nie jest teoretycznym traktatem, ale żywym świadectwem Kościoła żyjącego nadzieją. Kościół bowiem – uczą Ojcowie Soboru – *jako znak podniesiony między narodami, podając Ewangelię pokoju całemu rodzajowi ludzkiemu, pielgrzymuje w nadziei aż do wyznaczonego w górnej ojczyźnie kresu*⁵¹.

Nadzieja i pociecha są potrzebne Kościołowi, który pielgrzymuje w ciemności i ucisku (*in umbra et tribulatione*). W takim kontekście kard. M. Roy przedstawił w auli soborowej schemat *De Beata*. Mówił o Kościele, który pielgrzymuje pośród „strasznych prześladowań”⁵².

⁴⁵ LG 8. Chrzęścianie *winni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród prześladowań, których Kościołowi nigdy nie brakuje*. TAMŻE, 42.

⁴⁶ Por. TAMŻE, 8.

⁴⁷ AUGUSTYN, *O Państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 381-382. Sobór w LG 8 przytacza tylko ostatni fragment tego zdania.

⁴⁸ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Cura et Studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. III, p. I, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 417 (dalej: AS).

⁴⁹ AS, vol. III, p. I, 481-482.

⁵⁰ Por. G. CARDAROPOLI, *La speranza come dimensione della pastorality del Vaticano II*, w: *La Speranza...*, 169-202; F. DINGJAN, *Christliche Hoffnung in einer weltlichen Welt nach „Gaudium et Spes”*, „Studia Moralia” 7(1969) 232-263.

⁵¹ UR 2.

⁵² *Clauditur denique expositio cum descriptione Mariae tanquam „signi certae spei” et solatii pro Populo Dei inter diras tribulationes peregrinante*. G. BESUTTI, *Lo schema mariano...*, 106.

Inni Ojcowie postulowali, aby schemat maryjny wyraźnie uwypuklał znaczenie Maryi dla udręczonego człowieka. Bp E. Nécsey prosił (w imieniu innych biskupów z Czechosłowacji), aby Sobór wskazał na Maryję jako na znak życia i łaski. W przedstawionym tekście proponuje stwierdzenie, że Maryja jest wzorem wiary prawdziwie heroicznej oraz najmocniejszą obrończynią⁵³. Bp H. Forer zaproponował natomiast, aby cały schemat maryjny zakończyć uroczystą zachętą do ufnej uciekania się do wstawiennictwa Maryi „w tych trudnych czasach”⁵⁴. Użyte zatem przez redaktorów schematu *De Beata* wyrażenie: „Maryja znakiem niezawodnej nadziei i pociechy”, spotkało się z powszechną aprobatą w auli soborowej. Ponadto, odpowiadało przyjętej metodologii pastoralnej, która dotyczyła także wykładu o Matce Bożej⁵⁵.

2.2. Perspektywa eschatologiczna wykładu o Kościele

Eschatologiczny aspekt tajemnicy Maryi jako znaku nadziei i pociechy należy także widzieć w kontekście nauki Soboru o eschatologicznym charakterze pielgrzymującego Ludu Bożego. To właśnie ujęcie tajemnicy Kościoła jest – według Y. Congara – jedną z największych zdobyczy współczesnej teologii katolickiej⁵⁶. Taka refleksja nad rzeczywistością Kościoła była możliwa dzięki temu, że w czasie dyskusji nad schematem *De Ecclesia* coraz mocniej dochodziła do głosu nowa eklezjologia, w której uwydatniano perspektywę Kościoła jako tajemnicy⁵⁷.

⁵³ AS, vol. III, p. I, 476.

⁵⁴ AS, vol. III, p. II, 120.

⁵⁵ S. MEO, *Concilio Vaticano II*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De FIORES, S. MEO, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, 346; S.C. NAPIORKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 209-210. Wyraźnie o tym mówił abp Maurice Roy, przedstawiając Ojcom schemat *De Beata: Concilium vero, secundum universalem suam methodum, in controversias inter catholicos theologos non intrat, sed ubique placita fundamentalia doctrinae catholicae fidelibus exponit, circa quam omnes omnino Patres concordant, ut exinde tum praedicatio pastoralis solide fulciatur, tum pietas populi christiani enixe foveatur*. G. BESUTTI, *Lo schema mariano...*, 105. Podobnie wypowiadali się inni, np. kard. L.J. Suenens: *Concilium nostrum est Concilium pastorale. Caput „De Beata” debet modo suo favere renovationi pastorali et apostolicae [...]. Si hoc omittimur timemus schema nostrum nullum habere influxum practicum vitale et pastorale, quod omnes exoptamus*. TAMŻE, 156.

⁵⁶ Y. CONGAR, *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium” 1-2(1965-1966) z. 1-10, 17.

⁵⁷ A. ANTÓN, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, w: *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 83. Por. F. GEREMIA, *I primi due capitoli della „Lumen gentium”*. *Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Roma 1971. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen gentium”*, Milano 1975, 75-118.

Doktrynę o eschatologicznym wymiarze Kościoła Sobór Watykański II wyłożył przede wszystkim w VII rozdziale *Lumen gentium*, nazywanym jej „kręgosłupem”⁵⁸. Jego początki wiążą się zarówno z teologiczną potrzebą całościowego omówienia natury i celu Kościoła, jak i z pastoralnym pragnieniem Jana XXIII, aby odnowić i umocnić kult świętych⁵⁹. Zamierzenia te zbiegły się z oczekiwaniami wspólnoty wierzących, co uwidoczniło się już w okresie przygotowawczym w propozycjach tematów, które powinien podjąć Sobór⁶⁰. Składane wota odzwierciedlały zarówno sytuację Kościoła, jak i próby odnowy eschatologii⁶¹. Pomimo tych głosów, w pierwszej redakcji schematu *De Ecclesia* przygotowanego przez Komisję Teologiczną, tematyka eschatologiczna była nieobecna. Ten brak zauważył kard. A. Larraona, powiedział o nim Papieżowi (10 V 1962) i otrzymał od niego upoważnienie, aby przygotować odpowiedni tekst o „Kościele triumfującym i naszych z nim relacjach”⁶². Zadanie to otrzymał jezuita Paolo Molinari, który 31 VII 1962 r. przedstawił pierwszą redakcję schematu pt.: „*De Ecclesiae militantis cum Ecclesia triumphante relatione ac de cultu Sanctorum*”⁶³. Przewidywano wówczas, że miał być osobnym dokumentem soborowym, podobnie jak dokument o Matce Bożej.

⁵⁸ N. CAMILLERI, *Natura escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste*, w: *La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa. Introduzione storico-dottrinale*, Torino-Leumann 1967, 873. Por. F. SZREDER, *Eschatologiczna istota Kościoła*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, 295-322.

⁵⁹ Por. P. MOLINARI, *La storia del capitolo VII della Costituzione dogmatica „Lumen gentium”: indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste*, w: *Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione per le cause dei santi (1588-1988)*, Città del Vaticano 1988, 117-118.

⁶⁰ Postulowano m.in., aby omówić rzeczy ostateczne człowieka, podkreślając, że historia rodzaju ludzkiego dąży do pełni Ciała Mistycznego, przeciwko tym, którzy temu przeczą, np. marksistom (AD s. I, vol. II, p. 1, 19). Wyjaśnić relacje między Kościołem widzialnym a Wspólnotą Świętych (AD s. I, App. vol. II, p. 1, 37). Ścisłej określić cel Kościoła (TAMZE, 41), naturę nagrody i kary (TAMZE, 176-179).

⁶¹ W nauczaniu Magisterium Kościoła zauważało się odchodzenie od polemiki do pozytywnego wykładu, sięganie do Pisma świętego i źródeł patrystycznych, głębsze przedstawianie trynitarnych aspektów szczęścia w niebie. Por. W. ŁYDKA, *Eschatologia w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 98(1982) 64. H. Urs von Balthasar określił w 1957 r. eschatologię jako to miejsce na horyzoncie teologii, z którego nadciąga burza. Por. J. RATZINGER, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, 16. G. GOZZELINO, *Nell’attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993, 247-266.

⁶² P. MOLINARI, *La storia...*, 119.

⁶³ TAMZE, 121.

Podczas pierwszej sesji obrad Soboru wielu mówców zwracało uwagę na brak w schemacie „De Ecclesia” aspektu eschatologicznego. Kard. A. Liénart był pierwszym, który przestrzegał, aby Kościół jako Ciało Chrystusa nie identyfikować tylko z Kościołem widzialnym, zapominając o Kościele niewidzialnym⁶⁴. Podobnie wypowiadali się inni Ojcowie Soboru, zdziwieni tym niepełnym obrazem Kościoła⁶⁵. Krytyczne uwagi sprawiły, że zdecydowano włączyć tematykę eschatologiczną do diskutowanego schematu „De Ecclesia”. Szczególne znaczenie miała wypowiedź kard. J. Fringsa dnia 30 IX 1963 r., w której podkreślał konieczność uwzględnienia w wykładzie o Kościele prawdy o łączności Kościoła pielgrzymującego z Maryją i wszystkimi świętymi. Wszyscy przecież należą do tajemnicy Kościoła⁶⁶. Wielu Ojców wyraźnie domagało się wypuklenia perspektywy eschatologicznej Kościoła, bo w przeciwnym razie obraz Kościoła będzie zniekształcony. Oprócz teologicznych podnoszono również racje pastoralne i ekumeniczne⁶⁷. Przeredagowany tekst VII rozdziału przedstawiono na Konferencji Generalnej 15 i 16 IX 1964 r. Dostrzeżono jego bogactwo doktrynalne i duże znaczenie pastoralne⁶⁸. Dzięki niemu schemat eklezjologiczny w sposób całościowy wypuklił tajemnicę Kościoła, akcentując jego wzrost aż do chwały niebieskiej. Nie można przecież zrozumieć historycznego rozwoju Ludu Bożego, jeśli się nie ma idei wypełnienia tej historii w niebie⁶⁹. Doskonałym zobrazowaniem tego eschatologicznego dążenia Kościoła oraz jego ostatecznego spełnienia jest Maryja wniebowzięta.

Warto dodać, że w eschatologicznej nauce Soboru dostrzeżono niezwykle ważny moment w rozwoju tej dyscypliny teologicznej. To pierwszy tekst soborowy, w którym *podjęto próbę integralnego ujęcia całej eschatologii jako docelowego etapu całej historii zbawienia, który został zapoczątkowany wraz z pierwszym przyjściem Chrystu-*

⁶⁴ AS vol. I, p. IV, 127.

⁶⁵ Kard. P. Richaud z Bordeaux pytał: *Cur de Ecclesia militanti tantum? Num conspectus Ecclesiae etiam caelestis non sit etiam opportunus?* AS vol. I, p. IV, 408.

⁶⁶ *Sancti perfecti, qui iam sunt in caelo, ergo essentialiter pertinent ad mysterium Ecclesiae, quae non tantum hic in terris peregrinatur, sed in sanctis iam fruitur gaudio Christi. Sic etiam praeparatur transitus naturalis et optimus ad declarandam doctrinam de Beata Maria Virgine et eius relatione ad Ecclesiam quam omnes nos desideramus.* AS vol. II, p. I, 344.

⁶⁷ Por. P. MOLINARI, *La storia...*, 122-141.

⁶⁸ TENZE, *Doktryna soborowa o łączności Kościoła walczącego z tryumfującym*, „Ateneum Kapłańskie” 69(1966) 338.

⁶⁹ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero...*, 474.

sa na świat, a swój finał osiągnie w Paruzji⁷⁰. Soborowa eschatologia przyczyniła się do znacznego ożywienia badań teologicznych w tej dziedzinie w okresie posoborowym. Mówi się nawet o „przewrocie kopernikańskim” w eschatologii⁷¹. Wypracowana przez Ojców Soboru eklezjologia eschatologiczna ściśle wiąże się z eschatologicznym aspektem tajemnicy Maryi w Jej odniesieniu do Kościoła. Posoborowa refleksja teologiczna podjęła ten *nexus mysteriorum*⁷².

2.3. Inspiracje filozoficzno-teologiczne

Soborową wrażliwość na tematykę nadziei w prezentowaniu roli Kościoła we współczesnym świecie należy widzieć w świetle ówczesnych tendencji filozoficzno-teologicznych.

Chociaż historia refleksji teologicznej o nadziei sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa, to jednak dopiero w XX wieku znalazła centralne miejsce w teologii chrześcijańskiej⁷³. W dużej mierze przyczynili się do tego filozofowie, którzy w kontekście dramatycznych wydarzeń I połowy XX wieku podjęli temat nadziei. W sposób dogłębny oraz inspirujący dla teologów uczynili to dwaj filozofowie: Gabriel Marcel i Ernst Bloch. Pierwszy z nich reprezentuje kierunek chrześcijański, zaś drugi – ateistyczny o charakterze marksistowskim. Obaj myśliciele skoncentrowali swoją uwagę na *doświadczalnym przeżyciu nadziei, przeanalizowali jej komponenty, opisali jej fazy i wskazali na jej przyszłą rolę w świadomości człowieka*⁷⁴.

Dla twórcy egzystencjalizmu człowiek jest zawsze „w drodze”, dlatego jego fundamentalna cecha to nadzieja. *Homo viator* pielgrzy-

⁷⁰ W. ŁYDKA, *Eschatologia w wypowiedziach...*, 53; Por. P. MOLINARI, *Doktryna soborowa...*, 336; C. POZO, *La indole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste*, w: *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y comentario*, Madrid 1967, 331-356; TENZE, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, 507-539; N. DE MARTINI, *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e sua unione con la Chiesa celeste nella Costituzione conciliare „Lumen gentium”*, Brescia 1972; J. ALFARO, *Riflessioni sull'escatologia del Vaticano II*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, 1049-1060.

⁷¹ A. SKOWRONEK, *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, „Ateneum Kapłańskie” 98(1982) 5; G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, w: *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, red. G. CANOBBIO, M. FINI, Padova 1995, 81-120.

⁷² Por. M. SEMERARO, *Maria nell'escatologia post-conciliare*, w: *Maria icona viva della Chiesa futura* (Biblioteca di Theotokos, 1), red. C. CARVELLO, S. DE FIORES, Roma 1998, 183-198.

⁷³ H. BOURGEOIS, *La speranza ora e sempre*, Brescia 1987.

⁷⁴ L. BLAIN, *Dwie filozofie skoncentrowane na zagadnieniu nadziei: G. Marcel i E. Bloch*, „Concilium” 6-10(1970) 178.

muje w stronę Absolutu, w Nim tylko pokładając nadzieję. Według Marcela, nadzieja to nie zwykła kalkulacja możliwości, ale odpowiedź człowieka na zagrożenie, niewolę i alienację, które wyraża się bezwarunkowym oświadczeniem: ufam. Ufność ściśle wiąże się z wiarą w Absolutne Ty, dlatego w konsekwencji pełnię nadziei można odnaleźć tylko tam, gdzie istnieje komunია zwana miłością. Stąd najlepszym określeniem nadziei jest stwierdzenie: „Ufam tobie ze względu na nas”. Dla człowieka nadziei czas nie jest zamknięty, a przyszłość nie jest pusta. W tym właśnie tkwi – według Marcela – profetyczny charakter nadziei⁷⁵.

E. Bloch nazwał oczekiwanie na lepsze życie nadzieją i uczynił je przedmiotem refleksji filozoficznej, śledząc przejawy tego „marzenia” w dziejach ludzkości. Badania zawarł w obszernym dziele „Zasada nadziei”⁷⁶. Analizuje w nim zagadnienie przyszłości i nadziei ludzkości, podejmującej nieustannie wysiłek przekształcania świata. Według niemieckiego marksisty świat sam sobie wystarcza i nie wymaga istnienia Boga, ale nie będąc do końca określony, ani niczym zdeterminowany, pozostaje otwarty na przyszłość. Nadzieją zatem to twórcze oczekiwanie przyszłości⁷⁷. Interpretując ludzkie marzenie o lepszym życiu, mówi o „państwie Bożym – bez Boga”⁷⁸ i dlatego *coś trwałego tam w górze jest po prostu nieprawdą*⁷⁹.

Obaj myśliciele wyeksponowali bardzo istotną rolę nadziei w życiu człowieka jako pielgrzymy na tej ziemi. Marcel wskazuje na Boga jako spełnienie autentycznej nadziei, zaś Bloch – na „mieszkanie” zbudowane na ziemi. Według obu filozofów nadzieja wiąże się z ryzykiem: Bloch zaleca odwagę, zaś Marcel utrzymuje, że zadaniem nadziei jest pokonanie pokusy rozpacz i bezsensowności życia. Obaj widzą społeczny aspekt nadziei. Marcel uważa, że przeżycie wspólnoty w miłości jest bramą dla nadziei, natomiast Bloch patrzy w przyszłość budowaną przez klasę ludzi zmierzającą do osiągnięcia społeczeństwa

⁷⁵ TAMŻE, 179-180. Por. M. COZZOLI, *L'uomo in cammino... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Roma 1979.

⁷⁶ E. BLOCH, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959. Por. L. MAGNELLI, *Filozofia come speranza. Riflessioni sul pensiero di Ernst Bloch*, Roma 1987. Chociaż Bloch z przekonaniem twierdzi, że to właśnie on wprowadza filozofię do nieodkrytego jeszcze przez nią kraju nadziei, to trzeba pamiętać, iż w czasach nowożytnych uczynił to już I. Kant. Według filozofa z Królewca pytanie: „W czym mogę pokładać nadzieję?” („Czego mogę się spodziewać?”) należy do czterech podstawowych pytań człowieka, do których można sprowadzić całą dziedzinę filozofii. Jednak na to pytanie odpowiada nie filozofia, ale religia. I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, Warszawa 1957, 548.

⁷⁷ L. BLAIN, *Dwie filozofie...*, 181-182.

⁷⁸ E. BLOCH, *Prinzip...*, t. 2, 1413.

⁷⁹ TENZE, *Tübinger Einleitung in die Philosophie II*, Frankfurt a.M. 1964, 176.

bezklasowego. Dopełnienie nadziei, według Marcela, jest po drugiej stronie śmierci, co jednak nie przekreśla aktywnego budowania lepszego świata. Bloch natomiast zamyka nadzieję w doczesności⁸⁰.

Rozbudzone zainteresowanie zagadnieniem nadziei w okresie przedsoborowym, które spotykamy nie tylko w filozofii, ale także w całej ówczesnej kulturze, stało się impulsem dla chrześcijańskiej teologii, aby na nowo przemyśleć kwestię nadziei⁸¹. Schyłek lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia znaczy zatem początek nowej epoki w teologicznej refleksji nad chrześcijańską nadzieją⁸².

Odnowiona teologia nadziei pojawiła się w kontekście przełomu w eschatologii, zapoczątkowanego przez J. Weissa i A. Schweitzera⁸³, i „przebudzenia eschatologicznego” w I połowie XX wieku. Pierwsze próby uwydatnienia w sposób systematyczny „eschatologicznego napięcia” w chrześcijaństwie podjęli tacy teologowie ewangelicy, jak: K. Barth⁸⁴, E. Brunner⁸⁵, O. Cullmann⁸⁶ i R. Bultmann⁸⁷. W dialogu z „Zasadą nadziei” Blocha i jako reakcja na poglądy Bultmanna rodzi się natomiast dzieło innego przedstawiciela teologii ewangelickiej - J. Moltmanna. Już w 1961 roku w pracy dotyczącej perspektyw współczesnej teologii uwytknił centralne znaczenie eschatologii⁸⁸. W sposób pełny uczynił to w 1964 roku, publikując „Teologię nadziei”⁸⁹, która wywołała szeroką dyskusję i w sposób jednoznaczny wpisała zagadnienie nadziei do współczesnej refleksji teologicznej⁹⁰.

W eschatologii katolickiej aż do połowy XX wieku jedynie powtarzano tezy scholastyczne⁹¹. Wyjątkiem są prace R. Guardiniego

⁸⁰ L. BLAIN, *Dwie filozofie...*, 184.

⁸¹ P. POUPARD, *Speranza e disperazione nella cultura contemporanea*, w: *La Speranza. Studi Filosofico-Pedagogici*, Brescia-Roma 1984, 81-105.

⁸² Traktaty *De novissimis* nie podejmują tematu nadziei aż do ukazania się dzieła M. SCHMAUSA, *Katholische Dogmatik*, München 1959. Por. M. BORDONI, N. CIOLA, *Gesù nostra speranza...*, 107-150.

⁸³ J. RATZINGER, *Eschatologia...*, 16. Na temat eschatologii w XIX por. P. MULLER-GOLDKUHLE, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966.

⁸⁴ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/2: *Die Lehre von der Schöpfung (Das Geschöpf)*, Zollikon-Zürich 1948. TENZE, *Die Auferstehung der Toten*, Zürich 1953.

⁸⁵ E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

⁸⁶ O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich 1948².

⁸⁷ R. BULTMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart 1954.

⁸⁸ Por. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 304-305.

⁸⁹ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; F. KERSTIENS, *Współczesna teologia nadziei w NRF. Krytyczna bibliografia*, „Concilium” 6-10(1970) 185-191.

⁹⁰ *Dibattito sulla „teologia della speranza” di Jürgen Moltmann*, red. W.D. MARCH, Brescia 1973.

⁹¹ J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, 47. Szerzej, zob. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann 1993, 259.

i M. Schmausa, którzy usiłują odczytać tradycyjną doktrynę *De novissimis* w kontekście współczesnej kultury (perspektywa personalistyczna i historiozbowcza)⁹². W okresie poprzedzającym zwołanie Soboru nowe ujęcie „rzeczy ostatecznych” u autorów katolickich inspiruje w sposób znaczący P. Teilhard de Chardin⁹³. Jednakże największy wpływ na odnowę eschatologii katolickiej wywarła zarówno odnowa samej metody teologicznej, jak i odnowa biblijna oraz dialog z teologami ewangelickimi. Nowego ducha w problematykę eschatologiczną tchnęli teolodzy ze szkoły w Le Saulchoir (m.in. M.D. Chenu) i reprezentujący *Nouvelle Théologie* (m.in. J. Daniélou, H. De Lubac, G. Fessard)⁹⁴. Na eschatologiczną scenę wchodzi też Y. Congar⁹⁵, H. Urs von Balthasar⁹⁶ i K. Rahner⁹⁷.

Należy również zauważyć wkład teologów prawosławnych, którzy wyraźnie uwypuklają eschatologiczną perspektywę dziejów człowieka i całego kosmosu⁹⁸.

Nowe tendencje w eschatologii chrześcijańskiej stanowiły bezpośredni kontekst teologiczny dla soborowych dyskusji nad wizją Kościoła jako wspólnoty nadziei, która pielgrzymuje poprzez historię *do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się ze swoim Królem w chwale*⁹⁹.

3. Kategoria znaku

W soborowym określeniu „*Maria, signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei*”, należy zwrócić uwagę na słowo „*signum*” - znak. Odnosi się on do osoby Maryi wniebowziętej i wyraża Jej relację do Kościoła pielgrzymującego. W jaki sposób należy rozumieć użyty przez Ojców Soboru termin „*signum*” w odniesieniu do Maryi? Czyżby chodziło o potoczne i wąskie rozumienie „znaku” jako sygnału, który przekazuje o czymś jakąś informację, do czegoś odsyła?

⁹² R. GUARDINI, *Die Letzen Dinge*, Würzburg 1949; M. SCHMAUS, *Von den Letzen Dingen*, Münster 1958.

⁹³ Por. R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni*, Brescia 1981.

⁹⁴ G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza...*, 263.

⁹⁵ Y. CONGAR, *Bulletin de Theologie Dogmatique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 33(1949) 450-464; TENZE, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris 1959.

⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, red. J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE, Einsiedeln 1957, 403-421.

⁹⁷ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; TENZE, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln 1960, 401-428.

⁹⁸ Por. S. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1932; P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1959.

⁹⁹ LG 5.

3.1. Znak dynamiczny

Człowiek jest istotą symboliczną (*animal simbolicum*) nie tylko dlatego, że potrafi tworzyć symbole i posługiwać się znakami, ale także dlatego, że ich potrzebuje do normalnego funkcjonowania w świecie. *Dzięki symbolom osiąga świadomość samego siebie*¹⁰⁰.

Troska Soboru o biblijny sposób wykładu usprawiedliwia odczytanie pojęcia „signum” w kontekście biblijnym. Bóg porozumiewa się z człowiekiem za pomocą systemu znaków i symboli, przystosowując się w ten sposób do ludzkiej natury.

W Piśmie świętym „znak” wskazuje na wydarzenie bliskie lub dalekie, które objawia wolę Bożą. Poprzez znaki z przeszłości lub aktualne Bóg umacnia wiarę ludzi, zaś zapowiadając przyszłe - wzbudza nadzieję. W Starym Testamencie takimi znakami były np. cudowne wydarzenia związane z początkiem historii Izraela: szabat, tęcza (znak zawartego przymierza), obrzezanie, symboliczne czynności proroków.

W Nowym Testamencie również występuje pojęcie znaku, a przysługuje mu znaczenie wskazujące, aluzyjne, objawiające wewnętrzną moc jego autora. Znaki czynione przez Jezusa z Nazaretu wskazują na nadejście ery mesjańskiej. Ich zadaniem jest uwierzytelnienie słów Jezusa, doprowadzenie do uwierzenia w Niego oraz ukazanie Jego chwały. Sam Chrystus jako Osoba jest znakiem, który objawia w sposób najpełniejszy miłość Ojca. Znakiem-osobą jest również niewiasta z Apokalipsy: *Potem „wielki znak” ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieńiec z gwiazd dwunastu* (Ap 12, 1)¹⁰¹.

Sobór w swoich dokumentach często używa pojęcia znaku (66 razy). Przede wszystkim odnosi go do liturgii i sakramentów¹⁰², jednak dla rozważanego zagadnienia ważne staje się spostrzeżenie, że Sobór wiąże pojęcie znaku także z osobą lub instytucją. Znakiem mają być zakonnicy¹⁰³, kapłani¹⁰⁴, instytucje świeckie¹⁰⁵, czy w koń-

¹⁰⁰ C. VALVERDE, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, 153. Na temat teorii i struktury znaku, por. J. PELC, *Wprowadzenie do semiotyki*, Warszawa 1982, 8-31; U. ECO, *Il segno*, Milano 1980; *Signum*, Firenze 1999. O języku symbolicznym w mariologii, por. S. BABOLIN, *Il linguaggio simbolico in mariologia*, „Theotokos” 2(1994) nr 1, 135-162.

¹⁰¹ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, Poznań-Warszawa 1985, 1143-1147 (dalej: STB). Por. M. LURKER, *Wprowadzenie do biblijnego języka obrazów i symboli*, w: TENZE, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 8-16; CH. BERNARD, *Teologia simbolica*, Roma 1984.

¹⁰² SC 7, 33, 59, 60; LG 50.

¹⁰³ PC 1; LG 44.

¹⁰⁴ PO 16.

¹⁰⁵ AG 40.

cu Kościoła jako całość¹⁰⁶. W takim kontekście spotykamy też Maryję jako znak dla pielgrzymującego Kościoła.

Bezpośrednim kontekstem określenia Maryi jako „signum” jest numer 68. *Lumen gentium*. Można w jego konstrukcji dostrzec paralelizm porównawczy odnoszący się do jednego podmiotu *Mater Iesu*, gdzie elementy porównania wprowadza najpierw słowo *quemadmodum*¹⁰⁷, a później - *ita*¹⁰⁸. Termin porównania wprowadzony przez „ita”, a który można scharakteryzować „już-jeszcze nie”, stanowi konsekwencję poprzedniego – „już”. „Pielgrzymujący Lud Boży” zdążył naprzód *wśród prześladowań świata i pociech Bożych*¹⁰⁹. Owe „prześladowania świata” *Lumen gentium* VIII określi w nr 62, w kontekście Maryi wniebowziętej, jako „trudy i niebezpieczeństwa”. Zaś „pociechą Bożą” nazwie w nr 68. fakt, że Maryja jako *imago et initium* Kościoła przyszłego wieku *przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak niezawodnej nadziei i pociechy*. Wydaje się zatem uzasadnione twierdzenie, że pojęcie „znak” w odniesieniu do Maryi należy tutaj rozumieć nie w sensie statycznym, ale dynamicznym, w świetle poprzedzającego je określenia „imago” i także określenia Kościoła jako „signum et instrumentum”¹¹⁰. Maryja zatem jawi się jako „znak-narzędzie” i „znak-ikona”. W Bożym planie zbawienia jest osobą, poprzez którą Bóg wzbudza w swoim Ludzie doświadczenie nadziei i pociechy, niezbędne do wytrwania w pielgrzymce wiary. Ponadto Kościół jeszcze pielgrzymujący na tej ziemi może wpatrywać się w Maryję jako ikonę tego, czym sam pragnie być, a dzięki temu także doświadczać nadziei i pociechy, że niezawodnie czeka go taka sama przyszłość.

3.2. Znakiem – Maryja czy Chrystus?

Soborowe określenie Maryi jako niezawodnego znaku nadziei i pociechy może zrodzić jednak pewien niepokój. Czy takie mówienie o Maryi nie świadczy o przenoszeniu źródła zbawienia z Chrystusa na Maryję? Czyż bowiem najwyższym i jedynym znakiem nadziei (i pociechy) nie jest sam Jezus Chrystus?

¹⁰⁶ LG 1; AG 20, 21.

¹⁰⁷ *quemadmodum in caelis corpore et anima iam glorificata, imago et initium est Ecclesiae in futuro saeculo consummandae.*

¹⁰⁸ *ita his in terris quoadusque advenerit dies Domini (cf. 2 Pt 3, 10), tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet.*

¹⁰⁹ LG 8.

¹¹⁰ TAMZE, 1.

Wyjaśnieniu tej kwestii, jak słusznie zauważył R. Laurentin, pomaga analiza leksykalna słowa „znak”, którego używa się (czyni to także Sobór) zarówno w odniesieniu do Maryi, jak i do Chrystusa. Łacińskie „signum” sprzyja bowiem powstawaniu nieporozumień, gdyż w języku łacińskim nie istnieją rodzajniki. Stąd też Laurentin tłumaczy rozumienie łacińskiego „signum”, sięgając do języka francuskiego. Otóż termin „un signe d’espérance (z rodzajnikiem nieokreślonym) należałoby przetłumaczyć jako „jakiś znak nadziei” (uwypukla relatywność) i odnosiłby się do Maryi. Zaś termin „le signe d’espérance” (z rodzajnikiem określonym) należałoby odnieść do Chrystusa i przetłumaczyć jako „znak nadziei” (a zatem ten jeden, jedynie możliwy)¹¹¹. Przyjęcie takiego rozumienia słowa „znak” pozwala uchwycić, na płaszczyźnie językowej, różnicę między określeniem Maryi jako znaku a Chrystusem jako znakiem.

Nie ulega wątpliwości, że jedynym i absolutnym znakiem nadziei i wszelkiej pociechy dla chrześcijan jest Zbawiciel Jezus Chrystus i Jego zmartwychwstanie. W Nim znajduje swoje doświadczone wypełnienie ufna nadzieja oparta na miłości i wierności Boga, który realizuje dane obietnice. Z tego względu zmartwychwstały i uwielbiony Bóg-Człowiek może być nazwany *żywym, Osobowym Motywem nadziei chrześcijańskiej*¹¹². Przejście bowiem ze śmierci do życia może dokonać się tylko dzięki mocy Bożej. Człowiek sam z siebie zmierza wyłącznie ku śmierci. Przyszłość pozostaje przed nim zamknięta, dopiero Bóg swoją mocą otwiera ją przed każdym człowiekiem. Właśnie dlatego zmartwychwstanie Jezusa jawi się jako szczególny znak nadziei chrześcijańskiej, gdyż rodzi nadzieję wbrew wszelkiej nadziei¹¹³. To wydarzenie warunkuje nadzieję naszego własnego zmartwychwstania (1 Kor 15, 17-19), stąd Chrystus zmartwychwstały jako „Weryfikator i Gwarant nadziei”¹¹⁴ jest dla chrześcijanina zasadniczym i podstawowym motywem nadziei eschatologicznej. Rzeczywistość Chrystusa zmartwychwstałego będąca antycypacją stanu eschatycznego zbawienia to pełne zrealizowanie Bożej obietnicy. Chrześcijanin, który *wierzy w zmartwychwstanie, uzyskuje więc konkretny i wyraźny motyw swej nadziei, który go wspiera o wiele mocniej niż sama jeszcze niezrealizowana Boża obietnica [...]. Odtąd więc człowiek pielgrzymując może spojrzeć z ufnością na zmartwych-*

¹¹¹ R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, Paris 1965, 141. Por. L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja macierzyńska*, Kraków 1983, 106.

¹¹² R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, 175.

¹¹³ S. MOYSA, *Nadzieja zawieść nie może*, Warszawa 1981, 124.

¹¹⁴ R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica...*, 176.

wstałego Chrystusa i w Nim zobaczyć rękojmię, że trudności zostaną przewyżczone, że nastąpi ostateczne zwycięstwo, że podobnie jak Chrystus, tak i on będzie się cieszył pełnią życia, które nastąpi po zmartwychwstaniu¹¹⁵.

Sobór uczy o Maryi jako znaku niezawodnej nadziei i pociechy, który jest podporządkowany i zależny od Chrystusa jako Znak. Taki tytuł Maryi, zauważają już pierwsi komentatorzy *De Beata, nie ujmuje nic z faktu, że ostateczną podstawą naszej nadziei jest sam Chrystus*¹¹⁶. Jego poprawne rozumienie nie zagraża wyłączności pochodzenia zbawienia od Chrystusa¹¹⁷. Maryja tylko na nie wskazuje. Jest nawet – uważa J. Ratzinger – potrzebna ludzkości, której pośród niebezpieczeństw grozi pokusa porzucenia oczekiwania na dopełnienie zbawienia¹¹⁸.

II. Maryja wniebowzięta jako znak nadziei

Związek Maryi z chrześcijańską nadzieją można rozważać co najmniej na kilku płaszczyznach: chrystologicznej, eklezjologicznej, antropologicznej i eschatologicznej. Maryja, obecna w Kościele i dla Kościoła, jest widziana jako „podmiot” nadziei, jej najdoskonalszy „wzór”, Matka nadziei, jej pewna gwarancja i niezawodny znak. Perspektywa *Lumen gentium* 68 narzuca eschatologiczną interpretację relacji Maryi z nadzieją, którą specyfikuje pojęciem „znak”.

1. „Znak nadziei” czy „nasza nadzieja”?

Soborowe nauczanie o związku Maryi z nadzieją chrześcijańską ma swoje głębokie korzenie w życiu Kościoła. Czy Sobór kontynuuje dotychczasowe rozumienie tego zagadnienia? W jakim kierunku prowadzi tradycyjną pobożność maryjną?

Należy zauważyć, że najczęściej spotykane w pobożności maryjnej określenie Maryi w relacji do nadziei brzmi: Nasza nadzieja. Prawdopodobnie najstarszym świadectwem takiego tytułu Maryi jest kontakion anonimowego autora z V wieku¹¹⁹, który sławiąc Boże i dziewicze macierzyń-

¹¹⁵ S. MOYSA, *Nadzieja...*, 129.

¹¹⁶ A. JANKOWSKI, *Nova et vetera soborowej mariologii*, w: *Idee przewodnie...*, 339; A.L. KRUPA, *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 68(1965) 368.

¹¹⁷ Por. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero...*, 578.

¹¹⁸ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 229.

¹¹⁹ I. CALABUIG, *Maria e la speranza cristiana. Prospettiva liturgica*, w: *Maria icona viva della Chiesa...*, 300.

stwo Maryi, nazywa ją „naszą nadzieją duchową”¹²⁰. Kontekst wskazuje, że autorowi chodzi o nadzieję w perspektywie eschatologicznej. W takim samym kontekście odnajdujemy określenie Maryi jako nadziei w Akatyście (V w.), u Romana Pieśniarza (VI w.) oraz w wielu późniejszych modlitwach. Tytuł Maryi jako „naszej nadziei” spopularyzowała antyfona maryjna z XI wieku „Salve Regina”¹²¹. Podobne wezwania występują również w innych modlitwach z tego okresu. Przed wierzącymi Maryja jawi się zatem jako „nadzieja rodzaju ludzkiego”¹²², „jedyna nadzieja świata”¹²³, „wielka nadzieja zbawienia”¹²⁴.

Do głębokiego zakorzenienia się w pobożności maryjnej określenia „Maryja nasza nadzieja” przyczynił się w sposób szczególnie komentarz A. Liguoriego do „Salve Regina”¹²⁵. Autor nazywa Maryję nadzieją wszystkich ludzi i nadzieją grzeszników¹²⁶. W modlitwie zwraca się do Niej: *O Matko świętej miłości, Życie nasze, Ucieczko i Nadziejo! [...] Do Ciebie więc, o Nadziejo strapionych, do Ciebie się udaję. [...] Matko moja i Nadziejo moja*¹²⁷. Modlitwę kończy stwierdzeniem: *jedyną nadzieją moją Jezus, a po Jezusie Maryja*¹²⁸. Liguori pamięta zatem o podstawowej prawdzie, że jedyną i absolutną nadzieją chrześcijanina jest Chrystus.

Chrytologicznej formuły „nasza nadzieja” (1 Tm 1, 1) Sobór jednak nie użył w swoim wykładzie o Matce Pana¹²⁹. Wiążąc chrześcijańską nadzieję z prawdą o wniebowzięciu, nazwał Maryję *signum spei*, a nie *spes nostra*. Wydaje się, że wierność biblijnej metodzie nauczania i wrażliwość ekumeniczna zdecydowały o ukazaniu Maryi wniebowziętej nie w pozycji paralelnej do Chrystusa (Maryja nadzieją - Chrystus nadzieją), ale podporządkowanej (Chrystus nadzieją - Maryja znakiem nadziei). Tylko Chrystus jest nadzieją, czyli sprawcą oraz poręczycielem i dawcą szczęścia eschatologicznego w chwale (por. Kol 1, 27). Zadanie Maryi, która już w całej pełni ją osiągnęła, pole-

¹²⁰ S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, IV/1, Burgos 1970, 603 (nr 3868).

¹²¹ J.M. CANAL, *Salve Regina misericordiae. Historia y leyendas en torno a esta antifona*, Roma 1963.

¹²² H. BARRÉ, *Prières anciennes de l'occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris 1963, 188, 192.

¹²³ TAMŻE, 207.

¹²⁴ TAMŻE, 51.

¹²⁵ A. LIGUORI, *Uwielbienia Maryi*, Kraków 1903, 1-208.

¹²⁶ TAMŻE, 66. 74.

¹²⁷ TAMŻE, 73.

¹²⁸ TAMŻE, 74.

¹²⁹ W zgłaszanych propozycjach schematów mariologicznych tylko u Ch. Butlera spotykamy określenie: Maryja nadzieją Kościoła. NIÑO, 195.

ga na wskazywaniu, że przeznaczona jest ona także dla innych. Nie Ona jednak jest źródłem i dawcą, ale jedynie Chrystus.

Na głębsze rozumienie związku Maryi i nadziei wyrażone kategorią „znaku” wskazuje jednak Komisja doktrynalna Soboru, która objaśniając tekst z numeru 68. *Lumen Gentium*, stwierdza, że Maryja wniebowzięta jest nie tylko wzorem przyszłej chwały w niebie, ale także motywem (motivum) nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu. Znaki dotyczące przyszłości nie tylko informują, ale także „motywują”. Nie zaspokajają ciekawości, ale wyzwalają energię¹³⁰. Nie chodziłoby zatem tylko o wskazywanie, zapowiadanie, czy nawet bycie dowodem, ale także w jakiejś mierze bycie przyczyną, powodem rozstrzygającym. Takie tłumaczenie słowa „znak” wzmacnia określenie „certae spei”. Maryja jest zatem dla Kościoła motywem/przyczyną niezawodnej nadziei. Nie chodzi tutaj o przenoszenie źródła/przyczyny zrealizowania nadziei zbawienia z Chrystusa na Maryję, ale o wskazanie w kontekście tajemnicy zbawienia głębokiego związku między Maryją a nadzieją, którą jest Chrystus.

Ów „głębszy związek” można zobaczyć na dwóch płaszczyznach: moralnej i ontologicznej. Pierwsza ukazuje nam Maryję jako „nadzieję wiernych”, którzy do Niej z ufnością się zwracają, aby prosić o wstawiennictwo u Chrystusa. W takim sensie Maryja jawi się jako „nadzieja zbawienia” w Jezusie Chrystusie. Druga płaszczyzna relacji Maryja-Chrystus wyjaśnia, dlaczego Maryja jest „nadzieją wiernych” w kontekście tajemnicy zbawienia. Otóż dlatego, że jest Matką Chrystusa-naszej Nadziei. W ten sposób należy interpretować spotykane w modlitwach i liturgii Kościoła wyrażenia, jak np. „mater spei”, „mater nostrae spei”, „mater sanctae spei”. Bardzo często kontekst tych sformułowań wyraźnie wskazuje na chrystologiczny sposób ich interpretacji. Jeśli bowiem Chrystus jest naszą nadzieją (por. 1 Tm 1, 1; Kol 1, 27), to Jego Matka jest Matką nadziei. Biblijne „Matka Jezusa” pobożność chrześcijańska wyraża zatem także tytułem „Matka nadziei”. Jest ono uzasadnione tylko wtedy, kiedy pamięta się o fundamencie, na którym się wspiera, czyli o Bożym macierzyństwie¹³¹.

W tym kontekście tradycyjną zasadę „per Maria ad Iesum” można sformułować także w ten sposób: Przez Maryję, naszą nadzieję, do Chrystusa, naszej nadziei. Jednakże Sobór zdaje się sugerować także taką drogę: przez Chrystusa, naszą nadzieję, do Maryi, naszej nadziei. Kontemplacja Chrystusa zmartwychwstałego, źródła naszej nadziei,

¹³⁰ H. BOURGEOIS, *La speranza...*, 252.

¹³¹ I. CALABUIG, *Maria e la speranza cristiana...*, 313-314.

znaku niezawodnego naszego zbawienia prowadzi do Maryi, pierwszej osoby ludzkiej, w której objawiła się w całej pełni moc znaku zmartwychwstania, a dzięki temu stała się Ona znakiem spełnionej nadziei dla innych oraz „nadzieją” dla nich, która wyraża się w Jej modlitwach i pomocy, aby *zawsze kierując ku niebu swoją nadzieję, starannie wypełniali doczesne obowiązki i otrzymali spodziewane dobra*¹³².

2. Wniebowzięcie darem Boga nadziei dla Kościoła

Ikona Maryi wniebowziętej pozwala nam kontemplować zbawcze działanie Boga, który jest „Bogiem nadziei” (Rz 15, 13). To On *zrodził nas na nowo do nadziei pełnej życia* (1 P 1, 3). Ku tej spełnionej nadziei Bóg prowadzi człowieka, umacnia wśród trudności, przestrzega przed zwodniczą nadzieją, zachęca do wierności, daje zwycięstwo w ogniu pokus beznadziei i rozpaczy. Największym znakiem nadziei, który Bóg dał człowiekowi jest zmartwychwstanie Jego Syna – Jezusa Chrystusa. To największe i ostatnie słowo nadziei wypowiedziane przez Boga do ludzkości. Dzięki temu wszelkie nadzieje Kościoła są w wierze „nadziejami spełnionymi”¹³³. Pewność przyszłości z Bogiem podtrzymuje i nadaje sens chrześcijańskiemu życiu. Pozostaje jednak napięcie między „już” a „jeszcze nie” spełnieniem nadziei *uczestniczenia w naturze Boga samego* (1 P 1, 4) w Jego Królestwie Niebieskim. Zbawienie będące darem Boga w Jezusie Chrystusie obejmuje całego człowieka, dlatego, chociaż dostąpił on już pełnego usprawiedliwienia (Rz 5, 1), to jednak nadal oczekuje w nadziei pełnego zbawienia (1 Tes 5, 9) przy końcu czasów (1 P 1, 5). Dopełnienie bowiem zbawienia człowieka polega na przemianie jego ciała (Flp 3, 20). Aby to radosne (Rz 12, 12), ufne i żarliwe pragnienie „przebywania z Panem” (por. 1 Tes 4, 17) nie osłabło, Bóg nadziei nieustannie czuwa, by tym, którzy pielgrzymują jeszcze po tej ziemi, nie zabrakło ani sił ani potrzebnych znaków nadziei. Słowa i czyny Boga są *wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone*¹³⁴. Wśród nich możemy zobaczyć także wydarzenie wniebowzięcia Maryi: dar Boga dla pielgrzymującego Kościoła.

¹³² Kolekta 1 formularza „NMP Matka świętej nadziei”, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, 157.

¹³³ STB 512.

¹³⁴ DV 2.

Konstytucja dogmatyzująca wniebowzięcie Maryi podkreśla dwa aspekty tajemnicy wniebowzięcia: osobowy i chrystologiczny¹³⁵. Pierwszy nawiązuje do osoby Maryi, ukazując wniebowzięcie jako ukoronowanie wszystkich innych przywilejów. Wieńczy ono całe Jej macierzyńskie posłannictwo i wynosi Ją ponad wszelkie byty stworzone¹³⁶. Drugi aspekt ukazuje wniebowzięcie jako konsekwencję ścisłego związku życia, posłannictwa i przywilejów Maryi z Chrystusem i Jego dziełem zbawczym¹³⁷.

Wniebowzięcie Maryi ma jednak jeszcze znaczenie antropologiczno-eklezjalne. Pius XII, świadomy złożonej sytuacji Kościoła i świata, wyraża przekonanie, że w czasach, kiedy *błędne nauki materializmu i wynikające z nich zepsucie obyczajów niosą zagrożenie zgaszenia światła cnoty, a przez rozpętane walki i wojny - zniszczenie życia tylu ludzi, należałoby oczekiwać, że prawda wniebowzięcia Maryi w „jasnym świetle ukaze wszystkim, do jak wzniosłego celu duszą i ciałem jesteście skierowani”*. Ponadto, twierdzi Pius XII, *wiara w cielesne wniebowzięcie Maryi umocni też wiarę w nasze zmartwychwstanie i uczyni ją bardziej aktywną*¹³⁸. Fakt wniebowzięcia Maryi należy do „wielkich dzieł” historii zbawienia, poprzez które Bóg nadziei objawia swoją zbawczą moc wobec człowieka¹³⁹.

Kościół pielgrzymujący patrzy na Maryję, która *wkroczywszy głęboko w dzieje zbawienia, łączy w sobie i odzwierciedla najważniejsze treści wiary*¹⁴⁰, dlatego, uczy Jan Paweł II, *jest Ona – pośród wszystkich wierzących – jakby „zwierciadłem”, w którym odbijają się w sposób najgłębszy i najprostszy „wielkie dzieła Boże”* (Dz 2, 11). Biblijna kategoria „magnalia Dei” dobrze koresponduje z pojęciem „znaku”. Bóg dokonuje w historii zbawienia „wielkich dzieł/znaków” dla dobra swojego ludu, nawet jeśli bezpośrednio dotyczą pojedyn-

¹³⁵ Por. S. MEO, *Rinnovamento dell'escatologia e mistero di Maria*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Roma 1977, 106.

¹³⁶ *Zaiste Bóg, który od wieków spogląda na Maryję z najlaskawszym i osobliwym upodobaniem, „gdy nastąpiła pełnia czasów” (Gal 4, 4), tak uczynił plan swej Opatrzności, aby przywileje i prerogatywy, których Jej z największą hojnością uczynił, doskonałą jaśniały harmonią.* PIUS XII, *Munificentissimus Deus*, w: W. PIETKUN, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954, 153-154.

¹³⁷ *Jak chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa było istotną częścią i ostatecznym tego zwycięstwa znakiem, tak też i wspólna walka św. Dziewicy razem z Jej Synem winna też była zakończyć się „uchwalebnieniem” Jej dziewiczego ciała.* TAMŻE, 167.

¹³⁸ PIUS XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42(1950) 770. Por. F. COURTH, P. NEUNER, *Mariologia, eklezjologia*, Kraków 1999, 183-184.

¹³⁹ Na temat „wielkich dzieł” w kontekście biblijnym i mariologicznym, zob. A. SERRA, „*Fecit mihi magna*” (Lc 1, 49a). *Una formula comunitaria?*, „*Marianum*” 40(1978) 305-343.

¹⁴⁰ LG 65.

czych osób. Owe „wielkie dzieła” objawiają moc Boga, który działa powodowany miłością oraz Jego świętość, której nikt nie może dorównać. Ich celem jest wzbudzenie lub umocnienie wiary i wierności Przymierzu. Znak Wniebowziętej także należy do „wielkich dzieł”, które Bóg uczynił dla dobra wszystkich wierzących. Zapewnia bowiem o mocy Bożej i jego miłości, które ujawniają się w tajemnicy wniebowzięcia Maryi jako żywym przykładzie tego, co czeka cały Kościół.

3. Wniebowzięta dla Kościoła między „już” a „jeszcze nie”

Kościół jako pielgrzymujący Lud Boży żyje pomiędzy zmarłym Chrystusem a Jego powtórny przyjsciem w chwale w dniu Paruzji. Określenie „pielgrzymujący” wskazuje na dynamizm w życiu Kościoła. Ten Lud bowiem żyje „w drodze”. Wędruje do celu wyznaczonego przez Boga. Przebywa *na turlacze daleko od Pana, ma się za wygnańca, szukając tego i to miłując, co w górze jest*¹⁴¹. Takie ujęcie Kościoła jako społeczności uczniów Chrystusa oczekującej, a zarazem szukającej przysłego mieszkania w niebie (por. Hbr 13, 14), wskazuje na istniejące w nim „napięcie eschatologiczne”. Z tym właśnie dynamicznym dążeniem eschatologicznym Ludu Bożego związana jest nadzieja, której źródłem jest Boża obietnica zawarta już w przymierzu Starego Testamentu (Rz 16, 7; Wj 19, 5), a wypełniona w Jezusie Chrystusie. Chociaż obiecany „kres wieków” już nadszedł i Królestwo Boże jest już obecne, to jednak Lud Boży Nowego Przymierza trwa nadal w nadziei. Jej przedmiotem jest bowiem życie wieczne i chwalebne przyjscie Syna Człowieczego, który wtedy dopełni zbawienia¹⁴². Cała egzystencja Ludu Bożego między „już” a „jeszcze nie” znaczone jest nadzieją i całkowicie skierowana ku Bogu. *Kościół – przypomni Vaticanum II – pochodzący z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela, zjednoczony z Duchem Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny, który jedynie w przyszłym świecie może być osiągnięty w pełni*¹⁴³.

Wprawdzie Kościół to *communio sanctorum*, ale jednocześnie także *communio peccatorum* – „już” święty, a równocześnie „jeszcze nie”. Ta dialektyka terminów charakteryzuje sytuację Kościoła

¹⁴¹ TAMŻE, 6.

¹⁴² F. SZREDER, *Eschatologiczna istota Kościoła...*, 302-305; H. BOGACKI, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. BOGACKI, S. MOYSA, Poznań 1968, 84-85.

¹⁴³ GS 40.

pielgrzymującego. Określenie „pielgrzymujący” przewyższa statyczną wizję Kościoła, która utrudnia zrozumienie współlistnienia w nim świętości i grzeszności zarazem. Wprowadza zaś dynamiczny, biblijny obraz wędrującego Ludu Bożego, co pozwala łatwiej uchwycić proces wzrostu, stawania się. Sobór Watykański II zarysował wizję Kościoła jako Królestwa Bożego, które *wzrastając powoli, tęskni do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale*¹⁴⁴. Widoczny tutaj dynamizm odsłania Kościół, który ustawicznie „staje się święty”, pozostając w napięciu pomiędzy już-istnieniem, a jeszcze-nie-istnieniem w doskonałej świętości.

Maryja wniebowzięta jawi się jako ikona „już” zrealizowanej świętości Kościoła, czyli doskonałego uczestnictwa w życiu Trójjedynego Boga. Kościół pielgrzymujący, grzeszny i ciągle potrzebujący oczyszczenia, odnajduje w Niej samego siebie: *Kościół w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmazy (por. Ef 5, 27)*¹⁴⁵. Wraz z Nią jako Wniebowziętą Kościół zaczyna być święty, niepokalany, doskonale włączony w Chrystusa i już w pewnym stopniu „wziął w posiadanie niebo”¹⁴⁶.

Eschatyczny ideał świętości Maryja niosła od chwili niepokalanego poczęcia, a jego dopełnienie dokonało się we wniebowzięciu. *W Maryi Kościół osiągnął już doskonałość, do której wszyscy członkowie są powołani, tę doskonałość, która jaśnieje w Maryi w Jej chwale niebieskiej*¹⁴⁷. Przykład Wniebowziętej stanowi dla Kościoła znak nadziei, że droga wzrastania w świętości znajdzie swoje ostateczne spełnienie w dniu Paruzji. Ponadto, przypomina o tym, że świętość dotyczy całego człowieka, stąd uchwałenie naszego ciała na końcu czasów nie jest jakimś „dodatkowym” przywilejem, ale należy do istoty łaski zmartwychwstania w Chrystusie. Kościół, wpatrując się w Maryję – doskonale zjednoczoną z Bogiem w Chrystusie – *upodabnia się coraz bardziej do swego Oblubieńca*¹⁴⁸ i widzi w Niej eschatyczny obraz swojego życia w Bogu po zakończeniu ziemskiego pielgrzymowania. Co więcej, dostrzega w Niej początek Kościoła „przyszłego wieku”, w pełni świętego i nieskalanego. Ta rzeczywistość Maryi wniebowziętej stanowi źródło nadziei dla Kościoła, który w Niej *podziwia i wysławia wspólnie owoc Odkupienia i jakby w prze-*

¹⁴⁴ LG 5.

¹⁴⁵ TAMŻE, 65.

¹⁴⁶ L. LOCHET, *Actualité de l'Assomption*, „La Vie Spirituelle” 13(1950) 347.

¹⁴⁷ CH. BUTLER, *Maryja, figura Kościoła*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. LAMBERT, Warszawa 1968, 135.

¹⁴⁸ LG 65.

czystym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być¹⁴⁹. Ikona Wniebowziętej okazuje się szczególnie ważna wtedy, gdy kwestionuje się sens i cel Kościoła. Spojrzenie na Maryję umacnia wtedy nadzieję, *ponieważ w Niej Kościół osiągnął swój cel rzeczywiście i nieodwołalnie*¹⁵⁰. Maryja, Ikona przyszłości Kościoła przyświeca pielgrzymującemu Ludowi Bożemu jako znak spełnionej nadziei.

4. Maryja znakiem spełnionych obietnic Boga

Wyjątkowe dary, które Maryja otrzymała od Boga, nie zmieniły Jej natury, dlatego pozostając ludzkim stworzeniem przebywa jako pierwsza z ciałem i duszą w wieczności nowego świata. Dzięki temu jest żywym dowodem Boga, w którym okazuje On wierność swoim obietnicom. Pokazał bowiem w osobie Maryi, Matki Odkupiciela, że mocą zmartwychwstania Chrystusa realizuje się przeznaczenie, dla którego stworzył cały rodzaj ludzki. *Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu (por. 1 Tes 5, 24), wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia*¹⁵¹. Maryja wniebowzięta jest dla Kościoła „obietnicą Boga”¹⁵², że śmierć nie jest ostateczną rzeczywistością kosmosu. Maryja bowiem, doświadczywszy mocy zmartwychwstania Chrystusa, została wyjęta spod prawa zepsucia i dlatego *na tym opiera się nadzieja, że nie postąpi On inaczej także w stosunku do nas, członków swego Kościoła*¹⁵³. Przykład Maryi potwierdza niewzruszoną wierność Boga oraz siłę Jego przyrzeczeń danych człowiekowi w Przymierzu. Bóg zawsze dotrzymuje obietnic (Tob 14, 4), słowa Jego nie przemijają (Iz 40, 8), nie wycofuje się z przyjętych zobowiązań (Lb 23, 19), urzeczywistnia swoje plany (Iz 25, 1) mocą słowa, które wyszedłszy z Jego ust wraca po wypełnieniu swojej misji (Iz 55, 11)¹⁵⁴. Wniebowzięta jako obraz i początek Kościoła przyszłego wieku budzi niezawodną nadzieję na ostateczne dopełnienie zbawienia. Kościół pielgrzymujący będzie tym, czym Maryja już jest. Wniebowzięcie Maryi zapewnia, że zmartwychwstanie Chrystusa będzie dopełnione

¹⁴⁹ SC 103.

¹⁵⁰ W. BEINERT, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, „Communio” 3(1983) nr 5, 115.

¹⁵¹ RH 9.

¹⁵² W. BEINERT, *Pobożność maryjna...*, 116.

¹⁵³ TAMŻE.

¹⁵⁴ STB 1038.

zmarłychwstaniem całego Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Chwała, którą cieszy się Maryja, będzie udziałem całego Kościoła.

5. Znak sensu życia

Człowiekowi nie wystarcza utrzymanie się przy życiu. Musi jeszcze znać jego sens. Konieczność znajomości sensu życia i działania wynika z samego człowieczeństwa, z jego struktury i przeznaczenia. Człowiek bowiem musi nieustannie ku czemuś dążyć¹⁵⁵. Zwrócony zaś ku przyszłości, przyjmuje postawę nadziei. Można zatem o nim powiedzieć, że jest „bytem posiadającym nadzieję”¹⁵⁶. Właśnie ona kieruje człowiekiem w stronę celu, który jawi się jako rozumny i godny zdobycia. Dynamizm nadziei sprawia, że człowiek ustawicznie szuka sposobów, aby osiągnąć upragniony cel. Im większą ma nadzieję, tym więcej w to wkłada wysiłku. Utrata nadziei wiąże się z utratą sensu życia i prowadzi nie tylko do pesymizmu, ale i dalej – do rozpacz.

W tej ludzkiej nadziei, niezbędnej w życiu każdego człowieka, zakorzeniona jest nadzieja chrześcijańska, skierowana ku zbawieniu w Bogu: *Za tym [zbawieniem] tęsknię i mam nadzieję, że w niczym nie doznam zawodu, ale jak dotąd tak i teraz Chrystus będzie jawnie uwielbiony w moim ciełe czy to przez życie, czy przez śmierć* (Flp 1, 20). Nadzieja chrześcijańska polega zatem na egzystencjalnym zwróceniu się ku przyszłości eschatycznej, w której nastąpi pełne wyzwolenie człowieka, polegające na uczestnictwie w wewnątrztrynitarnym życiu Boga. Chociaż człowiek już jest zbawiony w Jezusie Chrystusie, to jednak równocześnie zdąża do eschatycznej pełni zbawienia. *Nadzieja – zauważa A. Nossol – jest po prostu oczekiwaniem tego wszystkiego, co zostało człowiekowi, zgodnie z przekonaniem wiary, obiecane. Dlatego nie można jej traktować jako zwykłej tylko cnoty obok innych; nadzieja urzeczywistnia egzystencję chrześcijańską*¹⁵⁷. To właśnie nadzieja wskazuje, że to, co straszliwe, ciemne, na pozór beznadziejne, co spotyka nas w życiu, ma przecież szczęśliwe zakończenie¹⁵⁸.

Wskazanie na Maryję wniebowziętą jako znak niezawodnej nadziei chce przypominać człowiekowi, który ciągle narazony jest na

¹⁵⁵ A. ŻYNEL, *Sens życia*, „Communio” 4(1984) nr 4, 101-104.

¹⁵⁶ S. MOYSA, *Nadzieja zawieść nie może...*, 3.

¹⁵⁷ A. NOSSOL, *Życie chrześcijańskie a teologia*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. BEJZE, t. 6, Warszawa 1972, 457.

¹⁵⁸ K. RAHNER, *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979, 104.

utratę nadziei i sensu życia, że przyszłości nie zamyka horyzont ziemi, a śmierć nie jest końcem, lecz przejściem – paschą do nowego życia. W świetle tajemnicy wniebowzięcia człowiek może dostrzec samego siebie jako istotę żyjącą nie „dla śmierci”, ale „dla życia”. W ten sposób umacnia w sobie autentyczną nadzieję, która wykracza poza granice śmierci. Jan Paweł II wskazuje na Wniebowziętą jako na „ostateczne napomnienie dla całej ludzkości”, które przypomina, że *prawdziwy sens istnienia jest pozaziemski i że sprawy świata i ciała nabierają prawdziwej wartości tylko w perspektywie życia wiecznego*¹⁵⁹.

6. Znak godności osoby i świata

Chrześcijańska nadzieja dotyczy całego człowieka: duszy i ciała¹⁶⁰. Znak Maryi-Osoby, pierwszej z rodzaju ludzkiego uwielbionej w ciele, wskazuje, że Bóg nie gardzi ludzkim ciałem. Wniebowzięcie *rzuca nowe światło na godność człowieka i godność ciała ludzkiego w szczególności, bo to ciało staje się tak czcigodne, że będzie istnieć na wieki i uczestniczyć w chwale i szczęśliwości duszy. Człowiek zatem nie jest przelotną iskierką materii, ale istotą przeznaczoną do niebieskiego życia*¹⁶¹. Maryja wniebowzięta jako znak, uczestnicząc w chwale zmartwychwstałego Chrystusa, budzi w człowieku nadzieję, że jego ciało również dostąpi chwalebnej przemiany. O potrzebie takiego znaku świadczy zarówno wzrastający materializm z jego idolatrią wobec ciała, jak i spirytualizm z jego odmaterializowaniem człowieka. Maryja ukazuje chrześcijański ideał ludzkiej osoby, która cała przeznaczona zostaje do wiecznej chwały. Dlatego żadnemu człowiekowi – uczy Sobór – nie wolno *gardzić ciałem, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku*¹⁶².

¹⁵⁹ JAN PAWEŁ II, *Znak nadziei i pociechy* (Anioł Pański, 15 VIII 1987), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. SZOSTEK, t. 5, Warszawa 1999, 194.

¹⁶⁰ Por. K. RAHNER, *Rzyko chrześcijanina...*, 93.

¹⁶¹ W. GRANAT, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972, 495.

¹⁶² GS 14. *W obliczu profanacji i upodlenia, jakich nierzadko zaznaje we współczesnym społeczeństwie zwłaszcza ciało kobiece, tajemnica Wniebowzięcia mówi nam o nadprzyrodzonym przeznaczeniu i o godności każdego ludzkiego ciała, powołanego przez Boga, aby stawało się narzędziem świętości i zyskało udział w Jego chwale.* JAN PAWEŁ II, *Wniebowzięcie Maryi w Tradycji Kościoła* (Audjencia generalna, 9 VII 1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*, red. A. SZOSTEK, t. 4, Warszawa 1999, 275.

W Maryi, złączonej ze wszystkimi ludźmi, którzy mają być zbawieni, pochodzeniem z rodu Adama¹⁶³, dostrzegamy obraz i początek całej ludzkości osiągnącej swój ostateczny cel przy końcu czasów. Słusznie zatem G. Gualerni nazywa Ją „ikoną odkupionej ludzkości”¹⁶⁴.

Dalsza refleksja pozwala nam uwypuklić związek Maryi z całym kosmosem. Vaticanum II, odpowiadając na pytanie: „Co Kościół myśli o człowieku?”, wskazuje między innymi na ścisły związek człowieka ze światem materialnym: *człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy*¹⁶⁵. Chociaż uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, to jednak stanowi również „częstkę przyrody”¹⁶⁶. R. Rogowski trafnie stwierdza, że człowiek jako „duch w materii” zawiera w sobie coś z Boga i coś ze świata, dlatego można go nazwać „teokosmos”¹⁶⁷. W Maryi wniebowziętej całe stworzenie odnajduje najintymniejszą relację z Bogiem, gdyż Jej wyniesienie do chwały niebieskiej należy do początku kosmicznej odnowy i „nowego świata”. Maryja bowiem reprezentuje cały stworzony wszechświat, przyjmujący zbawienie i powracający do Boga w „Pierworodnym”¹⁶⁸. W ten sposób dostrzegamy w Niej nie tylko ikonę odkupionej ludzkości, ale także ikonę przemienionego kosmosu. Wniebowzięta to *pierwsza hipostaza ludzka, która urzeczywistniła w sobie cel ostateczny, dla którego został stworzony świat. Kościół i cały świat mają więc odtąd swoje spełnienie, swój osobowy szczyt, otwierający drogę przebóstwienia całemu stworzeniu*¹⁶⁹.

Takie widzenie Maryi jako *pierwszej komórki odnowionego rajy i nowego stworzenia*¹⁷⁰ nie może jednak przestaniać funda-

¹⁶³ LG 53.

¹⁶⁴ G. GUALERNI, *Maria, espressione della società e della Chiesa. Il compito dell'uomo e del cristiano in una lettura mariologica della Storia della Salvezza*, Bologna 1972, 79. *W obrazie Maryi, uwielbionej ponad wszystkie stworzenia, czcimy eschatologiczną tajemnicę ludzkości, na nowo doprowadzonej w Chrystusie do doskonałej jedności, wolnej od podziałów i rywalizacji; do jedności, w której nie będzie już wzajemnego wyprzedzania się w miłości, ponieważ Bóg jest Miłością.* JAN PAWEŁ II, *Tajemnice chwalebne Różańca* (Anioł Pański, 6 XI 1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 105.

¹⁶⁵ GS 14.

¹⁶⁶ TAMŻE.

¹⁶⁷ R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica...*, 112-113.

¹⁶⁸ L.A. VON GEUSAU, *Matka wierzących*, „Znak” 17(1965) 635; E. TONIOLO, *La santità personale di Maria nel contesto dell'antropologia cristiana, oggi*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia...*, 96.

¹⁶⁹ W. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, 173.

¹⁷⁰ N. DE MARTINI, *L'indole escatologica...*, 437.

mentalnej prawdy o zmartwychwstałym Chrystusie, w którym dokonano się uwielbienie ludzkiej natury i udoskonalenie materii¹⁷¹. Tylko Chrystus jest dla całego świata *Pierwszym Przemienionym, nowym początkiem wszechrzeczy, drugim stworzeniem, które wprowadza pierwsze stworzenie w całkowicie nowy rodzaj egzystencji*¹⁷². Pierwszą ludzką osobą, która w całej pełni doświadczyła mocy Jego zmartwychwstania, była właśnie Maryja i z tego powodu jest dla człowieka, ludzkości i wszechświata znakiem nadziei.

7. Znak-wzór nadziei eschatologicznej

Vaticanum II przypomniał, że *człowiek został stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej*¹⁷³. Maryja wniebowzięta nie tylko wskazuje na tę przyszlą rzeczywistość, ale uczy takiej nadziei, która niezawodnie prowadzi do tego celu. *Sko-ro Maryja jest pierwowzorem Kościoła, to można w Niej odczytać również warunki, dzięki którym można osiągnąć wypełnienie nadziei*¹⁷⁴. Nadzieja Maryi oczekującej Mesjasza i przyjmującej Go, nadzieja Matki towarzyszącej Synowi i uczestniczącej w nadziei pierwszej wspólnoty uczniów Jezusa, to dla Kościoła doskonały wzór chrześcijańskiej nadziei. Prefacja Mszy świętej „NMP Matka świętej nadziei” w ten sposób streszcza Jej drogę nadziei: [Panie Ojczy święty] *Ty przeznaczyłeś Jezusa Chrystusa na sprawcę naszego zbawienia i dałeś nam Maryję jako wzór świętej nadziei. Twoja pokorna Służebnica całą nadzieję złożyła w Tobie, Panie. Oczekiwała z nadzieją i z wiarą poczęła Syna Człowieczego, zapowiedzianego przez proroków, a służąc Jego dziełu z gorącą miłością, stała się Matką wszystkich żyjących. Ona sama, jako wspomniała owoc odkupienia, jest Siostrą wszystkich dzieci Adama, które dążąc do pełnej wolności, podziwiają w Maryi znak pewnej nadziei i pociechy, aż nadejdzie pełen blasku dzień Pański*¹⁷⁵. Przykład Maryi wniebowziętej jest gwarancją, że taka nadzieja będzie spełniona. Jako „Niewiasta nadziei”, ze wzglę-

¹⁷¹ Por. K. SKAWIŃSKI, *Zmartwychwstał trzeciego dnia*, „Ateneum Kapłańskie” 98(1982) 191. *Chrystus podnosi do stanu doskonałości naszą naturę, a więc i wszechświat, który się w nas przecież skupia. Jest On w pełni doskonałym Człowiekiem i szczytem rozwoju świata. On przyciąga ku sobie wszystkie energie świata, prowadząc je coraz dalej i wyżej, aż do Źródła Chwały*. L. BOROS, *Duch nowego ujęcia eschatologii*, „Concilium” 4(1968) z. 1-10, 70.

¹⁷² W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, t. 1, Lublin 1987, 357.

¹⁷³ GS 18.

¹⁷⁴ W. BEINERT, *Pobożność maryjna...*, 115.

¹⁷⁵ *Zbiór Mszy...*, 158.

du na świadectwo życia jest dla wierzących „Matką świętej nadziei”, czyli pobudza ich serca do nadziei na realizację Bożych obietnic¹⁷⁶.

Szczególnego znaczenia w życiu chrześcijańskim nabiera nadzieja w odniesieniu do tajemnicy zmartwychwstania. Bez zmartwychwstania Chrystusa wiara byłaby „daremna” (1 Kor 15, 14) i czcza byłaby nadzieja: *Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei. Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim* (1 Tes 4, 13-14). Kościół rozpoznaje w Maryi wzór wiary-nadziei w zmartwychwstanie Chrystusa, fundamentalnej postawy chrześcijanina: *Ona bowiem, wierząc, poczęła Syna i wierząc oczekiwała Jego zmartwychwstania*¹⁷⁷.

D. Bertetto wylicza trzy charakterystyczne cechy tej nadziei¹⁷⁸. Po pierwsze, ma to być nadzieja *integralna*, nie manichejska, ale chrześcijańska, która obejmuje całą ludzką osobę. Po drugie, powinna być *twórcza*, a nie bierna. Czas jest bowiem dany chrześcijanom, aby rozwijali wszystkie indywidualne i wspólnotowe talenty. Ludzkie dzieła również należą do przedmiotu nadziei. Po trzecie, musi to być nadzieja *młoda duchowo*, która nigdy nie przemija i nie poddaje się zwątpieniom.

III. Maryja wniebowzięta jako znak pociechy

Nie chodzi o uzasadnianie sentymentalizmu, albo psychologiczną interpretację ludzkiego doświadczenia pociechy w odniesieniu do Maryi. Zresztą, sam Sobór przestrzega przed „czym i przemijającym uczuciem” w pobożności maryjnej¹⁷⁹. Zbyt powierzchownie rozumiany tradycyjny tytuł Maryi jako Pocieszycielki może jednak utrwalać sposób przeżywania tajemnicy Matki oparty jedynie na ludzkich uczuciach, dlatego spróbujemy odczytać zamysł Soboru, który zamiast określenia „Pocieszycielka” proponuje nam „znak pociechy”.

¹⁷⁶ I. CALABUIG, *Maria e la speranza cristiana...*, 315.

¹⁷⁷ Prefacja formularza „NMP w tajemnicy Zmartwychwstania Pańskiego”, w: *Zbiór Mszy...*, 86. *Nadzieja Maryi stojącej przy krzyżu kryje w sobie światło silniejsze od mroku, jaki panuje w wielu sercach. Wobec ofiary Odkupiciela rodzi się w Maryi nadzieja Kościoła i ludzkości.* JAN PAWEŁ II, *Pod krzyżem Maryja uczestniczy w dramacie Odkupienia* (Audiencja generalna, 2 IV 1997), „L'Osservatore Romano” 18(1997) nr 6, 44.

¹⁷⁸ D. BERTETTO, *La Madonna oggi. Sintesi Mariana attuale*, Roma 1975, 348-349.

¹⁷⁹ Por. LG 67.

1. Maryja i pociecha

Treść soborowego określenia Maryi jako znaku pociechy jest głęboko zakorzeniona w doświadczeniu Kościoła. Szerszy kontekst związku Maryi i pociechy pozwoli lepiej zrozumieć zaproponowany przez Sobór tytuł: Maryja znakiem pociechy.

O głębokim wnikięciu w życie Kościoła omawianego określenia Maryi świadczy chrześcijańska modlitwa. Już św. Efreem (IV w.) nazywa Maryję „pociechą świata”¹⁸⁰ i pozdrawia Ją jako źródło łaski i wszelkiej pociechy¹⁸¹. Maryja jest dla niego nie tylko „pociechą”, ale również najświętszą pocieszycielką: *Witaj, nasza pocieszycielko, Ty ukoiliłaś smutki i usmierzyłaś przykrości uciskanych, usunęłaś wszystkie utrapienia*¹⁸². Podobnie św. German (VII/VIII w.) zwraca się w modlitwie do Maryi i nazywa Ją „pociechą chrześcijan”¹⁸³. Homilię na Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny kończy modlitwą: *Ty Pani, jesteś jedyną mą od Boga pociechą [...], ukojeniem lez moich, kresem moich wzdychań, odwróceniem nieszczęść, ulżeniem bólów*. Interesujący dla naszego zagadnienia jest kontekst, w jakim wypowiada to zdanie, który pozwala dostrzec eschatologiczny charakter pociechy. Otóż prosi Maryję o wstawiennictwo, by z nią mógł się cieszyć ową radością niewypowiedzianą i wiecznymi rozkoszami, gdzie nie brak niczego, w królestwie, co nie zna końca¹⁸⁴. W XI wieku nazywanie Maryi „pociechą” lub „pocieszycielką” jest już silnie zakorzenione w pobożności chrześcijańskiej. Maryja jest dla wierzących pocieszeniem w przeciwnościach¹⁸⁵, świętym pocieszeniem¹⁸⁶, pocieszeniem bojaźliwych¹⁸⁷, zaraz po Bogu pocieszeniem smutnych¹⁸⁸. Maryja pociesza w uciskach i prześladowaniach, ponieważ jest najmiłościwszą pocieszycielką¹⁸⁹.

Wzywanie Maryi wśród napotykanych w życiu przeciwności i trudności jeszcze bardziej upowszechnia Litania do NMP, ułożona

¹⁸⁰ EFREM SYRYJCZYK, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent, 1)*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1981, 70.

¹⁸¹ TAMŻE, 71. Inne jego pozdrowienia Maryi mają podobny charakter: *Witaj, pokoju radości, pociecho i zbawienie świata, Witaj, słodka pociecho i obrono nawróconych, Witaj, Panno pociecho osamotnionych*. TAMŻE.

¹⁸² TAMŻE, 69. 72.

¹⁸³ GERMAN, *Homilia na poświęcenie kościoła Matki Boskiej*, w: TAMŻE, 202.

¹⁸⁴ TAMŻE, 169.

¹⁸⁵ H. BARRÉ, *Prières anciennes...*, 138, 191, 192, 248, 266.

¹⁸⁶ TAMŻE, 283.

¹⁸⁷ TAMŻE, 188.

¹⁸⁸ TAMŻE, 142.

¹⁸⁹ TAMŻE, 142, 192, 200.

w XII wieku, w której spotykamy wezwanie: Pocieszycielka strapionych (*Consolatrix afflictorum*)¹⁹⁰. Samo sformułowanie oraz kontekst średniowiecznych modlitw wskazują, że Maryja pociesza tych, którzy pielgrzymując na ziemi, doświadczają różnych utrapień życia. Chodzi tutaj o pociechę doczesną, otrzymywaną w trudnej dla człowieka chwili.

Suma mariologiczna z XIX wieku, komentując to wezwanie Litanii, nazywa Maryję „Pociechą cierpiących dusz”¹⁹¹. Maryja jest zatem Tą, która pociesza w utrapieniach, czyli w ciężkich i długich „cierpieniach zmysłów”¹⁹². Obszerny komentarz z początku XX wieku wskazuje natomiast, że sprawcą wielu utrapień człowieka jest on sam, poprzez swoje grzeszne życie¹⁹³. Autor dodaje jednak, że także Bóg zsyła utrapienia, albowiem potrzebne są do wzrostu doskonałości życia chrześcijańskiego. Przypomina słowa Pisma świętego: *przez wiele ucisków trzeba nam wejść do Królestwa Bożego* (Dz 14, 22). We wszystkich przeciwnościach życia można wzywać pośrednictwa Maryi. Ona również doświadczała utrapień życia, dlatego tym bardziej rozumie nasze.

Do rozpowszechnienia kultu Pocieszycielki strapionych przyczyniło się również Bractwo pod wezwaniem Matki Bożej Pocieszenia, założone w 1655 roku w Luksemburgu. Jego celem miało być orędownictwo u Boga przeciwko wszelkiemu złu, a szczególnie grzechom śmiertelnym. Członkowie Bractwa w każdej potrzebie duchowej lub doczesnej szukali pomocy u Pocieszycielki strapionych¹⁹⁴.

Duże zasługi w rozwoju kultu mają również Augustianie. W 1675 r. uzyskują zezwolenie na liturgiczny kult Pocieszenia Matki Bożej (sobota po 28 sierpnia). W ten sposób dotychczasowa pobożność prywatna otrzymuje rangę kultu publicznego Kościoła. W liturgii cały Kościół zwraca się do Boga, aby za wstawiennictwem Maryi, Matki wszelkiej pociechy, otrzymał łaskę pocieszenia w przeciwnościach. W tekstach mszalnych nie spotyka się jednak wezwania Maryi jako Pocieszycielki strapionych, albo nazywania Jej „Pociechą”¹⁹⁵.

Wszystkie te przejawy pobożności świadczą o powszechnym przekonaniu wiernych, że Maryja jest pocieszeniem i Pocieszycielką

¹⁹⁰ Por. S. GRZYBEK, *Powstanie i rozwój litanii do Najświętszej Maryi Panny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4(1951) 97-108.

¹⁹¹ J.J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus Beatissime Virginis Mariae, Dei Genitricis sine labe conceptae*, t. 13, Paris 1866, 468.

¹⁹² TAMŻE.

¹⁹³ F. JARNIŃSKI, *Wykład litanii loretańskiej*, Płock 1903, 267-272.

¹⁹⁴ E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, t. 2, Torino 1945, 97-98.

¹⁹⁵ TAMŻE, 100-109.

we wszelkich życiowych utrapieniach. Zwracający się do Niej oczekuje pomocy w danej chwili, gdy doznaje przeciwności. Cały zatem kult Matki Bożej Pocieszenia zasadniczo koncentruje się na tym doczesnym pocieszeniu. Czy na taki charakter kultu wskazuje nauczanie Soboru? W jakim stopniu powszechne przekonanie wiernych o takiej roli Maryi wpłynęło na Sobór? Czy jego wykład o Maryi, znaku pociechy, należy rozumieć w duchu tradycyjnego kultu Matki Bożej Pocieszenia?

Maryja wniebowzięta, według *Lumen gentium* 68, jest znakiem pociechy, czyli znakiem pewnej określonej rzeczywistości, którą słowo „pociecha” ma wyrażać. Analiza leksykalna tego słowa będzie pomocna w interpretacji omawianego określenia Maryi.

Można wskazać na trzy znaczenia łacińskiego słowa „solatium”¹⁹⁶ i odnieść je do Maryi. Pierwsze i podstawowe to: pociecha, ulga, sposób pocieszenia, środek pocieszenia, pocieszenie. Inaczej mówiąc: to, czym się cieszymy albo kogoś drugiego pocieszamy w kłopotach. W tym znaczeniu Maryja byłaby znakiem tego, co nas cieszy, znakiem środka (sposobu) pocieszenia. W drugim znaczeniu „solatium” oznacza: pomoc, ratunek, ucieczkę, wsparcie. Maryja jawi się w tym kontekście jako znak tego wszystkiego, co przynosi człowiekowi pomoc, wsparcie. Natomiast znaczenie trzecie to: pocieszyciel (pocieszycielka). Takie znaczenie odniesione do Maryi pozwala rozumieć wyrażenie „Maryja znakiem pociechy” jako „Maryja znakiem Pocieszyciela”. Uwzględniając sposób wykładu soborowego należy przyjąć podstawowe znaczenie słowa „solatium”¹⁹⁷.

Istotny zwrot w rozumieniu przez Sobór relacji między Maryją a pociechą zaznaczył się już w czasie pracy nad schematem *De Beata* dwóch jego głównych autorów: Balića i Philipsa. Dla tego pierwszego Maryja jest „najmocniejszą pociechą”, zaś dla drugiego – „znakiem pociechy”¹⁹⁸. Philips zatem otworzył drogę do nowej interpretacji tradycyjnego tytułu Maryi jako Pocieszycielki strapionych.

2. Maryja znakiem spełnienia Kościoła

Osoba Maryi wniebowziętej ukazuje się Ludowi Bożemu, który pielgrzymuje wśród cierpień (z powodu prześladowań i grzechów)

¹⁹⁶ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. PLEZIA, t. 5, Warszawa 1979, 168.

¹⁹⁷ W „*Lumen gentium*” budowa zdań jest nieskomplikowana i przejrzysta, a użycie słów odpowiada często ich etymologicznemu i podstawowemu znaczeniu. B. PRZYBYLSKI, *Układ i język Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, „*Ateneum Kapłańskie*” 68(1965) 269.

¹⁹⁸ NIÑO, 261.

jako znak pociechy, czyli tego, co pokrzepia i podnosi na duchu. Kościół wpatrzony w Maryję napełnia się pociechą i umacnia w czasie przeżywanych trudności. Pociesza go fakt, że Maryja jest doskonałym urzeczywistnieniem Kościoła. Jako *najstarsza Córa Kościoła* – trafnie zauważa S.C. Napiórkowski – *zrealizowała w sobie Kościół w sposób najdoskonalszy, osiągnęła już to, do czego Kościół jeszcze dąży. Maryja to „już” Kościoła, a Kościół to „jeszcze nie” to, czym jest Maryja [...]. Lud Boży, patrząc na Maryję, patrzy w swoją przyszłość i w swoje przeznaczenie*¹⁹⁹. Kościół tęskni za pełnym zjednoczeniem z Bogiem w wieczności, a Maryja jako znak potwierdza, że to możliwe. Świętość Kościoła pielgrzymującego to jeszcze świętość „w drodze”, domagająca się cierpliwości i nieustannej walki z pokusami, wzrastająca wśród cierpień i grzechu. Natomiast doskonała świętość Maryi ujawniająca prawdziwą istotę i powołanie Kościoła staje się dla niego zachętą do wytrwałego kroczenia drogą ku pełnej świętości w niebie. Maryja wniebowzięta potwierdza, że jest ona możliwa do osiągnięcia. Pewność osiągnięcia celu jest zawsze źródłem pociechy dla wędrowców.

3. Znak nowego człowieka

Chrześcijanin widzi w Maryi doskonałą realizację ideału „nowego człowieka”²⁰⁰. Jest przykładem człowieka, który żyje całkowicie z Bogiem i dla Boga. Maryja jako niepokalana i wniebowzięta najmocniej mówi, że *Bóg nie pomniejsza człowieka, ale czyni go wielkim*²⁰¹. Przykład Maryi pobudza zatem chrześcijanina (i cały Kościół) do usilnego wzrastania w świętości, do osiągania coraz doskonalszego zjednoczenia z Chrystusem, aż do całej pełni wieczności. „Pełna biografia” Maryi urzeczywistniona za sprawą Ducha Pocieszyciela jawi się jako przykład człowieka zrealizowanego²⁰². W tajemnicy wniebowzięcia Maryi rozjaśnia się i „wyjaśnia” tajemnica każdego człowieka. W tym kierunku prowadzi naszą refleksję Jan Paweł II: *W Maryi i w tajemnicy Wniebowzięcia każdy człowiek powinien na nowo odkryć niezwykle śmiały, ale właściwy jego naturze cel istnienia, ustalony w zamysle Stwórcy: zgodnie z nim człowiek ma się*

¹⁹⁹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Na czym polega odnowa kultu maryjnego?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982) z. 2, 175.

²⁰⁰ R. ROGOWSKI, *Maryja jako pierwowzór człowieka wyzwolonego*, „Homo Dei” 45(1976) 91-92.

²⁰¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryjne inspiracje w pracy apostołskiej*, „Homo Dei” 50(1981) 265.

²⁰² B. FORTE, *Maryja ikona tajemnicy*, Warszawa 1999, 245. *Boży plan zbawienia całego człowieka już się spełnił w osobie rodzaju ludzkiego, to znaczy w Niej. MC 57.*

upodobnić do Chrystusa, wcielonego Słowa, prawdziwego obrazu niebieskiego Ojca, aby wraz z Nim podążyć drogą wiary i razem z Nim zmartwychwstać do pełni życia w szczęściu²⁰³.

4. Znak Chrystusa-Pociechy

Maryją jest pierwszą osobą w historii, która w sposób całkowity i ostateczny doświadczyła we wniebowzięciu pociechy, której źródłem jest Jezus Chrystus. Bóg, który powiedział o sobie: *Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę* (Iz 66, 13), przychodzi do swojego Ludu, aby go pocieszać poprzez Jezusa Chrystusa, obiecanego Mesjasza, to znaczy „Pocieszenie Izraela” (Łk 2, 25). Jezus przynosi uciśnionym dobrą nowinę, dodaje otuchy tym, co są przygnębieni z powodu ich grzechów albo wskutek choroby. Ofiaruje odpoczynek tym, którzy pracują i są obciążeni (Mt 11, 28nn). Jako Pocieszyciel strapionych jest jedynym źródłem wszelkiej autentycznej pociechy (Flp 2, 1). W sposób ostateczny pociesza człowieka poprzez wydarzenie swojego zmartwychwstania, dzięki któremu zostały zwyciężone zło, grzech i śmierć. Pierwszą, która w najgłębszy sposób doświadczyła pocieszającej mocy zmartwychwstania Chrystusa była właśnie Maryja. *Pogrążona w najgłębszym bólu w czasie męki, agonii i śmierci na Krzyżu swego Boskiego Syna Jezusa, najbardziej ze wszystkich innych czuła się „pocieszona” przez Jego chwalebne Zmartwychwstanie*²⁰⁴. Dopelnieniem owego „pocieszenia” było Jej wniebowzięcie, które dokonało się w mocy Zmartwychwstałego Chrystusa, Tego, którego Ona wydała na świat w „pełni czasów”, czyli w chwili „paschy” Syna Bożego stającego się Człowiekiem.

Maryja jako wniebowzięta jawi się zatem Kościołowi jako znak doznanej pociechy i dodaje otuchy w trudnych chwilach. Chrystocentrycznie odczytane określenie „Maryja znakiem pociechy” oznacza dla Kościoła: Maryja Matką Pocieszenia.

5. Znak działania Ducha Świętego

Perspektywa pneumatologiczna tajemnicy wniebowzięcia Maryi pozwala dostrzec w określeniu „Maryja znakiem pociechy” obecność

²⁰³ JAN PAWEŁ II, *Tajemnica Wniebowzięcia Maryi* (Anioł Pański, 15 VIII 1997), w: *Jan Paweł II...*, t. 5, 462.

²⁰⁴ TENZE, *Maryja jest miłościwą pocieszycielką udręczonej ludzkości* (Przemówienie, 13 IV 1980), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...* t. 2, 112.

Ducha Świętego. Nie można bowiem zapominać o Duchu jako „współsprawcy” zmartwychwstania/wniebowzięcia Maryi, który dopełnił w Niej to, co rozpoczął w chwili niepokalanego poczęcia²⁰⁵. Utworzona przez Niego i ukształtowana jako nowe stworzenie (por. LG 56) doświadczyła w całej pełni mocy Tego, który „daje życie” (Rz 8, 2. 6. 10) i w Nim stanęła w obliczu Ojca (por. Ef 2, 18). Duch Święty nie tylko uczynił Ją „całą świętą” i zdolną dać życie ludzkie odwiecznemu Słowu Boga, ale także „otworzył” Ją na przyjęcie pełni życia wiecznego w chwili śmierci. Tak jak w czasie zwiastowania Duch „zstąpił” na „pełną łaski” uczyniwszy płodnym Jej dziewictwo (Łk 1, 35), tak też „zstąpił” do grobu Jezusa, aby powołać Go do życia (por. 1 P 3, 18), aby również „zstąpić” do grobu Maryi i przyjąć „z ciałem i duszą” do chwały Królestwa, całkowicie przemieniając Ją na podobieństwo Jej Syna (por. 2 Kor 3, 18; Ef 4, 13). Jej doświadczenie łaski i mocy zmartwychwstania Chrystusa stanie się udziałem wszystkich, którzy tak jak Ona są „noscicielami Ducha”. Właśnie o tym zapewnia św. Paweł: *A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa (Jezusa) z martwych, przywróci do życia śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha* (Rz 8, 11).

Maryja jako wniebowzięta (imago et initium) doświadczyła w całej pełni mocy działania Ducha Świętego i dlatego stanowi dla Kościoła niezawodny znak pociechy, że jego droga także prowadzi ku powszechnemu zmartwychwstaniu. Wspólnota pielgrzymów patrzy z ufnością na Wniebowziętą i pociesza się obecnością Pocieszyciela, który w jednym z nich doprowadził już do całej pełni obietnicę zmartwychwstania.

Odejście Jezusa do Ojca zostało ściśle związane z przyjściem Ducha Świętego – Pocieszyciela: *Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was* (J 16, 7). Kościołowi dany został Duch Święty, który go obdarza wewnętrznym pokrzepieniem, umożliwiając wytrwanie wśród trudności i podczas prześladowań. *A Kościół cieszył się pokojem w całej Judei, Galilei i Samarii. Rozwijał się i żył bogobojnie, i napełniał się pociechą Ducha Świętego* (Dz 9, 31). O tym działaniu Ducha Pocieszyciela w Kościele współczesnym przypomniał Sobór Watykański II i wezwał do modlitwy, aby *na tak licznych chrześcijan – do jakiegokolwiek należących Kościoła – którzy, wyznając mężnie imię Chrystusa, cierpią i doznają ucisku, zstąpiła pełnia pokrzepienia i pociechy (solatii) od Ducha Świętego Pocieszyciela*²⁰⁶.

²⁰⁵ Por. B. FORTE, *Maryja ikona...*, 239; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli 1993, 200-201.

²⁰⁶ OE 30.

Działania Ducha Świętego Pocieszyciela nie należy jednak rozumieć tylko jako swego rodzaju „rozdawnictwa” duchowych pociech w chwilach utrapień i kłopotów, czyli nie chodzi o „pociechę” jako o coś zewnętrznego, otrzymywanego w trudnej sytuacji życiowej. Należy bowiem wskazać na obecność Ducha Świętego jako nieustanne źródło pociechy dla tych, których Zmartwychwstały napełnił Duchem (J 20, 22). Kto żyje w Duchu, ten doświadcza pociechy. Bóg bowiem nie tyle „daje” pociechę, ile sam jest „Pociechą”. Jan Paweł II w takim kontekście ukazuje pielgrzymowanie Kościoła: *Jest to pielgrzymowanie przez wiarę, „mocą Pana zmartwychwstałego” (LG 8), pielgrzymowanie w Duchu Świętym – danym Kościołowi jako niewidzialny Pocieszyciel (Parákletos)*²⁰⁷.

Maryja jest w pełni osobą przenikniętą przez Ducha, w tym sensie pocieszona, a zarazem znakiem pociechy, że taki stan jest też osiągalny dla nas, zarówno podczas naszej ziemskiej wędrówki, jak również w przyszłości eschatycznej.

6. Znak ostatecznej pociechy

Najbliższy kontekst soborowego określenia „Maryja znakiem pociechy” w zdecydowany sposób wskazuje kierunek jego interpretacji, który wiąże znak Wniebowziętej nie tyle z pociechą doczesną, ale eschatyczną, ostateczną.

Dla Ludu Bożego Starego Testamentu nadzieja ostatecznego zbawienia naznaczona była oczekiwaniem na decydującą pociechę (Za 1, 13), którą miał przynieść Mesjasz, nazwany w tradycji żydowskiej Menahen, tj. „Pocieszenie Izraela” (Łk 2, 25n)²⁰⁸. Nowy Lud Boży, doświadczywszy obecności Chrystusa-Mesjasza, pielgrzymuje pośród trudności i pocieszeń, a zarazem oczekuje Jego objawienia się w dniu Pańskim, czyli ostatecznego dopełnienia zbawienia – decydującej pociechy. Dopiero wtedy Kościół osiągnie swój ostateczny kształt Oblubienicy bez zmyy i zmarszczki, a Bóg otrze z oczu wszelką łzę, i nie będzie już śmierci ani żaloby, ani krzyku, ani trudu (por. Ap 21, 4).

Maryja w tajemnicy wniebowzięcia jako „obraz i początek Kościoła przyszłego wieku”²⁰⁹ jest znakiem, objawieniem, uosobieniem, zapowiedzią ostatecznej pociechy. Jej przykład pomaga z radosną nadzieją oczekiwać przyjścia Pana, do czego zachęcał On sam: *na-*

²⁰⁷ RM 25.

²⁰⁸ STB 690.

²⁰⁹ LG 68.

i podnieście głowy, ponieważ zbliża się odkupienie wasze (Łk 21, 28). Ikona Wniebowziętej pociesza, że śmierć należy do życia i jest ostateczną paschą do nowego sposobu bytowania. Z tej Ikony wydobywa się blask zmartwychwstania Chrystusa i oświetla drogę Kościoła.

7. Pocieszona, aby pocieszać

Maryja poprzez dar wniebowzięcia doświadczyła w sposób najdoskonalszy tajemnicy paschalnej Chrystusa, dlatego można Ją nazwać „Pocieszoną”. Tytuł ten (jakby nowe, paschalne imię) wyraża głębię Jej tożsamości jako jedynej, po Chrystusie, której człowieczeństwo zostało w sposób radykalny i ostateczny przemienione. Otrzymanego daru „pocieszenia” nie zatrzymuje dla siebie, ale służy nim dla dobra innych (por. 1 Kor 12, 7). Taka bowiem jest logika Bożego pocieszenia, o której uczy św. Paweł: *Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, Ten, który nas pociesza w każdym naszym utrapieniu, byśmy sami mogli pocieszać tych, co są w jakiegokolwiek udręce, pociechą, której doznajemy od Boga* (2 Kor 1, 3-4). Słusznie zatem pobożność chrześcijan nazywa Maryję „Pocieszycielką strapionych”. Jan Paweł II w taki sposób wyjaśnia ten tytuł: *Pełnia radości i pociechy spływa z całego misterium paschalnego przez fakt, że Chrystus ukrzyżowany i umarły dla nas, potem zmartwychwstał i zwyciężył śmierć, jak przepowiedział, a ta pełnia znajduje się szczególnie w sercu Maryi i jest tak przeobfita, że staje się źródłem pocieszenia dla wszystkich tych, którzy się do Niej zwracają. Chodzi o pocieszenie w najgłębszym znaczeniu tego słowa: ono przywraca siłę duchowi ludzkiemu, oświeca, pokrzepia i wzmacnia wiarę oraz przekształca ją w ufne oddanie się Opatrzności i w radość duchową. [...] Najświętsza Maryja Panna jest w dalszym ciągu miłościwą Pocieszycielką w tak licznych boleściach fizycznych i moralnych, które gnębią i dręczą ludzkość. [...] Maryja pociesza nas nade wszystko ukazując Ukrzyżowanego i Raj!*²¹⁰

Maryja wniebowzięta realizuje misję pocieszania pielgrzymującego Kościoła poprzez swoją obecność, pośrednictwo przykładu i wstawiennictwo.

²¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Maryja jest miłościwą pocieszycielką...*, 112-113.

7.1. Obecność pocieszająca

Pocieszanie jest trudną sztuką. Uczą się jej ci, którzy potrafią przyjmować drugiego człowieka jako bezcenny dar i być przy nim obecni. Miłość, pocieszanie i obecność łączą się ze sobą bardzo ściśle. Kochać, to „być z” i „być dla”, a tak wyrażana obecność niesie z sobą błogosławieństwo pociechy. Zapewnienie o swej obecności stanowi dla kogoś wystarczający dowód miłości i źródło pociechy w trudnych chwilach.

Obecność jest relacją międzyosobową, w której głęboko odczuwa się wzajemną jedność, współ-cucie i współ-bycie. To świadomość, że ktoś jest ze mną w bliskości, przy czym nie musi ona wiązać się z przebywaniem *tu i teraz*²¹¹. Chodzi zatem bardziej o duchowy wymiar obecności, aniżeli jej materialny przejaw. Przestają być obecny dla kogoś wtedy, kiedy przestają kochać. Wtedy jednak stają się nieobecny w jakimś stopniu także dla samego siebie. Ztracam także wówczas w sobie zdolność pocieszania. *Można by niemal powiedzieć, że istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać*²¹². Pocieszanie zatem nie polega tylko na uczynieniu czegoś dla kogoś lub wypowiedzeniu jakichś słów, ale przede wszystkim na tym, aby „pozwolić drugiemu być”²¹³. Wówczas rodzi się między ludźmi przestrzeń miłości, w której można dopiero doświadczyć pociechy prawdziwej, czyli nie opartej na kłamstwie. Często bowiem uciekamy się do mówienia nieprawdy lub jej ukrywania, uważając to za dobry sposób pocieszania i podnoszenia na duchu ludzi udręczonych, chorych, borykających się z trudnościami materialnymi itd. Słowo lub obecność, które nie są owocem prawdy, nie mogą dać trwałej pociechy, a równocześnie niszczą relację między „Ja – Ty – Oni”. Przestrzega M. Scheler: *Nie chodzi o to, by ludziom było jak najlepiej, lecz o to, by między nimi było jak najwięcej miłości*²¹⁴.

Kategoria „obecności pocieszającej” pozwala nam dostrzec głębię obecności Maryi wniebowziętej jako Pocieszycielki w życiu Kościoła pielgrzymującego²¹⁵. Wniebowzięcie nie wprowadziło przepa-

²¹¹ Por. R. TROISFONTAINES, *La notion de présence chez Gabriel Marcel*, w: *Existentialisme chrétien*, Paris 1947, 203-267; J. BUKOWSKI, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, 115-131.

²¹² E. MOUNIER, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, 37.

²¹³ J. TISCHNER, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9(1977) 70.

²¹⁴ M. SCHELER, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1977, 192.

²¹⁵ Kategoria „obecności” jest jednym z tematów, które Jan Paweł II poleca szczególnej uwadze teologów: *Należy, między innymi, pogłębić poważne i delikatne zagadnienia oraz argumenty, takie jak: [...] natura wielorakiej obecności Maryi w życiu Kościoła*. JAN PAWEŁ II, *Aktualność i zadania mariologii...*, 139.

ści między Maryją a ludźmi, ale uczyniło Ją bliższą²¹⁶. Jej obecność w tajemnicy Chrystusa sprawia, że z pokolenia na pokolenie *pozostaje stale obecna również w tajemnicy Kościoła*²¹⁷. Dlatego Kościół *w całym swoim życiu zachowuje z Bogarodzicą więź, która obejmuje w tajemnicy zbawczej przeszłość, terażniejszość i przyszłość, i czci Ją jako Matkę duchową ludzkości i Orędowniczkę łaski*²¹⁸. Jej obecność ma charakter macierzyński²¹⁹ i siostrzany, ponieważ jest *prawdziwą siostrą naszą, która wiodąc życie ziemskie w pokorze i ubóstwie, w pełni podzieliła nasz los*²²⁰.

Maryja wniebowzięta jest „obecna”, ponieważ nigdy nie przestaje kochać. Jest „obecna” w Bogu przy każdym człowieku. *Choć bowiem Święta Dziewica cieszy się kontemplacją Trójcy Przenajświętszej, to jednak nie zapomina o dzieciach, które – jak niegdyś Ona – odbywają drogę „w pielgrzymce wiary” (LG 58), owszem, widząc je w Bogu i odczuwając ich potrzeby, zjednoczona z Jezusem Chrystusem, który „zawsze żyje, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7, 25), okazuje się Ona ich Orędowniczką, Wspomożycielką, Pomocnicą, Pośredniczką (LG 62)*²²¹.

Fundamentem Jej „obecności pocieszającej” jest obecność *wobec* Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha. Dzięki temu może być w doskonały sposób obecna *wobec* człowieka. „Jakość” tej obecności, która zależy od pełni miłości, sprawia, że Jej pociecha jest skuteczna, niezawodna.

7.2. Przykład, który podnosi

Zniechęcenie, zwątpienie i smutek z powodu napotykaných trudności sprawiają, że człowiek łatwo poddaje się i rezygnuje z dążenia do zamierzonego celu. Jakże często w takiej sytuacji wystarczy dobry przykład kogoś innego, aby na nowo podjąć trud wędrówki. Stąd niejednokrotnie zrezygnowany człowiek szuka jakby instynktownie jakiegoś potwierdzenia, że jego wysiłek nie jest daremny, a trudności możliwe do pokonania. Bywa czasem, że żadne słowo nie potrafią go przekonać, ale przykład – tak. To ludzkie doświad-

²¹⁶ Por. MC 56. *Tak więc chwalebny stan Maryi bynajmniej nie oddala Jej od nas, ale pozwala Jej być zawsze blisko ludzi i otaczać ich opieką. Maryja wie o wszystkim, co dzieje się w naszym życiu, i wspiera nas macierzyńską miłością w życiowych doświadczeniach.* JAN PAWEŁ II, *Królowa wszechświata* (Audiencja generalna 27 VII 1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 278.

²¹⁷ RM 42.

²¹⁸ TAMŻE, 47.

²¹⁹ Por. TAMŻE, 24, 28, 47, 52.

²²⁰ MC 56.

²²¹ PAWEŁ VI, *Adhortacja Signum magnum* (13 V 1967), w: *Matka Odkupiciela* *Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, 228.

czenie wielkiego znaczenia przykładu dla podtrzymania lub przywrócenia naszej gotowości realizacji nawet najtrudniejszych życiowych zadań uwypukla rolę przykładu Maryi wniebowziętej jako wyrazu Jej misji pocieszania tych wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują narażeni na trudy i niebezpieczeństwa²²² (por. LG 62), dlatego *wznoszą oczu ku Maryi, która świeci całej wspólnotie wybranych jako wzór cnót*²²³.

Maryja wniebowzięta jako wzór, obraz, początek Kościoła w pełni urzeczywistnionego przyczynia się, aby Kościół pielgrzymujący, nie zrażając się napotykanymi trudnościami, wędrował drogą wiary w stronę eschatycznej pełni z Bogiem, której przykład kontempluje w Maryi. W tym kontekście wsparcie Jej „macierzyńskiej opieki”²²⁴ polega nie tyle na „działaniu”, ale na „byciu” doskonałym przykładem.

Maryjne „pośrednictwo przykładu” dostrzeżone w *Lumen gentium* 68 należy widzieć w kontekście pośrednictwa przykładu świętych, o którym Sobór uczy w VII rozdziale Konstytucji o Kościele. Ojcowie Soboru bowiem – jak uważa P. Molinari – stwierdzili, że *jednym z najlepszych sposobów pobudzenia i pociągnięcia współczesnego człowieka ku sprawom Bożym jest ukazanie mu przykładu chrześcijańskiego życia tych, których Kościół czci od niepamiętnych czasów znamienym imieniem „świętych”*. Niewątpliwie bowiem *bardziej niż każde dowodzenie teoretyczne, choćby głębokie i piękne, żywe przykłady są w stanie zachęcić nas i wskazać drogę do ojczyzny niebieskiej: exempla trahunt*²²⁵. Z tego powodu VII rozdział LG uczy nie tylko o pośrednictwie w sensie wstawiennictwa, ale również w sensie przykładu. Wskazuje bowiem, że *przyglądając się życiu tych, którzy wiernie naśladowali Chrystusa, mamy z nowego tytułu pobudkę do szukania Miasta przyszłego (por. Hbr 13, 14; 11, 10) i równocześnie poznajemy najpewniejszą drogę, po której wśród zmienności świata stosownie do właściwego każdemu stanu i warunków będziemy mogli dojść do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości*²²⁶. Najdoskonalszym zaś przykładem dla Kościoła jest Matka Jezusa, która jako wzniosły Pierwovzór Kościoła w porządku *wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem*²²⁷ w najskuteczniejszy sposób pobudza i zachęca cały Kościół, aby ustawicznie wzrastał w świętości i upodabniał się do swego Oblubieńca, aż osiągnie całe piękno na wzór Wniebowziętej.

²²² Por. LG 62.

²²³ TAMŻE, 65.

²²⁴ TAMŻE, 62.

²²⁵ P. MOLINARI, *Doktryna soborowa...*, 337.

²²⁶ LG 50.

²²⁷ TAMŻE, 63.

Paweł VI świadomy owej wzorczej obecności Maryi nie tylko w życiu Kościoła, ale też całej ludzkości, przypomniał w *Marialis cultus*, że w uroczystość Wniebowzięcia Kościołowi i społeczności ludzkiej zostaje przedstawiony obraz niosący pociechę i dowód, które pouczają nas, że spełnia się ostateczna nadzieja, gdyż mające kiedyś nastąpić uwielbienie jest szczęśliwym przeznaczeniem tych wszystkich, których Chrystus uczynił braćmi stając się uczestnikiem tej samej „krwi i tego samego ciała” (Hbr 2, 14; por. G 4, 4)²²⁸.

7.3. Wstawiennictwo pocieszenia

Maryja jako „synteza” Kościoła *in statu gloriae* spieszy z pomocą Kościołowi *in statu viae*. Kościół pielgrzymujący wpatrzony w ikonę Maryi wniebowziętej jest pewny, że *teraz wzięta do nieba, pociesza z macierzyńską miłością wszystkich, którzy Ją z wiarą wzywają*²²⁹. Takie doświadczenie *oratio Ecclesiae*, głęboko zakorzenione w praktyce życia modlitwy²³⁰, Sobór Watykański II potwierdził, ukazując Maryję wniebowziętą jako Tę, która *nie zaprzestaje tego zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego*²³¹. Jej „wstawiennictwo” stanowi realizację macierzyństwa w porządku łaski wobec wszystkich ludzi. Znak solidarności i czynnej obecności, ograniczonej co do czasu (*aż nadejdzie pełen blasku dzień Pański*²³²), ale nieograniczonej co do przestrzeni (*i wstawia się za wszystkimi ludźmi jako Pośredniczka łaski i Królowa wszechświata*²³³).

Wstawiennictwo pocieszenia należy widzieć w kontekście pneumatologicznym jako działanie w Duchu Pocieszycielu. A zatem Ta, która doznała łaski pełnej pociechy, zachęca swoim przykładem, aby na nią się otworzyć i przyjąć, a równocześnie pomaga to uczynić. W mistrzowski sposób naświetla to Y. Congar: *W „misterium chrześcijańskim” Maryja ma najwyższe prawo do tego, by być wzorem*

²²⁸ MC 6.

²²⁹ Prefacja formularza „NMP Matka pocieszenia”, w: *Zbiór Mszy...*, 170.

²³⁰ Por. R. IACOANGELI, „*Sub tuum praesidium*”. *La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. FELICI, Roma 1989, 207-240.

²³¹ LG 62.

²³² Prefacja formularza „NMP Obraz i Matka Kościoła (I)”, w: *Zbiór Mszy...*, 120.

²³³ Prefacja formularza „NMP Królowa wszechświata”, w: TAMŻE, 132. *Tak jak przebywałaś cieleśnie z tymi, którzy żyli w przeszłości, tak żyjesz z nami w duchu. Potężna opieka, którą nas otaczasz, jest znakiem Twojej obecności wśród nas*. GERMAN Z KONSTANTYNOPOLA, *Sermo 1 in Dorm.*, 3: PG 98, 344D. Por. R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, 223-224.

Kościola i spełniać funkcję powszechnego wstawiennictwa. To w Niej dokonuje się „dzieło Ducha”. Dlatego chrześcijanie pragną kształtować swe życie na obraz Tej, która przyjęła Chrystusa i dała Go światu, potem zaś błagają Ją, by to mogło się w nich urzeczywistnić. Oczekują tego od samego Chrystusa, który działa przez swego Ducha, ale czują, że Maryja współ-działa z nimi w ich trudzie jako Ta, która jest wzorem i orędowniczką²³⁴.

8. Znak, który przyświeca pielgrzymującemu Ludowi Bożemu

Sobór nazywa Maryję wziętą do chwały z duszą i ciałem „świecistym znakiem” dla pielgrzymującego Ludu Bożego, któremu „przyświeca” (praelucet). Nie chodzi o potoczne rozumienie tego wyrażenia jako „świecenie przykładem”. Metafora światła jest przecież o wiele głębsza i raczej nieprzypadkowo tutaj zastosowana²³⁵. Można ją odnieść do starożytnego określenia Maryi jako „Gwiazdy Morza”. Wniebowzięta prowadzi Kościół poprzez wzburzone fale świata ku Ojczyźnie w niebie, Jej blask jednak nie tylko wskazuje drogę, ale także ukazuje cel wędrówki. Wniebowzięta poprzedza Kościół, zarówno na drodze wiary, nadziei i miłości, jak i w chwale niebieskiej. Kościół natomiast „kroczy Jej śladami”, wpatrzony w Jej blask jako „całej świętej”, albo, jak chce Paschazjusz Radbert, „rozpalonej” ogniem Ducha Świętego²³⁶.

Obraz Ludu Bożego Nowego Przymierza, który wędruje w stronę Ziemi Obiecanej w Królestwie Ojca, Syna i Ducha Świętego przywołuje inny – Ludu Bożego Starego Przymierza, któremu pokrzepienie w wędrówce przez pustynię dawało światło obłoku unoszącego się nad wędrowcami (por. Wj 13, 21n; Pwt 9, 16)²³⁷. Maryja wniebowzięta jest żywym blaskiem, który poprzedza Kościół pielgrzymu-

²³⁴ Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t.1, Warszawa 1995, 226. Por. K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, 106-112. *Wszedłszy do wiekiustego Królestwa Ojca, Maryja jest bliżej swojego Boskiego Syna i – tym samym – każdego z nas, może zatem sprawować w Duchu Świętym i w sposób bardziej skuteczny funkcję Matki-Orędowniczki, powierzoną Jej przez Opatrzność Bożą*. JAN PAWEŁ II, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej* (Audiencja generalna 24 IX 1997), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, 301.

²³⁵ Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 237-238; M.-M. DAVY, J.-P. RENNETEAU, *La lumière dans le christianisme*, Paris 1989.

²³⁶ B. FORTE, *Maryja ikona...*, 237.

²³⁷ Por. R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 226.

jący do Ojczyzny w niebie. *Prawdziwie, Bogarodzico, ozdobiłaś niebo i ziemię oświeciłaś* – powie zdumiony św. German²³⁸.

IV. Zakończenie

Maryja w Kościele jest nieustannie głoszonym żywym orędziem paschalnym, radosną wieścią o zwycięstwie, choć ciągle jeszcze trzeba walczyć. Jan Paweł II dostrzega w Maryi „największy sukces tajemnicy paschalnej”, dlatego Kościół słusznie patrzy na Nią jako na niezawodny znak nadziei i pociechy²³⁹.

Soborową ikonę Maryi jako znaku niezawodnej nadziei i pociechy Kościół pielgrzymujący na przełomie tysiącleci przyjmuje jako wielki dar, który pomaga mu odpowiedzieć na głębokie „pragnienie” nadziei eschatologicznej współczesnego człowieka²⁴⁰.

Ponadto, dojrzewająca świadomość wkraczania w nowe czasy sprawia, że chrześcijanie odpowiedzialnie patrzący w przyszłość, zdają sobie sprawę, iż nowe czasy domagają się nowych ludzi. Budząca się tęsknota za odnową i pragnienie „nowej wiosny chrześcijaństwa” wiąże się z nowym humanizmem, a ten musi być oparty na nadziei zakorzenionej w Zmartwychwstaniu, jedynym źródle autentycznej pociechy. Ikoną takiej nadziei i pociechy jest Maryja.

Ks. dr Janusz Kumala MIC
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”

ul. Klasztorna 4
PL - 62-563 Licheń
E-mail: mater@marianie.pol.pl

²³⁸ GERMAN, *Homilia na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (1)*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy...*, 183.

²³⁹ *W tajemnicy Jej Wniebowzięcia z duszą i ciałem, cały Kościół będzie czcił pełne wypełnienie się tajemnicy paschalnej, gdyż w tak wywyższonej Matce Boga widzi on doskonały typ i cel swego pochodzenia przez wieki. Maryja jest zatem Tą, z którą i przez którą możemy zgłębiać znaczenie misterium paschalnego, pozwalając, by nas ono nieskończenie ubogacało swymi skutkami i owocami życia wiecznego.* JAN PAWEŁ II, *Wiekuiste źródło życia* (Aniela Pański, 17 IV 1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 62.

²⁴⁰ Por. C. MACCARI, *Le realtà ultime nel clima del terzo millennio*, „Sette e Religioni” 4(1994) nr 4, 73-100.

Maria come segno di speranza e di consolazione

(Riassunto)

L'intenzione di questo studio è quella di proporre una riflessione sull'espressione conciliare del Vaticano II „Maria come segno di sicura speranza e di consolazione per il popolo di Dio in cammino” dal n. 68 di *Lumen gentium*.

L'autore nella prima parte dell'articolo studia le linee storiche del n. 68, e in modo particolare l'espressione stessa, risalendo ai fonti conciliari (diversi schemi mariani). La ricerca viene presentata nel vasto contesto dottrinale dell'insegnamento conciliare ed ecclesiale-teologico. Si mette anche in evidenza la categoria del „segno” in quanto segno dinamico e del suo rapportarsi al segno-Cristo risuscitato.

La seconda parte dello studio riguarda l'analisi del contenuto dottrinale dell'immagine di Maria Assunta in quanto segno di speranza. Viene chiarita la distinzione tra „segno di speranza” e „nostra speranza”, si sottolinea la categoria del dono in relazione all'assunzione di Maria e il suo significato per la Chiesa in cammino tra „già” e „non ancora”, e in fine si presenta l'Assunta come segno del senso della vita, della dignità dell'uomo e del mondo intero. Si aggiunge anche la riflessione su Maria in quanto modello della speranza escatologica.

La terza parte della ricerca riguarda Maria come segno di consolazione. Si procede in questo modo. Prima viene delineata la presenza nella Tradizione della Chiesa il binomio „Maria-consolazione”, poi vengono presentati i diversi aspetti del rapporto tra Maria e la consolazione che scaturiscono dall'espressione conciliare e nel contesto del Concilio. E così l'Assunta appare come segno di consolazione per i diversi motivi: compimento della Chiesa, segno dell'uomo nuovo, segno di Christo-Consolazione, segno dell'azione dello Spirito Consolatore, segno della consolazione definitiva. Inoltre si mette in luce l'immagine di Maria consolata che consola i suoi figli. Lo fa attraverso la sua presenza consolatrice, l'esempio della vita compiuta e dell'intercessione.

Da tutto ciò emerge una figura di Maria Assunta, segno per eccellenza che brilla per il popolo di Dio in marcia rischiarandogli il cammino.