

## WNIEBOWZIĘCIE NAJŚW. MARII PANNY W ŚWIETLE PISMA ŚW.

Czy powszechna dziś w Kościele wiara, że Matka Najśw. z ciałem wzięta została do nieba, ma jakieś uzasadnienie w Piśmie św.? Oto pytanie, jakie sobie zawsze już zadawano, a które dziś, w dobie ogólnego oczekiwania dogmatyzacji tej prawdy, szczególnego nabiera znaczenia. Że stawiali je sobie już Ojcowie, o tym świadczą liczne teksty biblijne, cytowane przez nich przy omawianiu tego tematu. Św. Tomasz, a za nim wielu innych, wyraźnie na nie odpowiada: „*Quod Maria cum corpore sit assumpta in coelum, Scriptura non tradit*” (S. Th. III, 27, 1). Również wśród nowszych autorów wielu przeczy, jakoby można przytoczyć jakiś tekst Pisma św., którego sens literalny pozwoliłby na wywnioskowanie tej prawdy (Turmel, Pesch, Merkelbach). Inni natomiast sądzą, że nie brak tekstów, które, aczkolwiek niejasno, jednak formalnie ją zawierają, tak iż z tego również tytułu należy uważać, że prawda ta już sama w sobie jest dogmatem, *ex Sacra Scriptura*, (Renaudin, Buselli, Al. Vaccari). Inni wreszcie przyznając, że *explicite* Pismo św. o Wniebowzięciu Najśw. Panny nigdzie nie mówi, twierdzą jednak, że są teksty, które w sensie literalnym prawdę tę mieszczą w sobie *implicite*.

Do ostatnich należy również O. da Fonseca, prof. Pap. Instytutu Biblijnego w Rzymie, który poglądy swe wyraża w pracy: „*L'Assunzione di Maria nella Sacra Scrittura*”, Roma, str. 50 (odbitka z „*Biblica*”).

W pierwszej tej części zajmuje się autor tekstami przytaczanymi często w tej kwestii przez Tradycję, których jednak, jak słusznie wykazuje, nie można w tym wypadku uważać za argumenty skrypturystyczne. Zawierają one symbole lub typy, stosowane przez Ojców i przez Kościół do Matki Bożej i do Jej Wniebowzięcia. Takimi najczęściej zachodzącymi typami są: Arka Przymierza („*Surge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae*”, Ps. 131, 87); królowa, o której mowa w psalmie mesjańskim 44, 10: „*Astitit regina a dexteris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate*”: oblubienica z Pieśni nad Pieśniami. O żadnym jednak z tych tekstów nie można twierdzić, że w sensie typicznym podane one są przez samego Boga. Przedstawiają one przeto niewątpliwie wartość jako argumenty z Tradycji, ale nie z Pisma św.

W drugiej części swej pracy przechodzi autor do tekstów, które, jego zdaniem, służyć mogą jako *argumentum convenientiae*. Wskazuje najpierw na te, które mówią o stosunku synowskim Chrystusa do Marii (np. Łuk. 2, 51; Jan 19, 25nn) i formuje taki argument: Chrystus w najdoskonalszy sposób przestrzegał czwartego przykazania Bożego. Nie można by zaś tego o Chrystusie twierdzić, gdyby, mogąc uchronić swą Matkę od skażenia w grobie i wziąć ją do nieba z ciałem, by brała udział w Jego chwale, nie był tego uczynił. Więc to uczynił. Jest rzeczą widoczną, że argumentu tego nie można uważać za biblijny w ścisłym znaczeniu.

Jako argument nie tylko skrypturystyczny, ale i historyczny, przytacza się ostatnio Obj. 12, 1: „*I ukazał się wielki znak na niebie: Niewiasta obleczone w słońce, a księżyc pod jej nogami, a na jej głowie korona z gwiazd dwunastu*”, oraz dalsze wiersze obrazujące walkę smoka z niewiastą. W ucieczce niewiasty na „miejsce przygotowane przez Boga” należało by więc widzieć Wniebowzięcie Najśw. Panny. Autor sam jednak nie przywią-

zuje do tego argumentu wielkiej wagi. „Niewiasta“ bowiem oznacza w pierwszym rzędzie raczej Kościół, a gdyby nawet mowa tu była o Wniebowzięciu Matki Najśw., to jeszcze by z tego nie wynikało, że wziętą została do nieba także co do ciała. Wizja zaś niewiasty na niebie (prawdopodobnie na firmamencie) może mieć znaczenie czysto symboliczne. Przeto i te teksty, jako zachodzące również u autorów dawnych, mają raczej wartość argumentu z Tradycji.

Rezultat dotychczasowych rozważań jest więc negatywny. W trzeciej natomiast części stara się autor wykazać, że prawda o Wniebowzięciu Najśw. Marii Panny zawarta jest „formaliter implicite“ w Protoewangelii, Rodz. 5, 15 i w pozdrowieniu anielskim, Łuk. 1, 28.

Argument pierwszy przedstawia się w skrócie następująco: Protoewangelia zapowiada wspólną nieprzyjaźń i wspólne zwycięstwo Zbawiciela i Matki Najśw. nad szatanem. Zwycięstwo Chrystusa było potrójne: nad grzechem, nad pożądlivością i nad śmiercią. Więć i zwycięstwo Matki Najśw. było potrójne: nad grzechem — przez Niepokalane Poczęcie i wolność od wszelkiego grzechu; nad pożądlivością — przez wolność od niej; nad śmiercią — przez to, że ciało Jej nie uległo skażeniu i, wskrzeszone, wzięte zostało do nieba.

Otóż argumentacji tej nie można uważać za przekonującą, ze względu na przesłankę większą. Autor bowiem, podobnie jak niektórzy inni, uważa, że „ha — 'iszszah“ („niewiasta“) oznacza Marię w sensie literalnym. Uzasadnia to głównie prawdami znanymi z późniejszego objawienia: 1. Maria jest Matką Chrystusa, 2. Ona jedna jest nierozłącznie związana z Chrystusem we wspólnej nieprzyjaźni i zwycięskiej walce z szatanem, 3. Pismo święte i Ojcowie Marię tylko nazywają przyczyną zbawienia, Ewę zaś zawsze przyczyną zguby. Tymczasem, jeżeli się chce wykazać, że tekst zawiera „formaliter implicite“ jakąś prawdę, wnioskowanie powinno być odwrotne: nie skądinąd znane prawdy mają wykazać, że zawiera ją tekst, ale z tekstu powinna ona wynikać. Jeżeli zaś z tekstu nie wynika ona koniecznie, ale możliwe jest również tłumaczenie inne, wykaże się w ten sposób najwyżej, że dana prawda może się w nim zawierać.

Argumentację swą opiera autor ponadto na następującej podstawie: Rodzajnik „ha“ nie ma tu, jego zdaniem, znaczenia anaforycznego, t. zn. nie określa osoby, o której właśnie jest mowa w opowiadaniu, w tym wypadku Ewy, ale użyty jest w specjalnym sensie wskazującym, wprowadzającym w opowiadanie jakąś określoną osobę, z kontekstu jednak nieznaną. Jako przykład takiego znaczenia rodzajnika przytacza autor Iz. 7, 14 „ha — almâh“ — „pewna panna“ i Rodz. 14, 15 „happalit“ — „jakiś zbieg“. Przykłady te jednak nie przedstawiają wypadków analogicznych do naszego tekstu. W obu razach bowiem kontekst zmusza do przyjęcia takiego, a nie innego sensu, podczas gdy w naszym wypadku kontekst każe rozumieć przez „ha — 'iszszah“ tę niewiastę, o której mowa jest w wierszach poprzednich i następnych, t. zn. Ewę. Obowiązuje bowiem i tu ogólna zasada hermeneutyczna: „In uno eodemque contextu, eadem dictio eodem modo est explicanda, nisi contrarium rationibus sufficientibus probetur“. Tych zaś racji dostatecznych ani sam tekst nie dostarcza, ani ich skądinąd przytoczyć nie można. Wynika

więc z tego najwyżej tyle tylko, że rodzajnik mógłby w tym wypadku mieć przyjęte przez autora znaczenie, gdyby skądinąd można udowodnić, że niewiasta, o której tu mowa, jest Maria. Jeżeli zaś autor przytacza przykłady, w których słowo jakieś ma w tym samym kontekście różne znaczenia (str. 54), to we wszystkich tych wypadkach zachodzi właśnie racja dostateczna, która zmusza do przyjęcia takich znaczeń.

Dla wzmocnienia swego argumentu powołuje się autor wreszcie na słowa Piusa IX z Bulli „Ineffabilis“: „Patres Ecclesiaeque scriptores... docuere divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium, Jesum Christum, ac designatam beatissimam Eius Matrem, Virginem Mariam...“. Czy jednak słowa te koniecznie każą przyjąć powyższe tłumaczenie? Nawet, jeżeli papież w nich wyraził, że Ojcowie (co jednak jeszcze nie znaczy „unanimis consensus patrum“), proroctwo odnosili również do Marii, to jeszcze z nich nie wynika, że „niewiasta“ oznacza Marię w sensie literalnym. Ponadto papież rozróżnia: według Ojców Zbawiciel „clare aperteque est praemonstratus“, Matka Najśw. zaś tylko „designata“<sup>1)</sup>. Ta różnica w doborze wyrażen nie jest tu chyba tylko przypadkową. W jaki zaś sposób „oznaczoną“ może być Matka Najśw. w tym tekście według Ojców także wtedy, jeżeli np. w sensie literalnym przez „niewiastę“ rozumieli Ewę, a tylko w sensie typicznym Marię, lub też nawet, jeżeli pojmowali kwestię tak, że wśród „nasienia niewiasty“ Maria po Chrystusie zajmuje stanowisko szczególne? Tak więc powoływanie się na Tradycję pozostaje i tu tylko świadectwem Tradycji, potwierdzonym przez Bullę, ale nie decyduje o argumencie skryptystycznym.

Uwagi powyższe odnoszą się analogicznie również do drugiego argumentu, jaki autor czerpie z Nowego Testamentu, Łuk. 1, 28, 42. Pozdrowienie Anioła: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna (kecharitōmenē), Pan z Tobą...“, oraz pozdrowienie Elżbiety, natchnionej przez Ducha Św.: „Błogosławionaś Ty między niewiastami...“ mieści w sobie, jego zdaniem, tak samo „formaliter implicite“ prawdę o Wniebowzięciu Najśw. Panny. Rzecz jasna, że z pozdrowienia anielskiego — zgodnie ze słowami Bulli „Ineffabilis“ — przy uwzględnieniu kontekstu i okoliczności, w jakich zostało wypowiedziane, wnioskować możemy, że Matka Najśw. obdarzona była przez Boga taką pełnią łask i charyzmatów, że w sposób szczególny stała się miłą Bogu. Czy jednak w tej pełni łask (oczywiście nie absolutnej; kecharitōmenē — dosł. „obdarzona łaską“) mieści się z konieczności, jak twierdzi autor (str. 41), również przywilej Wniebowzięcia? Autor uzasadnia swe twierdzenie racjami, wyprowadzonymi z Niepokalanego Poczęcia i z wolności Marii od wszelkiego grzechu a więc i od następstw grzechu. Ale racje te nie wynikają koniecznie z omawianego tekstu, a przecież o to chodzi, jeżeli prawda ma być w nim zawarta formaliter implicite.

Podobnie postępuje autor, gdy twierdzi, że pozdrowienie Elżbiety: „Błogosławionaś Ty między niewiastami“ z konieczności wyklucza wszelkie przekleństwo, a więc również skażenie ciała po śmierci, a uzasadnia to racjami

<sup>1)</sup> Por. Ceuppens, De Historia Primaeva, Roma 1954, str. 195.

wynikającymi z godności Macierzyństwa Najśw. Panny. Wykazać by zaś powinien, że wynikają one z tekstu.

Chociaż tedy trudno zgodzić się na ostateczną konkluzję autora, że Wniebowzięcie Matki Najśw. jest „formaliter implicite” objawione przez Boga w Piśmie św., to jednak niemniej pracę jego uważać można, ze względu na zawarte w niej inne argumenty, za ważny przyczynek w przygotowaniach do ogłoszenia tej prawdy jako dogmat.

Bielsko

Ks. Konrad Markłowski.

## Wiadomości liturgiczne

Z WŁOCH

Geneueńskie Apostolstwo Liturgiczne urządziło „I narodowy Tydzień Liturgiczny” w Parmie pod kierownictwem ks. biskupa Bernareggi. Uczestników było około 150 osób. Omawiano przede wszystkim tematy związane z encykliką „Mediator Dei”. Wykłady: O. Canizzaro („Religia a liturgia”), ks. biskupa Rossi („Rola hierarchii w liturgii”), O. Opata Capelle („O całości kultu Ciąda Mistycznego”) i inne wywołały żywą dyskusję. Uchwalono utworzenie stałego ośrodka działalności (C. A. L.), który by popierał naukę, kształtował ducha, doskonalił kult, usuwał nadużycia, który by wreszcie jednoczył wysiłki.

Umarł w Rzymie zasłużony profesor Kolegium św. Anzelma, O. Filip Oppenheim, autor wielotomowego dzieła p. t. „Institutiones liturgicae” i innych.

Św. Kongregacja „de disciplina sacramentorum” wydała 1. 10. 1949 r. pouczenie dotyczące kaplic prywatnych i przechowywania w nich Najświętszego Sakramentu, prawa odprawiania Mszy św. przy przenośnym ołtarzu i bez ministranta. Pozwolenie na kaplice prywatne i ołtarze przenośne udziela się tylko dla rzeczywistej potrzeby i to w mierze bardzo ograniczonej, mając zawsze na oku dobro ogółu. Św. Kongregacja przypomina, że Msze św., pierwotnie odprawiane z uroczystą asystą, nie mogą się odbywać bez jakiegoś jednego przynajmniej przedstawiciela Kościoła św. Tylko w wyjątkowych wypadkach np. wobec konieczności konsekrowania dla udzielenia Wiatyku, dla dokończenia św. Ofiary, jeśliby akolita odszedł od ołtarza po rozpoczęciu Mszy św., może to mieć miejsce, jak również za specjalnym pozwoleniem Stolicy św., dawanym przede wszystkim dla krajów misyjnych. Niewiasta gdy jej wypadnie zastąpić akolitę z dala tylko może odpowiadać kapłanowi, nigdy nie przystępując do ołtarza. Przy udzielaniu pozwolenia na przechowywanie Najświętszego Sakramentu trzeba mieć zawsze na oku główny i pierwotny tego cel, a mianowicie udzielenie wiatyku w wypadku grożącej śmierci. Ponieważ w kaplicach prywatnych zwykle ten cel nie przyświeca, a duże jest pole nadużyć, pozwolenia będą wyjątkowe.