

Wojciech Maciej Stabryła

"Assumpta est Maria in caelum" : Wniebowzięcie w śmierci?

Salvatoris Mater 8/1/2, 81-101

2006

Artykuł został 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.

Tematyka wniebowzięcia Maryi łączy w sobie dwa skrajne punkty rzeczywistości historycznej: początek i koniec. Podejmując się bowiem studium tego zagadnienia, nieodzowne jest wejście w świat początku: pochylenie się nad biblijnym opisem stworzenia człowieka i odczytanie zamiaru, jaki wobec niego miał Stwórca; postawienie pytania o jego naturę i powołanie. Jednocześnie trzeba dotknąć spraw związanych z końcem i to nie tylko z końcem indywidualnym, czyli śmiercią, ale także z końcem uniwersalnym, końcem całej rzeczywistości historycznej. Pomiędzy tymi biegunami znajduje się Wydarzenie Jezusa, które jednoczy je w sobie.

Tytuł artykułu *Assumpta est Maria in caelum* został zaczerpnięty z łacińskiej liturgii drugich niesporów uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Ma to wyakcentować ciągłą aktualność tej prawdy wiary w życiu Kościoła. Jest to prawda, która będąc profetyczną zapowiedzią, ukazuje powołanie, którym obdarzeni są wszyscy ludzie, powołanie do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Podtytuł *Wniebowzięcie w śmierci?* jest pytaniem o rozumienie tak historyczne, jak i teologiczne tejże prawdy.

W pierwszym paragrafie (*Hodie Maria Virgo caelos ascendit*) zostanie przedstawiony w zarysie rozwój wiary w to, że Maryja została wzięta do nieba. Paragraf drugi (*[Nie]śmiertelna natura człowieka*) będzie studium dążącym do odpowiedzi na pytanie o to, czy według Biblii człowiek został przy stworzeniu obdarzony nieśmiertelnością. W ostatnim paragrafie (*Dormitio Virginis*) zostanie podjęte pytanie o rozumienie wniebowzięcia Maryi.

Wojciech Maciej Stabryła

Assumpta est Maria in caelum. Wniebowzięcie w śmierci?

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 81-101

1. *Hodie Maria Virgo caelos ascendit*

Nowy Testament nie dostarcza zbyt wielu informacji na temat Maryi. Ukazuje Jej rolę w historii zbawienia, ale konsekwentnie koncentruje się na Chrystusie, który jest jego centrum. Nie znamy – podobnie jak w przypadku Jezusa – Jej dzieciństwa; napotykamy także milczenie, gdy stawiamy pytanie o to, jaki był Jej koniec. Ta powściągliwość Nowego Testamentu wydaje się niemalże surowa, gdy skonfrontuje się informacje, których on dostarcza, z literaturą apokryficzną.

Grupa apokryfów asumpcjonistycznych, choć zachowała się do naszych czasów w przekazach z V/VI w. (TransR¹, TransJTeol², TransMel³, TransJózAr⁴), poświadcza istnienie już na przełomie II/III w. judeochrześcijańskiego utworu zwanego *Transitus*⁵. Tekst ten był opowieścią o przejściu (łac. *transitus*) Maryi *przez śmierć do życia*. Bez wnikania w tym miejscu w detale opisu można powiedzieć, że już na przełomie II/III w. istniała w Kościele tradycja o śmierci i wniebowzięciu (lub ujmując to syntetycznie, o zaśnięciu – łac. *dormitio*) Maryi⁶.

Dość wczesne powstanie *Transitus* jest świadectwem, że Kościół niemal od samego początku zadawał sobie pytanie o to, jak dopełniło się życie Maryi. Dzieje Apostolskie (1, 13-14; 2, 1) wspominają, że uczniowie czuwali razem z Maryją i że Duch Święty wypełnił zgromadzoną w ten sposób wspólnotę (por. Dz 2, 1-13). W tym miejscu relacja biblijna się kończy.

Pytanie o to, w jaki sposób Maryja zwieńczyła swe życie, postawił ok. 377 roku późniejszy doktor Kościoła, biskup Salaminy, Epifaniusz (†403)⁷. Broniąc prawdy o wniebowzięciu Maryi, podkreślał, że nie znaleziono Jej grobu⁸ (por. *Haer.* 78, 10-11)⁹. Na Wschodzie, u schyłku VI w., cesarz Maurycjusz (582-602) ustanowił, na dzień 15 sierpnia,

¹ *Opis zaśnięcia przenaświętszej Matki Boga napisany przez świętego Jana teologa i ewangelistę: w jaki sposób odeszła nieskalana Matka Pana naszego. Pamię pobłogosław* – tłumaczenie podaje M. STAROWIEYSKI, *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980, 552-564.

² *Opowieść Jana teologa o uśnięciu świętej Bogurodzicy* – tłumaczenie TAMŻE, 565-572.

³ *Świętego Melitona z Sardes księga o odejściu Dziewicy Maryi* – tłumaczenie TAMŻE, 573-580.

⁴ *O odejściu błogosławionej Maryi Dziewicy* – tłumaczenie TAMŻE, 580-585.

⁵ Zob. TAMŻE, 549.

⁶ Niektóre apokryfy mówią o Jej zmartwychwstaniu (zob. TransMel XVI 2).

⁷ Na temat rysu historycznego rozwoju wiary odnośnie do wniebowzięcia zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Slużebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004, 105-109.

⁸ Prace archeologiczne B. Bagattiego przeprowadzone w 1972 roku poświadczyły starożytność znajdującego się w Dolinie Cedronu tzw. grobu Maryi. Co więcej, jego układ doskonale odpowiada opisom zachowanym w apokryfach. Miejsce to zostało upamiętnione bardzo wcześnie. Do V w., jak twierdzi Bagatti, pieczę nad nim sprawowała wspólnota judeochrześcijańska, niebędąca w jedności z biskupem Jerozolimy, co by miało tłumaczyć milczenie świadectw starożytnych pielgrzymów na temat grobu. Sprawa nie jest do końca jasna, gdyż istnieją także świadectwa (w tym właśnie świadectwo Epifaniusza i Adomnana [†704; *De locis sanctis* 1, 12]), które wskazują, że nic nie wiadomo było w Jerozolimie o losie ciała Maryi. Zob. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla Tomba della Vergine a Getsemani*, „Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum” 22(1972) 326-390; M. STAROWIEYSKI, *Ewangelie apokryficzne...*, 561.

⁹ Por. M. JACNIACKA, *Epifaniusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1995, 1021-1023.

święto Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny. Na Zachodzie wprowadził je zaś papież Sergiusz (687-701)¹⁰. W okresie tym, co widać na przykładzie tekstów Theoteknosa z Livias (†ok. 650), rozpoczęła się także szeroka dyskusja teologiczna na temat końca życia Maryi. Swoją punkt kulminacyjny osiągnęła w wieku VIII dzięki takim autorom jak: German z Konstantynopola (†733): *Ty, jak jest napisane, jawisz się w piękności. Twe ciało dziewicze całe jest święte, całe czyste, całe Bożym mieszkaniem tak, że dzięki temu odtąd dalekie jest od rozsypania się w proch. Przemienione wprawdzie jako ciało ludzkie, dostosowane do wzniesłego życia nieskazitelności, zawsze przecież żywe i uwielbione, uczestniczące w życiu pełnym i doskonałym*¹¹, Jan Damasceński (†ok. 754) czy Andrzej z Krety (†767): *Był to zaiste nowy widok, przechodzący siły rozumu, gdy niewiasta, która swoją czystością przewyższała niebian w ciele (swoim) weszła do niebieskich przybytków. Jak przy narodzeniu Chrystusa nie naruszonym był Jej żywot, tak samo po Jej śmierci nie rozsypało się Jej ciało. O dziwo! Przy porodzeniu pozostała nieskazoną i w grobie również nie uległa zepsuciu.*

Choć także teologia scholastyczna stawiała sobie pytanie o wniebowzięcie, to dopiero 1 listopada 1950 r. Pius XII, po uprzednim rozesłaniu, 1 maja 1946 r., listu *Deiparae Virginis Mariae* w tej sprawie o treści: *Czy sądzicie, Czcigodni Bracia odznaczający się mądrością i roztropnością, że Wniebowzięcie cielesne Najświętszej Dziewicy może być ogłoszone za dogmat wiary i czy życzyście sobie tego Wy, duchowieństwo i lud?*¹², konstytucją apostołską *Munificentissimus Deus* ogłosił definicję dogmatu¹³: *Dlatego zaniósłszy do Boga wielokrotne korne błaganie i wezwawszy światła Ducha Prawdy, ku chwale Boga Wszchemogącego, który szczególną Swą łaskawością obdarzył Maryję Dziewicę, na cześć Syna Jego, nieśmiertelnego Króla wieków oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały dostojnej Matki tegoż Syna, dla radości i wesela całego Kościoła, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy, jako dogmat przez boga objawiony, że Niepokalana Bogarodzica zawsze*

¹⁰ Szerzej zobacz A. PERZ, *Magisterium Kościoła o Matce Słowa Wcielonego*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań 1965, 129-162, zwł. 140-145.

¹¹ *In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem*, sermo I.

¹² Cytaty z dokumentu pochodzą z „Wiadomości Diecezjalne Katowickie” 28(1960) 70-85.

¹³ Szersze opracowanie dogmatu podają S. BUDZIK, *Maryja w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1995, 107-115; R. LAURENTIN, *Matka Pana*, Warszawa 1989, 221-223; L. MELOTTI, *Matka żyjących*, Niepokalanów 1993, 183-202; F. DZIASEK, *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena...*, 341-380.

Dziewica Maryja po zakończeniu biegu życia ziemskiego, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały.

Samo uzasadnienie i ogłoszenie dogmatu (część III¹⁴) poprzedzone jest wywodem, który ma ukazać objawiony charakter prawdy o wniebowzięciu (część I: 1. Wniebowzięta, bo Niepokalana, 2. Jednomyślne przeświadczenie wiernych o wniebowzięciu Bogarodzicy w ciele uwielbionym, 3. Jednomyślny u biskupów sąd o wniebowzięciu) oraz zaprezentować Tradycję o Jej wniebowzięciu (część II: 1. Powszechnie przeświadczenie o niepodległym rozkładowi ciała Bogarodzicy, 2. Liturgiczny wyraz przeświadczenia o wniebowzięciu, 3. Stolica Apostolska autoryzuje liturgię o Wniebowziętej, 4. Świadectwo Ojców i Doktorów Kościoła, 5. Asumpcjonistyczna interpretacja tekstów Pisma Świętego, 6. Teologiczne racje odpowiedniości).

Warto sobie w tym miejscu zdać sprawę, że najwyższą kwalifikacją dogmatyczną cieszy się w tym dokumencie samo sformułowanie ogłoszonego dogmatu: *Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu życia ziemskiego, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały*, zaś cały wcześniejszy wywód jest ukazaniem tak jego rozumienia, jak i źródeł, na podstawie których Pius XII skłonił się ku dogmatyzacji tej, obecnej już w najstarszej Tradycji Kościoła, prawdy. Dogmat jest przeto węższy niż poprzedzająca go argumentacja i interpretacja. Papież całkiem świadomie nie podejmuje w nim zagadnienia śmierci Maryi, choć wcześniej powołuje się na starożytne teksty, które o niej wyraźnie mówią¹⁵: *Panie, we czci jest u nas obchód tego dnia, w którym Święta Boża Rodzicielka zaznała śmierci doczesnej, ale nie mogła podlegać więzom śmierci Ta, która z siebie zrodziła Wcielonego Syna Twego a Pana naszego*¹⁶.

Potrzeba było, by Ta, która rodząc zachowała nienaruszone dziewictwo, zachowała również i po śmierci swe ciało bez żadnego skażenia. Potrzeba było, by Ta, która Stwórcę w swym łonie jako Dziecię nosiła, przebywała w Boskich przybytkach. Potrzeba było, by Oblubienica posłubiona przez Ojca zamieszkała w niebieskich komnatach. Potrzeba było, by Ta, która widziała Syna swego na krzyżu i doznała w serce ciosu miecza boleści, uniknąwszy go przy rodzeniu, oglądała tegoż Syna zasiadającego

¹⁴ Oryginał łaciński nie posiada podtytułów. Nieco inny podział podaje S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica Pana...*, 112.

¹⁵ Jan Paweł II w katechezie wygłoszonej 25 czerwca 1997 roku wyraźnie stwierdza, że Maryja zmarła. Jest to pierwsze tak wyraźne stanowisko w tej kwestii należące do *magisterium ordinarium*. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica Pana...*, 122. Treść katechezy zob. TAMŻE, 122-124.

¹⁶ *Sacramentarium Gregorianum*.

wraz z Ojcem. Potrzeba było, by Matka Boża posiadała to, co do Syna przynależy i otrzymywała cześć od całego stworzenia jako Matka Boga i służebnica zarazem¹⁷.

*Któryż syn, gdyby mógł, nie wskrzesiłby swej matki i nie zaprowadził jej po śmierci do nieba?*¹⁸

Jezus nie chciał, by ciało Maryi uległo po śmierci rozkładowi, gdyż to byłoby ujmą dla Niego, gdyby zamieniać się miało w zgniliznę dziewicze ciało Tej, z której On sam wziął Ciało¹⁹.

Tobie dał Król wszystkich rzeczy, Bóg, to, co wykracza ponad naturę, jako bowiem zachował Cię dziewiczą przy rodzeniu (Syna), tak i w grobie Twe ciało zachował nieskażonym i wslawił je przez boskie przeniesienie²⁰.

(Maryja) jako najchwalebniejsza Matka Chrystusa Zbawiciela naszego i Boga Dawcy życia i nieśmiertelności – przez Niego obdarzona jest na nowo życiem w wiecznej niezniszczalności jednakiego ciała. On to ją z grobu obudził i zabrał do siebie, jak to jemu samemu, wiadomo²¹.

Papież zaznacza również jaki jest pastoralny cel ogłoszenia dogmatu: *niechaj w ten okazały sposób oczom wszystkich jawi się w pełnym świetle, jak wzniosły jest kres przeznaczenia naszej duszy i ciała. Oby wreszcie wiara w cielesne Wniebowzięcie Maryi, uczyniła mocniejszą i żywszą wiarę w nasze zmartwychwstanie.*

Także soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele odnosi się do prawdy o wniebowzięciu Maryi, a Katechizm Kościoła Katolickiego, powołując się na nią, stwierdza: „Na koniec Niepokalana Dziewica, zachowana jako wolna od wszelkiej skazy pierworodnej winy, dopełniwszy biegu ziemskiego życia, z ciałem i duszą została wzięta do niebieskiej chwały i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobniła się do swego Syna, Pana panujących oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci” (LG 59). Wniebowzięcie Maryi jest szczególnym uczestnictwem w Zmartwychwstaniu Jej Syna i uprzedzeniem zmartwychwstania

¹⁷ JAN DAMASCENSKI, *Encomium in dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom 2, 14.

¹⁸ FRANCISZEK SALEZY, *Sermon autographe pour la fête de l'Assumption*.

¹⁹ ALFONS LIGUORI, *Le glorie di Maria*, 2, 1.

²⁰ *Menaei totius anni*.

²¹ *Encomium in Dormitionem Smae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae*, n. 14 (przypisywane św. Modestowi Jerozolimskiemu [† 634]).

innych chrześcijan: W narodzeniu Syna zachowałeś dziewictwo, w zaśnięciu nie opuściłaś świata, o Rodzicielko Boża: połączyłaś się ze źródłem życia, Ty, która poczęłaś Boga Żywego, a przez swoje modlitwy uwalniasz nas od śmierci²².

W tym miejscu należy przejść do pytania o to, czy w naturę człowieka została przy stworzeniu wpisana nieśmiertelność, czy też jest ona jedynie pewnym powołaniem, zaproszeniem do wejścia we wspólnotę z Bogiem.

2. (Nie)śmiertelna natura człowieka

Księga Rodzaju rozpoczyna się opowiadaniem o stworzeniu świata i człowieka. Choć pierwotnie były to dwa niezależne teksty wywodzące się z różnych środowisk²³, które dążyły do opisania dzieła stworzenia, to widać wyraźnie, że pierwszy z nich (Rdz 1, 1-2, 3) koncentruje się na powołaniu przez Boga świata do istnienia („Pieśń o stworzeniu”²⁴), zaś drugi (Rdz 2, 4-25) całą swoją uwagę koncentruje na „historii” człowieka („Pieśń o raju”²⁵). Pierwotna harmonia zostaje jednak dosyć szybko naruszona – człowiek przekracza zakaz ustanowiony przez Boga – i w ten sposób opiewane dzieło stworzenia przeradza się w „Pieśń o upadku”²⁶ (Rdz 3, 1-21).

Przeanalizowanie tych klasycznych tekstów, które na stałe wpisały się w dziedzictwo kultury światowej, przekraczałoby ramy tego artykułu. Skupimy się więc w niniejszym paragrafie tylko na kilku zagadnieniach, które pozwolą nam przyjrzeć się kondycji stworzonego człowieka w perspektywie pojawiającego się pytania o to, czy nieśmiertelność²⁷, której

²² KKK 966.

²³ Zob. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PST I/1)*, Poznań 1962, 181nn; B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, 107nn; J.ST. SYNOWIEC, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 115-202. O współczesnych poglądach na powstanie Pięcioksięgu zob. A. KONDRACKI, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, w: *Mów, Panie, bo sługa twój słucha. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1999, 86-98; R. RUBINKIEWICZ, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczne” 46(1999) z. 1, 111-124.

²⁴ Tak określa Rdz 1, 1-2, 3 C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu. Starożytny Wschód i prehistoria biblijna I*, Tuchów 1996, 187-206.

²⁵ Określenie zapożyczone od C. Schedla, TAMŻE, 246-259.

²⁶ Nazwa zaproponowana przez C. Schedla, TAMŻE, 266-286.

²⁷ Precyzyjniejszym byłoby mówienie o nieumieralności, a nie o nieśmiertelności, gdyż pojęcie nieśmiertelności wykracza poza ramy życia doczesnego, a śmierć może dotyczyć tylko bytu zakorzenionego w doczesności.

doświadczał w raju, była zapodmiotowana w jego naturze, czy też była zewnętrznym darem, który ową naturę przekraczał.

„Pieśń o raju” przedstawia obraz Boga-Garncarza (por. Iz 29, 15n; 45, 9n; 64, 6n; Ps 103, 13n; Rz 9, 20n), który lepi (יָצַר – termin techniczny w garncarstwie²⁸) człowieka tak jak garncarz swe naczynie. Idea Boga-Garncarza nie była obca ani mitologii egipskiej²⁹, ani mezopotamskiej³⁰, a więc autor natchniony porusza się tutaj utartym szlakiem wyobraźniowym. Motyw lepienia ewokuje dwie myśli, o zniszczalności człowieka oraz całkowitej jego zależności od Boga³¹. Poświadczeniem tego mogą stać się teksty znalezione w Qumran³², w których pobożni mieszkańcy osiedla, świadomi swojej słabości i zniszczalności, określili siebie „tworami z gliny”.

Bóg-Garncarz lepi człowieka „proch z ziemi” (עָפָר מִן־הָאָרֶץ) i nie „z prochu ziemi” (מִעֲפָר־הָאָרֶץ). Ta nieznaczna różnica nie pozostaje bez znaczenia, gdyż dobitniej akcentuje znikomość i marność jego kondycji. Rdz 2, 7 w zasadzie nie identyfikuje materiału, z którego został ukształtowany człowiek. Także Rdz 3, 19 nie wnosi światła do tego zagadnienia, gdyż akcenty położone są w nim podobnie: *bo prochem jesteś i do prochu wrócisz*³³ (כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב)³⁴. Przekład starołaciński doskonale oddaje to słowami: *Et finxit (plasmavit) Deus hominem pulverem de terra*³⁵, natomiast św. Augustyn (†430) interpretuje inaczej: «*Et finxit Deus hominem de limo terrae*»; *quoniam superius dictum fuerat: «Fons autem ascendebat etc.» ut ex hoc limus intelligendus videretur, humore scilicet terraque concretus*³⁶.

²⁸ Zob. B. OTZEN, יָצַר, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VI, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, Grand Rapids, 257-265, zvl. 258-260.

²⁹ W Egipcie bóg Chnum, boski garncarz, tworzy z gliny dziecko, zaś bogini Hator obdarza je znakiem życia w kształcie krzyża. Zob. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, red. J.B. PRITCHARD, Princeton 1950, 190, ryc. 569; S. ŁACH, *Księga Rodzaju...*, 200-201.

³⁰ W Babilonii bogini Aruru tworzy z gliny Enkidu. Zob. S. ŁACH, *Księga Rodzaju...*, 201; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, 76.

³¹ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 76.

³² 1 QH 10, 23; 15, 13; 1 QS 11, 22.

³³ A nie znane z Wulgaty i włączone do liturgii *quia pulvis es et in pulverem reverteris* (prochem jesteś i w proch powrócisz).

³⁴ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 75.

³⁵ *I ukształtował (stworzył) Bóg człowieka z błota ziemi, proch z ziemi.*

³⁶ «*I ukształtował Bóg człowieka z błota ziemi* (łac. limus, limi – błoto, muł, szlam, a czasem nawet osad winny); *albowiem wyżej zostało powiedziane: «Źródło zaś wytrysnie itd.» i tak stąd wydaje się, iż błoto jest rozumiane jako zmieszanie wilgoci z ziemią.* *De civitate Dei* 13, 24, 1; PL 41, 399.

Tekst hebrajski, posługując się rzeczownikiem עָפָר (= kurz, pył, piasek, proch, ziemia, glina, popiół)³⁷, ukazuje ulotność człowieka. Proch jest bowiem nie tylko symbolem jego słabości i niemocy (por. Ps 22, 16), jego zniszczalności (por. Hi 4, 18-20), ale także elementem świata podziemnego (por. Ps 22, 30), do którego, zgodnie z zapowiedzią Rdz 3, 19, człowiek powróci po swojej ziemskiej wędrówce³⁸. Tak więc autor natchniony zaznacza, że człowiek jest prochem i do prochu przynależy. Za św. Pawłem chce się niemal powiedzieć - *przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych* (2 Kor 4, 7).

Ulepiony przez Boga człowiek ożywa, gdy obdarza go On tchnieniem życia (נְשָׁמַת חַיִּים)³⁹. Tekst nie mówi, że Bóg ukształtował najpierw ciało, a później tchnął w nie duszę (takie ujęcie byłoby całkowicie obce myśli semickiej, dla której człowiek jest niepodzielną jednością). JHWH ulepił CZŁOWIEKA, a więc ulotność, którą określa fraza עָפָר מִן הָאָרֶץ (= proch z ziemi), dotyka go w całości, we wszystkich jego wymiarach i nie ogranicza się jedynie do jego cielesności.

Bóg nie pozostawia stworzonego przez siebie człowieka samemu sobie, lecz umieszcza go w ogrodzie, który staje się jego „naturalnym” środowiskiem. W środku ogrodu⁴⁰ znajdowało się drzewo życia (עֵץ הַחַיִּים)⁴¹ oraz drzewo znajomości dobra i zła (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע)⁴². Człowiek może spożywać z całą swobodą ze wszystkich drzew ogrodu poza jednym: *z drzewa znajomości dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2, 17)⁴³. Nieuchronnie pojawia się tu pytanie o to, czy drzewo życia i drzewo znajomości dobra i zła to jedno i to samo drzewo, czy też są to dwa różne drzewa. Jeśli jedno, to

³⁷ Zob. L. WÄCHTER, עָפָר, w: *Theological Dictionary of the Old Testament...*, t. XI, 257-265, zwł. 259-261.

³⁸ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 75. Znamienne jest, że Hiob mówi o tym, iż człowiek powraca tam, skąd przyszedł (por. Hi 1, 21; Syr 40, 1).

³⁹ Zob. H. LAMBERTY-ZIELINSKI, נְשָׁמַת, w: *Theological Dictionary of the Old Testament...*, t. X, 65-70, zwł. 66-68.

⁴⁰ Poprzez umiejscowienie owego drzewa w środku ogrodu mamy tu do czynienia z *axis mundi*.

⁴¹ Zob. K. NILSEN, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, עֵץ, w: *Theological Dictionary of the Old Testament...*, t. XI, 265-277, zwł. 272-273.

⁴² Takie tłumaczenie sugeruje A. SOGGIN, *Philological-Linguistic Notes on the Second Chapter of Genesis*, w: A. SOGGIN, *Old Testament and Oriental Studies (Biblica et Orientalia 29)*, Rome 1975, 169-171; por. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory (RSB 1)*, Warszawa 1996, 36; K. NILSEN, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, עֵץ, w: *Theological Dictionary of the Old Testament...*, t. XI, 265-277, zwł. 273.

⁴³ W. Chrostowski zakaz spożywania z drzewa znajomości dobra i zła nazywa pierwszym przykazaniem. Zob. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden...*, 47-54.

Boży zakaz obejmowałby także przystęp do drzewa życia, którego owoce człowiek, jak wynika z tekstu, *musiał* spożywać, by żyć. W odpowiedzi na to pytanie pomocne okazały się starożytne świadectwa pozabiblijne.

Na terenie Mezopotamii znane było podanie o dwóch drzewach. Teksty sumeryjskie wspominają o *gisz-ka-anna*⁴⁴, tj. „drzewie [*gisz*] ust [*ka*] nieba [*anna*]”⁴⁵ oraz *gisz-ti*, tj. „drzewie życia [*ti*]”. W tekstach akkadyjskich zaś określenie *bel-isi-kitti* oznacza „bóg [*bel*] drzewa [*is*] prawdy [*kitti*]”. Drzewo to znajdowało się na wschodzie w miejscu, gdzie wschodzi słońce, bóg Szamasz. Obok tego drzewa wspomинane jest też drugie drzewo, nazywane *is-balati*, tj. „drzewo [*is*] życia [*balatu*]”. Najdawniejsze pismo ideograficzne⁴⁶ ma natomiast znak „*nir* [drzewo]” jednoczący w sobie ideę obu drzew:



Oznacza on dwa święte drzewa w niebie (*nir-anna*).

Zestawiając syntetycznie rozwój idei dwóch drzew, można posłużyć się tabelą:

PISMO IDEOGRAFICZNE	TEKSTY SUMERYJSKIE	TEKSTY AKKADYJSKIE	NAZWA
	<i>gisz-ti</i>	<i>is-balati</i>	drzewo życia
	<i>gisz-ka-anna</i>	<i>is-kitti</i>	drzewo prawdy

Jak więc widać, mieszkańcy Mezopotamii mieli podanie analogiczne do biblijnego⁴⁷. Istnieje też inne podobieństwo: mianowicie jak w Piśmie Świętym dostępu do drzewa życia pilnuje cherubin, tak samo babilońskiego drzewa prawdy i drzewa życia pilnują bóstwa Nin-gisz-zida⁴⁸ i Dumuzi.

Za istnieniem dwóch drzew przemawia też logika tekstu biblijnego. Jeśli zerwanie owocu z drzewa znajomości dobra i zła miało skończyć

⁴⁴ Posługuję się transkrypcją uproszczoną.

⁴⁵ „Usta nieba” to miejsce, gdzie wschodzi słońce (chodziłoby tu więc o drzewo prawdy, por. umiejscowienie na wschodzie takie samo jak w wersji babilońskiej).

⁴⁶ Chodzi tu o pismo, które poprzedzało pismo klinowe.

⁴⁷ Z oczywistych względów teksty biblijne są późniejsze.

⁴⁸ „Pan drzewa prawdy” zob. J. SUŁOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”?* Dwie mądrości – z Bogiem i bez Boga. Studium filologiczno-biblijne opowieści Rdz 2-3 na tle dziejów Izraela, Łódź 1998, 82.

się niechybną śmiercią (ostrzeżenie⁴⁹ dane przez Boga dotyczy tylko tego drzewa), to trudno by było utrzymywać, że drzewo życia, z którego miał spożywać człowiek, by żyć, mogło jednocześnie być „drzewem śmierci”. Także fakt, że po zerwaniu z jednego drzewa Bóg zamknął ludziom dostęp do drugiego, potwierdza niezależne istnienie obu drzew w ogrodzie⁵⁰.

M. Filipiak uważa, że symbol drzewa życia należy rozważać na tle koncepcji uznającej życie za siłę. Owoce tego drzewa miały dawać człowiekowi zdolność odnawiania sił tak długo, jak długo mógł on spożywać z niego owoce (tak więc nie mamy tu opisu stanu naturalnego, zapodmiotowanego w naturze człowieka). Tekst jasno ukazuje, że życie człowieka, jego nieumieranie, było związane z przebywaniem w ogrodzie. Gdy dostęp do drzewa życia został zamknięty, to człowiek, pozbawiony owej szczególnej łaski, zaczął swój powrót do prochu ziemi. Tylko w takim sensie, zdaniem Filipiaka, można mówić, że człowiek stał się śmiertelny⁵¹.

Jeszcze jeden element „Pieśni o raju” wymaga omówienia w kontekście rozważanej pierwotnej (nie)śmiertelności człowieka. Jest nim zawarte w Rdz 2, 17 ostrzeżenie *מִתּוֹת תָּמוּת* (= niechybnie umrzesz)⁵². Nie można rozumieć go jako zapowiedzi pojawienia się śmiertelności w jakoby nieśmiertelnym człowieku. Jest to raczej ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem wejścia w sfery śmierci⁵³. Tak jak pojawiająca się u Ezechiela (18, 9. 21; 33, 15) analogiczna, emfaticzna konstrukcja hebrajska⁵⁴ *תָּהָה תֵּינָה* (= tu: będziesz na pewno żył)⁵⁵ nie jest zapewnieniem Boga o wprowadzeniu w sferę nieśmiertelności, lecz obietnicą długiego, błogosławionego życia⁵⁶. Trzeba więc mocno podkreślić, że owo „niechybnie umrzesz” nie jest zapowiedzią utracenia nieśmiertelności.

Dla Hebrajczyków śmierć nie oznaczała definitywnego końca egzystencji. Umarły przechodził do krainy zmarłych i tam kontynuował

⁴⁹ Boży zakaz trzeba postrzegać jako zakaz ochraniający, ostrzeżenie.

⁵⁰ Ciekawe jest to, że tak jak człowiek nie uzyskał trwałej nieumieralności, spożywszy przynajmniej raz z drzewa życia, tak nie uzyskał stałego poznania dobra i zła po jednorazowym zjedzeniu z drzewa znajomości dobra i zła. Wynika z tego, że tylko nieustanne pożywanie się owocami tychże drzew dawało człowiekowi dostęp do pewnej, nienależnej mu, rzeczywistości.

⁵¹ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 119.

⁵² Zob. K.-J. ILLMAN, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, *מִתּוֹת*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament...*, t. VIII, 185-209.

⁵³ O sferach śmierci zobacz niżej.

⁵⁴ Konstrukcja ta wyraża pewność zaistnienia tego, co opisuje.

⁵⁵ Zob. H. RINGGREN, *תֵּינָה*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament...*, t. IV, 324-344.

⁵⁶ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 119-120.

swe życie, przebywając w sferze cieni⁵⁷. Nie można więc powiedzieć, że śmierć jest pogrążeniem się w niebycie. Niewątpliwie zmienia się jakość istnienia i jego intensywność, ale Bóg nie unicestwia tego, co stworzył⁵⁸. Ludzie Biblii obawiali się nie tyle momentu śmierci, ile tego, co następuje po nim. Śmierć była dla Hebrajczyków bardziej stanem niż procesem⁵⁹.

Zawarta w „Pieśni o raju” i „Pieśni o upadku” nauka ukazuje kryjące się tam subtelne rozróżnienie pomiędzy śmiercią zasłużoną z racji winy a śmiercią naturalną⁶⁰. Choć człowiek przekracza w sposób oczywisty Boży zakaz, to nie umiera. Czy więc słowo Boże pozostało niemocne? Czy Bóg ostrzegał na próżno? Oczywiście nie! Człowiek, przekraczając Boży zakaz, choć nie umarł, to wszedł w sferę śmierci. Dla Hebrajczyków oczywistym było to, że poza śmiercią fizyczną, tą ostateczną, istnieją też sfery śmierci⁶¹ (stopnie śmierci): choroba, głód, cierpienie, ból, niesprawiedliwość, wojna itp.; są one owymi sferami, które nieuchronnie wprowadzają w moc królestwa Szeolu⁶².

Tak więc Boże ostrzeżenie „niechybnie umrzesz” trzeba uznać za próbę ochrony człowieka przed rozpoczęciem procesu schodzenia po stopniach śmierci tam, gdzie niechybnie i tak by musiał trafić⁶³. Oczywiście istnieje związek między grzechem a śmiercią⁶⁴, ale nie na płaszczyźnie natury (grzech nie wprowadził śmierci fizycznej do natury człowieka). Bóg zaangażował się po stronie człowieka, dążąc od samego początku

⁵⁷ Szerzej zob. J. HOMERSKI, *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne” 31(1984) z. 1, 5-17; TENZE, *Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne” 37(1990) z. 1, 5-17; L. STACHOWIAK, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki V*, red. L. STACHOWIAK, R. RUBINKIEWICZ, Lublin 1982, 9-26.

⁵⁸ Myśl ta nie jest jeszcze tożsama z myślą o zmartwychwstaniu, która ukształtowała się dosyć późno.

⁵⁹ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 187.

⁶⁰ TAMŻE, 189.

⁶¹ Warto tu zacytować kilka fragmentów z Księgi Przysłów, które wnoszą ciekawe światło w rozumienie drzewa życia: „(mądrość jest) drzewem życia dla tych, którzy jej strzegą” (3, 18a); „owoc sprawiedliwego (jest) drzewem życia” (11, 30); „ziszczzone pragnienie (jest) drzewem życia” (13, 12b); „język łagodny (jest) drzewem życia” (15, 4a). Tak jak dynamiczna jest sfera śmierci, tak samo dynamiczne jest życie – jest ono sumą wszystkich dóbr, które są dostępne dla człowieka. Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 113-114.

⁶² TAMŻE, 187.

⁶³ TAMŻE, 189-190.

⁶⁴ Koh 3, 19; 9, 2-4 nie wiąże jednak śmierci tak biologicznej, jak i owej sfery śmierci z grzechem. Ważna jest dla niego jedynie radykalna różnica pomiędzy śmiercią a życiem (por. Koh 9, 4b). Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 190.

do tego, by go wybawić⁶⁵. Ustanowił swoje prawa tak, aby strzegły życia ludzkiego, lecz człowiek – jak pisze M. Filipiak – *w takiej mierze ma pewną moc przeciwko śmierci, w jakiej jest posłuszny tym «prawom życia»*. *Odwracając się od nich, człowiek tym samym wybiera słabość, zniszczalność, śmiertelność. Śmierć zatem jest wyrazem tendencji do zrywania – poprzez grzech – relacji z Bogiem. Nie jest ona tylko końcem życia, ale jest tendencją, stale możliwą dla człowieka, zrywania związku z Bogiem [...]. Tak więc w stanie śmierci jest ten, kto nie ma relacji z Bogiem, kto nie może Go wysławiać. Śmierć to brak relacji. I odwrotnie – komunია z Bogiem to życie⁶⁶.*

Według autora Rdz 2-3 człowiek jest więc istotą słabą i śmiertelną (nie umiera tylko dzięki dostępowi do drzewa życia) oraz całkowicie zależną od Boga⁶⁷. Śmierć biologiczna jest ukoronowaniem życia, jest integralną częścią ludzkiej kondycji, a nie niepotrzebnym dodatkiem spowodowanym grzechem. Jest ona od samego początku wpisana w naturę człowieka i pierwszy człowiek nie jest tu wyjątkiem. *Śmierć nie jest przypadkiem lub cechą przypadłościową, lecz prawem nieublaganym natury [...], od którego nic żyjącego nie może się uchylić⁶⁸.*

Wywodzący się z ziemi człowiek ma trojką relację z ziemią: został z niej wzięty (por. Rdz 2, 7; 3, 19); ma ją uprawiać (por. Rdz 3, 23); w końcu do niej wróci (por. Rdz 3, 19). Powrót do ziemi nie jest jednak definitywnym końcem. Jest on konieczny, ale nie jest zamknięciem bytowania. Choć nie można mówić o obecności w Rdz 2-3 myśli o zmartwychwstaniu, to można, w perspektywie całości Objawienia, powtórzyć za św. Janem: *Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity* (J 12, 24).

O tym, że człowiek jest stworzony do bytowania przekraczającego doczesność mówi wyraźnie Księga Mądrości. Jej autor przekracza bowiem bramy doczesności wołając: *dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka* (ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ) (Mdr 2, 23). Ważne, aby zauważyć tutaj, że autor nie mówi, iż człowiek został stworzony jako

⁶⁵ Najpierw ostrzega człowieka (por. Rdz 2, 17), później obdarowuje znakiem swoistej protekcji (por. Rdz 4, 15); obdarza życzliwością (por. Rdz 6, 8). W ostateczności i z wielkim oporem (por. Rdz 6, 6-8) Bóg zsyła na ludzkość karę potopu. Pwt 30, 15-20 mówi, że Bóg daje swojemu ludowi swobodę w wyborze życia lub śmierci, a Jego intencją jest to, by wybrał on życie. Paradoxem staje się więc, iż sam Bóg, wybierając – dla ludzi i niejako za ludzi – życie w Osobie Jezusa, wybiera śmierć jako drogę do życia.

⁶⁶ M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 188-198.

⁶⁷ TAMŻE, 76.

⁶⁸ G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972, 47. Cyt. za M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 189.

nieśmiertelny lecz *dla* nieśmiertelności. Z tekstu tego wynika, że człowiek, choć stworzony jako śmiertelny, niesie w sobie pewne powołanie, które złożył w nim Bóg, powołanie *do* nieśmiertelności⁶⁹. Powołanie to może jednak zostać zatarte, z czego zdaje sobie sprawę żyjący w epoce hellenistycznej autor. Dążenie *do życia* (nieśmiertelności) może zostać zastąpione dążeniem *do śmierci*:

*Nie dążcie do śmierci przez swe błędne życie,
nie gotujcie sobie zguby własnymi rękami!*

Bo śmierci Bóg nie uczynił

i nie cieszy się ze zguby żyjących.

Stworzył bowiem wszystko po to, aby było,

i byty tego świata niosą zdrowie:

nie ma w nich śmiercionośnego jadu

ani władania Otchłani na tej ziemi.

Bo sprawiedliwość nie podlega śmierci (Mdr 1, 12-15).

Jak wynika z w. 15, idzie tu o śmierć duchową, a nie fizyczną, gdyż ta – czemu w żadnym razie nie przeczy autor Księgi Mądrości – spotyka w końcu wszystkich ludzi. W takim kontekście stwierdzić trzeba, że śmierć cielesna nie jest właściwą śmiercią. Bóg stworzył wszystko, by żyło i nie wszepił w swe stworzenie „śmiercionośnego jadu” (φάρμακον ὀλέθρου). Dlaczego więc wszyscy, tak sprawiedliwi, jak i nieprawi, umierają? Autor odpowiada, dając nadzieję sprawiedliwym:

Zdało się oczom głupich, że pomarli,

zejście ich poczytano za nieszczęście

i odejście od nas za unicestwienie,

a oni trwają w pokoju.

Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,

nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności (Mdr 3, 2-4).

Nie jest to zaprzeczenie realności śmierci (fizycznej). Jest to inne postawienie akcentów. Według autora, śmierć sprawiedliwego jest tylko pozorna, *bo sprawiedliwość nie podlega śmierci* (Mdr 1, 15)⁷⁰. W myśli Księgi Mądrości obecna jest już prawda o zmartwychwstaniu⁷¹, a więc chodzi w niej o życie i śmierć *po tamtej stronie* śmierci biologicznej, która w rzeczywistości jest tylko cezurą pomiędzy życiem a Życiem. Tak więc,

⁶⁹ Wyraźnie zarysowana celowość.

⁷⁰ Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 199-200.

⁷¹ Autorzy przyjmują różne stanowiska w sprawie istnienia w Księdze Mądrości nauki o zmartwychwstaniu. Jedni uważają, że jest ona w niej obecna, inni zaś, że autor księgi był do tego stopnia pod wpływem myśli greckiej, iż wykluczał wiarę z zmartwychwstanie ciał. Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii...*, 250-253.

choć wszyscy umrzemy śmiercią biologiczną, to rzeczywista, niefizyczna śmierć grozi tylko bezbożnym, a mądrość jest nauczycielką, która uczy, jak jej uniknąć.

Podsumowując spojrzenie autora Księgi Mądrości, trzeba powiedzieć, że nie można na podstawie jego dzieła mówić o nieśmiertelności⁷² jako integralnej części natury człowieka. Jest on bowiem ze swej natury śmiertelny, a jednocześnie powołany *do* nieśmiertelności. Także z przeanalizowanych na początku niniejszego paragrafu „Pieśni o raj” i „Pieśni o upadku” nie można wyciągnąć wniosku, że człowiek został stworzony jako nieśmiertelny/nieumierający. Jego nieumieralność była organicznie związana z miejscem, w którym przebywał i w którym miał, z łaski Bożej, dostęp do drzewa życia. W momencie, gdy dostęp do drzewa życia został mu uniemożliwiony, rozpoczyna się naturalny proces jego obumierania, który *w* Jezusie może stać się obumieraniem ku życiu.

3. Dormitio Virginis

Mówiąc o *Dormitio* Maryi, trzeba uświadomić sobie, że przy omawianiu tego tematu wykraczamy poza ramy historii ziemskiej. *Bóg żyje ponad czasem, człowiek w czasie*⁷³ – św. Ireneusz powiedział, że *Bóg stał się czasowy, abyśmy my, ludzie czasowi, stali się wieczni*⁷⁴ – jednak choć umiera w czasie, to zmartwychwstaje poza nim. Dotykamy tutaj misterium przejścia z rzeczywistości ograniczonej ramami czasu do rzeczywistości, w której czas nie istnieje.

Przyjmowana powszechnie koncepcja czasu jako strzały⁷⁵, w optyce chrześcijańskiej winna być rozpatrywana z trochę innej perspektywy, z perspektywy Wydarzenia Chrystusa⁷⁶.

Nowy Testament podkreśla, że wszystkie epoki historii zbawienia zorientowane są ku krzyżowi i zmartwychwstaniu Chrystusa⁷⁷. W Wydarzeniu Jezusa Chrystusa spotykają się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Staje się ono normą całej historii zbawiania i to normą, która nadaje

⁷² Rozumianej tak jako nieumieralność, jak i nieśmiertelność.

⁷³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Pojęcie historii zbawienia (skrypt)*, Lublin br., 69.

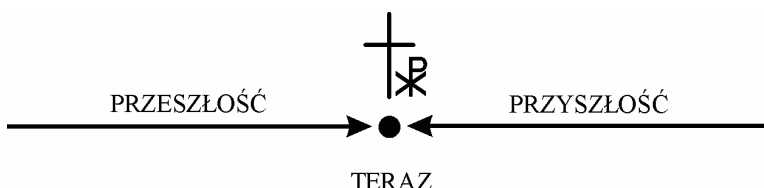
⁷⁴ Cyt. za P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, 115. Por. św. Hilary (PG 82, 205 A) i św. Grzegorz z Nyssy (PG 45, 1152 C).

⁷⁵ Szerzej o czasie zob. P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 112-114; W. STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77*, Lublin 2000 [mps BG KUL], 216-217.

⁷⁶ Nie oznacza to zaprzeczenia linearnej koncepcji czasu.

⁷⁷ Por. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 147-165; K. GÓZDŹ, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, 155nn.

właściwą orientację całej historii (*norma normans*)⁷⁸. Jak pisze P. Evdokimov, po wcieleniu *prawdziwą treścią czasu staje się rozprzestrzeniająca się obecność Chrystusa*⁷⁹. Po Wydarzeniu Jezusa historia zbawienia nie jest zorientowana ku temu, co nastąpi na końcu czasów, ale właśnie ku Niemu⁸⁰. Evdokimov podkreśla, że *Chrystus zerwał 'continuum' historyczne, nie zniszczył jednak samego czasu, ale go tylko otworzył*⁸¹. W Nim spotyka się stare z nowym, On jest dopełnieniem przeszłości i realizacją przyszłości⁸². Owa chrystocentryczna orientacja historii zbawienia może zostać schematycznie wyrażona następująco:



Trzeba tu zaznaczyć, że owo *teraz* nie jest *zawsze* (*nunc aeternum*), gdyż na swych granicach spotyka się z *przedtem* i *potem*⁸³.

Podczas gdy w naszej rzeczywistości istnieje *przedtem*, *teraz* (ale nie *nunc aeternum*), *później*, to w rzeczywistości Boga⁸⁴ istnieje jedynie *nunc aeternum* (wieczne teraz). Jak pisze św. Augustyn *procul dubio mundus non factus est 'in tempore' sed cum tempore*⁸⁵. Boże *nunc aeternum* całkowicie zachowuje w sobie przeszłość, otwierając⁸⁶ zarazem terażniejszość na nieskończoność⁸⁷.

⁷⁸ Szerzej o Chrystusie jako normie historii zbawienia zob. K. GÓŹDŹ, *Teologia historii zbawienia...*, 155-178.

⁷⁹ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 114.

⁸⁰ Zob. S.C. NAPRÓRKOWSKI, *Pojęcie historii zbawienia...*, 22.

⁸¹ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 114.

⁸² Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Pojęcie historii zbawienia...*, 7.

⁸³ TAMŻE, 22.

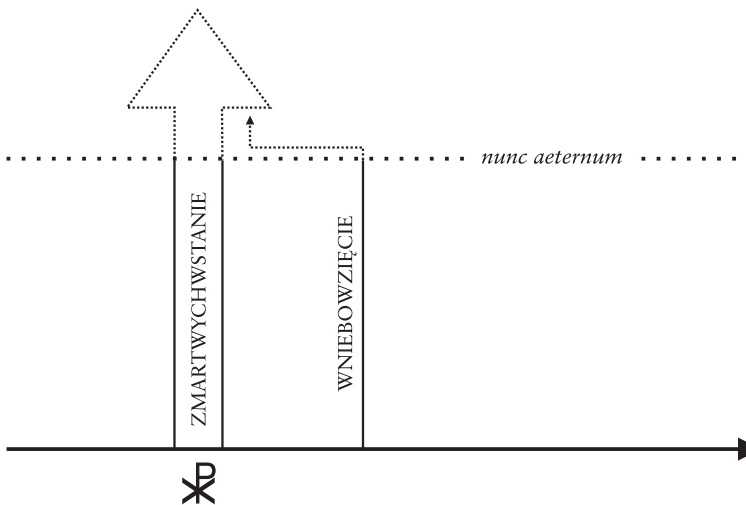
⁸⁴ Nie zamierzam tu powiedzieć, że rzeczywistość czasowa jest rzeczywistością bez Boga.

⁸⁵ *Świat nie został stworzony w czasie, lecz razem z czasem* (PL 41, 322).

⁸⁶ P. Evdokimov (*Sztuka ikony...*, 116-117), pisząc o czasie świętym, tak określa owo otwarcie: *Jeżeli już pamięć zapewnia nam spójną obecność przeszłości w postaci 'wspomnienia', utrwalonego obrazu, to pamiątka liturgiczna posuwa się dalej i zawiera nie tyle obrazy z przeszłości, co same jak najbardziej obecne wydarzenia, które stają się nam współczesne. [...] Każda liturgiczna lektura Ewangelii umieszcza nas w opowiadającym wydarzeniu. [...] Obchodząc Święta Bożego Narodzenia, uczestniczymy w narodzinach Chrystusa, a Chrystus zmartwychwstały ukazuje się nam w noc Paschalną, i tych, którzy wspominają te święta, czyni 'naocznymi świadkami' wydarzeń Wielkiego Czasu. Nie ma tu już śladów martwego czasu powtórzeń, lecz wszystko trwa na zawsze. «Skladamy tę samą ofiarę, nie zaś jedną dziś, a inną jutro», mówi święty Jan Chryzostom [...]. Powtórzenie istnieje wyłącznie po stronie człowieka, który okresowo wchodzi w komuniję z tym, co trwa.*

⁸⁷ P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony...*, 112.

Jeśli uświadomimy sobie owo nieistnienie czasu w rzeczywistości Boga, to zrozumiemy, że mówiąc o takich wydarzeniach jak zmartwychwstanie, wniebowstąpienie czy wniebowzięcie, nie poruszamy się na płaszczyźnie historii i historyczności. Można więc powiedzieć, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem historycznym⁸⁸, bo inaczej byłoby jedynie wskrzeszeniem⁸⁹, a więc przywróceniem do życia *w tej samej*, a nie *innej* rzeczywistości. Oczywiście nie oznacza to, że zmartwychwstanie się nie dokonało! Chodzi tu tylko o to, że wymyka się ono nie tylko metodologii nauk historycznych⁹⁰, ale także o to, że wymyka się ono naszej rzeczywistości, gdyż dokonało się w rzeczywistości Boga. Zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i wniebowzięcie są więc wydarzeniami niehistorycznymi. Nie są one jednak całkowicie wyjęte z czasu i rzeczywistości historycznej. Mają one swój „punkt styczny” w tym właśnie czasie i w tej rzeczywistości – są wyjściem z nich i wejściem w *nunc aeternum* Boga, gdzie dokonuje się ich realizacja. Schematycznie można przedstawić to następująco:



⁸⁸ Choć nie jest wydarzeniem historycznym, bo wykracza poza ramy historii, to z pewnością jest wydarzeniem historiozbawczym i współczesna teologia przychyliła się ku historiozbawczej koncepcji zmartwychwstania. Zobacz prace takich autorów jak B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach Schrift. Frühste Christologie. Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5*, Freiburg 1968; E. KOPEĆ, *Historiozbawczy charakter zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977) z. 4, 107-118; M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.

⁸⁹ Por. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstał i żyje...*, 105-106.

⁹⁰ Mogą one jedynie stwierdzić fakt pustego grobu i potwierdzić rzeczywiste pojawianie się Chrystusa uczniom, ale nie mogą wypowiadać się w sprawie, która wykracza poza ramy rzeczywistości historycznej.

W sensie ścisłym nie można więc mówić o chronologii wydarzeń w *nunc aeternum*, gdyż istnieje ona tylko w naszym *teraz*. Jest to zgodne z logiką biblijną, według której *ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi* (Mt 20, 16). Jedynym wyjątkiem od tej zasady jest zmartwychwstanie/wniebowstąpienie Jezusa⁹¹. On rzeczywiście zmartwychwstał jako Pierwszy (ἀπαρχή, dosł. pierwociny) i *w Nim* wszyscy zmartwychwstaną, bo to On jest Centrum i tylko On może przeprowadzić ludzi ze śmierci do życia.

Św. Paweł w 1 Kor 15, 20-28 wyraźnie robi tylko to jedno rozróżnienie, nie czyniąc różnicowania czasowego, gdy mówi o zmartwychwstaniu poszczególnych chrześcijan. Mówi on jedynie: [...] *w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy w swoim porządku* (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι⁹²). *Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia*.

Tak więc, choć patrząc z naszej strony rzeczywistości Maryja została wzięta do nieba w czasie, to w jego rzeczywistość wchodzi poza czasem. Dla wyrażenia tego można posłużyć się obrazem zmagania w zawodach, który znajdujemy u św. Pawła (por. 1 Tm 6, 12; 2 Tm 4, 7-8; Heb 12, 1⁹³). Paweł pisze, że wystąpił w dobrych zawodach, ukończył bieg i ustrzegł wiary, a na ostatek odłożono dla niego wieniec sprawiedliwości. Choć św. Paweł doskonale zdaje sobie sprawę, że w starożytności liczył się tylko zwycięzca i nie było drugiego i trzeciego miejsca na podium, to śmiało wyznaje, że wieniec ten odłożony jest też dla wszystkich, którzy umiłowali Pana (por. 2 Tm 4, 8). Podejmując tę jego myśl, możemy powiedzieć, że w rzeczywistość Boga wszyscy możemy wejść jako pierwsi, jako zwycięzcy.

Tradycja platońska, tak jak przed nią Platon (†347 p.n.e.)⁹⁴, pojmowała śmierć jako oddzielenie duszy od ciała, z tym, co trzeba zaznaczyć, że było to coś więcej niż zwykle oddzielenie, było to wyzwolenie⁹⁵. Św. Augustyn i św. Tomasz, idąc tą drogą, także rozumieją śmierć jako oddzielenie (już nie wyzwolenie) duszy od ciała, a za nimi drogą tą poszła

⁹¹ Zob. E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PNT VII), Poznań 1965, 277.

⁹² Jest to metafora militarna – gr. τάγμα oznacza „oddział”, „szereg” żołnierzy i nie wprowadza tu czasowości. Zob. TAMŻE, 277.

⁹³ List do Hebrajczyków nie jest autorstwa Pawłowego.

⁹⁴ *Fedon* jest pismem Platona poświęconym zagadnieniu nieśmiertelności duszy. Polskie tłumaczenie zob. PLATON, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon. Przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki*, Warszawa 1988, 349-538.

⁹⁵ Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii I. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1997, 91; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej II. Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, 228-233.

klasyczna teologia katolicka⁹⁶. Na obecnym etapie rozwoju myśli teologicznej nie da się już śmierci wyrazić za pomocą tej klasycznej formuły. Śmierć jest bowiem „wydarzeniem wielowarstwowym” dotyczącym człowieka, który jest *zawsze* niepodzielną jednością⁹⁷. Na śmierć należy patrzeć, co podkreśla W. Hryniewicz, jako na największy czyn człowieka *mocą którego rozporządza on całym swoim życiem, skoncentrowanym w ostatecznej decyzji wolności. W ten sposób [...] staje się niejako „dojrzałym” do wieczności*⁹⁸.

W związku z tym w teologii pojawił się model eschatologiczny, który przyjmuje, że zmartwychwstanie dokonuje się w śmierci. Umiera bowiem cały człowiek, a nie jego część, tj. ciało. Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem nie istnieje ani stan, ani czas pośredni⁹⁹.

Jak wykazano w poprzednim paragrafie, człowiek, choć powołany do nieśmiertelności, ze swej natury jest śmiertelny. Ojcowie Kościoła uważali śmierć (skażoną grzechem pierworodnym) za dobrodziejstwo, twierdząc, że życie bez końca (nieumieralność) w świecie naznaczonym grzechem byłoby koszmarem¹⁰⁰. W. Hryniewicz podkreśla, że w myśli biblijnej śmierć nie jest w pierwszym rzędzie uznawana za karę Boga wymierzoną w grzeszną ludzkość. Co więcej, podkreśla on, za św. Ireneuszem¹⁰¹, że przekleństwo spada nie na niego samego, lecz na węża i ziemię¹⁰². Św. Ireneusz twierdził, że powodowany miłosierdziem Bóg zamknął człowiekowi przystęp do drzewa życia, aby ten nie pozostał na zawsze przestępcą, przez co zło by się stało rzeczywistością nieskończoną i nieuleczalną¹⁰³.

⁹⁶ Według niej niematerialna dusza bez ciała istnieje aż do dnia sądu ostatecznego, po którym złączyć się ma z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania (pogląd taki podzielają także prawosławni). Koncepcja ta nie znalazła posłuchu w teologii protestanckiej. Według wielu protestantów człowiek, umierając, od razu wchodzi do wieczności Boga. Por. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej III*, Lublin 1991, 301-302.

⁹⁷ Współczesna teologia odchodzi od dualistycznej czy trychotomicznej wizji człowieka, zwracając się ku modelowi biblijnemu.

⁹⁸ W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej I*, Lublin 1982, 431.

⁹⁹ Dyskusja o zmartwychwstaniu w śmierci została podjęta na gruncie teologii katolickiej w kontekście ogłoszenia dogmatu wniebowzięcia. Jako pierwszy temat podjął K. Rahner (*Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958), który zagadnienie istnienia stanu pośredniego uznał za „nieszkodliwą mitologię (ein wenig harmlose Mythologie ohne Gefahr)”. Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 306.

¹⁰⁰ TAMŻE, 308.

¹⁰¹ Por. *Adv. Haer.* III 23, 3.

¹⁰² W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 308.

¹⁰³ Por. *Adv. Haer.* III 23, 6; W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 309-310.

Śmierć wpisana w naturę człowieka przez Stwórcę miała być łagodnym przejściem do pełnego połączenia z Bogiem¹⁰⁴. Św. Ireneusz, św. Augustyn i św. Leon Wielki uważali, że grzech naruszył bezbolesność tego przejścia do rzeczywistości Boga. Twierdzili oni, że ciało człowieka doznawałoby chwalebnej przemiany w tym właśnie przejściu¹⁰⁵. Następstwem grzechu jest więc nie tyle sama śmierć stworzonego dla nieśmiertelności człowieka, lecz bolesny sposób doświadczania obecności i nieuchronności śmierci jako mrocznej i destrukcyjnej siły. Człowiek przeżywa śmierć jako przerażające załamanie się życia. Wydaje mu się, że podważa ono wręcz sam sens istnienia. Nie cieszy się z niej, nie dostrzega w niej narodzin do nowego sposobu bytowania¹⁰⁶. Twierdzenie takie nieobce jest koncepcji zmartwychwstania w śmierci, która podkreśla bolesność i mroczność tego paschalnego wydarzenia¹⁰⁷.

Maryja, która, jak uczy teologia, była na skutek szczególnej łaski Boga wolna od grzechu, zaznała śmierci, z tym, można powiedzieć, że była to śmierć według pierwotnego zamysłu Stwórcy, a więc śmierć doświadczona jako łagodne i pełne pokoju przejście do rzeczywistości Boga, do pełnego zjednoczenia z Nim. Maryja umarła, by żyć. Jezus na krzyżu przemienił śmierć, odnowił ją i może być ona znów łagodnym przejściem, a nie tragedią¹⁰⁸. Można powiedzieć, że dzięki Wydarzeniu Jezusa śmierć straciła swój oścień (por. 1 Kor 15, 55). Jest ona nie tyle śmiercią, co otwarciem drogi do życia. Wraz z nią następuje spełnienie ludzkiego bytu, a zmartwychwstanie jest procesem kształtowania się nowej cielesności, którego śmierć bynajmniej nie przerywa, lecz wprowadza w fazę spełnienia¹⁰⁹. Śmierć nie jest więc unicestwieniem, lecz spotkaniem stworzenia z Bogiem, który jest wierny i miłosierny¹¹⁰.

Z perspektywy naszej historycznej rzeczywistości Maryja jest pierwszą, która po Chrystusie doznaje eschatycznego uwielbienia¹¹¹. Do rze-

¹⁰⁴ Przez grzech harmonia ta została zakłócona i dlatego to Bóg w Chrystusie w pełni połączył się z człowiekiem.

¹⁰⁵ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 324.

¹⁰⁶ TAMŻE, 310.

¹⁰⁷ TAMŻE, 324.

¹⁰⁸ Jej przeżywanie uzależnione jest od stopnia przyłgnięcia do Boga. Św. Paweł w Flp 1, 23 wyznaje: *Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele – to bardziej dla was konieczne*. Spojrzenie św. Pawła na śmierć jest więc już spojrzeniem przemienionym i odnowionym.

¹⁰⁹ W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 306.

¹¹⁰ TAMŻE, 315.

¹¹¹ Osobne zagadnienie stanowią biblijne wzmianki o wniebowzięciu Henocha (por. Rdz 5, 24; Syr 44, 16; 49, 14; Hbr 11, 5) i Eliasza (por. 2 Krl 2, 11), które czekają na szersze opracowanie. W chwili obecnej można powiedzieć krótko, że są to opisy wyjątkowego przejścia tych wielkich (a może nawet, jak w przypadku Henocha wzorowanego na herosach mezopotamskich, mitycznych) postaci do Boga. Krótkie

czywistości Boga wchodzi jednak z całym Kościołem jako jego Córka. To, co się stało z Maryją, jest zapowiedzią i obietnicą tego, co czeka cały Kościół, a więc Maryja jest nie tyle jego typem, co uosobieniem. Wyraża nie tyle zapowiedź przyszłości Kościoła, co jego *teraźniejszość w Bogu*. Co więcej, definicja dogmatu nie wyklucza, że inni ludzie także znajdują się już w podobnym do Jej stanie¹¹². Tak więc ta wzorcowa prawda, wskazująca na ostateczną przemianę człowieka, obejmowałaby także innych ludzi, którzy doświadczają zbawienia. *Wyznając prawdę o uwielbieniu Matki Chrystusa, Kościół wyraża tym samym swą wiarę, że i on już teraz otrzymuje udział w Jego zmartwychwstaniu*¹¹³.

Konstytucja apostołska *Munificentissimus Deus* podaje, że Maryja *nie musiała aż do końca świata czekać na wybawienie swego ciała*. Znowu mamy tutaj perspektywę rzeczywistości osadzonej w *chronosie*. Ciała ludzi, którzy umierają, poddane są procesom naturalnym, które powodują ich rozpad. Maryja, jak stwierdza dokument, została wyjęta spod tego prawa rzeczywistości ziemskiej. Tak więc w tej rzeczywistości doświadczyła Ona już tego, co dla reszty ludzi stanie się udziałem dopiero przy końcu czasów.

Maryja została, *w momencie swojej śmierci*, wzięta do nieba „wraz z duszą i ciałem”. Doświadczyla śmierci według pierwotnego zamysłu Stwórcy. Zakończyła swoje ziemskie życie i przeszła, aby się w pełni z Nim zjednoczyć. Jej ciało, które już na ziemi było szczególną świątynią Ducha Świętego, doznało przemiany, wchodząc w rzeczywistość Boga.

Celem artykułu było spojrzenie na wniebowzięcie Marii w świetle danych biblijnych o powołaniu i naturze człowieka. Po zaprezentowaniu istnienia i rozwoju wiary w to, że Maryja dostąpiła pełnego zjednocze-

studium na temat odejścia Eliasza przeprowadza M. JASINSKI, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 19, 15 – 2 Krl 13, 21 (Studia i materiały 73)*, Poznań 2004, 43-50.

¹¹² Por. D. FLANAGAN, *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium” 5(1969) nr 1-5, 76-84; W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 335. Pierwotne chrześcijaństwo przyjmowało wobec męczenników przywilej zmartwychwstania bezpośrednio po śmierci. Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 327-328.

¹¹³ W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa...*, 335. Hryniewicz (tamże) podkreśla też, że w takim przypadku mielibyśmy *do czynienia z soteriologiczną wypowiedzią o charakterze uniwersalnym, która podkreśla doniosłą prawdę, iż zmartwychwstanie Jezusa nie było odizolowanym wydarzeniem zbawczym*. Zobacz też: P. BENOIT, *Résurrection à la fin des temps ou dès la mort?*, „Concilium” 6(1970) nr 60, 91-100; J. GNILKA, *Die Auferstehung des Liebes in der modernen exegetischen Diskussion*, „Concilium” 6(1970) nr 12, 732-738.

nia z Bogiem także w swoim ciele, zostało podjęte pytanie o to, czy człowiek ze swej natury jest śmiertelny, czy też nie. Przeprowadzone analizy skłoniły nas do opowiedzenia się za śmiertelnością człowieka przy jednoczesnym uznaniu powołania go przez Boga *do* nieśmiertelności. Na zakończenie podjęto się zadania ukazania wniebowzięcia Maryi jako wniebowzięcia w śmierci, w analogii do obecnej we współczesnej teologii koncepcji zmartwychwstania w śmierci. Konkludując, można powtórzyć, że poprzez wniebowzięcie Maryja jest uosobieniem Kościoła wyrażającym jego *teraźniejszość w Bogu*.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel
e-mail: stabik@wp.pl

Assumpta est Maria in caelum. Assomption dans la mort?

(Résumé)

Le but de l'article est d'examiner l'assomption de Marie à la lumière des connaissances bibliques sur la vocation et la nature de l'homme. Après avoir présenté l'existence et le développement de la croyance en ce que Marie a accédé à une pleine communion avec Dieu dans son corps également (1), on se demande si l'homme, de par sa nature, est mortel ou non (2). Les analyses entreprises inclinent à se prononcer pour la mortalité de l'homme, tout en reconnaissant en même temps qu'il soit appelé par Dieu à l'immortalité. Pour finir, on présente l'assomption de Marie comme une assomption dans la mort, par analogie à la conception actuelle, dans la théologie contemporaine, de la résurrection dans la mort (3).