

Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu

Mariological Argumentation for the Modern Interpretation of Death as a Result of Original Sin in Catholic Theology

Słowa kluczowe: grzech pierworodny, śmierć biologiczna, nieśmiertelność, Wniebowzięcie, Niepokalane Poczęcie, Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny

Key words: original sin, bodily death, immortality, the Assumption, Immaculate Conception. Dormition of the Blessed Virgin Mary

Streszczenie

W nauczaniu Magisterium Kościoła Katolickiego znajdujemy wypowiedzi sugerujące, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, to byłby wolny od śmierci cielesnej. Stwierdzenie to może wydawać się sprzeczne z obserwacją, że śmierć biologiczna jest nieodłączną częścią życia. Obecnie wielu teologów rozwiązuje tę trudność za pomocą tezy, iż śmierć cielesna jest naturalna dla człowieka, ale po grzechu nabrała dla ludzkości innego charakteru. Silnym argumentem na rzecz takiej tezy jest katolicka wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w interpretacji mortalistycznej, w powiązaniu z dogmatem o Jej Niepokalanym Poczęciu, a także świadectwa śmierci świętych doświadczanej jako przejście do życia wiecznego.

¹ Mgr Maciej Witąła, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Abstract

The Magisterium of the Catholic Church proclaims that man would be free from bodily death if he had not sinned. This statement may seem to contradict the observable fact that biological death is an integral part of life on earth. Nowadays, many theologians have managed to solve this difficulty by saying that bodily death is natural for man, but it has taken on a different character since sin occurred. This thesis seems to be corroborated by the Catholic dogma of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in connection with the dogma of her Immaculate Conception.

1. Wstęp

Recepcja protologicznych prawd wiary chrześcijańskiej może być problematyczna dla współczesnego odbiorcy, ukształtowanego w mentalności empiryczno-przyrodznawczej². Podczas próby kompleksowego omawiania i interpretacji zagadnień protologicznych w nauczaniu Magisterium Kościoła Katolickiego teolog zmuszony jest do poruszania się nie tylko w obrębie własnej dziedziny, ale także na polu kompetencji nauk przyrodniczych. O ile na przestrzeni ostatniego stulecia udało się uregulować relacje pomiędzy katolickim nauczaniem o stworzeniu a konsensusem przyrodznawców co do kwestii powstawania życia na Ziemi i pojawienia się człowieka w procesie ewolucyjnym³, to nie da się

² Na gruncie krajowym wydają się to potwierdzać badania socjologiczne (Boguszewski 2015, 10).

³ Zmiany, jakie dokonały się w recepcji danych nauk przyrodniczych dotyczących powstawania życia i człowieka przez Magisterium Kościoła, można prześledzić, porównując kilka następujących po sobie dokumentów i wypowiedzi papieskich: od dekretu „O historycznym charakterze trzech pierwszych rozdziałów Genesis” (Papieska Komisja Biblijna 1909); poprzez encyklikę Piusa XII *Humani generis* z 1950 r. (HumGen); następnie „Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia”, Jana Pawła II z 22.10.1996 r. (Jan Paweł II 1996); a kończąc na Franciszku i jego „Przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI” z 27.10.2014 (Franciszek 2014) i jego encyklice *Laudato si'* z 2015 r. (LaudSi).

tego samego powiedzieć o doktrynie grzechu pierworodnego, mimo iż trudności w tym zakresie zauważano od dawna⁴.

Przykładem istotnej trudności w nauczaniu o grzechu pierworodnym jest problem śmierci jako skutku grzechu. Zwracaliśmy na to uwagę w artykule z 2019 r., w którym wykazywaliśmy potrzebę podjęcia badań nad zagadnieniem grzechu pierworodnego w kontekście nauk przyrodniczych (Witała 2019, 220). Również w ostatnim czasie na problem ten wskazywał zielonogórski dogmatyk E. Piotrowski (Piotrowski 2019, 285-314), który zauważył, że obecnie Kościół naucza, iż pierwsi ludzie cieszyli się nieśmiertelnością fizyczną, mimo iż niczego takiego nie wykazują nauki empiryczne (Piotrowski 2019, 308-310).

Wobec wykazanych wyżej trudności praca niniejsza ma na dwa zasadnicze cele. Po pierwsze: przedstawienie stanowiska uznanych współczesnych teologów katolickich, którzy głoszą, że śmierć biologiczna jako zjawisko samo w sobie jest wpisane w naturę życia ludzkiego (por. Tutaj 2003, 27-30), natomiast fenomen śmierci cielesnej może być słusznie nazywany skutkiem grzechu w znaczeniu tragicznego doświadczenia, jakim stał się dla człowieka po upadku. Po drugie: prezentację argumentacji mariologicznej na rzecz takiego stanowiska.

Wyjaśnimy zatem, na czym polega jedna z istotnych trudności w interpretacji katolickiej doktryny o grzechu pierworodnym, jaką jest problem śmierci biologicznej jako skutku grzechu i przedstawimy propozycję jej rozwiązania na podstawie dorobku znaczących współczesnych teologów katolickich. Następnie zaprezentujemy argumentację, która naszym zdaniem dobrze uzupełnia rozwiązania zaproponowane dotychczas przez wybitnych przedstawicieli zachodniej katolickiej myśli teologicznej, opartą na analizie przesłanek mariologicznych i hagiologicznych w tradycji teologicznej i liturgicznej Wschodu i Zachodu, a także na rozpatrywanych z perspektywy teologiczno-fundamentalnej

⁴ Jeden z prekursorów dialogu teologiczno-przyrodniczego wskazywał na te trudności już w 1944 roku (zob. Teilhard de Chardin 1944, 161).

świadczeniach materialnych. W tej części pracy znajdą się także odniesienia do myśli wybranych teologów prawosławnych. Pracę zwieńczy zakończenie, w którym przedstawimy wnioski i propozycje pogłębienia zagadnienia.

2. Trudność związana ze stwierdzeniami o śmierci jako skutku grzechu

Nawet pobieżny przegląd najważniejszych wypowiedzi doktrynalnych Magisterium Kościoła o grzechu pierwotnym pozwala stwierdzić, że przynajmniej w warstwie dosłownej zdają się one sugerować, iż człowiek byłby wolny od śmierci cielesnej, gdyby nie zgrzeszył (GS, nr 18), to znaczy, że wraz z grzechem ściągnął na siebie śmierć ciała (zob. Sobór Trydencki 1546, kan. 1-2). Jednocześnie całościowa lektura Biblii może prowadzić do wniosku, że nie każda śmierć jest skutkiem grzechu, a przede wszystkim, że należy rozróżniać śmierć cielesną od śmierci duchowej – ta pierwsza dotyka każdego, ta druga grzeszników, wzbudzając w nich słuszny lęk (zob. np. Ez 18,1-9.23nn; Tb 12,9-10; Hi 42,7-8; Ps 90,3.5-6; Syr 17,1nn; Mdr 1,14-16). Śmiercią duchową można zresztą umrzeć już za życia, co może mieć konsekwencje w wieczności (zob. Ef 2,1-7; Mt 10,28). Najważniejsze przesłanie Pisma Świętego odnośnie do śmierci jest jednak następujące: dzięki Chrystusowi człowiek jest już od niej wolny (zob. Hbr 2,14-15; Rz 8,1-2). Także u ojców Kościoła na pierwszy plan wysuwa się problem śmierci duchowej⁵, a śmierć cielesna zdaje się być przedstawiana jako coś powszechnego. Oczywiście inaczej nauczał Augustyn, ale jego myśl w tym zakresie była silnie zależna od łacińskiego, nietrafnego przekładu Rz 5,12 (zob. Grossi et al. 2001, 146nn.).

⁵ Np. u Ignacego Antiocheńskiego, Hermasa, Justyna, Grzegorza z Nyssy. Ciekawe stanowisko prezentował Teofil z Antiochii. Twierdził on, że człowiek został stworzony jako ani śmiertelny, ani nieśmiertelny, lecz zdolny do stania się jednym i drugim (*Do Autolika*, II, 24.5-8).

Ponadto, jak już zauważyliśmy wyżej, śmierć biologiczna jest nieodłączną częścią życia ziemskiego i raczej nie sposób wyobrazić sobie realnej, historycznej egzystencji pierwszych ludzi w stanie jakiegoś „złotego wieku”, z możliwością życia bez końca życiem ziemskim. Wydaje się to niedorzeczne (zob. Bartnik 2009, 372-373). Mamy zatem do czynienia z istotną trudnością w wypowiedziach Magisterium dotyczących śmierci jako skutku grzechu, jednak, jak wykażemy dalej, chyba już w dużej mierze rozwiązana.

3. Propozycja rozwiązania trudności: wpływ grzechu na charakter doświadczenia śmierci cielesnej

W pracach znaczących teologów katolickich pojawiały się już propozycje odpowiedzi na powyższe trudności poprzez stwierdzenie, że zasadniczym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa, to znaczy pozbawienie komunii z Bogiem, czyli utrata prawdziwego, nieśmiertelnego życia w znaczeniu ścisłym (por. J 17,3; 2 P 1,4; zob. także Czeakański 2012, 194). Ludzie, według tej interpretacji, umieraliby cielesnie niezależnie od tego, czy nastąpiłby grzech pierworodny, czy też nie (Rahner 1987, 99). Śmierć fizyczna miałaby natomiast dla człowieka inny charakter, będąc łagodnym przejściem do spełnienia w Bogu (por. Müller 2015, 523; zob. także 1 Kor 15,35-53). Jeśli zaś chodzi o wypowiedzi Magisterium, mówiące o tym, że człowiek byłby wolny od śmierci cielesnej, gdyby nie zgrzeszył, to, zdaniem zwolenników powyższej interpretacji, należy rozumieć je w taki sposób, że bez grzechu śmierć biologiczna nie miałaby dla człowieka charakteru wydarzenia dramatycznego, związanego z lękiem i cierpieniem. Co warte zauważenia, takie stanowisko pojawiło się w publikacji, którą można chyba uznać za formę nauczania Magisterium szczebla lokalnego – opracowanym przez biskupów niemieckich katechizmie dla dorosłych (Niemiecka Konferencja Biskupów 1991, 389). Wydaje się zatem, że właśnie w powyższym sensie można interpretować stwierdzenia Magisterium, że grzech Adama sprowadził na ludzkość śmierć ciała, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie

zgrzeszył⁶. A zatem nie należy odczytywać biblijnych obrazów o bytowaniu ludzi w raju tak, jakoby pierwsi ludzie mieli żyć w warunkach jakiegoś „złotego wieku”, w nieśmiertelności biologicznej, którą w wyniku grzechu następnie stracili, ale należy symbole te odczytywać jako oddające doświadczenie zbawczej relacji z Bogiem i płynącej z tej relacji harmonii ze stworzeniem (Müller 2015, 157-163). Nadto klasyczne pojęcie ‘darów pozaprzyrodzonych’ trzeba rozumieć przede wszystkim w sensie eschatologicznym i transcendentalnym (Müller 2015, 157). Można w każdym razie stwierdzić, że dość dobrze umocowana we współczesnej myśli teologów katolickich jest teza, iż człowiek doświadczałby biologicznego końca życia, nawet gdyby nie zgrzeszył. Obecny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. L.F. Ladaria Ferrer, wskazuje, że za takim rozwiązaniem opowiada się obecnie większość autorów (Ladaria Ferrer 1997, 99). Na gruncie teologii krajowej przekonującą argumentację za taką tezą prezentował ks. prof. Cz.S. Bartnik. Twierdził on, że gdyby człowiek miał być powołany przede wszystkim do nieśmiertelności biologicznej, a nie eschatologicznej, a przy tym został stworzony jako śmiertelny, to jego natura byłaby wewnętrznie sprzeczna (Bartnik 2009, 371-371). Jeżeli to śmierć cielesna byłaby efektem grzechu i ostatecznym wrogiem człowieka (zob. KKK, nr 1008; por. 1 Kor 15,26), to ludzie nie umieraliby już fizycznie po tym jak dokonało się odkupienie w Chrystusie, a ma to przecież miejsce (Bartnik 2012, 464-465). Warto zwrócić także uwagę na dorobek ks. prof. I. Różyckiego, który już kilkadziesiąt lat temu wykazał, że pierwotna nieśmiertelność cielesna człowieka nie musi być koniecznym elementem dogmatu trydenckiego (Różycki 1974).

A zatem dostatecznie uprawomocniona wydaje się teza, iż istotnym skutkiem grzechu jest śmierć duchowa, pojmowana jako zerwanie relacji z Bogiem, natomiast śmierć cielesna wskutek grzechu zmieniła swój charakter jako ludzkie doświadczenie, zniewalając człowieka (por. Mdr 2,24;

⁶ W tym orzeczenia najwyższej rangi, jak „Dekret o grzechu pierwotnym” Soboru Trydenckiego.

Hbr 2,14-15). Co istotne, tego rodzaju interpretacja stwierdzeń o śmierci jako skutku grzechu w żaden sposób nie stoi w sprzeczności z obserwowanym świecie fenomenem śmierci biologicznej jako nieodłącznej części życia. Poniżej proponujemy istotny – jak sądzimy – argument na rzecz powyższego stanowiska.

4. Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz twierdzenia, że zjawisko śmierci biologicznej nie jest skutkiem grzechu

Nie sposób zaprzeczyć, że dla wielu świętych doświadczenie śmierci ma charakter szczególny. Fenomen ten opisuje nie tylko hagiografia, ale poucza o nim już Pismo Święte. W Drugim Liście do Koryntian odnajdujemy wizję śmierci chrześcijanina, która zdaje się niewielką niedogodnością wobec możliwości przejścia do spełnienia w Bogu⁷. W Dziejach Apostolskich warto natomiast zwrócić uwagę na opis męczeństwa świętego Szczepana. Diakon, opisany jako „pełen łaski i mocy” (Dz 6,8), umiera w pokoju, przebacząc swoim mordercom, mimo iż koniec jego życia ziemskiego w aspekcie zewnętrznym (kamienowanie przez Sanhedryn) jest brutalny i tragiczny. Co więcej, Szczepan tuż przed śmiercią męczeńską doznaje widzenia mistycznego⁸. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że w tekście greckim na określenie jego śmierci użyto eufemizmu ἐκοιμήθη – zasnął (Dz 7,60). Może miało to oddać szczególny charakter odejścia do Pana pierwszego męczennika?

Stary Testament również zawiera świadectwa o ludziach, którzy odeszli z tego świata w sposób niezwykły, takich jak Henoch i Eliasz. Można odnieść wrażenie, że teksty o starotestamentalnych mężach wziętych do nieba stoją w sprzeczności z poglądem mortalistycznym⁹ na

⁷ Zob. 2 Kor 5,2-4; 5,6-8; por. Paciorek 2017, 270-271; 274-275; 266-267. Zob. także Flp 1,21.23-24 oraz Flis 2011, 166-167.

⁸ Por.: „A on, pełen Ducha Świętego, spojrzawszy w niebo, zobaczył chwałę Boga i Jezusa, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,55).

⁹ Nie mylić z kondycjonalizmem, nazywanym też mortalizmem – poglądem adwentystycznym, wedle którego dusza ludzka po śmierci ciała ginie i jest wskrzeszana

kwestię Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, który będzie podstawą przedstawionej dalej argumentacji. Należy jednak zauważyć, że Biblia wielokrotnie wskazuje, iż śmierć cielesna dotyka każdego człowieka bez wyjątku¹⁰, a cechą człowieka sprawiedliwego jest akceptacja śmierci, ta bowiem – inaczej niż u grzeszników – nie budzi w nim wielkiego lęku (zob. Papieska Komisja Biblijna 2020, nr. 27-35). Toteż biblijne podania o porwaniu do nieba pobożnych mężów należy najprawdopodobniej rozumieć właśnie jako obraz ich niezwyklego przejścia przez śmierć, wynikającego z ich głębokiego zjednoczenia z Bogiem (Jan Paweł II 1999), prowadzącego do spełnienia w obecności Stwórcy (por. Rumianek 2001, 33-35; Dzienska 2018, 214-219), a nie jako opisy zdarzeń cudownych, odpowiadających Wniebowzięciu Matki Bożej¹¹.

Wydaje się jednak, że najlepszym wzorcem człowieka głęboko zjednoczonego z Bogiem jest właśnie Najświętsza Maryja Panna (LG, nr 53). Z tego względu naszą argumentację na rzecz przedstawionej wcześniej interpretacji zagadnienia śmierci cielesnej w antropologii teologicznej wyprowadzimy w pierwszej kolejności z maryjnych prawd wiary katolickiej. Pod uwagę należy wziąć dwa istotne dogmaty maryjne: o Jej Wniebowzięciu i Niepokalanym Poczęciu.

5. Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny – ujęcie mortalistyczne

Ogłoszony w 1950 roku dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny (zob. Pius XII 1950) zwiędził rozwój tej prawdy wiary, obecnej w Kościele Katolickim od czasów starożytnych (Bourgeois, Henri

przez Boga przy zmartwychwstaniu.

¹⁰ Zob. np.: „Czy jest taki człowiek, który żyć będzie zawsze i nie zazna śmierci?” (Ps 89,49a; przekład z Septuaginty „Biblii Pierwszego Kościoła” – Popowski 2017).

¹¹ Byłoby to zresztą chyba wbrew całej spójności ekonomii zbawienia (por. Bourgeois, Sesboué, Tihon 2001, 517). Z konieczności problem ten omówiliśmy skrótowo, bez wątplenia zasługuje on na głębsze opracowanie w oparciu o dorobek biblistów: egzegetów i interpretatorów.

i Bernard Sesboüé, Paul Tihon 2001, 512nn)¹². Nie będziemy omawiać szerzej historii dogmatu, ta została bowiem opracowana w licznych publikacjach. Skoncentrujemy się natomiast na problemie: czy wierząc we Wniebowzięcie, katolicy powinni uważać, że Maryja odeszła z tego świata bez śmierci cielesnej, czy też należy przyjąć, że tak jak każdy człowiek, włącznie z Jej Synem, doświadczyła końca życia doczesnego, ale śmierć miała dla niej wyjątkowy charakter? Od odpowiedzi na to pytanie zależy bowiem, czy przedstawione wcześniej rozumowanie o śmierci jako skutku grzechu jest zasadne.

Sama terminologia stosowana wobec Wniebowzięcia wskazuje na dwie możliwości interpretacji (Błaza 2018, 37-38; Bartnik 2012). Określenie 'wzięcie do nieba' [gr. *analepsis*, łac. *assumptio*] zdaje się wskazywać, że Maryja uniknęła śmierci ciała. Pośrednim terminem jest 'zaśnięcie' [gr. *koimesis*, łac. *dormitio*], natomiast najstarsze określenie: greckie *metastasis*, a łacińskie *transitus*, oznacza zejście bądź przejście, a więc wskazuje raczej na doświadczenie przez Maryję śmierci w rozumieniu chrześcijańskim. Różnicom w terminologii odpowiadają dwa stanowiska teologów. Zwolennicy podejścia mortalistycznego głoszą, że Matka Boża umarła cielesnie, a następnie doświadczyła wniebowzięcia – to znaczy zmartwychwstania, natomiast teolodzy prezentujący stanowisko immortalistyczne uważają, że Najświętsza Maryja Panna została wzięta do nieba jeszcze w czasie trwania życia ziemskiego (zob. Bartnik 2012, 475-476). Definicja dogmatyczna z 1950 roku nie rozstrzyga, jak

¹² A być może nawet od czasów pierwszej wspólnoty jerozolimskiej (zob. Strus 1984, 139). Inaczej uważa S.C. Napiórkowski, który podawał, iż studia prowadzone przed ogłoszeniem dogmatu, wykazały, że Wniebowzięcie Matki Bożej nie było przedmiotem wiary Kościoła pierwszego wieku (Napiórkowski 2001, 95). Opinia taka wydaje się niefortunna. Może uczyony wskazywał raczej brak jednoznacznego poświadczenia prawdy o Wniebowzięciu w Kościele pierwotnym z perspektywy historycznej? Patrząc z perspektywy wiary katolickiej, prawda, która pojawiłaby się nagle w jakimś momencie historii Kościoła i nie pochodziłaby z jednego depozytu wiary – spisanej oraz przekazanej przez Tradycję (por. DV, nr 10; DeiFil, nr 34), nie mogłaby zostać przyjęta przez Kościół w myśl zasady *sensus fidei*. Nie utrwałyby się też w liturgii i Tradycji Kościoła.

dobiegło końca życie Matki Bożej na ziemi, ani jak należy sobie wyobrażać Jej Wniebowzięcie, gdyż ogranicza się do stwierdzenia: „Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu ziemskiego życia¹³, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały” (Pius XII 1950, definicja dogmatu). Analiza treści całej konstytucji apostolskiej nakazuje jednak stwierdzić, że sprzyja ona w większym stopniu interpretacji mortalistycznej, która dominuje w Tradycji Kościoła, zwłaszcza Wschodniego (zob. np. Bułgakow 1992, 134), a szczególnie w liturgii (Błaza 2018, 37-38; Strus 1984, 128), a obecnie także w teologii zachodniej (Müller 2015, 523; Bartnik 2012, 826). Co do chrześcijańskiego Wschodu warto jeszcze odnotować reakcję prawosławia na ogłoszenie przez Piusa XII dogmatu o Wniebowzięciu. Pomijając rzecz jasna kwestionowanie przez prawosławnych prawa biskupa Rzymu do ogłaszania dogmatu dla Kościoła powszechnego, zarzucali oni przede wszystkim, iż definicja zbyt mało akcentuje fakt śmierci cielesnej Maryi i za mało podkreśla Jej prawdziwie ludzką kondycję (Błaza 2018, 38; Bartnik 2012, 475-476), co tym bardziej pokazuje siłę przekonania chrześcijan wschodnich o tym, że Maryja doznała śmierci biologicznej.

Stanowisko mortalistyczne wyraził w swoim nauczaniu papieskim św. Jan Paweł II. Przykładem może być katecheza z 25.06.1997 r, w której za ojcami Kościoła papież uznał, że zasadne jest twierdzenie, iż Maryja tak jak jej Syn doznała śmierci cielesnej, natomiast stanowisko przeciwne, jakoby miała jej uniknąć, jest bezpodstawne (Jan Paweł II 1997). Ponadto podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej w roku 2000, przy grobie Najświętszej Maryi Panny papież przytaczał słowa Boskiej Liturgii, wyrażające przekonanie, że Matka Boża doświadczyła śmierci cielesnej (Jan Paweł II 2000).

¹³ Łac.: *expleto terrestis vitae cursu* – może należałoby raczej tłumaczyć: „wypelnieniu przebiegu ziemskiego życia”?

Pogląd mortalistyczny uzasadniony jest ponadto przesłankami z Tradycji Kościoła, liturgii, ale też pobożności ludowej od najdawniejszych czasów. Przedstawimy je poniżej.

Jeśli chodzi o najstarsze świadectwo myśli teologicznej nad kwestią śmierci i Wniebowzięcia Maryi zawarte w „*Panarionie*” św. Epifaniasza z Salaminy (ok. 375 r.), to pozostawia ono kwestię, czy Maryja umarła cieleśnie, nierozstrzygniętą¹⁴. Jednak kolejne starożytne świadectwa asumpcjonistyczne: Pseudo-Dionizego Areopagity (ok. 500 r.), Jakuba z Sarug (zm. 521 r.), Teodozjusza z Aleksandrii (zm. 566 r.) czy Theoteknosa z Livias (II poł VI w.) są w większości zgodne, że Matka Boża doświadczyła śmierci cielesnej – zaśnięcia (zob. Kochaniewicz 2004, 39-45). Podobnie, choć nie w kontekście Wniebowzięcia, uczył wcześniej Augustyn (zm. 430 r.) (Kochaniewicz 2004, 34-35).

Zgodna z powyższymi świadectwami teologów jest też pobożność utrwalona w większości maryjnych apokryfów, których źródło sięga być może III czy nawet II wieku (zob. Cignelli 1976, 263). Chociaż nie sposób oceniać tych utworów w kategoriach źródeł historycznych, świadczących o końcu ziemskiego życia Maryi, to są one świadkami kształtowania się wczesnej mariologii i dogmatu asumpcjonistycznego (Kochaniewicz 2004, 78-79). Przekonanie, iż Matka Boża doświadczyła śmierci cielesnej, wyraża większość apokryfów maryjnych tradycji syryjskiej (zob. Kochaniewicz 2004, 60-67) i greckiej (szczególnie „*Dormitio greckie Pseudo-Jana*”¹⁵ i „*Transitus grecki «R»*”¹⁶). Spośród apokryfów łacińskich które także podzielają to przekonanie, koniecznie wymienić trzeba „*Transitus Pseudo-Melitona z Sardes*” jako tekst o szczególnym

¹⁴ Być może ze względu na ubóstwiająca Maryję sektę kollyrydian (zob. Bourgeois, Sesboué, Tihon 2001, 512).

¹⁵ Tekst wg M. Starowieyskiego jest powszechnie stosowany we wschodniej liturgii Wniebowzięcia, co podnosi jego rangę jako źródła teologicznego (Starowieyski 2010, 799).

¹⁶ „*Transitus «R»*” zdaniem M. Starowieyskiego również był używany w liturgii (Starowieyski 2010, 782).

wpływie na myśl teologiczną (Bartnik 2012, 470). W księdze tej, pochodzącej być może z II wieku i zachowanej w wielu wersjach językowych, wyraźnie odnotowano, że Maryja umarła cieleśnie, a Jej ciało złożono do grobu, po czym nastąpiło Jej zmartwychwstanie i wzięcie do nieba (*Transitus Melitona z Sardes*, 821-825). O śmierci i pogrzebie Najświętszej Maryi Panny wspomina też „*Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*” (zob. Kochaniewicz 2005, 266-267), utwór, którego korzenie sięgają prawdopodobnie judeochrześcijańskich tradycji II wieku (Kochaniewicz 2005, 263).

Starożytna tradycja Kościoła jerozolimskiego związania ze świadectwami materialnymi również utrzymała stanowisko mortalistyczne. W Dolinie Jozafata, u stóp Góry Oliwnej, znajduje się kościół Grobu Najświętszej Maryi Panny pod wspólną opieką prawosławnych patriarchatów Jerozolimy greckiego i ormiańskiego. Czy świadectwa historyczne potwierdzają autentyczność tego miejsca? Najstarsze wzmianki o sprawowaniu tam liturgii pochodzą dopiero z wczesnego średniowiecza. Opisują je pielgrzymi do Ziemi Świętej: Anonim z Piacenzy (ok. 570 r.) i biskup Arkulf w zapiskach Adomnana z Hy (zob. Adomnan z Hy 2010, 245, 261-262), a wzmianki kronikarskie sugerują kult w owym miejscu w pierwszej połowie V wieku (Strus 1984, 135). Część uczonych powątpiewających w autentyczność grobu zwraca uwagę na brak wzmianek o nim w starożytnych itinerariach podróży do Ziemi Świętej: u pielgrzyma z Bordeaux czy pątniczki Egerii (zob. Kochaniewicz 2004, 16-17, 83-85). Milczenie na temat tego miejsca przed wiekiem V można jednak tłumaczyć narastającymi od 135 roku napięciami pomiędzy judeochrześcijanami a patriarchatem Konstantynopola, co więcej, rozkwit tradycji asumpcjonistycznych i kultu przy grobie Matki Bożej w V wieku zdaje się zbiegać z zanikiem wspólnot judeochrześcijańskich w Jerozolimie, co sprzyja tezie, że chrześcijanie patriarchatu konstantynopolitańskiego przejęli od judeochrześcijan przekazy i świadectwa materialne o Wniebowzięciu (zob. Strus 1984, 138-139). Trzeba

nadmienić, że przekazy o grobie utrwalone w apokryfach potwierdzają jego usytuowanie w Getsemani, w Dolinie Jozafata¹⁷, jak i jego rodzaj: komora wykuta w skale (*Transitus Melitona z Sardes*, 825). Współczesne badania archeologiczne w kościele Grobu Najświętszej Maryi Panny rzeczywiście ujawniły pozostałości komory grzebalnej będącej częścią cmentarza z I wieku (zob. Kochaniewicz 2004, 15-17). Warto dodać, że w Jerozolimie znajduje się także bazylika Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny na Syjonie, w opactwie benedyktynów, zbudowana na ruinach dawniejszych kościołów. Apokryficzny „*Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*” podaje, że Najświętsza Maryja Panna zasnęła właśnie na Syjonie, skąd apostołowie ponieśli Jej ciało do grobu w Dolinie Jozafata, gdzie znajduje się opisywany wcześniej kościół Grobu Najświętszej Maryi Panny (*Transitus Józefa z Arymatei*, 813). Wszystkie te przesłanki zdają się więc świadczyć na rzecz autentyczności otoczonego kultem grobu. Być może dalszy postęp badań archeologicznych i historycznych dostarczy więcej przesłanek na rzecz wiarygodności lokalnej tradycji, tak jak miało to miejsce w przypadku Chrystusowego Grobu Świętego w bazylice Zmartwychwstania (zob. Dussault 2016).

Przekonanie że Najświętsza Dziewica faktycznie doświadczyła w opisanym wyżej miejscu kresu życia biologicznego, a Jej ciało złożono tam do grobu, wyrażone jest we wciąż żywej tradycja Kościoła lokalnego. Co roku w Jerozolimie w wigilię uroczystości Wniebowzięcia franciszkanie odprawiają łacińskie nabożeństwo *Transitus Mariae* z wykorzystaniem fragmentów apokryfów. Podobny zwyczaj kultywowany jest zresztą również we wschodniej liturgii, w obrzędzie pogrzebu Bogurodzicy. Sticheron z owego nabożeństwa zawiera słowa pochodzące zapewne z prastarej liturgii jerozolimskiej:

¹⁷ Zob. „*Transitus Józefa z Arymatei*” 2010, 813-814; oraz: „*Transitus Jana Teologa*” 2010, 808; Dormitio syryjskie; Beda Czcigodny w „*De Locis sanctis*” (za: Kochaniewicz 2004, 60-71, 85).

Spoczęła Matka życia, oddana śmierci, odpoczywająca ciałem, odchodząca i wstępująca na niebo, mocą z Niej wcielonego Chrystusa Boga, i z Nim na wieki wieków wiecznie żyjąca i dająca życie wieczne nam, z miłością czczącym Jej święte zaśnięcie (za: Matwiejuk 2008, 232).

Podobnie teksty śpiewów bizantyjskiej liturgii godzin na Święto Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy mówią o cielesnej śmierci Matki Bożej (Matwiejuk 2008, 231-233). Takie przekonanie wyrażają też ikony wschodnie typu *koimesis*.

Podsumowując powyższe przesłanki, można postawić tezę, że stanowisko mortalistyczne jest znacznie bardziej zasadne niż poglądy immortalistów. Zwłaszcza liturgia Kościoła Wschodniego dostarcza na tyle silnych przesłanek, że możemy z całą pewnością powiedzieć, iż Najświętsza Maryja Panna doświadczyła śmierci cielesnej. Jest Ona jakby wzorcem osoby w pełni zjednoczonej z Chrystusem, Jej los zapowiada los człowieka zbawionego (zob. Flp 3,12; Kol 3,3). Dlatego też należy uznać, że częścią tego losu jest przejście przez śmierć cielesną. Trzeba powiedzieć, że doświadczenie to miało dla Maryi charakter niezwykły, dlatego najtrafniej nazywa je określenie zaśnięcie. Nie oznacza ono dosłownie zgonu, ale określa go jako śmierć we śnie, albo sen w śmierci (Bourgeois, Sesboüé, Tihon 2001, 512), wyrażając zarazem przekonanie, że Najświętsza Dziewica Maryja doświadczyła śmierci jako kresu życia doczesnego w inny sposób niż grzesznicy (por. Bartnik 2012, 476). A zatem można mówić o śmierci Matki Bożej, ale jedynie w znaczeniu biologicznym, a nie teologicznym. To drugie oznacza bowiem śmierć jako subiektywne doświadczenie osoby. Stąd też naszym zdaniem w odniesieniu do zgonu osoby głęboko zjednoczonej z Bogiem istotnie właściwsze jest określenie zaśnięcie [gr. *koimesis*, łac. *dormitio*] lub przejście [gr. *metastasis*, łac. *transitus*]. Wydaje się zatem, że trzeba przyjąć, iż Najświętsza Maryja Panna doświadczyła śmierci w znaczeniu kresu życia biologicznego, ale było to dla Niej doświadczenie szczególne, odpowiadające Jej niezwykłemu zjednoczeniu z Chrystusem (zob.

MCChr nr. 94-95; LG, nr 53). Miało charakter śmierci „pełnej światła” (Pius XII 1953, nr 19).

6. Śmierć Maryi a Jej Niepokalane Poczęcie

Jeżeli przyjmujemy, że Najświętsza Maryja Panna umarła cielesnie, to z całą pewnością śmierć biologiczna – jako zjawisko przyrodnicze – nie jest skutkiem grzechu pierworodnego. Byłoby to sprzeczne z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu ogłoszonym w bulli Piusa IX *Ineffabilis Deus* w 1854 roku (Pius IX 1854, nr 527). Uznanie tej obecnej w Kościele Katolickim od zawsze i rozwijanej aż do czasu ogłoszenia dogmatu prawdy wiary¹⁸ zdaje się prowadzić do następującego wniosku: jeżeli Najświętsza Maryja Panna została „zachowana [...] od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego” (Pius IX 1854, nr 527), a mimo to doświadczyła śmierci cielesnej, to nie możemy mówić, że śmierć biologiczna sama w sobie jest skutkiem grzechu, czy też karą za grzech (zob. Bartnik 2012, 465). Jeśli Maryja Dziewica dzielająca człowieczą naturę z wszystkimi ludźmi, ale wolna od grzechu doświadczyła cielesnej śmierci, to znaczy, że doczesność życia ziemskiego – przed zmartwychwstaniem – jest nie tylko przyrodzona, ale i zgodna z pierwotnym zamiarem Boga względem człowieka. Należy nadmienić, że z perspektywy katolickiej wyjęcie Bogurodzicy spod grzechu pierworodnego nie odbiera jej wspólnoty natury ze wszystkimi ludźmi¹⁹, wbrew temu, co zarzucać może teologia prawosławna, niepodzielająca katolickiego rozumienia wiary w Niepokalane Poczęcie (Bułgakow 1992, 133). Nie wydaje się też ono sprzeczne,

¹⁸ Por. KKK nr 491. Poza tym wydaje się, że ziarna nauki o Niepokalanym Poczęciu są chyba już w Ewangeliach: pozdrowieniach z Łk 1, 28 i Łk 1, 42 a także w motywie Niewiasty Apokaliptycznej (Ap 12) i niektórych interpretacjach Protoewangelii (Rdz 3, 15).

¹⁹ Zob. LG, nr 53: „[Maryja Dziewica] jest w rodzie Adama złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy mają dostąpić zbawienia...”; LG, nr 55: „Syn Boży przyjął w Niej naturę ludzką...”

wbrew temu co sądzą teologowie prawosławni (zob. np. Evdokimov 1986, 191-196), z nauką o grzechu pierworodnym²⁰.

Jerozolimski grób Matki Chrystusa jest oczywiście pusty zgodnie z katolicką wiarą, że w całej swojej Osobie realnie podzieliła Ona już los swojego Syna (zob. Pius XII 1950, nr. 39-40; LG, nr 68). Zjednoczona z Chrystusem nie tylko w wymiarze macierzyńskim, ale przede wszystkim w porządku wiary (KKK, nr 506) „nieskażonej żadnymi wątpliwościami” (LG, nr 63) Maryja jest dla całego Kościoła wzorem do naśladowania w wierze i miłości (LG, nr 64). W swoim *dormitio* i *assumptio* stanowi też zapowiedź losu ludzi przyjmujących Jej Syna (por. LG, nr. 56; 59; 63). W *transitus* Maryi widzimy śmierć cielesną przeżywaną tak, jak powinna być przeżyta.

7. Śmierć świętych jako doświadczenie przejścia do pełni życia

Śladem Maryi w drodze poprzez śmierć podążają liczni święci (por. LG, nr 55). Chociaż świadectwa ich przejścia do chwały nieba nie są aż tak niezwykle jak Jej *transitus*, to z pewnością możemy powiedzieć, że są w jakimś stopniu jego odzwierciedleniem. Prawosławny teolog P. Evdokimov stwierdzał: „Święci przeżywają śmierć z radością, w ekstazie uwolnienia od ciężaru życia ziemskiego. Śmierć jest urodzeniem do prawdziwego życia, warunkiem zmartwychwstania” (Evdokimov 1986, 417).

Evdokimow pisząc o śmierci świętych, powoływał się na ojców Kościoła: Grzegorza z Nyssy, który nazywał śmierć czymś dobrym, oraz Ignacego Antiocheńskiego (Evdokimov 1986, 417), który jak mało kto w historii Kościoła potrafił wyrazić pragnienie zjednoczenia z Chrystusem (Benedykt XVI 2007). Przed swoją męczeńską śmiercią Ignacy

²⁰ Wypada dodać, że poglądy podobne do prawosławnych wyrażała w średniowieczu część teologów scholastycznych na Zachodzie. Podobnie jak dla prawosławnych Niepokalane Poczęcie wydawało się im sprzeczne z powszechnością grzechu pierworodnego. Uzgodnienie obu doktryn jest zasługą szkoły franciszkańskiej w XIII i XIV wieku (Bourgeois, Sesboüé, Tihon 2001, 507).

napisał do chrześcijan w Rzymie: „Pozwólcie mi przyjąć najczystsze światło. Kiedy tam przybędę, stanę się [prawdziwie] Bożym człowiekiem” (Ignacy Antiocheński, r. VI).

Nie sposób w miejscu opisać szerzej choćby kilku spośród wielu świętych, którzy w taki sposób przeżywali swój *transitus*. Wspomnimy zatem tylko Franciszka z Asyżu, gdyż owe łacińskie słowo oznaczające przejście jest często kojarzone ze świętym Biedaczyną. W rodzinie franciszkańskiej znane jest bowiem nabożeństwo upamiętniające śmierć jej założyciela. Teksty nabożeństwa opisują odejście Franciszka ze świata doczesnego. Umierał on, wielbiąc Boga i błogosławiąc śmierć, którą nazywał bramą życia (Tomasz z Celano, 517-519). Chrześcijański stosunek do śmierci wyraził on także trafnie w swoim słynnym poemacie „Pieśni słonecznej”:

Pochwalony bądź, mój Panie, przez siostrę naszą Śmierć cielesną, przed którą nikt z żyjących ująć nie może: biada umierającym w grzechu ciężkim; błogosławieni, których zastaniesz, pełniących Twą najświętszą wolę, śmierć druga nie uczyni im żadnej szkody (Franciszek z Asyżu 2009, 230-233).

Jeszcze jednym przykładem, szczególnie bliskim dla polskiego czytelnika, jest świadectwo choroby i śmierci św. Jana Pawła II, do którego można chyba także, w jakimś stopniu, zastosować termin *transitus*. Sposób, w jaki Karol Wojtyła postrzegał swoją śmierć cielesną, zawarty jest w jego ostatnich słowach, które brzmiały: „Pozwólcie mi odejść do Domu Ojca” (*Ostatnia choroba, zgon i pogrzeb Jana Pawła II* 2006, 3nn).

8. Zakończenie

Wydaje się, że zaprezentowane powyżej stanowisko mortalistyczne w kwestii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w powiązaniu z dogmatem o Jej Niepokalanym Poczęciu i przesłankami hagiologicznymi jest dość znaczącym argumentem na rzecz przyjęcia tezy, iż wypowiedzi Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci cielesnej, która jest skutkiem grzechu, nie należy rozumieć tak, jakby człowiek przed grzechem

miał nigdy nie doznać śmierci biologicznej. Jako zjawisko samo w sobie była ona i wciąż jest naturalną częścią życia ludzkiego. Grzech zmienił charakter tego doświadczenia dla człowieka w coś dramatycznego i pełnego lęku. Od takiej śmierci człowiek mógłby być wolny, gdyby nie zgrzeszył.

Bóg nie pozostawił jednak ludzi pod władzą śmierci²¹. Poprzez włączenie ludzkiej śmierci w swoje dzieło zbawcze Chrystus nie tyle przywrócił jej dawne znaczenie, co nadał nowe. Śmierć chrześcijańska jawi się po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jako droga do pełni życia. Jego Matka, która wypowiedziała Bogu 'tak' w imieniu całej ludzkości (KKK, nr. 494, 505-506, 511), przeszła już tą drogą do chwały zmartwychwstania i jest świadectwem dla Kościoła. Jest jakby drogowskazem świętych, którzy naśladowują Maryję w przejściu tą drogą, na razie w aspekcie doczesnym, a ostatecznie także w eschatycznym, w zmartwychwstaniu.

Istotnym walorem takiej interpretacji jest fakt, iż pozostaje ona w zgodzie z katolickimi zasadami interpretacji dogmatu: nie ma mowy o zerwaniu ciągłości z formami, w których wyrażono wiarę Kościoła związaną z grzechem pierworodnym, ani o zmianie sensu dogmatów (zob. DeiFil, kan. IV.3; MystEccl, nr 5; Międzynarodowa Komisja Teologiczna 1988, nr III.5).

Wydaje nam się, że przyjęcie proponowanej przez nas interpretacji doktryny o śmierci jako skutku grzechu byłoby korzystne wobec odbiorców, u których dotychczasowe próby interpretacji budziły nieprzezwyciężalne trudności teologiczno-przyrodoznawcze. Być może w przyszłości czeka nas także pewna akomodacja narracji prowadzonej przez Urząd Nauczycielski Kościoła w zakresie śmierci człowieka jako skutku grzechu pierwszych ludzi, podobnie jak miało to miejsce w kwestii wypowiedzi dotyczących ewolucji biologicznej i historyczności pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Znakiem takiej nadchodzącej aktualizacji jest chyba

²¹ Zob. IV Modlitwa Eucharystyczna Mszału Rzymskiego.

niedawny dokument antropologiczny Papieskiej Komisji Biblijnej, ciała doradczego Magisterium, w którym stwierdzono

Bóg [...] nie nakłada na człowieka kary śmierci. [...] Nieśmiertelność – trudna do wyobrażenia dla istoty przemijającej – nie może być uważana za dar utracony, ale za obietnicę dotyczącą przyszłości, w której człowiek będzie miał udział, podporządkowując się pokornie przeznaczeniu do śmierci (Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 321).

Niewątpliwie niniejsze skromne opracowanie pozostawia pole do pogłębionych badań nad problemem śmierci jako skutku grzechu w kontekście całości wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza treściami mariologicznymi. Mamy zatem nadzieję, że stanie się ono przyczynkiem do dalszych studiów, zwłaszcza uwzględniających konteksty pobożności ludowej, przepowiadania eklesjalnego czy odniesienie do teologii wschodniej oraz – w duchu ekumenicznego poszukiwania tego, co łączy, i debaty nad tym, co dzieli – protestanckiej. Może być także pretekstem do cennej wymiany doświadczeń teologów różnych wyznań i dialogu, nawet jeśli miałyby go inicjować polemika wokół kwestii spornych.

Bibliografia

- Adomnan z Hy. 2010. „O miejscach świętych.” W *Do Ziemi Świętej: Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.* Tłum. i oprac. Piotr Iwaszkiewicz, 244-310. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Anonim z Piacenzy. 2010. „Opis pielgrzymki do Ziemi Świętej.” W *Do Ziemi Świętej: Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.* Tłum. i oprac. Piotr Iwaszkiewicz, 206-236. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2009. *Dogmatyka Katolicka*. Tom 1, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bartnik, Czesław Stanisław. 2012. *Dogmatyka katolicka*. Tom 2, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Benedykt XVI. 2007. „Audycja generalna 14 marca 2007: święty Ignacy z Antiochii.” Dostęp 2021.1.26. <http://www.vatican.va/>

- content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070314.html.
- BF2001: Głowa, Stanisław, i Ignacy Bieda, red. 2001. *Breviarium Fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [wyd. IV wersji ze źródłami posegregowanymi tematycznie]. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- BF2007: Bokwa, Ignacy, et al., red. 2001. *Breviarium Fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [wyd. III wersji ze źródłami posegregowanymi chronologicznie]. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Błaza, Marek. 2018. „Matka Boża w teologii prawosławnej.” *Studia Bobolanum* 29 (1): 23-45.
- Boguszewski, Rafał. 2015. *Kanon wiary Polaków. Komunikat z badań CBOS nr 29/2015*. Warszawa: Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej.
- Bourgeois, Henri, i Bernard Sesboüé, Paul Tihon. 2001. *Historia dogmatów*. Tom 3: *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*. Tłum. Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M.
- Bułgakow, Sergiusz. 1992. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*. Tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Orthodruk/Warszawa: Formica.
- Czekański, Marek, red. 2012. *Jan Paweł II: Komentarz do ksiąg Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo M.
- DeiFil: Sobór Watykański I. 2004. „Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej «Dei Filius».” W *Dokumenty soborów powszechnych*. Tom 4: *Lateran V, Trydent, Watykan*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, 889-911. Kraków: WAM.
- Cignnelli, Lino. 1976. „Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti.” *Studia Hierosolymitana* 2: 250-277.
- Dussault, Joseph. 2020. „Jesus' Tomb opened: What did we learn so far?” *The Christian Science Monitor*, 1 listopada. Dostęp 2021.1.26.

- <https://www.csmonitor.com/Science/2016/1101/Jesus-Tomb-opened-What-did-we-learn-so-far>.
- DV: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym «Dei verbum».” W *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył, 350-363. Poznań: Pallotinum.
- Dzieńska, Dorota. 2018. „Dziś ze mną będziesz w raju» (Łk 23, 43) – znaczenie wyrażenia παράδεισος na tle myśli judaistycznej.” *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37 (1-2): 213-229.
- Egeria. 2010. „Pielgrzymka do miejsc świętych.” W *Do Ziemi Świętej: Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.* Tłum. i oprac. Piotr Iwaszkiewicz, 118-199. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Evdokimov, Paul. 1986. *Prawosławie*. Tłum. Jerzy Klinger. Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX”.
- Flis, Jan. 2011. *List do Filipian: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny: Nowy Testament 11). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Franciszek z Asyżu. 2009. „Pieśń słoneczna.” W *Pisma św. Franciszka z Asyżu. Teksty łacińskie i starowłoskie w polskim przekładzie*. Oprac. Aristide Cabassi et al., 230-233. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”.
- Franciszek. 2014. *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji odsłonięcia popiersia Benedykta XVI 27 X 2014*. Dostęp 2021.1.26. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/ewolucja_27102014.html.
- Grossi, Vittorino, et al. 2001. *Historia dogmatów*. Tom 2: *Człowiek i jego zbawienie: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne, etyka chrześcijańska: od «autorytetów» do Magisterium*. Tłum. Piotr Rak, Kraków: Wydawnictwo M.
- GS: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes».” W *Sobór Watykański*

- II: *Kontytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył, 526-606. Poznań: Pallotinum.
- HumGen: Pius XII. 1950. „Encyklika o pewnych fałszywych poglądach zagrażających wierze katolickiej «*Humani generis*».” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.
- Ignatii. „*Epitola ad Romanos*.” W *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Red. Jacques Paul Migne, tom 5, 685-696. Paris: J.P. Migne Imprimerie Catholique.
- Jan Paweł II. 1996. „Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk zebranych na sesji plenarnej poświęconej powstaniu i wczesnej ewolucji życia, 22 X 1996 r.” Dostęp 2021.1.26. <https://nauka.wiara.pl/doc/469395.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji>.
- Jan Paweł II. 1997. „Audiencja generalna 25 VI 1997 r.” Dostęp 2021.1.26. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_25061997.html.
- Jan Paweł II. 1999. „Audiencja generalna 21 VII 1999 r.” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_21071999.html.
- Jan Paweł II. 2000. „Jubileuszowa pielgrzymka Jego Świątobliwości Jana Pawła II do Ziemi Świętej (20-26 marca 2000 r.). Anioł Pański, Jeruzalem, Niedziela 26 marca 2000 r.” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/angelus/2000/documents/hf_jp-ii_ang_20000326_jerusalem.html.
- KKK: *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2020 [z uwzgl. poprawek – *corrigenda*]. Poznań: Pallotinum.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2004. *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*. Rzym: Nakł. B. Kochaniewicz.
- Kochaniewicz, Bogusław. 2005. „Uwagi na temat łacińskiego apokryfu «*Transitus Mariae*» Pseudo-Józefa z Arymatei.” *Salvatoris Mater* 7 (1): 263-287.

- Ladaria Ferrer, Luis F. 1997. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*. Tłum. Arkadiusz Baron. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- LaudSi: Franciszek. 2015. „Encyklika «Laudato si'».” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf.
- LG: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium».” W *Sobór Watykański II: Kontytucje, dekrety, deklaracje*. Red. Maria Przybył, 104-166. Poznań: Pallotinum.
- Matwiejuk, Kazimierz. 2008. „Duch Święty a Matka Boża w liturgii bizantyjskiej.” *Salvatoris Mater* 10 (2): 207-237.
- MCCh: Pius XII. 1943. „Encyklika «Mystici Corporis Christi».” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 1988. „Interpretacja dogmatów.” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_pl.html.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2015. *Dogmatyka katolicka*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- MystEccl: Kongregacja Nauki Wiary. 1973. „Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom «Mysterium Ecclesiae».” *Acta Apostolicae Sedis* 65: 396-408.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 2001. „Dogmat o wniebowzięciu w 50. Rocznicę ogłoszenia.” W *Mariologia na przełomie wieków: Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku*. Red. Lucjan Balter i Piotr Lenart, 95-115. Częstochowa/Niepokalanów: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Niemiecka Konferencja Biskupów. 1991. *Katolicki katechizm dorosłych: Wyznanie wiary Kościoła*. Tłum. Marek Węclawski. Poznań:

- Księgarnia Świętego Wojciecha [na zlec. Sekretariatu Episkopatu Polski].
- „Ostatnia choroba, zgon i pogrzeb Jana Pawła II.” 2006. Tłum. Krzysztof Gołębiowski, red. Grzegorz Polak [Polskie tłumaczenie dodatku do *Acta Apostolicae Sedis* 97 z dn. 17 IV 2005]. Warszawa: Edipresse Polska S.A.
- „Opis podróży z Bordeaux do Jerozolimy.” 2010. W *Do Ziemi Świętej: Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.* Tłum. i oprac. Piotr Iwaszkiewicz 70-76. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Paciorek, Antoni. 2017. *Drugi list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny: Nowy Testament 8). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Papieska Komisja Biblijna. 2020. *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej.* Tłum. Henryk Witczyk. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Papieska Komisja Biblijna. 1909. „Dekret o historycznym charakterze trzech pierwszych rozdziałów Genesis.” *Acta Apostolicae Sedis* 1: 567-569.
- PG: *Patrologiae cursus completus: Series Graeca.* 1857-1866. Tomy 1-161. Red. Jacques Paul Migne et al. Paris: J.P. Migne Imprimerie Catholique.
- Piotrowski, Eligiusz. 2019. „Kara wieczna a grzech pierworodny: Konieczność debaty.” *Verbum vitae* 36: 285-314.
- Pius IX. 1854. „Bulla «Ineffabilis Deus».” W BF2009: nry 524-528.
- Pius XII. 1950. „Konstytucja Apostolska «Munificentissimus Deus».” *Acta Apostolicae Sedis* 42: 753-773.
- Pius XII. 1953. „Encyklika «Fulgens corona».” Dostęp 2021.1.26. http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091953_fulgens-corona.html.
- Popowski, Remigiusz, tłum. i oprac. 2017. *Biblia pierwszego Kościoła.* Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.

- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary: Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Tłum. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Różycki, Ignacy. 1974. „Tradycja jako norma bliska: nowa interpretacja orzeczeń trydenckich w sprawie grzechu pierworodnego.” *Analecta Cracoviensia* 5-6: 423-450.
- Rumianek, Ryszard. 2001. „Rozumienie śmierci w Starym Testamencie.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 14: 29-35.
- Sobór Trydencki. 1546. „Dekret o grzechu pierworodnym.” W *Dokumenty soborów powszechnych*. Tom 4: *Lateran V, Trydent, Watykan I*. Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. 2004, 235- 241. Kraków: WAM.
- Starowieyski, Marek, red. 2010. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Strus, Andrzej. 1984. „Legenda, tradycja i historia o zaślęnięciu i wniebowzięciu NMP.” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 37 (2): 127–139.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1985. „Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego.” W Pierre Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*. Tłum. i oprac. Mieczysław Tazbir i Konrad Waloszczyk, 149-170. Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX”.
- Tomasz z Celano. 2007. „Żywot drugi świętego Franciszka z Asyżu.” W *Źródła Franciszkańskie (XIII-XIV w.)*. Tom 3, oprac. Rafał Witkowski et al., 255-528. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- „Transitus Jana Teologa.” 2010. W *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*. Oprac. Marek Starowieyski et al., 799-809 Kraków: Wydawnictwo WAM.

- „Transitus Józefa z Arymatei.” 2010. W *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*. Oprac. Marek Starowieyski et al., 810-816. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- „Transitus Melitona z Sardes.” 2010. W *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*. Oprac. Marek Starowieyski et al., 817-826. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- „Transitus R.” 2010. W *Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*. Oprac. Marek Starowieyski et al., 782-798. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tutaj, Andrzej. 2003. „Gaśnięcie świadomości. Starzenie się i obumieranie ludzkiego mózgu.” W *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*. Red. Marian Machinek, 27-30. Olsztyn: Hosianum.
- Witłała, Maciej. 2019. „Problematyka upadku i grzechu pierworodnego w świetle nauk przyrodniczych jako wyzwanie dla współczesnej teologii dogmatycznej i apologetyki.” *Teologia w Polsce* 13 (1): 199-223.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIV

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2022

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 18,5. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- СЕРГЕЙ ТЕМЧИН, *Проступки литовских татар в памфлете Матюаша Чижевского „Alkoran” (1616)*..... 7
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Dwie metody zespołowego przekładu Biblii. Na przykładzie Biblii Tysiąclecia (1965) i Biblii warszawskiej (1975)*..... 27
- ВЛАДИМИР САХАРОВ, *Исторические предпосылки церковной реформы Петра Великого на примере личного опыта отношений первых Романовых с церковными иерархами*..... 97
- ЕП. СЕРАФИМ (ВЛАДИМИР АМЕЛЬЧЕНКОВ), *Протоиерей Николай Копьев и его благотворительная деятельность в поддержку Православной Церкви на Холмщине* 117
- ВИТАЛИЙ ШУМИЛО, *Неизвестное ранее Великопостное послание архиепископа Черниговского Пахомия (Кедрова) как источник по его биографии* 137
- WOJCIECH MARCHLEWSKI, COLIN P. NEUFELDT, *Divided Loyalties: The Political Radicalization of Wymyśle Niemieckie Mennonites in Interwar Poland (1918-1939)* 175
- JERZY RAŃKOWSKI, *Богословско-литургическое измерение кафоличности Церкви*..... 231
- MACIEJ WITAŁA, *Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu*..... 247
- MAGDALENA GRABOWSKA, *Orality and freedom of choice as key determinants in Polish Evangelical culture and discourse: selected field reflections* 273
- PRZEMYSŁAW CHMIELECKI, *Seminary as a Special Type of Higher Education* 299
- ANNA GOCH-MURZYNIEC, *Kultura edukacji w szkołach ewangelikalnych w Polsce* 311

RECENZJE

<i>Zmierzch Kościoła w Polsce? Na marginesie książki Artura Nowaka i Stanisława Obirka „Gomora” (IRENEUSZ ZIEMIŃSKI).....</i>	<i>327</i>
Wykaz autorów	365

Contents

ARTICLES

- SERGEJUS TEMČINAS, *Transgressions of the Lithuanian Tatars in Matiasz Czyżewski's pamphlet „Alkoran” (1616)* 7
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Two Methods of Collective Translation of the Bible, on the Example of the Millennium Bible (1965) and the Warsaw Bible (1975)* 27
- VLADIMIR SAKHAROV, *Historical preconditions of Peter the Great church reform at the example of the personal relations experience the first Romanovs with the church hierarchy*..... 97
- BP. SERAFIM (VLADIMIR AMEL'ČENKOV), *Archpriest Nicholas Kopiev and his charitable donations in support of the Orthodox Church in the Kholm'sky region*..... 117
- VITALY SHUMILO, *Previously unknown Lenten message from the Archbishop of Chernihiv Pakhomiy (Kedrov) as a source of his biography* 137
- WOJCIECH MARCHLEWSKI, COLIN P. NEUFELDT, *Divided Loyalties: The Political Radicalization of Wymyśle Niemieckie Mennonites in Interwar Poland (1918-1939)* 175
- JERZY PAŃKOWSKI, *The theological-liturgical dimension of the catholicity of the Church* 231
- MACIEJ WITAŁA, *Mariological Argumentation for the Modern Interpretation of Death as a Result of Original Sin in Catholic Theology*..... 247
- MAGDALENA GRABOWSKA, *Orality and freedom of choice as key determinants in Polish Evangelical culture and discourse: selected field reflections* 273
- PRZEMYSŁAW CHMIELECKI, *Seminary as a Special Type of Higher Education* 299
- ANNA GOCH-MURZYNIEC, *Culture of education in evangelical schools in Poland* 311

REVIEWS

<i>Dawn of the church in Poland? Side notes to „Gomora” by Artur Nowak and Stanisław Obirek (IRENEUSZ ZIEMIŃSKI).....</i>	327
List of authors	365

Wykaz autorów

Sergejus Temčinas, sergejus.temcinas@flf.vu.lt, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania-Litwa

Rajmund Pietkiewicz, pietkiewicz@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Vladimir Sakharov, vsakharov@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Вр Serafim (Vladimir Amel'čenkov), seraphim@list.ru, ul. Krutickaja, 11, Moskwa, 109044

Vitaly Shumilo, veraizhizn@gmail.com 14000 Чернигов, проспект Мира, 13, ком. 106; Центр исследования истории религии и Церкви им. архиеп. Лазаря (Барановича); Национальный университет "Черниговский колледж" им. Т.Г. Шевченко

Wojciech Marchlewski, wojciech.marchlewski@gmail.com, Fundacja Ochrony Wspólnego Dziedzictwa Kulturowego „TERPA”, Kujawska 3 / 40, 00-793 Warszawa

Colin P. Neufeldt, colin.neufeldt@concordia.ab.ca, Concordia University of Edmonton 7128 Ada Boulevard, Edmonton, Alberta, Canada T5B 4E4

Jerzy Pańkowski, j.pankowski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Maciej Witała, maciej.witala@gmail.com, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

Magdalena Grabowska, magdalena.grabowska@ug.edu.pl, Uniwersytet Gdański, Neofilologia, ul. Wita Stwosza 51, 80-308 Gdańsk

Przemysław Chmielecki, przemyslaw.chmielecki@wbst.edu.pl, Wyższe Bapty-
styczne Seminarium Teologiczne, ul. Szczytnowska 35-39, 04-812 Warszawa
Anna Goch-Murzyniec, aniagm00@gmail.com, ul. Pogodna 7, 32-091 Micha-
łowice