

## EGZEGETYCZNE PODSTAWY TŁUMACZENIA MARYJNEGO RODZ 3, 15

*Ważność tematu i cel artykułu. — Założenia heurystyki biblijnej,  
— Czy istnieje rozstrzygnięcie dogmatyczne cc do znaczenia Rodz 3, 15?*

Jeżeli jakieś zagadnienie raz po raz jest podejmowane, jeżeli ponawia się próby oświetlenia go, można to uważać za wskazówkę, że w owym zagadnieniu tkwi jakaś trudność, której dotychczasowe rozwiązania nie zdołały całkowicie usunąć. Do takich zagadnień należy bezsprzecznie tłumaczenie maryjne słynnego tekstu, zwanego powszechnie Protoewangelią, w Rodz. 3, 15: „Położę nieprzyjaźń między tobą a niewiastą...” Bibliografie zagraniczne podają od r. 1904 z górą dwadzieścia większych lub mniejszych artykułów i rozpraw na temat interpretacji tego wiersza <sup>1)</sup>;

---

1) Z dawniejszych opracowań wspominamy: BIGARRO, *Purissimae Virg. Mariae Dei Genitricis Conceptus quomodo immaculatus biblico tou proteuangelion testimonio statuendus*, Venetiis 1850; F. PATRITIUS S. I., *De ha hoc est de Immaculata Mariae origine a Deo praedicta disquisitio*, Romae 853; LEGNANI, *De secunda Eva. Commentarium in Protoevangelium*, Venetiis 1888; QUIGLEY, *Ipse, ipsa, ipsum, Which?* New York 1890. Od r. 1904 notujemy: W ARENDT, *De Protoevangelii habitudine ad Immaculatam Deiparae conceptionem*, Romae 1904; H. BREMER S. I., *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung*, w *Theol. Prakt. Quartalschr.* 57 (1904) 752—773; M. FLUNK S. I., *Das Protoevangelium (Gen 3, 15) und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias*, w *Z. f. kath. Theol.* 28 (1904) 641—671; S. PROTIN, *Le protévangile et l'Immaculée Conception* w *Rev. Augustienne* 6(1904) 449—60; W. ENGELKEMPER, *Das Protoevangelium*, w *Bibl. Zeitschr.* 8(1910) 351—371; B. WILLEMS, *Das Protoevangelium*, w *Pastor Bonus* 23 (1910—11) 129—137; I. RINIERI, *La donna del Protoevangelo*, w *Scuola Cattolica* 4 s., 21 (1912) 160—169; 358—365; I. M. BOVER S. I., *Universalis B. Virginis mediatio ex Proto Evangelio (Gen. 3, 14—15) demonstrata* w *Greg.* 5(1924)

nie liczę opracowań w encyklopediach, komentarzach do księgi Rodzaju i w innych dziełach ogólniejszej treści. Na sam okres wojny od września 1939 r. i czas powojenny przypada 9 pozycji. I dodać należy, że poglądy autorów bynajmniej nie są między sobą zgodne, przeciwnie niektóre szczegóły wywoływały do ostatnich lat bardzo żywą wymianę zdań.

Zainteresowanie powyższym tekstem należy przypisać w dużej mierze tej okoliczności, iż wielu teologów katolickich nie tylko zapowiedź przyszłego Odkupiciela i fakt Niepokalanego Poczęcia Najśw. Marii Panny widzi w nim formalnie wyrażone, lecz również Marii dziewicze Macierzyństwo, współodkupienie, macierzyństwo duchowe ludzi, pośrednictwo łask wszystkich, a nawet wniebowzięcie<sup>2)</sup>. Ta bogata treść teologiczna i szerokie zastosowanie,

569—583; M. DE IONGHE, *De protoevangelio*, w *Collat. Brugenses* 29 (1929) 433—439; DE AMBROGGI, *Il senso pieno del Protovangelo*, w *Scuola Cattolica* 2 (1932) 204...; J. ARCHUTOWSKI, *Protoewangelia*. Rodz. 3, 14. 15, w *Aten. Kapł.* 31(1933,1) 418—438; F. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau 1934; G. C. REPETTI, *La tipologia mariana nel Protevangelo (Gen. 3, 15) fondamento della dottrina dell'Immacolata*, w *Div. Thomas* (Plac.) 40(1937) 287—297; G. M. ROSCHINI O. S. M., *Il Protovangelo sintesi della Mariologia*, w *Palestra del Clero* 16(1937) 121—127; J. B. CAROL O. F. M., *Utrum B. Virginis Co-redemptio sit in S. Scriptura formaliter revelata*, w *Marianum* 1 (1939) 283—326; A. SCHULZ, *Nachlese zu Gn 3, 15*, w *Bibl. Zeitschr.* 24 (1939) 343—356; I. TRINIDAD, *Quomodo praeannuntietur Maria in Gen 3, 15*, w *Verbum Domini* 19 (1939) 353—357; N. PALMERINI, *Notulae in Gen 3, 15*, w *Verb. Dom.* 20 (1940) 139—144; A. RIVERA, „*Inimicitias ponam...*“ (Gen 3, 15) — „*Signum magnum apparuit...*“ (Ap 12, 1) w *Verb. Dcm.* 21 (1941) 113—122. 183—189; E. NAGAR, *El Protovangelo, Gen 3, 15*, w *Estudios Biblicos*, Sec. ser. 1 (1941) 477—516; H. LENNERZ S. I. *Duae quaestiones de Bulla „Ineffabilis Deus“*, w *Greg.* 24(1943) 347—366; G. M. ROSCHINI O. S. M., *Sull' interpretazione Patristica del Protovangelo (Gen 3, 15)*, w *Mar.* 6 (1944) 76—96; H. LENNERZ S. I., *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen 3, 15?* w *Greg.* 27 (1946) 300—318.

2) Por. np. wyżej cytowane artykuły CAROL, BOVER; G. M. ROSCHINI, *L'Assunzione nella teologia contemporanea* w *Mar.* 7 (1945) 1—34; E. DĄBROWSKI, *Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle Pisma św.* w *Aten. kapł.* 46(1947,1) 417—425; C. LACRAMPE O. P., *Wszechpośrednictwo N. M. P* Lb. 1929.

jakie się nadaje słowom Rodz 3,15, dały podstawę tego rodzaju twierdzeniom jak Roschiniego, że wśród wszystkich prorocत्व chrysto-maryjnych to prorocत्व jest najważniejsze<sup>3)</sup>; lub przedtem jeszcze twierdzeniu Scheebena, że odnośnie do łączności Marii z Chrystusem i jej roli w dziele odkupienia Protoewangelia zajmuje pierwsze miejsce i tyle światła rzuca na późniejsze prorocтва, iż jest to, razem z Iz 7, 14, „locus classicus dla mariologii“<sup>4)</sup>.

Zadaniem tego artykułu nie jest roztrząsanie całej owej teologicznej treści przepowiedni ani też badanie, czy wszystkie zastosowania robione przez teologów są uzasadnione. Chcę się ograniczyć do jednego tylko zagadnienia, mianowicie czy i jakie są podstawy egzegetyczne tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15; innymi słowy: czy i jak można, zgodnie z założeniami hermeneutyki biblijnej, uzasadnić, że „niewiastą“ w owym wierszu księgi Rodzaju jest N. Maria P. Jest to — powiedzmy zaraz — punkt najbardziej zasadniczy w całej dyskusji, gdyż dopóki on nie jest z całkowitą pewnością ustalony, wszystkie zastosowania maryjne tego tekstu są bezpodstawne. Przeciwnie, jeżeli ten punkt będzie egzegetycznie pewny, rozstrzygnięcie, czy dane zastosowanie teologiczno-maryjne jest słuszne, czy niesłuszne, nie będzie przedstawiało już zbyt wielkich trudności.

Ponieważ założenia heurystyki biblijnej są, jak wiadomo, dwójakiego rodzaju: literackie i dogmatyczne, sens właściwy słów Pisma św. może być określony najpierw na podstawie rozbioru samego tekstu wraz z kontekstem i na podstawie porównania z miejscami paralelnymi (tzw. kryteria literackie); a prócz tego można go ustalić na podstawie interpretacji danej przez urząd nauczycielski Kościoła, którego narzędziami są definicje Soborów i Papieży, dekrety Świętych Kongregacji i Tradycja (kryteria dogmatyczne). Ze stanowiska teologicznego najbardziej pewny jest sens Pisma św., gdy jest poparty definicją Kościoła lub przynaj-

<sup>3)</sup> G. M. ROSCHINI O. S. M., *Compendium Mariologiae*, Romae 1946, s. 105.

<sup>4)</sup> M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der kath. Dogmatik*, III<sup>1</sup> Freiburg i B. 1882, s. 460, n. 1532.

mniej obowiązującą teologiczną Tradycją, np. zgodnym tłumaczeniem Ojców Kościoła. Jednakowoż w ogromnej większości wypadków takiej pewności mieć nie możemy, gdyż jak autorytatywnie stwierdził Papież Pius XII w encyklice „*Divino afflante Spiritu*“ o sposobie należytego popierania studiów biblijnych, „wśród wielu rzeczy poruszonych w Księgach św. treści prawnej, historycznej, mądrościowej i proroczej, nie wiele tylko jest takich, co do których panuje jednomyślność Ojców“<sup>5)</sup>. Stąd wynika, że w większości wypadków o ustaleniu sensu słów Pisma św. decydują kryteria literackie, przy których pomocy można również dojść do pewności.

Odnosnie do znaczenia maryjnego Protoewangelii rozstrzygnięcie dogmatyczne mogłoby się wydawać pożądanym z tego powodu, że same z siebie słowa tego tekstu nie narzucają bezapelacyjnie tłumaczenia maryjnego. Otóż duża część teologów jest tego zdania, że istnieje zgodność Ojców co do interpretacji maryjnej Rodz 3, 15; co więcej, że Pius IX w bulli dogmatycznej „*Ineffabilis Deus*“ stwierdził istnienie tej zgodności i w ten sposób poparł je swoją powagą. Oba twierdzenia spotkały się ze śmiałym sprzeciwem z drugiej strony, co wywołało odruch oburzenia i polemikę, zakończoną — jak sądzę — zwycięstwem zdania przeczącego. Ponieważ jednak brak rozstrzygnięcia dogmatycznego na korzyść jakiegoś znaczenia słów Pisma św. nie jest równoznaczny z bezpodstawnością takiego tłumaczenia, dlatego nawet przyjmując powyższy wynik polemiki mamy prawo pytać jeszcze dalej, czy istotnie w Rodz. 3, 15 jest mowa o Marii<sup>6)</sup>.

5) *AAS* 35 (1943) 319; w przekładzie polskim, wydanym przez Tipografia Poliglotta Vaticana w 1943, str. 22; w przekładzie ks. E. DĄBROWSKIEGO, Warszawa 1946, s. 38. Cytuję według przekładu watykańskiego. Por do tej sprawy R. CORNELY, *Introductio*, I<sup>2</sup>, Parisiis 1894, s. 610 n.; DURAND w *Dict. Apolog.* I, k. 1818; A. FERNANDEZ, *Institutiones Biblicae* I<sup>5</sup>, Romae 1937, s. 431—433; A. SZLAGOWSKI, *Wstęp ogólny... do Pisma św.*, III, Warszawa 1908, s. 155—161.

6) Jasno ujął i rozróżnił trzy kwestie tutaj zaznaczone H. LENNERZ w *Greg.* 27 (1946) 300: „Bene distinguendae sunt tres quaestiones: a) num de facto mulier Gen 3, 15 intelligenda sit B. Virgo; aliis verbis num de facto Gen 3, 15 explicandum sit mariologicę; b) num de hac explicatione mariologica

W poniższych wywodach przedstawimy najpierw dwie pierwsze kwestie (o sensie wypowiedzi bulli i o samej zgodności Ojców), głównie na tle dyskusji, jaka się toczyła w ostatnich latach w czasopiśmie naukowych rzymskich. Następnie dłużej zatrzymamy się nad kwestią zasadniczą: czy istotnie i na jakiej podstawie należy Rodz 3, 15 stosować do N. Marii Panny.

## I

ZGODNOŚĆ OJCÓW WEDŁUG BULLI „INEFFABILIS DEUS“  
I W PISMACH OJCÓW

## 1

*Polemika około sensu Bulli. — Dowody za zdaniem przeczącym:*  
a) z tekstu, b) z historii Bulli, c) z kontekstu.

W r. 1943 na łamach „Gregorianum“<sup>1)</sup> profesor uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie H. Lennerz T. J. umieścił artykuł pt. *Duae quaestiones de Bulla „Ineffabilis Deus“*. Pierwszą z kwestii poruszonych jest: *Num in Bulla doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Gen 3, 15 de B. Virgine*. Autor niczym nie pozwala się domyślać, czyje twierdzenie ma na oku i atakuje. Jak wyżej wspomniałem, odpowiedź twierdząca na powyższe pytanie była przyjęta przez wielu teologów; w ostatnich latach dawano jej wyraz między innymi w czasopiśmie maryjnym, wydawanym przez rzymskie Kolegium Międzynarodowe zakonu Serwitów „Marianum“, np. w artykule I. B. Carola O. F. M.<sup>2)</sup> Lennerz po

---

*existat consensus Patrum; c) num existentia talis consensus in Bulla „Ineffabilis Deus“ doceatur. Hae quaestiones nullo modo sunt identicae. Potest quis omnino tenere, mulierem Gen 3, 15 esse B. Virginem, et simul negare existentiam consensus Patrum in hac explicatione; et potest quis affirmare existentiam talis consensus, et simul negare, in Bulla „Ineffabilis“ existentiam huius consensus doceri“.*

1) *Greg.* 24 (1943) 347—366. Ten artykuł będzie w dalszym ciągu cytowany *Lz I* — z dodaniem strony.

2) *Mar.* 1 (1939) 283—326.

zanalizowaniu na podstawie źródłowego dzieła Sardiego<sup>3)</sup> kolejnych schematów Bulli i samej Bulli oraz innych aktów i pism dochodzi do wniosku, że słowa Bulli „*Equidem Patres Ecclesiaeque scriptores... docuere divino hoc oraculo (Gen 3, 15 a) clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Iesum, ac designatam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas*“ należy prawdopodobnie w ten sposób rozumieć, że wśród Ojców i Doktorów Kościoła znajdują się tacy, którzy tekst Rodz 3, 15 w ten sposób wykładali, co jest zgodne z prawdą; w żaden zaś sposób nie można się powoływać na te słowa Bulli lub na powagę Ojca św. dla poparcia zdania, że Ojcowie Kościoła są zgodni w interpretacji maryjnej Protoewangelii<sup>4)</sup>.

Przeciwko tym wnioskom powstał bardzo energicznie G. M. Roschini O. S. M. w artykule *Sull'interpretazione patristica del Protovangelo (Gen 3, 15)*<sup>5)</sup> stara się wykazać dowodem filologicznym i dowodem historycznym, że Lennerz nie ma słuszności i że w Bulli jest rzeczywiście stwierdzona zgodność Ojców w danej materii. Nadto kilku ogólnymi uwagami i przez rozbiór tekstów dziesięciu Ojców, których zwykle się przytaczać jako nie-sprzyjających interpretacji maryjnej Protoewangelii, pochlebia sobie, że dowiódł, iż taka zgodność rzeczywiście istnieje.

Lennerz, jak można się łatwo domyślić, nie pozostał dłużnym odpowiedzi i w ciętym artykule: *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen 3, 15?*<sup>6)</sup>, streszczając i precyzując swoje rozumowanie przedłożone w poprzednim artykule dowiódł całkowitej bezpodstawności zarzutów i dowodów Roschiniego przeciwko

3) V. SARDI, *La solenne definizicne del dogma dell' Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti*. 2 vol. Roma 1904—05.

4) *Lz I*, 356.

5) *Mar.* 6 (1944) 76—96.

6) *Greg.* 27 (1946) 300—318. W dalszym ciągu cytujemy: *Lz II* — z dodaniem strony.

jego pozycji co do sensu Bulli, w drugiej zaś części zbił dowody, którymi Roschini broni zgodności Ojców niezależnie od Bulli.

Mimo wszystko Roschini jeszcze w tym samym roku 1946 w krótkim artykule pt. *Ancora sull' interpretazione patristica del Proto-Vangelo (Gen. 3, 15)*<sup>6a)</sup> starał się wykazać, że rozumowanie Lennerza w ani jednym punkcie nie da się utrzymać. W rzeczywistości ta próba obrony zawiodła na całej linii, jak będziemy mogli przekonać się w dalszym ciągu.

Zajmijmy się najpierw treścią pierwszej części drugiego artykułu Lennerza. Są trzy momenty, które zdecydowanie przemawiają za słusnością stanowiska Lennerza wobec Bulli.

Pierwszy to ten, że Bulla nie mówi wcale o „zgodności, consensus“ Ojców, lecz wyraża się po prostu: „*Patres Ecclesiaeque scriptores... docere*“. Zgodność Ojców w rzeczach wiary i obyczajów, jak również w interpretacji Pisma św., jeżeli tę interpretację podają jako przedmiot wiary, ma ogromną wagę, jest bowiem niewątpliwym świadectwem tradycji apostoelskiej; przeciw takiej interpretacji według Soboru Trydenckiego<sup>7)</sup> nie wolno nikomu Pisma św. wyklądać, ponieważ oddaje ona prawdziwy sens Pisma św.<sup>8)</sup> Ale też dlatego zgodności Ojców nie można zbyt łatwo przyjmować, lecz musi się w każdym poszczególnym wypadku dokładnie zbadać, czy są spełnione wszystkie warunki potrzebne do takiej zgodności. I urząd nauczycielski Kościoła, jeżeli powołuje się na zgodność Ojców w jakiej nauce, zwykł to wyraźnymi słowami wypowiadać, jak np. Sobór Trydencki odnośnie do znaczenia słów J 20, 22 nn.<sup>9)</sup> lub Papieska Komisja Biblijna odnośnie do wielu Psalmów proroczych i mesjańskich<sup>10)</sup>. Wiemy prócz tego z wyżej przytoczonej wypowiedzi Piusa XII, że takich miejsc Pisma św, co do których istnieje zgodność Ojców, jest bardzo niewiele. Ponieważ więc w naszym wypadku Bulla nie mówi wyraźnie o zgodności Ojców w tłumaczeniu maryjnym

<sup>6a)</sup> *Mar.* 8 (1946) 293—99.

<sup>7)</sup> *Denz.* 786. Por. orzeczenie Soboru Watyck. *Denz.* 1788.

<sup>8)</sup> *Lz II*, 303, 301.

<sup>9)</sup> Sess. 14, cp. 1. *Denz.* 894.

<sup>10)</sup> *Denz.* 2132. 2136.

Rodz 3, 15, trzeba przyjąć, że Ojciec św. nie miał zamiaru takiej zgodności stwierdzać. I. zupełnie bezpodstawny jest sąd Roschiniego, że gdyby Bulla nie opowiadała się za zgodnością Ojców, powinna by wyraźnie powiedzieć „niektórzy Ojcowie“<sup>11)</sup>; lecz przeciwnie możemy śmiało twierdzić, że gdyby taki zamiar istniał, należało to wyraźnie zaznaczyć, używając słowa „consensus“ lub innego równoznacznego<sup>12)</sup>.

Drugiego ważkiego momentu dostarcza historia Bulli. Do przygotowania Bulli została wyznaczona specjalna komisja, która wspólnie obradowała i ułożyła kolejno osiem schematów, zanim ostateczną formę nadał jej sekretarz Pacifici. Otóż ani w tych schematach, ani w obradach komisji nigdzie nie ma mowy o zgodności Ojców w tłumaczeniu maryjnym Rodz 3, 15. Owszem przeciwnie Perrone, członek komisji i autor pierwszego schematu, w swym dziele *De Immaculato B. V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica*, wydanym w Rzymie w r. 1847, wyraźnie mówi w uwadze na str. 49, że

11) L. c., 79. Jest to jego dowód filologiczny.

12) *Lz II*, 301 n. 303 n. W ostatniej swojej odpowiedzi, *Mar.* 8 (1946) 295 n., ROSCHINI twierdzi, że powyższa norma postawiona przez Lennerza dla rozpoznania myśli Kościoła o zgodności Ojców w tłumaczeniu tekstu biblijnego nie da się utrzymać, gdyż wówczas tekstów popartych jednomyślną zgodnością Ojców byłoby nie tylko niewiele, lecz bardzo mało, a nawet tylko jeden lub drugi. Sądzi, że — wbrew opinii Lennerza — dla stwierdzenia tej zgodności niekonieczne jest użycie wyrażenia „consensus Patrum“, lecz wystarczą inne jakieś słowa równoznaczne i takimi są właśnie słowa „Ojcowie uczyli“, użyte w Bulli. — Roschini miesza tutaj dwie rzeczy: 1) zgodność Ojców w tłumaczeniu jakiegoś tekstu Pisma św. i 2) orzeczenie urzędu nauczycielskiego Kościoła o tej zgodności. Papież Pius XII powiedział tylko tyle, że niewiele istnieje tekstów biblijnych, które cieszą się zgodnym tłumaczeniem Ojców. Z góry zaś można przewidzieć, że jeszcze mniej, a może tylko kilka będzie tekstów, odnośnie do których zgodność tłumaczenia Ojców została stwierdzona przez Kościół. — Że takie orzeczenie Kościoła może być wyrażone zwrotem „consensus Patrum“, lecz równie dobrze innymi słowami równoznacznymi, to Lennerz sam przyznaje (*Lz II*, 304). Ale, że za takie równoznaczne słowa wolno uważać proste powiedzenie „Ojcowie uczyli“, to nie jest wcale jasne, zwłaszcza jeżeli kontekst i historia powstania Bulli wskazują na co innego.

Lucyfer z Calaris, Ambroży, Hieronim, Augustyn, Grzegorz W., chociaż przytaczają ten tekst, nigdy nie tłumaczą go chrystologicznie. Bez wątpienia inni członkowie komisji o tym wiedzieli, gdyż dzieło Perronego było wówczas bardzo znane i duży wpływ wywarło na powstanie definicji<sup>13)</sup>. Nie podobna zatem przypuścić, by wiedząc o tym chcieli twierdzić, że wszyscy Ojcowie tak uczyli, czyli że istnieje zgodność Ojców<sup>14)</sup>.

Ale Roschini z tej samej historii Bulli dowodzi czegoś wręcz przeciwnego. Z dzieła Sardiiego<sup>15)</sup> wiadomo, że po zakończeniu prac komisji Ojciec św. nakazał sekretarzowi Pacifici, by ostatecznie zredagował Bullę, podając ogólnie, „*in globo*“, wzmiankę o Kościele i Papieżach, wyrażenia Ojców i Tradycji, podobnie jak w pierwszym projekcie<sup>16)</sup>. Ten „pierwszy projekt“ rozumie Roschini o pierwszym schemacie, zredagowanym przez Perronego, w którym czytamy: *Quo quidem oraculo (Gen 3, 15) redemptorem humani generis praemonstratum fuisse christiana docet Antiquitas et perpetua Ecclesiae traditio confirmat*“<sup>17)</sup>. Roschini wyciąga stąd wniosek, że zdanie Bulli, o które chodzi, jest równoznaczne z tym: „Ojcowie i pisarze Kościoła „*in globo*“ (a więc nie tylko niektórzy) dali tłumaczenie chrysto-maryjne Protoewangelii“<sup>18)</sup>.

13) *Lz I*, 348. 355.

14) *Lz II*, 304. Niesłusznie zatem zarzuca ROSCHINI, że Lennerz uczepił się tylko wysuniętego przez niego wyrażenia „*in globo*“ (por. niżej), a zupełnie pomija milczeniem całkiem jasne stwierdzenie jednomyślnej zgodności Ojców w pierwszym projekcie czyli schemacie Bulli, ułożonym przez Perronego. Lennerz przecież przytacza odnośny ustęp pierwszego projektu na czele swego pierwszego artykułu (*Lz I*, 347) i zaraz wyjaśnia, dlaczego słów owego schematu „*christiana docet Antiquitas ac perpetua Ecclesiae traditio confirmat*“ nie można uważać za jednoznaczne ze stwierdzeniem zgodności Ojców (*Lz I*, 348; por. str. 355), co wyżej w tekście podaliśmy; por. również *Lz II*, 304.

15) *L. c.*, 300.

16) „Inoltre ordino al Pacifici che tanto il fatto della Chiesa e dei Papi quanto l'espressioni dei Padri, della Tradizione ecc. ecc. si fosse messo in globo, come nel primo progetto“. Cytowane wg *Lz I*, 352.

17) SARDI, *l. c.* II, s. 23 n. Cyt. wg *Lz I*, 347; *Lz II*, 304.

18) „La sentenza dunque della Bolla equivale a questa: „I Padri e gli Scrittori della Chiesa „*in globo*“ (e non già *alcuni* soltanto) han dato una interpretazione cristologico-mariologica al Protovangelo“. *L. c.*, s. 79.

Nie trudno było Lennerzowi zbić ten jedyny argument historyczny Roschiniego. Według relacji Sardiego Pius IX wcale nie powiedział, że Ojcowie w ogóle, „in globo“, to *twierdzą*, lecz polecił sekretarzowi podać „in globo“ zdanie Ojców; mianowicie nie wdając się w szczegółowe rozbieżności wypowiedzi, ogólnie zaznaczyć, co Ojcowie o tym mówią. Czy Ojcowie są zgodni w takiej interpretacji, czy też nie, to w słowach Piusa IX nie zostało wcale poruszone<sup>18 a)</sup>.

Trzecim momentem wysuniętym przez Lennerza, a nie zaczepionym przez Roschiniego, jest kontekst. Bulla nie wyłącza dowodu z Pisma św. na Niepokalane Poczęcie N. M. P. niezależnie, lecz wpłata go w dowód z Tradycji. Na pierwszym miejscu mianowicie podaje, co „*Patres Ecclesiaeque scriptores*“ powiedzieli o Najśw. Pannie z okazji tłumaczenia Pisma św. Jako pierwszy przykład przytacza Rodz 3, 15, a następnie tak dalej mówi: „*Hunc eximium singularemque Virginis triumphum iidem Patres viderunt in arca Noe, quae divinitus constituta a communi totius mundi naufragio plane salva et incolumis evasit; tum in scala... (wyliczonych jest w całości 8 typów N. Marii P. ze Starego Testamentu), tum in aliis eiusdem generis omnino plurimis, quibus excelsam Deiparae dignitatem eiusque illibatam innocentiam, et nulli unquam naevo obnoxiam sanctitatem insigniter praenuntiatae fuisse Patres tradiderunt*“<sup>19)</sup>. Skoro „*idem Patres*“, to jest ci sami, o których przy Rodz 3, 15 jest mowa jako o „*Patres Ecclesiaeque scriptores*“, tłumaczą te wszystkie teksty biblijne o Najśw. Pannie i podają, że świętość Marii jest w nich „*insigniter praenuntiata*“, to jedno z dwojga trzeba powiedzieć: albo Bulla stwierdza zgodność Ojców co do interpretacji maryjnych owych typów, jeżeli taką zgodność uznała odnośnie do Rodz 3, 15, a wówczas wszyscy egzegeci i wszyscy katolicy są obowiązani owe

18a) Lz II, 304 n. — Rzecz zrozumiała, że na to sprostowanie Roschini nie znajduje odpowiedzi. W swojej drugiej replice, *Mar.* 8(1946) 296, przedstawia sprawę w ten sposób, jakby z jego strony nie było żadnego potknięcia się, a tylko Lennerz całkiem niepotrzebnie zatrzymał się na tym szczególe. Przemilcza, że w jego artykule był to drugi zasadniczy dowód za tezą, której bronił.

19) SARDI, l. c. II, s. 307 n.; wg Lz II, 305.

8 tekstów i inne „eiusdem generis omnino plurima“ tłumaczyć w sensie typiczno-maryjnym, jako należące do wiary katolickiej; albo też Bulla nie mówi o zgodności Ojców w interpretacji tych tekstów, ale tym samym nic nie wie również o zgodności Ojców odnośnie do tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15. Ponieważ na pierwszą alternatywę prawdopodobnie nikt się nie zgodzi i stałaby ona w sprzeczności z powiedzeniem Piusa XII, że tylko niewiele jest tekstów Pisma św., co do których istnieje zgodność Ojców, dlatego trzeba przyjąć alternatywę drugą<sup>20</sup>).

<sup>20</sup>) Lz II, 305 n. ROSCHINI uważa, że zestawienie tych dwu ustępów Bulli, odnoszących się do Rodz 3, 15 i do typów maryjnych w St. Testamencie, nie osiąga zamierzonego celu. Wprawdzie w obu wypadkach zachodzi to samo wyrażenie *Patres et scriptores*, ale kontekst jest odmienny i dlatego znaczenie różne. Mianowicie 1) w pierwszym wypadku jest mowa o jednym określonym tekście biblijnym, w drugim zaś o różnych tekstach ogólnie zaznaczonych; 2) w pierwszym wypadku chodzi o tłumaczenie z siłą dowodu skrypturystycznego, co wynika z decyzji Pap. Komisji, która w streszczeniu dowodów wypowiedziała się: „Singulari hoc unicum B. Mariae privilegium iam a primis ipsis conditi orbis terrarum diebus Deus non obscure praesignificare videtur“; w drugim zaś wypadku chodzi o znaczenie czysto przystosowane, dlatego tylko z siłą dowodu tradycyjnego, co znowu wynika ze schematu VII Bulli. Por. *Mar.* 8(1946)296n. — Nie wdając się w ocenę merytoryczną obu powyższych okoliczności, zaznaczamy tylko, co następuje: 1) Nie możemy pojąć, w jaki sposób te różnice kontekstu mogą wpływać na zmianę znaczenia wyrazów *Patres et scriptores*, tzn. żeby w pierwszym wypadku musiały one oznaczać wszystkich Ojców i pisarzy, o ile to potrzebne do jednomyślnej zgody, w drugim zaś wypadku tylko niektórych. Być może, że w drugim wypadku taka zgodność w tłumaczeniu tekstów biblijnych nie jest konieczna, ale nie jest ona również konieczna do dowodu ściśle skrypturystycznego, albowiem do takiego dowodu jest wymagane, by tekst posiadał siłę dowodową niezależnie od poparcia Tradycji. Ta zaś okoliczność, że raz jest mowa o jednym tekście, drugi raz o grupie tekstów, nie odgrywa żadnej roli. Nie widać zatem podstawy do zmiany znaczenia albo raczej rozciągłości podmiotu *Patres et scriptores*. 2) W jaki sposób rozumowanie Lennerza ma prowadzić do wniosku, że Ojcowie tłumaczyli Protoewangelię maryjnie w znaczeniu li tylko przystosowanym, to pozostaje tajemnicą Roschiniego, gdyż tego nie objaśnił i nam jasne nie jest. 3) Wreszcie żeby zbić zdanie Roschiniego, wystarczy powtórzyć przytoczone przez niego słowa Pap. Komisji. Gdyby mianowicie Komisja uważała, że istnieje zgodność Ojców odnośnie do maryjnego tłumaczenia Protoewangelii, nie powiedziałyby, że przywilej Marii w tym tekście Bóg „non obscure praesignificare videtur“, lecz „non obscure et certo praesignificavit“.

Uważam, że te dowody sprawę wyjaśniają dostatecznie, i nie znajdzie się już chyba nikt, co by się odważył przytaczać powagę Bulli na dowód, że Ojcowie Kościoła są zgodni w interpretacji maryjnej Rodz 3, 15.

## 2

*Czy zgodność Ojców istnieje? Rozprawa Drewniaka. — Warunki zgodności Ojców. — Paralela Ewa-Maria. — U św. Ireneusza: dwojakie znaczenie „nasienia niewiasty”; źródło paraleli Ewa-Maria.*

Ale czy taka zgodność w rzeczywistości nie istnieje?

W tej kwestii trzeba nam sięgnąć dalej wstecz niż do polemiki Lennerz — Roschini. W r. 1934 ukazała się rozprawa o maryjnym tłumaczeniu Rodz 3, 15 u Ojców przedłożona na uniwersytecie wrocławskim w celu uzyskania stopnia doktora. Autorem rozprawy był benedyktyn o. Leander Drewniak, należący do fundowanego przez Piastów opactwa w Krzeszowie (Grüssau) na Dolnym Śląsku<sup>21</sup>). Autor dokonał z wielką pilnością i dokładnością przeglądu wszystkich tekstów Ojców, wspominających w jakikolwiek sposób Rodz 3, 15 lub robiących przynajmniej aluzję do tego wiersza, na przestrzeni pierwszych sześciu wieków. Pomiął jednak przy tym paralelę Ewa — Maria, gdyż paralela ta nie ma zdaniem autora (i wbrew dość ogólnemu mniemaniu) żadnego związku z interpretacją Rodz 3, 15, lecz powstała jako odpowiednik antytezy Adam — Chrystus u św. Pawła.

Z wyników pracy Drewniaka następujące mają tu dla nas znaczenie: 1) Więcej niż połowa Ojców nie zna interpretacji (chrysto-)maryjnej tego tekstu, lecz tylko dosłownie naturalistyczną lub ogólnie moralną. A należą tu między innymi tacy Ojcowie jak ekumeniczni nauczyciele Kościoła wschodniego: Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, i czterej Ojcowie zachodni: Ambroży, Augustyn, Hieronim, Grzegorz W. Natomiast za tłumaczeniem maryjnym mamy między innymi takie powagi jak Ireneusz, Cy-

21) Franz DREWNIAK (P. Leander O.S.B.), Mönch der Abtei Grüssau, *Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau 1934.

prian, Leon W., Epifaniusz, Izydor Peluzjota. — 2) Z tych Ojców, którzy znają tłumaczenie maryjne tekstu, większość robi zastosowanie do dziewiczego poczęcia i narodzenia Chrystusa („semen mulieris“); w dwu tylko wypadkach, i to dość późnych, zastosowano do Marii słowa o nieprzyjaźni z wężem; drugą część wiersza z lekcją „ipsa“ jeden tylko Prudencjusz stosuje do Matki Najśw. — następcę miał dopiero za 6 wieków w Fulbercie z Chartres (XI w.). — 3) Lekcja „ipsa“, która w Wulgacie zdaniem Drewniaka nie jest autentyczna (tj. nie pochodzi od św. Hieronima), nie stała się powodem tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15 ani nie jest świadectwem starożytności tej interpretacji, gdyż właśnie ci pisarze, którzy czytali „ipsa“, albo wcale tekstu nie odnoszą do Marii, albo przynajmniej drugiej części jego, z wyjątkiem jednego Prudencjusza. Ostateczny wniosek Drewniaka jest taki, że nie może być mowy o zgodności Ojców w tłumaczeniu maryjnym Rodz 3, 15<sup>22)</sup>.

Rozprawa ta wznieciła duże poruszenie wśród teologów. Podczas gdy jedni, jak znany egzegeta katolicki P. Heinisch<sup>23)</sup>, powitali pracę z pełnym uznaniem, znaleźli się recenzenci i autorzy, którzy nie odmawiają wprawdzie pewnych osiągnięć dziełu Drewniaka i uznają wielką pilność autora, ale oskarżają go o przesadę<sup>24)</sup>, o hyperkrytycyzm i brak naukowej bezstronności<sup>25)</sup>, o wystąpienie przeciwko wyraźnemu twierdzeniu Piusa IX w bulli „Ineffabilis Deus“<sup>26)</sup>, o powierzchowne tylko zbadanie przytoczonych tekstów<sup>27)</sup> itd. Roschini posuwa się dalej i odmawia dziełu DREW-

22) Por. moją recenzję rozprawy DREWNIKA w *Przegl. Powsz.* 206 (1935, 2) 114—116.

23) Recenzja w *Theol. Revue* 34 (1935) 94 n.

24) C. BALIĆ, *De definibilitate Assumptionis B. V. Mariae in caelum*, Romae 1945, s. 34.

25) F. MITZKA S. I. w *Zeitschr. f. kath. Theol.* 59 (1935) 313 n.

26) J. B. CAROL w *Mar.* 1 (1939) 308; G. M. ROSCHINI w *Mar.* 6 (1944) 94.

27) O. AMEDEUSZ z Zedelgen w *Collect. Franciscana* 6 (1936) 21, cyt. przez Roschiniego w *Mar.* 6 (1944) 78, gdzie są zebrane również inne ujemne oceny dziełka Drewniaka.

niaka wszelkiej wartości naukowej<sup>28)</sup>. Zarzuca Lennerzowi, że idzie ślepo za Drewniakiem<sup>29)</sup>, tak jak Drewniak uległ natchnieniu dzieła akatolika Staapa<sup>30)</sup>.

Nas tutaj, rzecz jasna, nie obchodzą wzajemne oskarżenia i napaści<sup>31)</sup>, lecz jedynie dowody, które byłyby zdolne kwestię rozstrzygnąć. Musimy więc bezstronnie rozważyć dowody za jedną i za drugą stroną, przy czym uwzględnimy nie tylko polemikę między Lennerzem a Roschinim, lecz również argumenty przytaczane przez krytyków Drewniaka.

Wiadomo, jakie warunki muszą być spełnione, żeby mogła być mowa o obowiązującej do wiary zgodności Ojców w interpretacji Pisma św. Zgodność taka (*consensus Patrum*), jak krótko i dobrze zbiera A. Fernandez<sup>32)</sup>, musi być: a) jednomyślna (*unanimis*), tj. żeby wszyscy Ojcowie tekst biblijny w ten sam sposób tłumaczyli; b) Ojcowie muszą przedkładać takie tłumaczenie nie jako prawdopodobną opinię, lecz jako stanowcze twierdzenie i jako rzecz należąca do wiary. Co się tyczy jednomyślności, ta nie koniecznie musi być fizyczna, lecz wystarczy moralna, np. gdy Ojcowie należący do różnych prowincji kościelnych i cieszący się wielką powagą, zgadzają się między sobą w pewnym tłumaczeniu, a inni się nie sprzeciwiają.

Odnosnie do Rodz 3, 15 Drewniak zaprzeczył spełnienia już pierwszego warunku, potrzebnego do uznania zgodności Ojców, mianowicie ich jednomyślności; więcej bowiem niż połowa Ojców nie zna interpretacji maryjnej owego tekstu i tłumaczy go całkiem inaczej. Ale jak wyżej zaznaczyliśmy, Drewniak nie przyj-

28) L. c., 92.

29) Ibid., s. 80. 92.

30) *Immaculée Conception. Étude sur l'origine d'un dogme.* Nouv. éd., Paris 1859. Por. Roschini, l. c., s. 77.

31) Lennerz wytyka właśnie Roschinemu brak ścisłości naukowej na każdym kroku, a w jego spisie miejsc z Ojców, których Drewniak jakoby nie wyczerpał (Roschini, l. c., uw. na str. 92—95), wykazuje plagiat... z dzieła Drewniaka! Por. Lz. II, 314—328.

32) Por. A. FERNANDEZ, *Instit. Bibl.* I<sup>5</sup>, s. 438—441, n. 97 n.; Lz II, 302 n.

muje zależności paraleli Ewa — Maria od Rodz. 3, 15, a tym samym jednym pociągnięciem pióra przekreśla długi szereg tekstów, które na dowód tej jednomyślności były przytaczane. Czy słusznie? Zapytajmy o to najpierw krytyków o. Drewniaka.

Roschini analizując teksty dziesięciu Ojców przytacza raz po raz zdania, których całą treścią maryjną jest tylko paralela Ewa — Maria, ale nie sili się na to, by wykazać choćby prawdopodobieństwo jej związku z Protoewangelią. Zadowala się tylko powiedzeniem, że paralela ta „jest niezaprzeczenie prostym echem — poprzez św. Pawła — opowiadania księgi Rodzaju, a w szczególności Protoewangelii“<sup>33</sup>). Nad takim twierdzeniem możemy przejść do porządku dziennego.

C. Balić w cytowanej już wyżej rozprawie<sup>34</sup>) mówi, że Ojcowie przynajmniej niekiedy opierali swe zdanie o łączności Marii z Chrystusem w dziele odkupienia w przeciwieństwie do łączności Ewy z Adamem w dziele zguby — na tekście z księgi Rodzaju (3, 15-19 — w każdym razie więcej niż tylko w. 15), ale nie daje na to żadnego dowodu.

Natomiast Mitzka i Simonin dostarczają jednego wprowadzie tylko, ale przynajmniej konkretnego dowodu, mianowicie z św. Ireneusza. Mitzka w recenzji dzieła Drewniaka<sup>35</sup>) powołuje się na tekst z Adv. Haer. V, 21, 1<sup>36</sup>), który Drewniak przekłada z Klebba<sup>37</sup>) w ten sposób: „Z niewiasty — dziewicy miał zgodnie z zapowiedzią (tj. Rodz 3, 15 — zaznacza Mitzka) na podobieństwo Adama narodzić się ten, który będzie czyhał na głowę węża“<sup>38</sup>). Mitzka jest oburzony na Drewniaka, jak wobec takiego świadectwa może odmawiać maryjnego charakteru tłumaczeniu św. Ireneusza:

33) L. c., s. 92.

34) *De Definibilitate Assumptionis B. Virg. Mariae in caelum*. Uwaga na str. 34.

35) *ZKTh* 59 (1935) 313.

36) *MG* 7, 1179.

37) KLEBBA, *Des hl. Irenäus 5 Bücher gegen die Häresien*, II (Kempten 1912) 206.

38) „Ex eo enim qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam praeconabatur observans caput serpentis“.

po czym tak mówi: „Natenczas jednak „niewiastą“ tego miejsca Genezy musi być Maria, inaczej Ireneusz nie może stąd nic wyciągnąć dla dziewiczego zrodzenia. Prawda, że nie upatruje on w „niewieście“ jedynie Marii, ale i Ewę jako typ Matki Odkupiciela — i to właśnie, łącznie z teorią rekapitulacji, jest korzeniem paraleli Ewa — Maria!“ Naszym zdaniem całe to oburzenie jest niepotrzebne, a dowodzenie wyważaniem otwartych drzwi, bo przecież Drewniak o znaczeniu maryjnym Rodz 3, 15 u Ireneusza mówi jota w jotę to samo: „A jeżeli wyżej podany sens ostatniego zdania nie jest chybiony, natenczas Ireneusz, dla którego nasieniem niewiasty jest Chrystus, nie tylko o Matce tego obiecanego nasienia rozumiał niewiastę, lecz ponadto w wyrażeniu „semen mulieris“ wyczytał również jej dziewicze macierzyństwo“<sup>39)</sup>. Ale dwie uwagi dodaje Drewniak: 1) że maryjne tłumaczenie Rodz 3, 15 dochodzi u Ireneusza do głosu tylko poprzez tłumaczenie chrystologiczne, ogranicza się mianowicie do roli Marii jako „mulier cuius semen Christus“; 2) że paraleli Ewa — Maria nie wyprowadza Ireneusz z Rodz 3, 15<sup>40)</sup>.

Czy drugie twierdzenie Drewniaka jest słuszne? Mitzka przeczy temu, albowiem w zacytowanym wyżej tekście Ireneusza znalazł jakiś szczegół, który z Rodz 3, 15 ma robić podstawę dla paraleli Ewa — Maria. „Niewiasta“ mianowicie w Protoewangelii to dla Ireneusza nie sama tylko Maria, lecz również Ewa, i to Ewa jako typ Matki Odkupiciela. Ten właśnie fakt wraz z właściwą Ireneuszowi ideą rekapitulacji<sup>41)</sup> stał się dlań „korzeniem“ owej znanej paraleli Ewa — Maria. W tym twierdzeniu Mitzki jest tyle prawdy, że przez niewiastę z Rodz 3,15 Ireneusz rozumie istotnie nie tylko Marię, lecz również Ewę, wprowadzie nie w tym miejscu, o którym teraz mówimy (V, 21, 1), ale w dwu innych miejscach, gdzie wyraźnie przytacza wiersz z Genezy, mianowicie w IV, 40, 3 i w III, 23, 7. W jaki sposób te dwie interpretacje u Ireneusza go-

39) L. c., s. 19.

40) L. c., s. 18.

41) A. d'ALÈS, *La doctrine de la récapitulation en S. Irénée* w *Rech. de Sc. Rel.* 6 (1916) 189, określa rekapitulację jako dzieło odbudowy i odnowienia rodzaju ludzkiego według pierwotnego Bożego planu.

dzą się ze sobą, on sam nie starał się wyjaśnić, ale możemy to my uczynić na podstawie jego wypowiedzeń.

Mitzka pojmuje to w ten sposób, że niewiasta — Ewa jest typem niewiasty — Matki Odkupiciela, ale to sprawy nie wyjaśnia. Albowiem po pierwsze, jeżeli on to tak rozumie, że tekst odnosi się w znaczeniu dosłownym do Ewy, a tylko w znaczeniu typicznym do N. Panny, to wprawdzie niektórym teologom będzie się to podobało, ale jest obce myśli św. Ireneusza, który w V, 21, 1 (por. wyżej) tak stosuje Rodz 3, 15 do Chrystusa i do Marii, iż sens dosłowny naturalnie się narzuca. A powtóre nie widać, w jaki sposób matka rodzaju ludzkiego ma być typem dziewiczej matki Chrystusa, a przecież właśnie tylko to dziewictwo Marii ma na oku Ireneusz w rzeczonym tekście.

Sądzę, że inaczej należy powiązać rzeczy. Mianowicie w myśl ideologii św. Ireneusza „potomstwo (dosł. nasienie) niewiasty“ może być rozumiane dwojako: najpierw w znaczeniu ogólnym o pochodzeniu z niewiasty w ogóle, następnie w znaczeniu specjalnym o pochodzeniu z matki-dziewicy. Otóż według biskupa lugduńskiego nazwa „potomstwo niewiasty“ i to, co o nim powiedziano w Rodz 3, 15, zostało urzeczywistnione dwa razy: raz w znaczeniu tylko ogólnym, szerszym, na całym rodzaju ludzkim, pochodzącym od Ewy, który walczy z wężem i pięta jego jest narażona na ukąszenia, lecz ma moc starcia głowy węża<sup>42)</sup>; drugi raz w znaczeniu i ogólnym i specjalnym, na Chrystusie. Chrystus bowiem pochodząc z niewiasty („potomstwo niewiasty“ w znaczeniu ogólnym), ma wspólnotę rodzajową z Adamem, którego rekapitułuje jako pierwszego człowieka, tego, z którego nawet

---

42) Adv. haer. III, 23, 7; *MG* 7, 964: „Quapropter inimicitiam posuit inter serpentem et mulierem, et semen eius, observantes invicem, illo quidem cui morderetur planta et potente calcare caput inimici, altero vero mordente et occidente, et interpediente ingressus hominis, quoad usque venit semen praedestinatum calcare caput eius, quod fuit partus Mariae, de quo ait propheta: Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem (Ps 90, 3)“. Z tych słów widać jasno, że przez „semen“ rozumie Ireneusz dosłownie i rodzaj ludzki („interpediente ingressus hominis“), i Chrystusa („quoad usque venit semen...“).

Ewa została utworzona; pochodzeniem zaś swoim z samej niewiasty, z niewiasty dziewicy, rekapitułuje Adama utworzonego z dziewiczej ziemi<sup>43</sup>). Wreszcie rekapitułując walkę rodzaju ludzkiego z szatanem, który w Adamie nas ujarzmił, ściera głowę węża i odnosi zwycięstwo<sup>44</sup>).

Można zatem powiedzieć, że według ideologii Ireneusza w Rodz. 3, 15 Marię i Ewę łączy nazwa „niewiasty“ jako matki „potomstwa“. W obydwu ta nazwa się urzeczywistniła, lecz w Ewie w sposób niedoskonały, w pełny zaś i doskonały w Marii. Albo raczej — i to będzie bliższe prawdy — nazwa „nasienie niewiasty“ dwa razy się spełniła: raz w znaczeniu dosłownym, lecz ogólnym na potomkach Ewy, drugi raz również w dosłownym znaczeniu, lecz zarówno ogólnym jak specjalnym na Chrystusie, Synu Marii. Mówię, że to drugie ujęcie jest bliższe prawdy, gdyż wypowiedzenia Ireneusza w tym punkcie są ściśle chrystocentryczne;

<sup>43</sup>) Wyjaśnia to sam Ireneusz w III, 21, 10 (*MG* 7, 954 n.), gdzie ziemię, z której zostało utworzone ciało Adama (Rodz 2, 7), nazywa dziewiczą, ponieważ nie była jeszcze uprawiona (Rodz 2, 5).

<sup>44</sup>) Por. wyżej przytoczone słowa z III, 23, 7, oraz V, 21, 1 (*MG* 7, 1179): „Omnia ergo recapitulans recapitulatus est, et adversus inimicum nostrum bellum provocans, et elidens eum, qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans eius caput, quemadmodum habes in Genesi dixisse serpenti Deum: Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen eius; ipse tuum observabit caput et tu observabis eius calcaneum“. Ex eo enim, qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam praeconabatur observans caput serpentis. Et hoc est semen, de quo ait Apostolus in epistola quae est ad Galatas (3, 19): „Legem factorum positam, donec veniret semen, cui promissum est“. Manifestius autem adhuc in eadem ostendit epistola, sic dicens: „Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum de muliere“ (Gal 4, 4). Neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. Et quemadmodum accepit palmam mors per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam“.

i jeżeli Marię tu wprowadza, to tylko dlatego, by zgodnie ze słowami Rodz 3, 15 wyjaśnić rolę Chrystusa i jego dziewicze pochodzenie. Dominuje zaś nad całym tłumaczeniem i jest dlań podstawą zasada rekapitulacji, którą Ireneusz z taką emfazą postawił na czele tekstu V, 21, 1. Wpleciona jest w nią i paralela Adam — Chrystus, która znajduje swój wyraz w tym, że 1) jak przez niewiastę szatan zwyciężył człowieka (Adama), tak przez człowieka z niewiasty zrodzonego (Chrystusa) musiał być zwyciężonym (w tym miejscu wciągnięte są również dwa teksty z listu do Galatów); 2) jak Adam został utworzony z ziemi dziewiczej, tak Chrystus pochodzi z Matki — Dziewicy. Paralela Ewa — Maria jako taka nie jest uwzględniona.

Ale czy może mimo to ma ona tutaj swoje źródło, jak chce Mitzka? Gdyby tak było, to można by to uzasadniać chyba w ten sposób, że w osnutą na słowach Rodz 3, 15 paralelę Adam — Chrystus wchodzi jako istotny punkt pochodzenia Chrystusa od Marii, wyrażone tymi samymi słowami, które oznaczają również pochodzenie rodzaju ludzkiego od Ewy. To mogło drogą skojarzenia idei naprowadzić na myśl, że między Ewą a Marią istnieje typiczne podobieństwo, tak jak między Adamem a Chrystusem. Ale autorowi rekapitulacji i mistrzowi paralelizmu, jakim był Ireneusz, nie potrzeba było tak dalekiego rozumowania, by wpaść na tego rodzaju ideę. Całkiem przeciwnie, raczej zasady rekapitulacji i paralelizmu mogły go naprowadzić na myśl takiej interpretacji Rodz 3, 15 jak ta, którą widzieliśmy. Prócz tego Ireneusz skrzętnie unika zestawienia pochodzenia Chrystusa od Marii z pochodzeniem rodu ludzkiego od Ewy, zapewne dlatego, iż to nie odpowiada podkreślanemu przez niego charakterowi dziewiczości Matki Chrystusowej. Wreszcie gdyby Rodz 3, 15 stanowiło dla Ireneusza źródło paraleli Ewa — Maria, czyż nie byłoby dziwne, że tej paraleli nie wykazał np. na nieprzyjaźni Marii z wężem w przeciwieństwie do przyjaznego doń stosunku Ewy przy kuszeniu<sup>45)</sup>, co tak dobrze odpowiadałoby tym rysom paraleli, które Ireneusz wybija gdzie indziej, jak np. w III, 22, 4 i w V, 19, 1?

45) Zwrócił na to uwagę już DREWNIAK l. c., s. 18.

Zresztą nie mamy potrzeby bawić się w domysły, bo proces myślowy Ireneusza jest całkiem jasny w jego pismach. Mam na myśli cytowane wyżej miejsce Adv. haer. III, 22, 4<sup>46</sup>). Autor mówi w poprzednim numerze (3), że Łukasz (3, 23—28) prowadzi genealogię Chrystusa, od jego narodzenia poczynając aż do Adama i w ten sposób zestawia koniec z początkiem, by zaznaczyć, iż wszystkie narody i pokolenia łącznie z Adamem Chrystus w sobie zrekapitulował. Mamy tu zastosowanie do Adama naczelnej zasady rekapitulacji, przewijającej się przez całe dzieło biskupa lugduńskiego. Potwierdzenie słuszności tego zapatrywania znajduje autor następnie u św. Pawła, który Adama nazywa „figurą przyszłego, typus futuri“ (Rzym 5, 14). Po czym wyjaśniwszy krótko istotę i rację tej rekapitulacji, przechodzi zaraz do paraleli Ewa — Maria:

„C o n s e q u e n t e r autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens: „Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum“. Eva vero inobediens, non obedivit enim, adhuc cum esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens... inobediens facta, et sibi, et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, tamen virgo, obediens, et sibi, et universo generi humano causa facta est salutis. Et propter hoc lex eam, quae desponsata erat viro, licet virgo sit adhuc, uxorem eius qui desponsaverat, vocat; eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans: quia non aliter quod colligatum est solvetur, nisi ipsae compagine alligationis reflectantur retrorsus, ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas...“

Widać stąd, że wystarcza Ireneuszowi ogólna zasada rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie, zastosowana do Adama, i mająca w tym zastosowaniu potwierdzenie u św. Pawła, by jakimś logicznym czy psychologicznym powiązaniem, mianowicie na mocy podobieństwa roli Chrystusa i Marii oraz udziału Marii w rekapitulacji wszystkiego, przejść całkiem naturalnie do paraleli Ewa — Maria.

To samo powiązanie jest widoczne jeszcze raz, i to jaśniej, pod koniec tego samego numeru<sup>47</sup>), gdzie znajdujemy jakby streszczenie całego rozdziału:

46) *MG* 7, 958 n.

47) *Ibid.* 959.

„Primogenitus enim mortuorum“ (Col 1, 18) natus Dominus, et in sinum suum recipiens pristinos patres, regeneravit eos in vitam Dei, ipse initium viventium factus, quoniam Adam initium morientium factus est. Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans, in Adam retulit, significans, quoniam non illi hunc, sed hic illos in evangelium vitae regeneravit. Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem“.

A co do treści paraleli, zwracam uwagę na to, że głównym jej przedmiotem w III, 22, 4 jest naprawienie przez posłuszeństwo Marii szkody, jaką wyrządziło rodowi ludzkiemu nieposłuszeństwo Ewy. Jest to proste zastosowanie do Marii tego, co św. Paweł w liście do Rzymian (5, 19) mówi o Chrystusie: „Bo jak przez *nieposłuszeństwo* jednego człowieka wielu stało się grzesznikami, tak i przez *posłuszeństwo* jednego wielu stanie się sprawiedliwymi“. Zależność od tego tekstu można postawić tym śmieiej, że Ireneusz krótko przedtem<sup>48)</sup> w trochę wolnej formie ten właśnie tekst przytacza, nawiązując doń pochodzenie Chrystusa od Dziewicy na wzór Adama utworzonego z dziewiczej ziemi<sup>49)</sup>. Podobnie w V, 19, 1 antytezę posłuszeństwa Marii i nieposłuszeństwa Ewy prawie bezpośrednio łączy Ireneusz ze słowami: „recapitulationem eius quae in ligno fuit inobedientiae, per eam quae in ligno est obedientiam faciente“ Natomiast z Rodz 3, 11 do paraleli Ewa — Maria w obu miejscach (III, 22, 4 i V, 19, 1) Ireneusz nic absolutnie nie bierze; wzmianka bowiem o dziewictwie Marii i Ewy jako okoliczności ubocznej, towarzyszącej posłuszeństwu jednej i nieposłuszeństwu drugiej, nie jest zależna od Rodz 3, 15, lecz całkiem

48) Ibid. 954.

49) et antiquam plasmationem in se recapitulatus est. Quia quemadmodum per inobedientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit (Rzym 5, 12 i 19 skombinowane razem), sic et per obedientiam unius hominis (ibid. v. 19) iustitia introducta vitam fructificet his, qui olim mortui erant, hominibus. Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra, et de adhuc virgine („nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram“) habuit substantiam; et plasmatus est manu Dei, id est verbo Dei... ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum existens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis“.

wyraźnie nawiązuje do całego opowiadania o upadku pierwszych rodziców i do ewangelii.

Skoro zatem całkiem jasna jest zależność Ireneuszowej paraleli Ewa — Maria od idei rekapitulacji i od św. Pawła, a nic nie wskazuje na jej łączność z Rodz 3, 15, owszem przeciwnie są dowody przemawiające przeciwko niej, byłoby zupełnie nienaukową metodą przy tej łączności się upierać; i zdanie przeciwne nie stanie się obiektywnie pewniejszym przez to, że z wielką energią i pewnością siebie będzie się je stawiało.

Nie trafia również do przekonania twierdzenie wysunięte przez Simonina<sup>50)</sup>, że „jest rzeczą pewną, iż np. u Ireneusza paralela i Rodz 3, 15 występują w tej samej i jedynej perspektywie; jeżeli ich powiązanie nie jest dokonane na tej samej płaszczyźnie literackiej (co jest prawdą), wynika ono mimo to z sytuacji obiektywnej, jak jest opisana; to również jest pewnym rodzajem powiązania, które się uważa za daleko bardziej charakterystyczne niż proste zestawienie słowne“. Sądzę przeciwnie, że te kryteria są bardzo subiektywne i wskutek tego wybitnie narażają na niebezpieczeństwo pobłądzenia; a w każdym razie muszą w naszym wypadku ustąpić oczywistości obiektywnej.

### 3

*Inni Ojcowie: Justyn i Klemens Aleks. — Tertulian i Epiśfaniusz.*

Chąc skutecznie przeciwstawić się tezie wysuniętej przez Drewniaka, nie wystarczy zaprzeczać, lecz trzeba wejść w szczegóły i wykazać, że ci a ci Ojcowie, których on wyklucza od tłumaczenia maryjnego, w rzeczywistości to tłumaczenie stosują, albo też, że ich odmienne tłumaczenie nie rozbija jedności Ojców. Tego zadania podjął się Roschini w cytowanym wyżej

---

50) H. D. SIMONIN O. P. w recenzji Drewniaka w *Rev. des Sciences Philos. et Théol.* 24(1935) 334.

artykule<sup>51)</sup>, co należy zapisać na jego dobro; prócz tego kilku Ojców dla tłumaczenia maryjnego rewindykuje Mitzka<sup>52)</sup>.

Jedną taką „rewindykacją“ Mitzki zajmowaliśmy się przed chwilą — i odrzuciliśmy ją. Prócz Ireneusza broni Mitzka jeszcze Justyna, Klemensa Al., Tertuliana i Epifaniusza. O dwu pierwszych<sup>53)</sup> Drewniak wyraża się bardzo ostrożnie: nie przeczy kategorycznie, lecz mówi, że wyrażenia są zbyt ogólne, by się było zmuszonym przyjąć w nich aluzję do Rodz 3, 15. To stanowisko Drewniaka gorszy Mitzkę, który dopatruje się w nim hyperkrytycyzmu. Ja widziałbym w nim raczej postawę roztropnego teologa, który w badaniu, czy coś należy do depozytu wiary, obowiązującego do przyjęcia pod utratą zbawienia (a to właśnie ma na celu stwierdzanie jednomysłności Ojców) nie zadowala się przypuszczeniami, lecz postępuje ostrożnie i żąda pewności. Może u Justyną dałoby się z jakimś prawdopodobieństwem bronić aluzji (nic więcej!) do Rodz 3, 15; daleko mniej widoków jest na to u Klemensa Aleks., a poza tym nie ma w jego słowach żadnego śladu zastosowania maryjnego, o które nam chodzi (jest tylko chrystologiczne). Ale o pewności ani w jednym, ani w drugim wypadku nie może być mowy, a tej tylko przeczy Drewniak<sup>54)</sup>.

Tertulian Adv. Marcionem 2, 10 mówi w ten sposób:

...rationem bonitatis suae egit (Deus) eodem consilio differens extinctionem diaboli quo hominis restitutionem: certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum qua succiderat illi, probans suam, non Dei culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo quem eliserat ante, devictus, et Deus tanto magis bonus inveniretur, sustinens hominem gloriosiore in paradysum ad licentiam decerpendae arboris vitae iam de vita regressurum.<sup>55)</sup>

51) *Mar.* 6 (1944) 79—92.

52) *ZKTh* 59 (1935) 313 n.

53) Chodzi o Justyną Dialog z Tryfonem (*S. Iustini Philosophi et Mart. Opera*, ed. J. C. Th. OTTO, t. I, p. 2, str. 342) i Klemensa Aleks. *Protrepticus* c. II (w wyd. berlińskim O. STÄHLINA, str. 78 n.).

54) DREWNIAK, l. c., s. 14 i 22.

55) *Adv. Marcionem libri 5*, rec. Aem. KROYMANN (*CSEL* 47) 349 n.

Ze ten tekst, o ile w ogóle zawiera aluzję do Rodz 3, 15, nie ma rysów mesjanicznych, musi przyznać każdy, kto bezstronnie go przeczyta. Mitzka powołuje się na kontekst<sup>56)</sup>, ale fałszywie go przedstawia. Nie idea zwycięzcy szatana z ciągłymi aluzjami do Genezy jest zasadniczą treścią r. 10, lecz co innego. Tertulian w II księdze adv. Marcionem dowodzi, że Bóg Stwórca jest dobry i że tej dobroci nie sprzeciwia się upadek pierwszego człowieka, bo ten należy przypisać wolnej woli ludzkiej. W r. 10 tej księgi wykazuje, że choćby się na diabła jako kusiciela przeniosło winę, nie można tym samym obwiniać Boga jako przyczynę zła, Bóg bowiem stworzył anioła dobrego, a ten z własnej winy stał się złym; walkę zaś z nim dopuścił Bóg, żeby człowiek wolną wolą zwyciężył wroga, jak nią uległ, i by w ten sposób dobroć Boga nagradzającego jawniej się ukazała<sup>57)</sup>. Gdzie tu jest choć ślad idei mesjanistycznej, nie mówię już — maryjnej?

O potraktowaniu Epifaniusza<sup>58)</sup> przez Drewniaka tak niejasno i zwięzle wyraża się Mitzka, że ktoś nieświadomiony mógłby sądzić, iż Drewniak przeczy w ogóle maryjnemu tłumaczeniu Rodz 3, 15 u tego Ojca<sup>59)</sup>. W rzeczywistości Drewniak to tłumaczenie przyjmuje, ogranicza tylko jego zasięg, podobnie jak u Ireneusza. Jestem zdania, że analiza przeprowadzona przez Drewniaka jest bardzo wnikliwa, i nie uważam, żeby jej można było cokolwiek zarzucić. Wyrażenie „exegetisches Kunststück“ nie powinno się być znaleźć pod piórem Mitzki. Zresztą do tekstu Epifaniusza wrócimy raz jeszcze.

---

56) „Der zitierte Text mit Kontext (ist) eine einzige Ausführung der Idee des Teufelsbezwingers mit fortwährenden Anspielungen auf die Genesis“.

57) Por. J. — P. MIGNE, *PL* 2, 307—309, Argumentum libri II Tertuliani adv. Marcionem.

58) *Adv. haereses*, l. III, haer. 78, n. 18 i 19.

59) „Was aber D. mit der evident marianischen Auslegung der Genesisstelle bei Epiphanius (Haer. III, 78, 18) macht, kann man nur als exegetisches Kunststück bezeichnen“. L. c., s. 314.

*Uwagi Roschiniego: wpływ różnych lekcji na interpretację Ojców; przystosowania moralno-oratorskie; interpretacja odmienna i przeciwna. Czy Ojcowie z tłumaczeniem odmiennym dopuszczają tłumaczenie maryjne?*

Roschiniego uwagi i analizę tekstów patrystycznych wziął na swoje kowadło Lennerz<sup>60)</sup> i — jak można się domyślić — nie zostało z nich nic. Nie mam zamiaru powtarzać całej miążdżącej krytyki, pragnę raczej ją uzupełnić i pewne szczegóły uwydatnić.

Roschini stawia sobie za cel wykazać, że Ojcowie, których zwykło się przytaczać jako świadków przeciwko interpretacji chrysto-maryjnej Rodz 3, 15, nie tylko nie są jej przeciwnikami, lecz owszem sprzyjają jej. 1) Rozróżnia w uwagach ogólnych interpretację odmienną (*diversa*) od interpretacji przeciwną (*contraria*) i twierdzi, że Ojcowie, których się zwykło cytować, dają interpretację tylko odmienną, a ta bardzo dobrze da się pogodzić z interpretacją chrysto-maryjną; owszem bardzo często tę interpretację chrysto-maryjną w założeniu przyjmują. 2) Nadto twierdzi, że w owych miejscach Ojcowie dają tłumaczenie nie egzegetyczne, dosłowne, lecz przystosowane, moralne, oratorskie, które nie jest przeciwne tłumaczeniu dosłownemu. 3) Wreszcie Ojcowie ci, dając tłumaczenie odmienne, opierają się zwyczajnie na przekładzie LXX i *Vetus Latina*, które w w. 15 b mają: „*Ipsē tuum observabit caput, et tu eius observabis calcaneum*“ zamiast „*Ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*“, jak czytamy w Wulgacie. Otóż pierwszy przekład nie wyraża tak oczywiście końcowego zwycięstwa Chrystusa i Marii nad wężem piekielnym, jak drugi; nic więc dziwnego, że Ojcowie, którzy się nim posługują, nie dają tłumaczenia chrysto-maryjnego tego wiersza<sup>61)</sup>.

Ostatnia uwaga Roschiniego nie jest całkiem oryginalna, bo już Drewniak podniósł wpływ tych różnic lekcji na interpre-

60) *Lz II*, 306—313.

61) *Mar. 6* (1944) 80 n.

tację Rodz 3, 15 u Ojców <sup>62)</sup>, ale nie wyciągnął stąd wniosków tak daleko idących jak Roschini. Lennerzowi nie było trudno dać na to odpowiedź <sup>63)</sup>. Ale nas w tej chwili zajmuje więcej uwaga pierwsza i druga Roschiniego.

Żadną miarą nie można się zgodzić na zdanie Roschiniego, że wszędzie tam, gdzie u Ojców brak chrysto-maryjnego tłumaczenia Rodz 3, 15, nie zamierzają oni podawać znaczenia dosłownego, lecz przystosowane, moralne, oratorskie. Przyznają, że w wielu wypadkach dają Ojcowie, zwłaszcza zwolennicy szkoły aleksandryjskiej, tłumaczenie alegoryczno-moralne, z sensem typicznym lub przystosowanym. Tak np. św. Ambroży <sup>64)</sup>, św. Augustyn <sup>65)</sup>, Kasjan <sup>66)</sup>, Prokop z Gazy <sup>67)</sup>, *Opus imperfectum in Matthaeum* <sup>68)</sup>. Inni natomiast dają tłumaczenie moralne, jeżeli kto chce nazwać je w ten sposób, ale dosłowne, bo te dwa poję-

62) L. c., s. 3.

63) *Lz II*, 308 n. Odpowiedź jest w tym, że nie chodzi o to, dla czego Ojcowie nie dali tłumaczenia maryjnego, lecz czy dali. Prócz tego sama racja podana przez Roschiniego wyłania pewną trudność, mianowicie: lekcja „*observare*“ albo u wszystkich była racją tłumaczenia nie maryjnego, albo tylko u niektórych. Jeżeli u wszystkich, trzeba powiedzieć, że ogromna większość Ojców czterech pierwszych wieków nie dała tłumaczenia maryjnego, bo mało jest Ojców, którzy inną lekcję znali. Jeżeli tylko u niektórych, trzeba podać inną rację. A to zdaje się wskazywać na to, że Ojcom nie było wiadomym, iż tłumaczenie maryjne Rodz 3, 15 należy z tradycji apostołskiej do wiary katolickiej. Zresztą słowa, o które głównie chodzi i o których mówi Bulla, są w pierwszej części wiersza, gdzie tych różniących się lekcji nie ma. Otóż zgodnie z hipotezą Roschiniego należałoby powiedzieć: ponieważ te przekłady w drugiej części wiersza nie wyrażają tak jasno jak Wulgata ostatecznego triumfu Chrystusa i N. Panny, dlatego Ojcowie, posługujący się tymi przekładami, obu części wiersza nie tłumaczyli o N. Pannie. A to nie wydaje się prawdopodobnym.

64) *De fuga saeculi* 7, 43, w rec. C. SCHENKL, *CSEL* 32, p. 2, s. 197 n.

65) *De Gen. contra Man.* II, 18, 28: *ML* 34, 210.

66) *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, IV, 37; w rec. M. PETSCHENIG, *CSEL* 17, 74.

67) *MG* 87, I, 205.

68) *Hom.* 45, *MG* 56, 890.

cia nie wykluczają się przecież wzajemnie<sup>69)</sup>, tam mianowicie, gdzie treścią tekstu są podstawy moralności, jak jest w naszym wypadku. Tak np. trzeba powiedzieć o Tertulianie w Adv. Marc. 2, 10<sup>70)</sup>, św. Bazylim<sup>71)</sup>, św. Janie Złotoustym<sup>72)</sup>, Optatusie z Milewe<sup>73)</sup> i innych. Poza tym i owe tłumaczenia alegoryczno-moralne, spotykane u wielu Ojców, najnaturalniejszą podstawę mają wówczas, gdy w sensie dosłownym tekst rozumie się o Ewie i jej potomkach. Zwrócę wreszcie i na to uwagę, co podniósł Drewniak, że mianowicie mesjańsko-maryjnego tłumaczenia Rodz 3, 15 nie spotyka się nigdy we właściwych komentarzach do Genezy. Tak np. nie ma go w egzegetycznych dziełach Efrema, Chryzostoma, Augustyna, Seweriana z Gabali, Prokopa<sup>74)</sup>. Spotyka się w nich natomiast inne tłumaczenia, które Roschini nazywa przystosowanymi, moralnymi, oratorskimi w przeciwieństwie do tłumaczenia dosłownego. Czy to nie wiele mówiące?

Ale przejdźmy do innego punktu, który ma w naszej materii znaczenie o wiele donioślejsze, choć z poprzednim się łączy. Rozróżnienie interpretacji odmiennej (*diversa*) od przeciwnej (*contraria*) jest bardzo trafne i na miejscu. Lennerz tego rozróżnienia nie zaprzecza, ale zdaje się, że jego znaczenie w naszej kwestii chce umniejszyć<sup>75)</sup>. Sądzę przeciwnie, że z wielką siłą należy podnieść, iż tłumaczenia alegoryczno-moralne, przystosowane, a nawet zwykłe tłumaczenie dosłowne o Ewie i jej potomstwie, nie wykluczają same z siebie tłumaczenia chrysto-maryjnego, lecz dadzą się z nim dobrze pogodzić. Dla przykładu

---

69) Podział na sens dosłowny i typiczny wyprowadza się z różnicy w wyrażaniu rzeczy przez znaki, podział zaś na sens historyczny, moralny, dogmatyczny, anagogeniczny dotyczy samej tylko treści. Dlatego te dwa podziały są równobieżne. Por. A. VACCARI S. I. w *Inst. Bibl.* 15, L. IV, n. 132, s. 468 n.

70) Rec. Aem. KROYMANN, *CSEL* 47, 349 n.

71) *MG* 31, 348.

72) *MG* 53, 143.

73) W dziełach św. Augustyna: *S. Aurelii Augustini Tractatus sive Sermones inediti*. Ed. G. Morin (Campoduni 1917), 171; por. DREWNIAK, l. c., 50 n.

74) DREWNIAK, l. c., s. 85.

75) *Lz II*, 306 n.

można przytoczyć Ireneusza <sup>76)</sup> i Epifaniasza <sup>77)</sup> jako najwybitniejszych pod tym względem przedstawicieli Ojców, którzy podają całkiem wyraźnie tłumaczenie tekstu Genezy w sensie dosłownym o Ewie i jej potomkach, a równocześnie, również w sensie dosłownym, o Chrystusie i jego Dziewiczej Matce. Każde zaś tłumaczenie przystosowane czy typiczno-alegoryczne musi mieć za podstawę sens dosłowny tekstu, a ta podstawa w naszym wypadku, jak wyżej wspomniałem, jest najbardziej naturalna, gdy tekst w sensie dosłownym odnosi się do Ewy i jej potomstwa; to jednak nie wyklucza, by ten sam tekst w sensie typicznym czy nawet dosłownym miał charakter mesjańsko-maryjny.

W tym punkcie zatem zgadzam się całkowicie i z Mitzką <sup>78)</sup>, i z Roschinim, a przedtem z Bacheletem <sup>79)</sup>, a uważam, że Drewniak, który raz po raz daje wyraz opinii, iż odmienne tłumaczenia Ojców wykluczają sens mesjańsko-maryjny <sup>80)</sup>, w tym względzie przesadził. Nie sędzę również, żeby jego powoływanie się w tej materii na powagę św. Izydora z Sewilli <sup>81)</sup> było uzasadnione. Izydor mianowicie po przedłożeniu zwyczajnego tłumaczenia Rodz. 3, 15 u Ojców, tj. alegoryczno-moralnego, przechodząc do tłumaczenia mesjańsko-maryjnego, mówi: „Quidam autem... intellexerunt“ <sup>82)</sup>. Drewniak uważa, że przeciwstawne *autem* wyklucza możliwość pogodzenia tłumaczenia ogólnomoralnego i prorocko-mesjańskiego u jednego i tego samego Ojca. Jest w tym twierdzeniu co najmniej pewna przesada. Bo najpierw trzeba zauważyć, że *autem* jest to najslabszy spójnik przeciwstawny i służy nie tylko do przeciwstawiania, ale również do łączenia zdań, do przejścia, do dodawania czegoś nowego, tak iż nie zawsze musi się go tłumaczyć: „lecz, zaś, z drugiej strony, przeciwnie“, ale bardzo często należy go przełożyć: „a dalej, następnie, znowu, również,

76) Por. wyżej podaną analizę jego tekstów.

77) Por. niżej, ostatni rozdział cz. II.

78) *ZKTh* 59 (1935) 314.

79) *DTC* VII, 1, 854.

80) Np. str. 58. 66. 67 kilka razy. 69. 80.

81) L. c., s. 80.

82) *Quaestiones in Genesim. ML* 83, 221.

mianowicie“<sup>83)</sup>. Otóż cytowane miejsce z Izydora bardzo dobrze może być przełożone: „niektórzy również“ albo „niektórzy znowu“. Ale nawet w najlepszym wypadku, tj. jeżeli się przyjmie pewne lekkie przeciwstawienie, kontekst może najwyżej wskazywać, że żaden z tych Ojców, którzy dają interpretację alegoryczno-moralną, nie tłumaczy również w sensie mesjańsko-maryjnym, ale w żaden sposób nie wyraża myśli, iż pogodzenie tych dwu tłumaczeń u jednego Ojca jest niemożliwe.

Przyznając w powyższym punkcie słuszność Roschiniemu, muszę natomiast odrzucić jego twierdzenie, że Ojcowie, których się podaje jako świadków tłumaczenia odmiennego od maryjnego, bardzo często to tłumaczenie w zasadzie dopuszczają. Roschini tego twierdzenia wcale nie udowodnił. Przytacza on teksty dziesięciu Ojców, którzy rzekomo nie są przeciwni tłumaczeniu chrysto-maryjnemu, lecz nawet mu sprzyjają<sup>84)</sup>. Otóż Lennerz zbadał dokładnie teksty trzech spośród nich, świętych Ambrożego, Hieronima i Augustyna, i nie znalazł w nich śladu takiego tłumaczenia; u Ambrożego stwierdził ponadto, że tłumaczenia chrysto-maryjnego nie znał, tj. nie uznawał<sup>84 a)</sup>. Innych Ojców

83) Por: Z. SAMOLEWICZ — T. SOŁTYSIK, *Gramatyka języka łacińskiego*, Cz. II. Składnia<sup>11</sup>, Lwów 1917 § 172, I: „Autem, zaś; oznacza najłabsze przeciwstawienie i łączy tylko zdania“; H. MENGE, *Latéinisch-deutsches Schulwörterbuch*<sup>2</sup>, Berlin, Schöneberg (1911): „autem... schwächste Adversativpartikel: I. (entgegenstellend) aber, hingegen, dagegen, anderseits, hinwiederum... 2. (weiterführend oder etwas Neues anreihend) aber = ferner, weiter, ebenso, und, nämlich...“; B. KRUCZKIEWICZ, *Słownik łac.-polski*<sup>2</sup> (1925) rozróżnia wyraźnie „autem“ jako „coniunctio copulativa“ od „autem“ jako „coniunctio adversativa“.

84) *Mar.* 6 (1944) 80—92.

84a) ROSCHINI w *Mar.* 8(1946) 297 n. nie uznaje dowodzenia Lennerza za przekonujące i w dalszym ciągu utrzymuje, że owi Ojcowie tłumaczą Rodz 3, 15 maryjnie. Na pytanie Lennerza, w jaki sposób św. AMBROŻY w komentarzu do Ps 37 (*Ennarr. in Ps 37: CSEL 64, 142, ML 14, 1060 n.*) robi aluzję do tłumaczenia maryjnego, Roschini odpowiada: „Aluzja jest oczywista w ustępie, który głosi, że *potomstwo niewiasty (semen mulieris)* czyli *Chrystus odciął głowę węża*. Ten tekst był dla nas wystarczający“. Zdaje się, że Roschini cytował słowa św. Doktora z pamięci, gdyż tekst autentyczny brzmi trochę inaczej: „*suboles illius feminae... caput illius (serpentis) amputavit*“ Zaimek *illius* przy

zebranych przez Roschiniego Lennerz pominął, by czytelników nie nużyć powtarzaniem tych samych rzeczy. Jakoż rzeczywiście nie ma w nich ani śladu dowodu.

Pomijam tu zupełnie teksty Lucyfera z Calaris, Grzegorza W., Cyryla Jeroz., gdyż nie warto ich nawet wspominać. Wymienię czterech innych.

Św. Bazyli ma przypuszczać sens chrystologiczny Rodz 3, 15, bo rozróżnia podwójną walkę z diabłem: Chrystusa w czasie męki, którą wysłużył nam siłę zwyciężania diabła, i naszą<sup>85 a)</sup>. Ale rozróżnienie podwójnej walki (Chrystusa i naszej), oraz zależność naszego zwycięstwa od zwycięstwa Chrystusa były to prawdy dobrze znane skądinąd i nic nie wskazuje, że św. Bazyli widział to wszystko wyrażone w Rodz. 3, 15. Prócz tego w powyższym

---

rzeczowniku *feminae* wskazuje, że jest mowa o tej samej niewieście, która została przed chwilą wymieniona i którą wąż „*ad culpae adulterium provocavit*“. A tą niewiastą na pewno nie jest Maria, lecz Ewa. Dziwne, że taki tekst wystarczył Roschinemu. Dodajmy, że powyższy tekst jest równocześnie dowodem na to, iż chrystologiczne tłumaczenie Rodz 3, 15 u Ojców nie pociąga za sobą koniecznie tłumaczenia maryjnego, jak twierdzi Roschini, l. c. 295. Odpowiedź Roschiniego na uwagi Lennerza o komentarzu św. Ambrożego do Ps 39 uwzględnimy niżej. — O kwestii autentyczności lekcji *ipsa*, która ma świadczyć o tym, że św. HIERONIM rozumiał „niewiastę“ o Marii, jest Lennerz daleko lepiej poinformowany niż Roschini wbrew zdaniu tego ostatniego. Albowiem mimo wydania krytycznego *Genezy* przez H. QUENTINA poważni autorowie nie przestają utrzymywać, iż pierwotną lekcją *Wulgaty* było nie *ipsa*, lecz *ipse*. — Dalej Roschini polemizuje z Lennerzem na temat, czy św. AUGUSTYN, odsyłając w dziele *De Genesi ad litt.* (ML 34, 210) do swych objaśnień Rodz 3, 15 w dziele *De Gen. contra Manich.*, uważa te objaśnienia za dosłowne, czy też za przystosowane, i twierdzi, że w dziele *De Gen. ad litt.* daje najpierw tłumaczenie dosłowne, a tylko po tłumaczenie figuralne odsyła do poprzedniego komentarza. Można by się zgodzić w tym względzie z Roschinim. Ale punkt ciężkości jest w czym innym i Roschini swoim twierdzeniem sam siebie pogрузzył. Albowiem to tłumaczenie Augustyna, które Roschini nazywa dosłownym, nie zawiera ani cienia aluzji do Marii, a nawet do Chrystusa, lecz odnosi cały tekst do Ewy i rodzaju ludzkiego.

<sup>85a)</sup> ROSCHINI przytacza tekst z *MG* 31, 351: „Nimirum dedit discipulis suis...“.

tekście nie widać ani śladu aluzji do Marii, a przecież właśnie o Marię chodzi, nie zaś o chrystologiczne tłumaczenie.

W pierwszej mowie św. Grzegorza Naz. przeciw Julianowi zachodzą takie słowa: „Któż nam to dał, że możemy deptać po węzach i skorpionach, i to nie skrycie tylko czyhających na piętę, jak głosi wyrok skazujący, lecz otwarcie powstających i podnoszących głowę, na której stratowanie zostały skazane?”<sup>85b)</sup>. Roschini uważa, że jest tu przeciwstawione nasze stąpanie po węzach i skorpionach (Łk 10, 19) starciu głowy węża przez Chrystusa wówczas, gdy doświadczył, że wąż obserwuje jego piętę (Rodz 3, 15 według *Vetus Lat.*)<sup>85c)</sup>. Nadawałoby to oczywiście sens me-sjaniczny tekstowi Genezy. Ale egzegeza słów św. Grzegorza jest z gruntu fałszywa. Jest tu wprawdzie jakieś przeciwstawienie, ale całkiem inaczej pojęte. Mianowicie skrytemu obserwowaniu pięty, zapowiedzianemu w Rodz 3, 15, przeciwstawia Grzegorz napaść otwartą węża, tj. diabła, przez którą rozumie zapewne (jak Roschini podaje za Arendtem) prześladowanie Juliana. O skrytym obserwowaniu pięty mówi Grzegorz jakby ubocznie, o otwartej napaści wprost. I moc do starcia głowy węża, wywołującego to właśnie otwarte prześladowanie, wywodzi Grzegorz od Chrystusa („Któż nam to dał...“: z kontekstu rozumie się: Chrystus). Samo jednak starcie głowy węża (mocą od Chrystusa otrzymaną) stosuje Grzegorz do ludzi. Nic również nie wskazuje na to, że skryte obserwowanie pięty przez węża (Rodz 3, 15) ma się odnosić do pięty Chrystusa; raczej przeciwnie, ponieważ antyteza dotyczy jedynie sposobu walki (skrytego lub otwartego), należy wnosić, że przedmiotem ataków węża są w obu wypadkach ludzie. Oczywiście nic by nie przeszkadzało, by Grzegorz ten sam tekst Genezy zastosował do Chrystusa, ale w cytowanych słowach tego napewno nie czyni. Tym mniej nie robi żadnej aluzji do Marii.

Jana Złotoustego Homilia in S. Pascha n. 21<sup>85d)</sup>

85b) *MG* 35, 544.

85c) *L. c.*, 89 n.

85d) *MG* 52, 767.

zawiera tylko paralełę Adam-Chrystus i Ewa-Maria bez żadnej aluzji do Rodz 3, 15.

Z Cyryla Aleks. Glaphyrorum l. VII<sup>85 e)</sup> przytacza Roschini<sup>85 f)</sup> tekst, który cytowanym przedtem przez Cyryla słowom Rodz 3, 15 (wplecionym w błogosławieństwo Jakuba dla Dana, Rodz 49, 1) ma wyraźnie nadawać tłumaczenie chry-stologiczne. Ale nic podobnego nie widać w słowach Cyryla. Jakkolwiek w bezpośrednio poprzedzającym kontekście (którego Roschini nie cytuje) Cyryl uzupełniał przepowiednię Jakuba o Danie, zawartą w Rodz 49, 17, słowami Rodz 3, 15 (bez żadnego związku z Chrytusem), to w słowach przytoczonych przez Roschiniego robi wprawdzie zastosowanie do Chrystusa, ale tylko tekstu Rodz 49, 17 z całkowitym pominięciem Rodz 3, 15: „Jeżeliby zaś kto chciał utrzymywać, że to wcale nie na Dana będą się zasadzać przy drodze jak węże (*w to porównanie był przedtem wpleciony tekst Rodz 3, 15*), ale sam Dan będzie czatował (*jak mówi Rodz 49, 17*), natenczas mówimy, że uczeni w Piśmie i faryzeusze, dzierżący zarówno sąd jak i władzę (*aluzja do imienia „Dan“, które znaczy „sędzia“*), na kształt szkaradnych żmij rzucają się na Chrystusa i jakby jeźdźca pędzącego po wąskiej i śliskiej drodze ukąszeniami bezbożnie atakują...“.

Jest oczywiste, że wszystkie przenośnie i porównania są tutaj zaczerpnięte li tylko z Rodz. 49, 17, tak iż jakiegokolwiek wnioski odnośnie do znaczenia chrystologicznego Rodz 3, 15 nie mają w tych słowach żadnego oparcia.

Tych kilka próbek może wystarczyć do wykazania kruchości dowodów Roschiniego. O świadectwach innych Ojców, których nazwiskami Roschini<sup>85 g)</sup> uzupełnia listę Ojców cytowanych przez Drewniaka, por. krytyczne i druzgocące uwagi Lennerza<sup>85 h)</sup>.

85e) MG 69, 366.

85f) L. c., 92—95.

85g) L. c., 92—95.

85h) Lz II, 316—318.

## 5

*Wnioski co do zgodności Ojców. — Wypadki pojedyncze. — Uwagi ogólne. — Potwierdzenie z św. Izydora.*

Po tych wszystkich rozważaniach odpowiedzmy wreszcie na zasadnicze pytanie, czy należy lub nie należy przyjąć zgodność Ojców w tłumaczeniu maryjnym Rodz 3, 15.

Rozbiór zarzutów i dowodów, wysuwanych przez krytyków Drewniaka, wykazał, że mimo wielorakich wysiłków wcale nie został podważony jego końcowy wniosek, iż mianowicie w i ę c e j n i ż p o ł o w a O j c ó w n i e p o d a j e t ł u m a c z e n i a m a r y j n e g o t e k s t u G e n e z y. M o ż e m y z a t e m t e n w n i o s e k u w a ż a ć z a n a u k o w o u d o w o d n i o n y. W p r a w d z i e j e g o w a r t o ś ć t e o l o g i c z n ą n i e c o o b n i ż y l i ś m y s t w i e r d z e n i e m, że tłumaczenia większości Ojców są tylko odmienne, nie zaś przeciwne tłumaczeniu maryjnemu; mimo to jednak wniosek ostateczny pozostanie ten sam i nie mniej pewny.

Musimy bowiem jeszcze na niektóre momenty zwrócić uwagę. Najpierw, jakkolwiek inne tłumaczenia podawane przez Ojców nie wykluczają same przez się tłumaczenia chrysto-maryjnego i dlatego dopuszczają możliwość takiego tłumaczenia w zaginionych pismach Ojców lub w ustnej tradycji<sup>86</sup>), mimo to jednak liczne dowody przemawiają silnie za tym, iż w rzeczywistości większość Ojców tego tłumaczenia nie znała lub nie uznawała.

Zacznijmy od przedstawienia kilku pojedynczych wypadków.

Św. A m b r o ż y, komentując słowa Ps 39, 8 „Tunc dixi: ecce venio, in capite libri scriptum est de me“ i stosując te słowa do Chrystusa, szuka, gdzie na początku Starego Testamentu jest mowa o Chrystusie. Otóż jako miejsca mesjańskie z księgi Rodzaju cytuje 2, 20; 4, 4 n.; 22; 28, a opuszcza całkiem 3, 15, które to miejsce w znaczeniu mesjańskim nadawałoby się najlepiej do

<sup>86</sup>) Podkreśla to G. FRIETHOFF, *De alma socia Christi Mediatoris Romae* 1936, s. 50, cytowany przez J. B. CAROLA w *Mar.* 1(1939) 310.

celu. Nie można tego wytłumaczyć inaczej tylko, że Ambroży nie przyznawał słowom Rodz 3, 15 znaczenia chrysto-maryjnego<sup>87)</sup>.

Coś podobnego trzeba powiedzieć o św. Cyrylu Aleks. Ten wybitny obrońca boskiego macierzyństwa N. Marii P. znany jest z tego, że w obu swych wielkich dziełach do Pentateuchu: „O czci i uwielbieniu Boga“ i „Glaphyra“<sup>88)</sup>, gdzie tylko może, dostrzega się odnośni do Chrystusa. Mimo takiej swej postawy jednak zupełnie pomija on Rodz. 3, 15, a gdy okolicznościowo wspomina ten tekst przy błogosławieństwie Jakuba dla Dana<sup>89)</sup>, stosuje te słowa nie do Chrystusa, lecz do Apostołów. Tutaj, jak słusznie zauważył Drewniak<sup>90)</sup>, na pewno jest na miejscu i ma siłę dowodową *argumentum ex silentio*: gdyby św. Cyryl nadawał temu wierszowi znaczenie mesjańsko-maryjne, na pewno nie byłby go opuścił.

Św. Augustyn w swym dziele *De Genesi contra Manichaeos*<sup>91)</sup> tłumaczy tekst Genezy w sensie alegoryczno-moralnym, co nie dziwi, bo cały traktat jest utrzymany w tym tonie. Ale jeżeli w dziele *De Genesi ad litteram*<sup>92)</sup>, w którym chce się trzymać sensu dosłownego, odnośnie do wyroku Bożego na węża nie zna tłumaczenia maryjnego, natomiast odwołuje się do swego poprzedniego „figuralnego“ objaśnienia, które spodziewa się jeszcze uzupełnić, to wskazuje, iż do dosłownego tłumaczenia o Ewie

---

87) *ML* 14, 1112 n, *Enarratio in Ps. 39.* Por. DREWNIAK, l. c., s. 49; *Lz II*, 310 n. W *Mar.* 8(1946) 298 ROSCHINI twierdzi, że trzeba tu przyjąć cichą cytację (*citazione implicita*) Rodz 3, 15. Jest to twierdzenie co najmniej dziwne, gdyż 1) wyrażenie „cichą cytacja (*citatio implicita*)“ oznacza w hermeneutyce biblijnej, że autor natchniony przytacza wprawdzie cudze słowa, ale nie zaznacza wyraźnie, że jest to cytacja; tutaj natomiast ma oznaczać, że autor wcale nie przytacza tekstu, ale należy się tego domyślić; 2) skoro św. Ambroży przystąpił do szczegółowego wyliczania tekstów, w których według niego jest mowa o Chrystusie, to nie mógł zostawić domysłowi czytelnika jednego tekstu, i to najważniejszego dla jego celu.

88) *De adoratione in spiritu et veritate i Glaphyrorum.* *MG* 68 i 69.

89) *Glaphyrorum in Gen.*, 1. 7: *MG* 69, 364 (por. wyżej).

90) l. c., 36.

91) *ML* 34, 210.

92) *ML* 34, 450.

i rodzaju ludzkim oraz do tłumaczenia moralno-alegorycznego nie pozostało mu już nic do dodania.

To są wypadki pojedyncze, lecz bardzo wymowne. Do nich zaś dodajmy jeszcze to, na co już wyżej zwróciliśmy uwagę: że tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15 nie podają najwybitniejsi Ojcowie Wschodu i Zachodu; że brak go przede wszystkim we właściwych komentarzach do Genezy, w których sens literalny i treść dogmatyczna powinny być na pierwszym miejscu uwzględnione; że Ojcowie, którzy rozwijają paralelę Ewa — Maria, a jest ich wielu, nie tylko nie wywodzą jej z Rodz 3, 15, lecz nawet na ten wiersz jej nie rozciągają, choć się to narzuca temu, kto przyjmuje sens maryjny wiersza <sup>93</sup>).

Mając to wszystko na uwadze, uważamy się za uprawnionych do wyciągnięcia wniosku, iż przynajmniej w większości wypadków nie stało się to tylko przypadkowo, że u tych Ojców, którzy się zajmowali tekstem Rodz 3, 15, nie spotykamy tłumaczenia maryjnego, lecz że istotnie Ojcowie ci takiego tłumaczenia nie znali lub nie uznawali.

Bardzo wybitnego potwierdzenia tego wniosku dostarcza nam św. Izydor z Sewilli. Izydor († 636) jest dla nas w tej materii niezmiernie ważny ze względu na to, że w *Quaestiones in Vetus Testamentum* postawił sobie za cel dać „compendium brevitatis“, w którym chce być tylko głosem dawniejszych pisarzy kościelnych <sup>94</sup>). Tłumaczenia zatem, jakie on podaje, powinny być wiernym odzwierciedleniem poglądów Ojców pierwszych sześciu wieków. Otóż Izydor doszedłszy do Rodz 3, 15, daje na pierwszym miejscu, jako tłumaczenie najogólniej przyjęte, wykład alegoryczno-moralny, a dopiero na drugim miejscu i wyraźnie zaznaczając, że jest to opinia niektórych tylko pisarzy, przytacza interpretację mesjańsko-maryjną. Tekst brzmi:

<sup>93</sup>) Ten szczegół podkreśla Lennerz: *Lz II*, 309.

<sup>94</sup>) „Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origine, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio“. *ML* 83, 209.

Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius. Semen diaboli est perversa suggestio. Semen autem mulieris fructus est boni operis, quo perversae suggestioni resislitur. Ipsa caput illius conteret, si eum mens in ipso initio malae suggestionis excludit. Ille insidiatur calcaneo eius, quia mentem, quam prima suggestionem non decipit decipere in finem tendit. Quidam autem, quod dictum est, Inimicitias ponam inter te et mulierem, de Virgine, de qua Dominus natus est, intellexerunt, eo quod illo tempore ex ea Dominus nasciturus ad inimicum devincendum et mortem, cuius ille auctor erat, destruendam promittebatur. Nam et illud, quod subiunctum est: Ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius, hoc de fructu ventris Mariae, qui est Christus, intelligunt...:95).

Nie jest on zresztą w tym świadectwie odosobniony, gdyż Beda († 735), który podobnie jak Izydor, zbiera skrzętnie i przedstawia w swych pismach egzegetycznych tłumaczenia Ojców, odnosi Rodz 3, 15 w swoim *Hexaemeron* 96) do całego rodzaju ludzkiego, „ipsa“ do Kościoła; a w komentarzu do Pentateuchu 97) na drugim dopiero miejscu przytacza tłumaczenie chrysto-maryjne 98). Tak samo postępują Angelomus († 855), Hrabanus Maurus († 856), Anzelm z Laon († 1117) 99). Widzimy zatem, że wniosek, jaki wyżej podaliśmy, jest w zupełności potwierdzony zarówno wyraźnym świadectwem ostatniego z Ojców zachodnich, jak sposobem postępowania jednego z najwybitniejszych pisarzy wczesnej epoki popatrystycznej oraz jego następców 99 a).

W tym świetle mówienie o jednomyślności Ojców, panującej w kwestii interpretacji maryjnej Rodz. 3, 15, wydaje się naukowo niedopuszczalne. Tym samym uważamy się za zwolnionych od obowiązku badania, czy jest spełniony drugi warunek, potrzebny

95) *ML* 83, 221.

96) *ML* 91, 58.

97) *Ibid.* 215.

98) Por. DREWNIAK, l. c., s. 93 n.

99) *Ibid.*

99a) Miło jest stwierdzić, że ten sam pogląd na powyższą sprawę przegląda z artykułu Sekretarza Pap. Komisji Biblijnej O. J. M. VOSTÉ w *Bibl.* 29(1948) 313—320, gdzie do znanych tekstów Ojców, nie znających tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15, autor dodaje dwu pisarzy syryjskich: Mar Īszo'dad z Merw i Gannat Busame.

do faktu zgodności (*consensus*) Ojców, mianowicie czy Ojcowie podają to tłumaczenie jako tłumaczenie należące do wiary. Zresztą te same świadectwa, które przed chwilą podaliśmy, zwłaszcza świadectwo Izydora z Sewilli, wystarczająco informują nas, jakie było zapatrywanie na tę sprawę od VII do XII stulecia.<sup>100)</sup>

## II

### UZASADNIENIE TŁUMACZENIA MARYJNEGO RODZ 3, 15.

#### 1

*Stanowisko dzisiejszych teologów. — Różne tłumaczenia. — Przekład Rodz 3, 15.*

Przyjmując, że brak jest zgodności Ojców na tłumaczenie maryjne Rodz. 3, 15, jesteśmy mimo to jeszcze uprawnieni do postawienia pytania, czy tłumaczenie takie jest uzasadnione lub może nawet konieczne.

Otóż jest to rzecz wielce charakterystyczna, że w przeciwieństwie do epoki Ojców, w której stwierdziliśmy dużą niejednołitość i swobodę w tym względzie, w dzisiejszych czasach rozwiniętej krytyki (niektórzy twierdzą: hyperkrytycyzmu) panuje zasadnicza zgoda teologów katolickich na tłumaczenie chrysto-maryjne tekstu Genezy. Zdaje się, że z wyjątkiem Goossensa<sup>1)</sup>, do którego

---

<sup>100)</sup> LENNERZ dla wykazania braku zgodności Ojców w maryjnym tłumaczeniu Rodz 3, 15 powołuje się na analogiczne traktowanie przez Ojców dwu innych tekstów, mianowicie Iz 53, 8 i Jan 6. Różnice w tłumaczeniu tych miejsc nie są większe niż między maryjnym a niemaryjnym tłumaczeniem Rodz 3, 15, a jednak uważa się, że żadna z podanych przez Ojców interpretacji nie obowiązuje w sumieniu. Tym bardziej należy to powiedzieć o ich tłumaczeniu maryjnym Rodz. 3, 15. Por. *Lz II*, 307.

<sup>1)</sup> W GOOSSENS w artykułach *Coll. Brug.* 24—25 (1937—38), wydanych później wspólnie w dziele: *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam. Quaestionis controversae perpensatio.* Paris 1939. Goossens podaje swe zdanie tylko jako prawdopodobniejsze: *De cooperatione...* s. 97 (według niżej cytowanego dzieła Ceuppensa, s. 19).

ostatnio dołączył się Ceuppens, porzucając i zbijając swe poprzednie zdanie <sup>1a)</sup>, żaden z pisarzy katolickich wyraźnie nie przeczy, że Rodz 3, 15 w jakimś prawdziwym sensie biblijnym odnosi się do N. Marii P., choć z drugiej strony nie wszyscy bez wyjątku interpretację maryjną podają <sup>2)</sup>.

Na tę zasadniczą zgodę uczonych katolickich bez wątpienia w dużej mierze wywarła wpływ bulla „*Ineffabilis Deus*“. Wprawdzie bulla — jak wyżej widzieliśmy — ani nie określiła znaczenia maryjnego, ani nie dała podstawy do absolutnego obowiązku przyjęcia go, samym jednak faktem użycia tego tekstu, choćby pośrednio (przez interpretację Ojców), w historyczno-teologicznym uzasadnieniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia N. M. P. udzieliła owemu tłumaczeniu pewnego poparcia. Do tego dołączył się jeszcze inny powód. Zadaniem teologów było wykazać, gdzie w źródłach objawienia zawarty jest formalnie i bezpośrednio dogmat Niepokalanego Poczęcia. Otóż gdy chodzi o Pismo św., jako najbardziej charakterystyczny, powiedzmy klasyczny, wysuwa się właśnie tekst Rodz 3, 15 <sup>3)</sup>.

Powody te jednak nie zdołałyby całkowicie i bez reszty wyjaśnić wzmiankowanej wyżej zgody teologów, gdyby nie miały oparcia w egzegezie samego tekstu Rodz 3, 15. Nie chcę przez to powiedzieć, że tłumaczenie tego tekstu jest dzisiaj jednakie u wszystkich autorów katolickich. Rzecz się ma całkiem inaczej. Jeżeli chodzi o interpretację „niewiasty“ — co w naszej kwestii

---

1a) F. CEUPPENS O. P., *De Mariologia biblica (Theologia biblica IV)*. Torino-Roma (1948), 1—23. Wiadomość o tym otrzymaliśmy, gdy nasz artykuł był już złożony.

2) P. HEINISCH, *Das Buch Genesis, Bonn* 1930, w objaśnieniu tego wiersza na s. 125—127 nie czyni wyraźnej wzmianki o Matce N. Jednocześnie fakt, że mówiąc o znaczeniu chrystologicznym tych słów, nawiązuje do Pawłowego powiedzenia „factus ex muliere“ (Gal 4, 4), zdaje się wskazywać, że autor uznaje jakiś związek między Chrystusem zrodzonym z Marii a „nasionem niewiasty“ w Rodz. 3, 15.

3) O dowodzie z tradycji zob. znakomity artykuł ks. Jana URBANA T. J. w *Przegl. Powsz.* 84 (1904,4) 15—51 pt. *Niepokalane Poczęcie Bogarodzicy na tle dogmatycznego rozwoju Kościoła*.

jest punktem centralnym — oprócz porzuconej dawno wykładni alegorycznej, wszystkie inne zastosowania, spotykane u Ojców, są w użyciu i dzisiaj. Tylko chociaż punkt wyjścia u różnych autorów jest rozmaity, punkt końcowy, tłumaczenie maryjne, jest ten sam, odmiennymi oczywiście drogami osiągnięty.

Pozornie najprostszą rzeczą byłoby przez „niewiastę“ Rodz 3, 15 rozumieć w sensie dosłownym samą tylko N. Marię Pannę. Uderzającym jest jednak, że o ile dość wielu dogmatyków popiera taki pogląd<sup>4)</sup>, egzegetów znacznie mniejsza liczba go przyjmuje<sup>5)</sup>. Egzegeci bowiem na ogół uważają, że kto wyklucza Ewę z objęcia terminem „niewiasta“ w Rodz 3, 15, wchodzi w kolizję z podstawowymi zasadami hermeneutyki i że bezstronny badacz nie może nie uznać, że „niewiastą, *ha'iszzah*“ musi być Ewa<sup>6)</sup>;

4) Np. podr. dogm. i mariologii: M. J., SCHEEBEN, C. MAZZELLA, H. HURTER S. J., P. MINGES, J. POHLE, T. SPECHT, L. BILLOT S. J., MICHAEL von NEUKIRCH, L. LERCHER, M. SIENIATYCKI, C. BOYER, C. LACRAMPE. Nadto J. B. CAROL O. F. M. w *Mar.* 1(1939) 295—299; E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*<sup>6</sup> (Torino 1945), s. 352—356; G. M. ROSCHINI O. S. M., *Compendium Mariologiae*, Romae 1946, s. 109—119. O dawniejszych autorach por. H. BREMER S. J., w *Th. Pr. Quart.* 57(1904) 753 n.

5) Z egzegetów cytowanych przez zwolenników tego zdania, wielu trzeba wykreślić, ponieważ nie rozumieją tekstu wyłącznie o Chrystusie i N. Marii P.; tak np. A. CRAMPON, *La Sainte Bible* I, Tournai 1894, s. 36 n., BACUEZ-VIGOUROUX, *Manuel Biblique*<sup>11</sup> 1901, s. 537—540; G. HOBERG, *Die Genesis*. 1908, s. 49 n.; tym bardziej jeszcze Hetzenauer, Bea, Murillo, o których niżej. Na pewno wyłącznie do Matki N. w sensie dosłownym stosują tekst: F. PATRIZI S. I., *De HU, hoc est de immaculata Mariae origine...* 1853, 26—32; V. LOCH — W. REISCHL, *Die heil. Schriften des A. Test* I., Regensburg 1885, s. 5; M. FLUNK S. I. w *ZKTh* 28 (1904), 641—671; J. DOLLER, *Die Messiaserwartung im A. T.*<sup>3</sup> (*Bibl. Zeitfragen*, 4 F. H. 6/7 Münster i. W. 1921, s. 10 n.; N. SCHLÖGL, *Die heil. Schriften des A. Bundes*, I, Wien 1922 — który przekłada w tekście: „zwischen dir und dem kommenden Weibe“; K. FRUHSTORFER, *Paradiesessünde*, Linz a. D. 1929, s. 44 (stąd również czerpię cytate z Schlögla); a ostatnio F. X. PEIRCE w *The Catholic Bibl. Quarterly* 2(1940) 245—252.

6) Por. J. CORLUY S. I., *Spicilegium dogmatico-biblicum* I, Gandavi 1884, s. 348 n.: „Nemini hunc versiculum absque praeiudicata sententia legenti dubium potest incidere quin hic sensu litterali non alia mulier quam Eva per

pogląd L. Murillo S. J. <sup>7)</sup>, który przez *ha'iszzah* rozumie nie Ewę, lecz ogólnie rodzaj niewieści ze szczególnym uwzględnieniem Marii, jest prawie odosobniony. Otóż egzegeci, o których wspomnieliśmy, a wraz z nimi wielu dogmatyków, rozchodzą się w dwu kierunkach: jedni uważają, że niewiastą w sensie dosłownym jest tylko Ewa, a do Marii odnosi się tekst w sensie typicznym <sup>8)</sup>, inni zaś sądzą, że tekst w sensie dosłownym należy rozumieć i o Ewie, i o Marii, choć w każdej z nich treść wiersza spełnia się w różnej mierze i stopniu <sup>9)</sup>.

Chcąc wypowiedzieć swoje zdanie w tej materii, nie mamy potrzeby przeprowadzać szczegółowej analizy całego wiersza; możemy zadowolić się odesłaniem do opracowań wskazanych w bibliografii, np. do artykułu ks. J. Archutowskiego w *Ateneum Kapłańskim* <sup>10)</sup>.

Przyjmujemy następujący przekład w. 15 z tekstu hebrajskiego: „*Nieprzyjaźń kładę między tobą a niewiastą i między potomstwem twoim a jej potomstwem; ono zetrze tobie głowę, a ty*

---

nomen *ha'iszzah* designetur“ Pewna przesada jest zawarta w słowach „non alia mulier quam“, jak niżej zobaczymy.

7) *El Génesis*, Roma 1914, s. 306 n. — za P. DELATTRE w *Sc. cath.* 5(1891) 520.

8) Tak np. CORLUY, l. c., s. 369—371; HOBERG, l. c., s. 50; MANGENOT, art. *Genèse* w *DTC* 6 (1929) 1212; F. CEUPPENS, *De protoevangelio*, Romae 1932, s. 47 nn.; idem, *De historia primaeva*, Romae 1934, s. 192—194; G. C. REPETTI w *Div. Thomas (Plac.)* 40 (1937) 287—297.

9) Tak np. A. CRAMPON, l. c., całkiem zaś wyraźnie: A. ARNDT S. I., *Die Heil. Schrift des A. und N. Test.* 4, Regensburg 1907; M. HETZNAUER O. M. C., *Commentarius in libr. Genesis*, Graecii 1910, s. 81; Ch. PESCH S. I., *De Deo creante et elevante*, Friburgi Brisg. 1908, s. 165, n. 302; De AMBROGGI w *Scuola Catt.* 2(1932) 204; I. PRADO C. SS. R., *Praelectiones Biblicae*, Taurini, 1934, s. 53 n.; A. BEA S. I., *Institut. Bibl.* II, 1<sup>2</sup>, Romae 1933, n. 142; B. H. MERKELBACH O. P., *Tractatus de B. V. Maria, Matre Dei*, Parisiis (1939), s. 82 n.; J. TRINIDAD w *Verb. Dom.* 19(1939) 353—357. A. RIVERA w *Verb. Dom.* 21(1941) 115—117; A. VACCARI S. I. w *La Sacra Bibbia*, Firenze (1943); J. COPPENS w *Novv. Rev. Théol.* 71(1949) n. 36—38.

10) *Aten. Kapł.* 31 (1933, 1) 418—438.

zranisz<sup>11)</sup> mu piętę“. Przyjmujemy również ze wszystkimi katolikami, że diabeł jest tym, przeciw któremu są skierowane słowa

11) Tekst hebrajski ma w obu orzeczeniach w 15b ten sam czasownik *szuf* = zetrzeć, zmiażdżyć. To znaczenie słowa *szuf* jest dość pewnie ustalone nie tylko powagą św. Hieronima w *Quaestiones hebr. in Gen.* (ML 23, 991), gdzie tłumaczy „conteret... conteres“ (w przekładzie Wulgaty natomiast kładzie Hieronim w drugim miejscu „insidiaberis“), ale i analogią języków: asyryjskiego, gdzie ten sam źródłosłów *szapu* znaczy „nogami zdeptać, zgnębić“ (por. L. DÜRR *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925, s. 72, uw. 85), a *szepu* — noga; aramejskiego z *szuf* i z obocznym tematem *szff*, mającymi znaczenie „trzeć, zetrzeć“, podobnie jak syryjskie *szff*. Za tym znaczeniem przemawiają również starożytne przekłady z wyjątkiem LXX i Vet. Lat., mianowicie: Syr. („zetrze“ i „zranisz“), Aquila (*prostripsei* = rozetrze), Symm. (*thlipsei* = zetrze); nadto Rzym 16, 20 „A Bóg pokoju niechaj prędko zetrze (*syntripsei*) szatana pod nogami waszymi“ z dość wyraźną aluzją do Rodz 3, 15. Dwa inne miejsca ze St. Test., w których spotykamy *szuf*, Job 9, 17 i Ps 139 (138), 11 są dość niepewne, ale przynajmniej pierwszemu z nich znaczenie „zetrzeć“ dobrze odpowiada. Nadawanie orzeczeniom w 3, 15b znaczenia „przypatrywać się, godzić, czyhać“ w ślad za przekładami LXX (*terein*) i Vet. Lat. (*observare*), za czym jeszcze ostatnio opowiedział się F. CEUPPENS O. P. (*De historia primaeva*, s. 152—157), przyjmując dla *szuf* znaczenia: *insidiari*, *observare*, *odio prosequi*, oraz E. ZOLLI w *Mar.* 10(1948) 282—87; jak również wszystkie bardzo problematyczne kombinacje z hebr. *szaf* i powoływanie się na arabskie *szafa* (które wcale nie jest identyczne z hebrajskim *szuf*, gdyż według zasad fonetyki semickiej, hebrajskiej literze *szin* odpowiada arabskie *sin* i naodwrot, por. C. BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen* I, Berlin 1908, s. 128—130) powinny by wobec powyższych dowodów wreszcie ustać. Prawdą jest, że w odniesieniu do piąty znaczenie „zetrzeć“ jest mniej odpowiednie, ale żeby na to zaradzić, nie ma potrzeby powoływać się na podwójne znaczenie arabskiego *szafa* (tak J. ARCHUTOWSKI l. c., s. 428 n.), lecz wystarczy zastosowanie figury stylistycznej „zeugma (albo: syllepsis)“. Najbardziej podobny do naszego przykład tej figury mamy w Ez 6, 9, gdzie orzeczenie *szabarti* = „skruszyłem“ ma za przedmiot i serce — co jest zrozumiałe, i oczy — co się tłumaczy tylko przesadzonym ściągnięciem dwu zdań (= zeugma). Bardzo charakterystyczne jest również, że św. Hieronim w Oz 1, 2, gdzie jedno orzeczenie *kach* = „weź“ ma dzeugmatycznie za przedmiot i żonę nierządną, i synów nierządnych (których mianowicie z tą żoną spółdzi), przed drugim przedmiotem powtarza orzeczenie, ale jego znaczenie modyfikuje z *sume* na *fac tibi (filios fornicarios)*. Długi szereg innych przykładów ze St. Test. podaje E. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die*

Boże, gdyż wąż w naszym opowiadaniu jest tylko symbolem lub nazwą ducha piekielnego, albo co najwyżej jego narzędziem<sup>12)</sup>; na koniec że w w. 15 b jest zapowiedziane ostateczne zwycięstwo potomstwa niewiasty nad szatanem.

## 2

„Niewiasta“ — Ewa. — Dowód filologiczny. — Dowód z analizy wyroku Bożego.

Za tym, że „niewiastą“ w Rodz 3, 15 musi być — przynajmniej na pierwszym (chronologicznie) miejscu — Ewa, przemawiają głównie dwa dowody. Nie są one wprawdzie całkiem nowe, ale przeciw ustawicznie powtarzającym się próbom wykluczenia Ewy muszą być z pełną wyrazistością jeszcze raz podkreślone.

Sięgniemy najpierw do gramatyki hebrajskiej. Może się to komuś wydać nudnym, ale w dowodzie egzegetycznym jest często nieuniknione. Otóż polskie „niewiasta“ odpowiada w tekście hebrajskim wyrazowi *ha'iszzah*, tj. rzeczownikowi *'iszzah* z przedimkiem (rodzajnikiem) *ha*. Przedimek hebrajski zaś, służący zasadniczo do określenia rzeczownika, ma pewne sposoby użycia wspólne z językami indo-europejskimi, a niektóre sobie właściwe. Nie ma potrzeby wyliczać ich wszystkich, gdyż w naszym wypadku mogą być wzięte pod uwagę tylko te, w których przedimek służy: a) do oznaczenia osoby lub rzeczy, o której była już przedtem mowa, i wówczas jest równoznaczny ze

---

*biblische Litteratur*, Leipzig 1900, s. 122 n. Biorąc zatem pod uwagę tę figurę, można całkiem poprawnie znaczenie czasownika *szuf* w drugim orzeczeniu zmodyfikować, tłumacząc np. z Syr „zranisz“ Por. E. KÖNIG, *Die Genesis*<sup>2-3</sup>, Gütersloh 1925, s. 248 n.; A. BEA S. I., *Instit Bibl. De Pentateucho*<sup>2</sup>, Romae 1933, s. 200, n. 140; *id.* w *Bibl.* 25 (1944) 74; A. VACCARI l. c., który przekłada: „mentre tu ti avventi al suo calcagno“ = podczas gdy ty uderzysz (rzucisz się) na jego piętę.

12) Por. L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der isr-jüd. Heilandserwartung*, s. 69—73 z literaturą tamże podaną; podczas wojny ukazał się również artykuł (którego jeszcze nie znam), B. RENZ, *Die kluge Schlange* w *Bibl. Zeitschr.* 24(1939) 236—241.

słabym zaimkiem wskazującym<sup>13)</sup>; b) do oznaczenia pojęcia gatunkowego, i to zastosowanie jest częstsze w hebrajskim niż w językach indo-europejskich; w naszym wypadku przedimek *ha* wskazywałby na ogół niewiast zbiorowo wziętych<sup>14)</sup>; c) do wprowadzenia osoby lub rzeczy jeszcze nieznannej, ale wymienionej w takich okolicznościach, które ją określają<sup>15)</sup>, innymi słowy: w okolicznościach, które zmuszają do myślenia o tej osobie lub rzeczy jako o obecnej i zwracającej na siebie uwagę<sup>16)</sup>. Ten trzeci sposób, który jest specjalną właściwością języka hebrajskiego, chcąc widzieć zastosowanym w naszym wypadku ci, którzy *ha'iszzah* tłumaczą wyłącznie o Marii<sup>17)</sup>.

Ze swej strony musimy stwierdzić, że drugi i trzeci sposób nie mogą mieć w danym wypadku zastosowania. Powód jest prosty: termin *ha'iszzah* nie jest w nasze opowiadanie wprowadzony po raz pierwszy w w. 15, ale w poprzedzającym kontekście zachodził już kilka razy<sup>18)</sup> i podobnie kilka razy zachodzi w następującym opowiadaniu<sup>19)</sup>, a wszędzie oznacza Ewę<sup>20)</sup>. Dlatego każdy, czytający tekst bez żadnego uprzedzenia czy powziętej z góry idei, musi i w w. 15 rozumieć *ha'iszzah* o Ewie<sup>21)</sup>.

13) Por. P. JOÜON S. I., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923 § 137 f, 3.

14) Por. *ibid.* § 137 i. W ten zapewne sposób rozumie tu przedimek L. MURILLO, l. c., s. 306 n.

15) JOÜON, l. c., § 137 n, 2.

16) W. GESENIUS — E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*<sup>98</sup>, Leipzig 1909, § 126, 4.

17) Por. M. FLUNK S. I. w *ZKTh* 28 (1904) 648 n.

18) Mianowicie — po nadaniu tej nazwy przez Adama w 2, 23 (*'iszzah* bez rodzajnika) — 3, 1. 2. 12. 13.

19) 3, 16. 17. 20. 21. Por. również *'iszto*, jego żona, w 2, 25; 3, 9 i *'iszteka*, żona twoja, w 3, 17.

20) Zupełnie inaczej jest w przykładach podanych przez FLUNKA (l. c., s. 649), gdzie w poprzedzającym kontekście rzeczownik, o który chodzi, nie jest wcale wymieniony, mianowicie w Rodz. 3, 1 (*hannachasz*); 14, 13 (*happalit*); Wyjścia 17, 14 i Liczb 5, 23 (*bassefer*); Iz 7, 14 (*ha'alimah*); podobnie w innych wypadkach przytoczonych przez GESENIUSA l. c.

21) To, że kontekst samorzutnie prowadzi do utożsamienia „niewiasty“ w w. 15 z Ewą, przyznają zresztą niektórzy zwolennicy tłumaczenia *ha'iszzah*

Otóż od tej naturalnej supozycji nie wolno nam bez pogwałcenia podstawowych zasad hermeneutyki żadną miarą odstępować, chyba że okoliczności faktu w sposób całkiem oczywisty każą w danym wypadku przyjąć inną osobę. Na tych zatem, którzy twierdzą, że *ha'iszzah* w w. 15 nie jest Ewa, lecz wyłącznie inna niewiasta w przyszłości, tj. Maria, albo też ogół niewiast, ciąży obowiązek wykazania, że okoliczności podane w tekście domagają się z oczywistością, wystarczającą przynajmniej dla pierwszych czytelników księgi Rodzaju, innej supozycji tego wyrazu, niż ją ma w otaczającym kontekście.

Mówię, iż konieczna jest do dowodu taka oczywistość, gdyż trudno przypuścić, by autor natchniony, chcąc kogo innego jak Ewę oznaczyć terminem *ha'iszzah*, podczas gdy w całym opowiadaniu ją właśnie pod tą nazwą rozumie, nie starał się tej zmiany jasno uwydatnić, żeby nie wprowadzać w błąd swych czytelników. Nie można w tej materii zadowolić się odpowiedzią, że „*ha'iszzah* w ustach Bożych nie koniecznie opiera się na wyborze pisarza, lecz oddaje własne słowo Boga“<sup>22)</sup>, który mógł rozumieć kogo innego jak Ewę. Albowiem umieszczenie słów Bożych przez pisarza natchnionego w takim właśnie kontekście, a nie w innym, zmusza do przyjęcia, że pisarz ten przez *ha'iszzah* rozumiał Ewę i to chciał wyrazić. A jeżeli tak jest, w takim razie zgodnie z poglądem katolickim na rolę autora narzędnego w spisaniu ksiąg świętych musimy przyznać, iż to samo było również myślą Ducha Świętego.

Powyższe rozumowanie prowadzi nas logicznie do zbadania w tym miejscu, czy dowody z tekstu i kontekstu, wysuwane przez stronników dwu wymienionych opinii, nie wskazują rzeczywiście na takie okoliczności, które by przechylały zdecydowanie szalę na ich stronę, tj. zmuszały przyjąć, że przedimek w *ha'iszzah* w. 15 ma znaczenie takie jak drugi lub trzeci spośród wyżej wymienionych sposobów.

*szah* = Maria, np. FLUNK, l. c., s. 648; FRUHSTORFER, l. c., s. 44; MURILLO, l. c., s. 306.

<sup>22)</sup> M. FLUNK l. c., s. 662; za nim to samo mówi J. DOLLER, *Die Messiaserwartung im A. T.*, s. 11.

Ponieważ jednak krytyczny rozbiór tych dowodów przez dłuższą chwilę zajmie naszą uwagę, dlatego nie chcąc przerywać pozytywnego przedstawienia naszej myśli, pozwolimy sobie najpierw przytoczyć drugi nasz dowód za tym, że „niewiastą“ w Rodz 3, 15 musi być Ewa.

W tym celu przypomnijmy sobie pewne momenty ze sceny rajskiej, znane wprawdzie, ale niestety nie uwzględniane przez tych, którzy z największą pewnością rozprawiają o znaczeniu Rodz 3, 15. Chodzi mi o odwrotny paralelizm trzech pierwszych aktów tragedii rajskiej, jakimi są: upadek, przesłuchanie, wyrok. Ostatnim aktem jest wypędzenie z raju, które z konieczności wyłamuje się spod tego paralelizmu.

Otóż tekst biblijny przedstawia nam upadek w następującym porządku: wąż udaną przyjaźnią pozyskując zaufanie Ewy, kłamstwem i pochlebstwem doprowadza ją do pożądania owocu; Ewa zrywa owoc, je go i podaje swemu mężowi; Adam spożywa owoc. Widzimy tutaj akcję przestępstwa przenoszącą się od węża do Ewy i od Ewy do Adama, który zjedzeniem owocu dopełnia winy.

W przesłuchaniu porządek jest odwrotny: Bóg bada najpierw Adama, który wydaje swoją kusicielkę, „niewiastę którą mi dałeś“ (w. 12), tj. Ewę. Następuje badanie Ewy, która wreszcie wskazuje na węża, jako pierwszego sprawcę upadku. Wąż niczym się usprawiedliwić nie może, dlatego Bóg go o nic nie pyta.

Na koniec wyrok, odwracając porządek przesłuchania, zaczyna od tego, na którym ono się skończyło, tj. od węża, i w ustalonej kolejności, tej samej, w jakiej szła akcja przestępstwa<sup>23)</sup>, przechodzi od węża do niewiasty i od niewiasty do Adama.

Z owego porządku, na przemian wstępującego, zstępującego i znowu wstępującego nasuwa się bezpośrednio ten wniosek, że opowiadanie o upadku i karze realizuje pewien plan artystyczny, wiążący poszczególne części w jedną harmonijną całość. Ale do tego planu należy oprócz kolejności osób jeszcze coś innego. Wyżej zaznaczyłem, że akcja przestępstwa przechodzi od węża do

23) Por. de HUMMELAUER, *Comment. in Genesim*, 162.

niewiasty, od niewiasty do Adama. Ta udzielająca się kolejno akcja przestępstwa jest właśnie nicią, wiążącą osoby w akcie pierwszym. W akcie drugim taką nicią jest ujawnienie winy, przy czym akcja przenosi się w odwrotnym kierunku: Bóg odkrywa winę Adama, Adam oskarża niewiastę, niewiasta składa winę na węża. Już to samo naprowadza na myśl, że również w trzecim akcie będzie jakaś jedna nić wiążąca wszystkie osoby dramatu.

I rzeczywiście tak jest. Nicią tą jest ukaranie każdego z winnych w stosunku do tej osoby lub rzeczy, względem której bezpośrednio dopuścił się winy. Mianowicie główna wina Ewy polega nie na tym, że zjadła owoc, ale na tym, że nakłoniła do spożycia go swego męża, który był na pierwszym miejscu odpowiedzialny za zachowanie Bożego przykazania (por. 2, 16 n.). Potwierdzenie tego poglądu widzę w tym, że Bóg pyta niewiastę nie o to, dlaczego zjadła owoc, lecz dlaczego dała go do zjedzenia mężowi (por. w. 13 i 12). W następstwie tego kara Ewy skupia się i źródło swoje ma w jej stosunku do męża: „Wiele cierpień włożę na cię w ciężarach twoich. W boleściach rodzić będziesz dzieci, a jednak będziesz pożądała męża swego i on będzie nad tobą panował“ (w. 16 według tekstu hebr.). — Co się tyczy Adama, ten zgrzeszył pożywając zakazany owoc; dlatego jego kara polega na tym, iż z wielkim trudem i móżdżem będzie musiał zdobywać pożywienie (ww. 17—19). — Szatan wreszcie doprowadził do grzechu bezpośrednio tylko niewiastę; dlatego oprócz przekleństwa (w. 14), które spada nań, być może za nienawiść ku Bogu i udaremnienie planów Bożych<sup>24)</sup>, spotyka go również kara właśnie w stosunku do niewiasty: wieczna nieprzyjaźń w miejsce chwilowej, ze strony szatana udanej przyjaźni. A ponieważ szatan nie umiera, dlatego nieprzyjaźń przeniesie się na potomstwo niewiasty, które szatana

<sup>24)</sup> Podobnie tłumaczy to M. FLUNK, l. c., s. 669 n. — Pomijam, jako nie należące wprost do naszego tematu, wyjaśnienie, na czym polega to przekleństwo, wypowiedziane ogólnie w w. 14a, rozwinięte w w. 14b. Wystarczy wspomnieć, że wyrażenia w. 14 b należy pojąć przenieśnię o najgłębszym poniżeniu szatana. Por. L. DÜRR, *Ursprung u. Ausbau...*, s. 69—73; J. ARCHUTOWSKI, l. c., s. 426.

ostatecznie zwycięży. Skoro zaś szatan zostaje ukarany w stosunku do niewiasty, którą skusił do grzechu, tą „niewiastą“ musi być z konieczności Ewa.

Dla uniknięcia nieporozumienia, które by mogło osłabić siłę dowodu, podkreślam, że nie przez niewiastę ma być ukarany szatan<sup>25</sup>), lecz w stosunku do niewiasty, podobnie jak nie przez swego męża zostaje ukarana Ewa, lecz w stosunku do niego, i nie przez pożywienie spotyka kara Adama, lecz przez trudność zdobycia pożywienia. Tak przynajmniej na pewno należy rozumieć w. 15 a, gdzie jest mowa o roli samej niewiasty w karze wymierzonej szatanowi. Natomiast w w. 15 b szatan będzie zwyciężony przez potomstwo niewiasty, co jest jednak ostatecznie również jego karą w stosunku do niewiasty.

Mam nadzieję, że dowód powyższy dostarczy nam nieco światła dla zrozumienia bezpodstawności niejednego zarzutu stawianego przez stronę przeciwną.

### 3

*Dowody na wyłącznie maryjne tłumaczenie: Niewiasta nie rozmawiająca, lecz przedmiot rozmowy; niewiasta przyszłości. Wewnętrzna bezsensowność. Sprzeczność z wyrokiem Bożym na Ewę i z biblijną sylwetką Ewy.*

Przejdźmy już z kolei do zbadania owych okoliczności tekstu i kontekstu, z których ma wynikać rzekomo niezbitcie, że *ha'iszzah* w w. 15 nie jest Ewa, lecz kto inny, chociaż w otaczającym kontekście wyraz ten oznacza wszędzie Ewę.

Pierwszy dowód, jaki podaje Roschini w swym *Compendium Mariologiae*<sup>26</sup>), bierze za punkt wyjścia tę okoliczność, iż „niewiasta“ w w. 15 nie jest wymieniona jako *rozmawiająca* lub *działająca*, lecz o niej mówi jedna z czterech osób występujących w opowiadaniu (Bóg) do drugiej z tych osób (węża-szatana):

25) Tak CEUPPENS, *De historia primaeva*, s. 186 n.

26) Str. 111. Podajemy dowody przeważnie według ROSCHINIEGO, ponieważ jest to opracowanie najnowsze i zbiera dowody stosunkowo najbardziej kompletnie.

nadto mówi o niej przedkładając jakiś fakt mający nastąpić w przyszłości i dlatego zupełnie odmienny od faktu opisanego w pozostałym kontekście, który cztery tylko osoby obejmuje: Boga, Adama, Ewę i węża, tj. diabła. Ten drugi fakt, zapowiedziany jako przyszły w w. 15, mógł i powinien być jako taki być zrozumiany czy to przez diabła, czy przez pierwszych rodziców. Jeżeli zatem na podstawie kontekstu jest mowa o fakcie należącym do przyszłości, słusznie wprowadza się niewiastę nową, przyszłą, odmienną od Ewy, której nie odpowiada i nie może odpowiadać nieprzyjaźń, jaką się tej niewieście przypisuje.

Dla zrozumienia myśli Roschiniego trzeba zaznaczyć, że co do formy jest to odpowiedź na dowód obrońców identyczności „niewiasty“ i Ewy, ujęty (przynajmniej przez Roschiniego) w ten sposób, że w opowiadaniu o raju zachodzą tylko cztery osoby, bezpodstawnym jest zatem wprowadzać na scenę w w. 15 osobę piątą<sup>27)</sup>. W zamiarach autora jednak ma to być równocześnie jego główny pozytywny dowód, dowód z najbliższego kontekstu<sup>28)</sup>, na który wskazuje z pewną emfazą i z przytykiem pod adresem egzegetów: „Argumentum hoc, ad quod magis attendere deberent hodierni exegetae...“<sup>29)</sup>; następne dowody jako pomniejsze, „confirmationes“, są podane drobnym drukiem. Trzeba przyznać, iż pierwsza część dowodu Roschiniego — że mianowicie „niewiasta“ w w. 15 nie jest osobą rozmawiającą, lecz o niej rozmawiają osoby ze sceny rajskiej — byłaby dobrą odpowiedzią na dowód strony przeciwnej sformułowany w ten sposób, jak przed chwilą widzieliśmy; ale pozytywnie ta część sama jeszcze niczego nie do-

27) Nie wiem, kto w ten sposób dowód przedłożył. TRINIDAD (*Verb. Dom. 19/1939/354*) i DEL PRADO (*Vetus Testamentum I, Taurini 1934, s. 53*), na których jedynie powołuje się ROSCHINI l. c., w swoim krótkim wyłożeniu zdania powołują się tylko ogólnie na to, że w całym kontekście jest mowa o Ewie, rozumie się, gdy wymieniona jest *ha'iszzah*; stąd każą się domyślać wniosku, że i w w. 15 *ha'iszzah* jest Ewa. Nie jest to jednak to samo, co zbijają Roschini: że nie można wprowadzać w w. 15 piątej osoby, ponieważ w całym opowiadaniu są tylko cztery osoby.

28) L. c., s. 112.

29) Ibid.

wodzi, bo dwie osoby ze sceny rajskiej mogą rozmawiać o trzeciej osobie zarówno nieobecnej i mającej się ukazać w przyszłości, jak obecnej i należącej do owych czterech aktorów sceny.

Może zatem główna siła odpowiedzi ma leżeć w tym, że w. 15 mówi o fakcie należącym do p r z y s z ł o ś c i, skąd ma płynąć, że i „niewiasta“ jest niewiastą przyszłości. W odpowiedzi na to pozwolimy sobie zapytać Roschiniego, który fakt ma on na myśli: czy ustanowienie nieprzyjaźni między węzem a niewiastą i między ich potomstwem, czy też aktualną nieprzyjaźń lub wreszcie starcie głowy węża przez potomstwo niewiasty. Jeżeli ma na myśli pierwszy fakt, to na pewno tej przyszłości nie da się udowodnić z orzeczenia *'aszit*, które całkiem poprawnie tłumaczy się na nasze języki w czasie teraźniejszym: „kładę, ustanawiam“<sup>30)</sup>, co zresztą z każdą opinią co do podmiotu *ha'iszszah* da się łatwo pogodzić. Może najstuszniej będzie przyjąć, że już obecnie, od chwili wydania wyroku na węża, Bóg kładzie na stałe ową nieprzyjaźń niezależnie od tego, czy obie strony wrogie już istnieją, czy jeszcze nie. Jeżeli zaś autor ma na myśli

---

30) Twierdzenie FLUNKA w *ZKTh* 28 (1904) 660, że ustanowienie nieprzyjaźni należy do przyszłości ze względu na orzeczenie *'aszit*, wraz z przekładami „*theso, ponam*“ — nie wytrzymuje krytyki. Hebrajskie futurum (imperfectum) słów czynnych bywa używane na wyrażenie czynności zarówno w czasie przyszłym, jak w teraźniejszym i przeszłym, w tych dwu ostatnich wypadkach jednak zwyczajnie tylko wtedy, gdy czynność jest trwała lub powtarzająca się (por. P. JOÜON, *Grammaire*, § 113 b—f). W Rodz 3, 15 forma *'aszit* wyraża, że Bóg już teraz ustanawia nieprzyjaźń, ale tak, iż ją będzie trwale podtrzymywał. Dobrze mówi CEUPPENS, l. c., s. 145 n.: „imperfectum in lingua hebraica actionem inceptam, non vero finitam indicat; forma igitur „*pono*“ est praeferenda. Eo in momento, quo Deus loquitur, inimicitiae inchoantur, et actione continua perdurant“ Podobnie w czasie teraźniejszym tłumaczą: A. BEA, *De Pentateucho* n. 140; H. GUNKEL, *Genesis*<sup>4</sup>, Göttingen 1917, s. 20; O. PROCKSCH, *Die Genesis*<sup>2-3</sup>, Leipzig 1924, s. 30; P. PARSCH, *Die heil. Schrift des A. B.*, Klosterneuburg 1934. Również N. PALMERINI, chociaż dowodami swymi silnie przechyliła się ku pozycji, jaką zajmują między in. Flunk i Roschini, to jednak przyznaje, że „*'aszit* videtur posse considerari tamquam praesens „continuum“, quod incipiat quidem a momento quo profertur a Deo verba, sed sese extendat quoque ad futurum, cum scil. locum habebit perfecta victoria“ (*VD* 20/1940/141).

samą aktualną wzajemną nieprzyjaźń między potomstwem niewiasty a potomstwem węża oraz starcie głowy węża przez potomstwo niewiasty, to te fakty bez wątpienia należą do sfery przyszłości, gdyż potomstwo niewiasty jeszcze nie istnieje. Ale żadną miarą nie widać, w jaki sposób wynika stąd koniecznie, że również „niewiasta“, matka owego potomstwa, należy do przyszłości.

Tak się przedstawia główny, zasadniczy trzon Roschiniowego „dowodu z najbliższego kontekstu“. Zdaje się, że autor niepotrzebnie zwrócił nań szczególną uwagę egzegetów.

Na większą uwagę zasługuje to, co Roschini wspomina jakby ubocznie i dodatkowo na końcu powyższego dowodu, mianowicie że nieprzyjaźń, jaką w w. 15 przypisuje się „niewieście“, nie odpowiada wcale Ewie. Że jest to dowód osobny, wynika stąd, iż to samo autor rozwija szerzej w dwu niezależnych dowodach<sup>32)</sup>. Ale zawartą w nich myśl Roschiniego wyraził wcześniej w sposób bardziej ścisły i precezyjny K. Fruhstorfer<sup>33)</sup>; jego zatem rozumowanie pozwolę sobie tu przytoczyć, zastrzegając sobie wyzyskanie jednego szczegółu z tamtego autora.

Otóż Fruhstorfer tak rozumuje w ślad za Willemsem<sup>34)</sup>: Jeżeli „niewiastą“ w w. 15 jest Ewa, w takim razie słowa „Położę nieprzyjaźń itd.“ mogą oznaczać tylko jedno z trojga: albo że Ewa w przyszłości nie będzie więcej grzeszyła, albo że nie może grzeszyć, albo że nie powinna grzeszyć. Otóż ewentualności pierwsza i druga są nie do przyjęcia, ponieważ grzesznica Ewa, która ani słowa skruchy nie wypowiedziała, nie zasłużyła na takie zapewnienie lub obietnicę. Trzecia ewentualność jest także wykluczona, albowiem w tak poważnej chwili nie mógł boski Sędzia wygłaszać rzeczy, która się rozumie sama przez się. Ponadto z potomków Ewy, do których wówczas to samo by się odnosiło, bardzo wielu — jak wiemy z doświadczenia — nie żywi nieprzyjaźni do diabła.

<sup>32)</sup> L. c., s. 112.

<sup>33)</sup> *Die Paradiesessünde*, s. 44.

<sup>34)</sup> *Pastor Bonus* 23(1910—11) 133.

Nie jest trudno odpowiedzieć na te wywody. Że pierwsza i druga ewentualność nie są do przyjęcia, na to całkowita zgoda. Co do trzeciej zaś pozwolę sobie zrobić najpierw taką uwagę. Choćby rzecz była w sobie jasna, jeżeli jednak Bóg chciał przywrócić porządek moralny, zniweczony przez grzech pierwszych rodziców, wypadało, żeby im ten obowiązek przypomniał. Ale w rzeczywistości nie takie jest właściwe znaczenie słów Bożych. Bóg nie daje wprost i bezpośrednio nakazu, nie mówi: „Nieprzyjaźń ma odtąd panować między wami“; lecz własną mocą kładzie między obiema stronami trwałą stan nieprzyjaźni i wojny („Nieprzyjaźń kładę“), a tym samym obiecuje, że będzie ten stan nieprzyjaźni podtrzymywał wspomaganie i pobudzaniem ludzi do walki z szatanem i do opierania się jego pokusom. Co się tyczy ciężącego na ludziach obowiązku sprzeciwiania się diabłu i walki z nim, on płynie również ze słów Bożych, ale tylko drugorzędnie, tj. jako skutek ustanowionego przez Boga stanu nieprzyjaźni. Każdy bezstronny musi przyznać, że takie znaczenie w. 15 a odpowiada całkiem dobrze zarówno sytuacji, jak i prawdzie, a to jest najważniejsze.

Nie przeczę, że takie tłumaczenie zawiera — nie dla samej tylko Ewy, lecz również dla rodu ludzkiego — pewną obietnicę i pewną wyższość w stosunku do szatana. Oczywiście nie dla jakichś zasług Ewy czyni to Bóg, podobnie jak nie dla zasług Ewy ani jej potomków, tj. rodu ludzkiego, obiecuje w w. 15 b starcie głowy węża, które jest dla nich największym dobrodziejstwem, jak wszyscy muszą przyznać. Fruhstorfer, Roschini i inni autorowie tego obozu stawiający powyższy zarzut (że Ewa nie zasłużyła na takie wyróżnienie), zapominają, że w. 15 zawiera wyrok Boży na sprawcę wszystkiego zła—szatana. Z tego powodu zarówno nieprzyjaźń jak i starcie głowy ma charakter kary dla szatana; a ponieważ ta kara dotyczy stosunku jego do Ewy i do ludzi, z natury rzeczy musi ona nieść z sobą ich wyższość nad szatanem i pomoc Bożą, bez której nie byłoby ani trwałej walki, ani ich zwycięstwa. Karząca sprawiedliwość

Boża wobec szatana jest miłosierdziem dla Ewy i rodzaju ludzkiego.

Ta zaś łaskawość i miłosierdzie Boga, przychodzącego w pomoc Ewie i jej potomstwu, wcale nie stoi w sprzeczności z wyrokiem Bożym na Ewę w w. 16. Przede wszystkim niesłusznie ten wyrok nazywa się przekleństwem<sup>35</sup>). Przekleństwo rzuca Bóg tylko na węża (w. 14). W wyroku na Adama wyraz „przeklęty“, stosuje Bóg nie do Adama, lecz do ziemi ze względu na niego: „Przeklęta będzie ziemia z powodu ciebie“ (w. 17 według tekstu hebr.). Wyrok zarówno na Adama jak na Ewę zawiera tylko karę, a nie przekleństwo. Kara za grzech jest należna, ale ona nie jest równoznaczna z odrzuceniem. W tym właśnie ukazała się dobroć Boża, iż mimo upadku pierwszych rodziców Boski Sędzia nie odrzucił ich całkowicie ani nie pozostawił w rozpacz, lecz dał im nadzieję dźwignięcia się i ratunku. Wypędził wprawdzie pierwszych rodziców z raju szczęśliwości, bo tego się domagała jego sprawiedliwość, ale przedtem okrył ich nagość odzieniem, litując się nad ich niezaradnością (w. 21). Bo sprawiedliwość Boża ma swoją miarę, a gniew nie kierowany namiętnością da się pogodzić z dobrocią.

W świetle powyższych uwag sylwetka Ewy nie jest odmienna ani sprzeczna w w. 15 i w w. 16.<sup>36</sup>). W jednym i drugim wierszu występuje Ewa-grzesznica: w w. 15 zawierającym wyrok na węża ukazuje się Ewa jako ofiara pokusy szatańskiej, a Bóg ją wyrывa ze stosunku przyjaznego z wężem i wraz z całym jej potomstwem wprowadza w stan walki z wężem; w w. 16 zaś Ewa—grzesznica ponosi karę za popełniony występpek. Między tymi dwoma obrazami Ewy—grzesznicy nie ma większej sprzeczności niż między grzesznikiem, którego Bóg w sakramencie pokuty przyjął z powrotem do swojej łaski i do dziecięstwa Bożego, a tym

35) Tak np. I. M. BOVER S. I. w *Greg.* 5 (1924) 574: „Praeterea, si hoc ita esset, cur statim post istam promissionem Deus Evae maledixit, eamque non secus atque Adam e paradiso eiecit?“

36) Jak zarzuca np. MURILLO, *El Génesis*, s. 305. Por. FLUNK l. c., s. 659 n.; ROSCHINI, *Compendium Mariologiae*, s. 112, n. 3.

samym grzesznikiem, który jeszcze potem odbywa pokutę i doznaje od samego Boga doświadczeń w celu dopełnienia kary doczesnej; albo też między postacią Adama w w. 16, gdzie ukaranie Ewy przynosi mu wyższość i panowanie nad nią („on będzie nad tobą panował“), a zapowiedzią znoej pracy w pocie czoła na chleb codzienny (w w. 17—19) i wypędzenia z rozkosznego raj.

Sprzeczność między sylwetkami Ewy w w. 15 z jednej strony, a w w. 16 i w innych miejscach Pisma św. z drugiej strony może istnieć tylko w tym wypadku, gdy wierszowi 15, ściślej wyrażeniu „nieprzyjaźń“, nada się sens nie uwzględniający kontekstu. W tym właśnie leży proton-pseudos stronników tłumaczenia „niewiasta“ = Maria, że najpierw apriorycznie, na podstawie ustalonej z góry tezy o wyłącznej identyczności „niewiasty“ i Marii śrubują do ostatecznych granic znaczenie „nieprzyjaźni“ między „niewiastą“ a węzem w w. 15 a <sup>37)</sup>, a następnie wykazują bez żadnych trudności, że w ten sposób przez nich skonstruowany kontekst nie pozwala widzieć w *ha'iszzah* Ewy. Tak nie postępuje bezstronna, przedmiotowa egzegeza. „Nieprzyjaźń“ może mieć różne stopnie natężenia; a co autor chciał przez ten rzeczownik wyrazić w w. 15, o tym rozstrzyga kontekst, między innymi również podmiot zawarty w *ha'iszzah*. Dlatego najpierw trzeba ten podmiot ustalić, a potem dopiero można określić zasięg pojęcia „nieprzyjaźń“ w naszym miejscu.

## 4

*Dalszy ciąg dowodów za wyłącznie maryjnym tłumaczeniem: charakter absolutny wyroku.*

Ale oto Roschini występuje z dowodem, w którym stara się wykazać, że kontekst istotnie domaga się w w. 15 takiej „nieprzyjaźni“, jaką można przypisać samej tylko Marii. Mówi bo-

---

<sup>37)</sup> Por. „eminente Widersacherin des Satans“ FLUNKA l. c., s. 659; „mulier infensissima diabolò“ ROSCHINIEGO, l. c., s. 112; „mulier singulariter serpenti opposita“ BOVERA, l. c., s. 574.

wiem<sup>38)</sup>, że cały w. 15, podobnie jak ww. 14. 16 nn., należy rozumieć w znaczeniu *absolutnym*, nie zaś warunkowym, o wiecznej nieprzyjaźni, która bezwarunkowo (*absolute*) dojdzie do skutku, bez potrzeby pytania o zgodę szatana lub niewiasty. A potem<sup>39)</sup> wyciąga stąd taki wniosek: nieprzyjaźń absolutna między wężem a niewiastą sprawia, że owa niewiasta będzie całkiem bezgrzeszna („*omnino impeccabilis efficitur*“). A ponieważ na Ewie to się nie spełniło, więc słowa te mogą się odnosić tylko do Marii.

Roschini nie omieszkał podać, skąd czerpie ten dowód, powołuje się bowiem<sup>40)</sup> na artykuł N. Palmeriniego<sup>41)</sup>. Wywody Palmeriniego zaś streszczają się w tym: Umiarkowana krytyka nie powinna stawiać warunków tam, gdzie je wyklucza kontekst. A tak się ma rzecz z Rodz. 3, 14—19. Widzimy bowiem, że zarówno przekleństwo węża w w. 14, jak skazanie Ewy w w. 16 i Adama w w. 17—19 są absolutne, ich skutek jest pewny. Skoro zatem taki jest kontekst prorocstwa, również w. 15 należy tak samo rozumieć, jest to bowiem tylko ciąg dalszy przekleństwa w w. 14, i to położony bez żadnego warunku. Przemawia za tym to jeszcze, że chodzi o najzaciętszego wroga Boga, którego ukaranie wymaga wykluczenia wszelkiej, choćby chwilowej przyjaźni między szatanem a niewiastą i między ich potomstwem; i to, że gdzie zamierzał Bóg położyć warunek, uczynił to wyraźnie, mianowicie odnośnie do usiłowania węża, by zaszkodzić potomstwu niewiasty (w. 15 b).

Ten dowód ma pozornie pewną siłę. Ale tylko pozornie. W rzeczywistości sprawa przedstawia się następująco. Zarówno przekleństwo węża w w. 14, jak wyrok na Ewę i Adama są rzeczywiście wypowiedziane absolutnie, tj. bez żadnego warunku i bez pytania o zgodę tych, których kara spotyka. Jest to zresztą całkiem zrozumiałe: podsądnego skazanego na karę sędziego nie zwykł pytać o zgodę na swój wyrok. Mimo to jednak śmiem

38) L. c., s. 108.

39) L. c., s. 112.

40) L. c., s. 108.

41) *VD* 20 (1940) 139 n.

twierdzić, że w tych trzech wyrokach, tj. na Ewę, na Adama i na węża w w. 14, została postawiona tylko norma ogólna, której nie sprzeciwiają się w realizacji odchylenia, i to nawet wielkie. Daję na to dowody.

I tak przekleństwem zawartym w w. 14 szatan został skazany na stan najgłębszego poniżenia i pogardy, co obrazowo jest wyrażone czołganiem się na brzuchu i jedzeniem prochu. Zaznaczam, iż mamy tu nie tylko wyrok, lecz przekleństwo Boże, i to przekleństwo wypowiedziane absolutnie i rzucone na najzaciętszego wroga bożego, którego ukaranie wymagałoby — zdaje się — wykluczenia jakiegokolwiek złagodzenia lub ustępstwa. A jednak nawet tak absolutnie wypowiedziane przekleństwo nie stanęło na przeszkodzie temu, że w pewnych animistycznych formach religii ludów pierwotnych właśnie do złych duchów zanosi się modły i składa się im ofiary, żeby ich ubłagać, z zaniedbaniem czci należnej Bogu <sup>42)</sup>; a jeszcze i w czasach najnowszych u ludzi o najwyższej kulturze słyszy się o sataniźmie czyli o kulcie religijnym szatana ze świadomym buntem przeciw Bogu. Jest to zwyrodnienie pojęć religijnych? Zgoda, ale faktu zaprzeczyć się nie da.

To pierwszy wyłom w realizacji „absolutnego“ wyroku Bożego. Zobaczmy drugi.

Z „absolutnego“ wyroku Bożego niewiasta za doprowadzenie męża do upadku ma być podległa mężowi, a on ma nad nią panować. Mimo to jednak w historii dziejów ludzkości spotyka się nie tylko sporadycznie odwrócenie tego stosunku, ale nawet — u niektórych ludów pierwotnych — cały system zwyczajów, zwanych prawem matriarchalnym, w którym nie mężczyzna, ale niewiasta odgrywa dominującą rolę w rodzinie i życiu szczepu <sup>43)</sup>.

Wreszcie z w. 19 wiemy, że człowiek za swoje przestępstwo został ukarany w ten sposób, iż w pocie oblicza swego ma pożywać chleba. A jednak spotykało się lub może jeszcze spotyka się

42) Por. np. R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford, 1891, r. XII Magic.

43) Por. art. „Mutterrecht“ w „*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*“ IV<sup>2</sup>, 1930, k. 323 n. i art. „*Frau*“, *ibid.* II<sup>2</sup>, 1928, k. 716.

ludzi, o których śmiało można powiedzieć, że nie zapracowanie na chleb, ale samo tylko jedzenie wywołuje im pot na skronie.

Z powyższych faktów zdaje się wynikać bezspornie, że za zrządzeniem Bożym tego rodzaju odchylenia, może nawet znaczne, od wyroku Bożego zawartego w Rodz. 3, 14—19 mogą się zdarzać, tam zwłaszcza, gdzie przy realizacji wchodzi w grę wolna wola człowieka.

A teraz wróćmy do w. 15 a. Nie ulega żadnej wątpliwości, że tę część wyroku na węża wypowiedział Bóg absolutnie, tj. bez oglądania się na czyjąkolwiek zgodę, nie tylko na zgodę szatana, który jest tu jedynym podsądnym i skazanym, lecz również niewiasty z jej jeszcze nie istniejącym potomstwem, na których korzyść ten wyrok wychodzi. Ale cóż to Bóg w ten sposób zdecydował? Bóg tymi słowami położył stan nieprzyjaźni między dwiema przed chwilą przyjaznymi stronami; owszem — jak wyżej powiedzieliśmy — ubocznie przyrzekł ten stan nieprzyjaźni podtrzymywać; również zawarł w swych słowach ciężący na stronie uprzywilejowanej obowiązek wprowadzenia tej nieprzyjaźni w życie. Zgadzam się z Palmerinim, że skutek tych słów jest pewny, tj. że stan nieprzyjaźni napewno zapanuje i Bóg go będzie podtrzymywał. Ponieważ jednak wyżej podane uwagi wykazują, że realizacja nawet tak absolutnego wyroku jak w ww. 14. 16. 17—19 może ulec odchyleniom wskutek złości czy słabości woli ludzkiej lub z innych przyczyn, jak np. natury ekonomiczno-społecznej w wypadku matriarchatu; ponieważ nadto stała nieprzyjaźń z szatanem, chociaż ustanowiona przez Boga na korzyść ludzi, jest równocześnie najcięższą próbą moralną dla skażonej grzechem ludzkiej natury — nic nie upoważnia nas do twierdzenia, że obowiązek, nałożony na stronę uprzywilejowaną w w. 15 a, będzie zawsze w całej rozciągłości wypełniony. Nie przeczę, że tak być może. Przyznaję, że jeżeli w słowach Bożych również taki wypadek jest przewidziany i wyrażony, słowa te mają moc proroctwa. Ale z samego tekstu i kontekstu zacieśnienia słów Bożych do takiego wypadku nie da się wykazać. Słowa Boże w w. 15 a mają na pierwszym miejscu znaczenie nie proroctwa,

lecz przywrócenia ładu moralnego, naruszonego przez grzech pierwszych rodziców. Przywrócenia zaś ładu moralnego dokonywa Bóg zgodnie z naturą ludzką taką, jaką ją stworzył, tj. obdarzoną wolną wolą, i zgodnie ze stanem upadku — a te okoliczności dopuszczają możliwość większego lub mniejszego, ba nawet bardzo wielkiego i długiego odstępstwa od drogi nieprzyjaźni z szatanem.

Powyższe rozważania, osnute na tle historycznej realizacji wyroku Bożego, dają wystarczającą odprawę szumnemu argumentowi Palmeriniego i Roschiniego. Tylko dla pełności dołączamy do nich jeszcze racje czysto egzegetyczne. Mianowicie w tekście w. 15 jest dokładnie odróżniona nieprzyjaźń między obu stronami (15 a) od mającego nastąpić w przyszłości starcia głowy węża (15 b). Jeżeli starcie głowy wężowej wyraża zwycięstwo potomstwa niewiasty jako wynik walki, to sama wzajemna nieprzyjaźń nie zawiera w swym pojęciu idei przewagi jednej strony nad drugą, lecz tylko ideę przeciwstawienia się, zmagania, walki, chęci szkodenia drugiej stronie. Ponieważ zaś walka z natury rzeczy może być prowadzona ze zmiennym szczęściem mimo ostatecznego zwycięstwa jednej strony, dlatego ustanowienie nieprzyjaźni z pojęcia swego i na podstawie kontekstu nie wyklucza absolutnie częściowej i nawet wielokrotnej porażki. Taki wniosek należy wyciągnąć z w. 15 a, niezależnie od tego, co oznacza zranienie pięty w w. 15 b <sup>44</sup>).

---

44) Istnieje spór między autorami, czy zranienie pięty oznacza szkody tylko fizyczne zadane potomstwu niewiasty, czy również szkody moralne. Za pierwszym zdaniem opowiadają się stanowczo ci, co bronią sensu wyłącznie chrystologicznego wyrażenia „nasienie niewiasty“. Jakkolwiek nie podzielamy ekskluzywności tych autorów, jesteśmy skłonni w kwestii zranienia pięty przyłączyć się do ich zapatrywania, a to z tego powodu, że w. 15 b nie mówi o całym przebiegu walki, lecz o chwili zwycięstwa; zwycięstwo zaś nie byłoby pełne, gdyby było połączone z porażką na tej samej płaszczyźnie, dopuszcza ją jednak na płaszczyźnie innej. Prócz tego zwycięstwo będzie odniesione przez jednego przedstawiciela rodu ludzkiego, mianowicie przez Chrystusa, jak niżej wykazemy; w tym zaś świetle zranienie pięty mogłoby oznaczać tylko to, co Chrystus wycierpiał w swym życiu, a przede wszystkim jego śmierć.

Uwagi nasze o „absolutnej“ nieprzyjaźni między niewiastą a węzem kończymy takim wnioskiem, że kontest bliższy i dalszy wraz z historycznym komentarzem do kontekstu nie zmuszają nas do takiego określenia pojęcia „nieprzyjaźni“ w w. 15, które by nie odpowiadało Ewie. A zatem wszystkie dowody na wyłączną identyczność „niewiasty“ i Marii, zbudowane na tej podstawie, są tym samym obalone.

## 5

*Inne dowody: „Mulier sola sine viro“ — Ze znaczenia indywidualnego „nasienia niewiasty“. — Dowody za znaczeniem zbiorowym. — Dowody za znaczeniem indywidualnym: dowód filologiczny; dowód z paralelizmu trzech par walczących; dowód z natury walki.*

Krótko tylko poruszymy inną okoliczność kontekstu, która według niektórych autorów zmusza do przyjęcia, że *ha'iszzah* w w. 15 odnosi się wyłącznie do Marii. Mam na myśli wyrażenie „nasienie niewiasty“, które według tych autorów ma wskazywać na to, iż niewiasta owa jest „sola sine viro, sola cum semine“<sup>45)</sup> czyli że jest matką-dziewicą. Rzecz jasna, że taką niewiastą nie jest Ewa, lecz sama tylko N. Maria P.<sup>46)</sup>

Ta argumentacja byłaby całkiem przekonującą, gdyby pierwsza przesłanka sylogizmu była pewna. Tymczasem tak nie jest. Albowiem, jak już wspomnieliśmy wyżej z okazji tekstów Ireneuszowych, wyrażenie „nasienie niewiasty“ może być rozumiane zarówno w znaczeniu specjalnym o pochodzeniu z matki-dziewicy, jak i w znaczeniu ogólnym o pochodzeniu z niewiasty w ogóle. Wyraz hebrajski *zera'* ma tutaj jak w wielu innych miejscach znaczenie *potomstwa*, a w tym znaczeniu może być odniesiony do przodka zarówno w linii męskiej (tak zwyczajnie), jak w linii żeńskiej (tak w Rodz 4, 25; 24, 60; 1 Sm 1, 11), i to niezależnie od tego, czy potomstwo pochodzi z niewiasty sposobem naturalnym — jak w przytoczonych miejscach, czy nadprzyrodzo-

45) I. M. BOVER w *Greg.* 5(1924) 573.

46) *Ibid.* 574.

nym i dziewiczym<sup>47)</sup>. Dlatego jak z jednej strony nie twierdzą wcale, że znaczenie dziewiczego macierzyństwa jest wyłączone w naszym tekście, tak z drugiej muszą stanowczo zaprzeczyć temu, że ono jest tutaj jedynie uprawnione. Na jego korzyść nie przechyla szali ta okoliczność, że Bóg mówi raczej o potomstwie (nasieniu) niewiasty i to aż dwa razy, a nie o potomstwie (nasieniu) mężczyzny<sup>48)</sup>, jakby się należało spodziewać. Albowiem powodem tego faktu, choć może nie jedynym, to jednak zadowalająco go wyjaśniającym jest owa zasada, według której została ułożona w Rodz 3, 14—19 treść wyroku Bożego, mianowicie, że każdy z winnych ponosi karę w stosunku do tej osoby (lub rzeczy), która była bezpośrednią ofiarą jego przestępstwa<sup>49)</sup>. Z tego to powodu w wyroku na węża nie było miejsca na wzmiankę ani o nieprzyjaźni między Adamem a wężem, chociaż Adam w nieprzyjaźni z szatanem miał nie mniejszy udział niż Ewa, ani o jego nasieniu tj. potomstwie, chociaż wspólnie z Ewą miał być jego pierwszym rodzicem<sup>50)</sup>. Że to wyjaśnienie nie jest dowolne, ale oddaje w pełni myśl Pisma św., pokazuje się stąd, że zupełnie podobnie i na tej samej zasadzie, jak wyżej powiedzieliśmy, w wyroku na Adama nie ma żadnej mowy o tym, że niewiasta w pocie oblicza będzie pożywała chleb i że w proch się obróci, choć nie ulega najmniejszej wątpliwości, że ta kara stała się również jej udziałem. Przypominamy, że Ewa w rozmowie z wężem groźbę śmierci za przestąpienie Bożego rozkazu stosuje nie tylko do swego męża, lecz również do siebie (3, 2 n.), chociaż groźba była wypowiedziana jeszcze przed jej stworzeniem.

Z powyższej odpowiedzi wynika jasno, iż wyrażenia „potomstwo niewiasty“ nie można tłumaczyć wyłącznie w znaczeniu dziewiczego pochodzenia z niewiasty. A zatem tą drogą nie da się udowodnić, że „niewiastą“ może być tylko Maria i nikt inny.

47) Por. F. CEUPPENS, *De Historia primaeva*, s. 186.

48) VAN CROMBRUGGHE, *Tractatus de B. M. V. Gandae* 1913, s. 117 — według F. CEUPPENS, l. c., s. 183.

49) Por. wyżej podany nasz drugi dowód pozytywny (s. 55—57).

50) Por. CEUPPENS, l. c., s. 186 n.

Lecz jest jeszcze inna droga mająca prowadzić do tego samego celu. Mianowicie zdaniem wielu autorów sens maryjny Rodz 3, 15 byłby ustalony<sup>51)</sup>, jeżeli dałoby się wykazać, że „potomstwo niewiasty“ musi być wzięte w znaczeniu jednostkowym, a w następstwie tego chrystologicznym.

Czy takie rozumowanie jest słuszne? Czy znaczenie ściśle, tj. wyłącznie chrystologiczne „potomstwa niewiasty“ prowadzi nieuchronnie do znaczenia maryjnego wyrazu „niewiasta“?

Otóż pierwsza odpowiedź na powyższe pytanie narzucałaby się w sensie negatywnym. Ponieważ bowiem *zera* może oznaczać nie tylko bezpośrednio potomstwo czyli syna, lecz również dalszych potomków, dlatego „niewiastą“, matką nasienia — Chrystusa, mogłaby być Ewa, z której Chrystus pochodzi wedle ciała jako ze wspólnej naszej prarodzicielki<sup>52)</sup>. Jednakowoż z drugiej strony na korzyść odpowiedzi twierdzącej przemawia ta okoliczność, iż *zera* potomstwo w znaczeniu jednostkowym jest używane w Starym Testamencie tylko o bezpośrednim potomku, tj. o synu, jak słusznie zauważył J. Skinner<sup>53)</sup>, powołując się na Th. Nöldeke'go<sup>54)</sup>. Co prawda, ten dowód nie usuwa wszelkich wątpliwości, albowiem na podstawie kilku zaledwie wypadków, w których spotyka się *zera* jednostkowe<sup>55)</sup>, można wprowadzić

51) Tak np. mówi J. B. CAROL O. F. M. w *Mar.* 1(1939) 295: „Quibus positus, jam quasi superfluum censere quis posset de suppositione ac significatione mulieris, serpenti inimicae, ulterius disceptare. Etenim, si illius mulieris semen minime collectivam, sed individualement tantum interpretationem patitur, ipsumque humanae gentis Redemptorem, et quidem solum, litteraliter designat, manifestum est praedictam mulierem nullam aliam esse nisi Beatissimam Servatoris nostri Matrem“.

52) W ten sposób pojmuje rzecz św. Ambroży (*ML* 14, 1061) i może św. Efrem, *De nativitate Domini Sermo* 8. S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace et Latine, II (1740) 424 (według DREWNIKA, l. c., 41 — w przekładzie Schmidtkiego z oryginału syryjskiego).

53) *Genesis*, Edinburg 1912, s. 79.

54) *Arch. f. Religionswissensch.* 8, 164 nn.

55) SKINNER, l. c., przytacza Rodz 4, 25 (ze znakiem zapytania); 21, 13; I Sam I, 11. Ale należałoby do tego dodać jeszcze 2 Sam 7, 12, przynaj-

z całą pewnością stwierdzić, że jest ono używane na oznaczenie bezpośredniego potomka, ale wyłączenie możliwości użycia tego wyrazu w odniesieniu do jednostki, należącej do dalszego pokolenia, nie narzuca się z równą oczywistością. Nie mniej jednak fakt, że na takie użycie nie posiadamy żadnego przykładu, stwarza pewną presumpcję na korzyść powyższej odpowiedzi twierdzącej.

Dlatego licząc się z tym, że z punktu widzenia egzegetycznego przytoczone wyżej rozumowanie może być usprawiedliwione i słuszne, musimy w tym miejscu zbadać, kogo oznacza w w. 15 „potomstwo niewiasty“, albo raczej, zgodnie z naszym założeniem, czy rzeczywiście kontekst domaga się indywidualnego i, co za tym idzie, wyłącznie chrystologicznego sensu owego wyrażenia.

Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że możemy w tej materii odwołać się do obszernego i wyczerpującego opracowania F. Ceuppensa O. P.<sup>56)</sup>. Autor idzie za zdaniem F. von Hummelauera S. I.<sup>57)</sup> i M. Hetzenauera O. M. Cap.<sup>58)</sup>, którzy przyjmują, że potomstwem niewiasty jest cały rodzaj ludzki pochodzący od Ewy, ze szczególnym uwzględnieniem Mesjasza, przez którego jako swojego reprezentanta rodzaj ludzki odniesie zwycięstwo. Za znaczeniem zbiorowym „potomstwa niewiasty“ przemawia stanowczo paralelizm między „potomstwem węża“ a „potomstwem niewiasty“. Ze względu na ten paralelizm należy przyjąć w obu wyrażeniach jednak, albo znaczenie indywidualne, albo znaczenie zbiorowe. Ponieważ zaś „potomstwo węża“ ma na pewno znaczenie zbiorowe, takie samo znaczenie drugiego wyrażenia nie może ulegać wątpliwości<sup>59)</sup>. Drugi punkt powyższego twierdzenia, mianowicie, że Mesjasz jest

---

mniej według interpretacji, jaką ten wiersz otrzymuje od w. 13, niezależnie od tego, czy w. 13 jest autentyczny, czy nie, por. A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel II*, 1920, s. 80 n.

56) *De historia primaeva*, s. 202—218.

57) *Comment. in Gen.*, s. 165 n.

58) *Comment. in librum Gen.*, Graccii 1910, s. 78—80.

59) Por. CEUPPENS, l. c., 215.

szczególnie uwzględniony w tekście, wypływa stąd, iż zwycięstwo nad wężem, obiecane w w. 15 b całemu potomstwu Ewy, może być odniesione w dwojaki sposób: albo tak, że każdy z potomków Ewy we własnej osobie odniesie pełne zwycięstwo, albo też że całe potomstwo Ewy, wzięte zbiorowo, zwycięży diabła przez jednego swego przedstawiciela. Że pierwszy sposób jest wyłączony, poznali wnet z doświadczenia pierwsi rodzice i ich potomkowie, a jeszcze pewniej zdawali sobie z tego sprawę pierwsi czytelnicy księgi Rodzaju. Trzeba zatem przyjąć, że taka była też myśl autora natchnionego, a tym samym Boga<sup>60</sup>).

Do tych wywodów można jeszcze dodać, że to samo potwierdza symbolizm, przy którego pomocy jest wyrażone zwycięstwo rodu ludzkiego nad szatanem, jak na to słusznie zwrócił uwagę Lagrange<sup>61</sup>). Albowiem pomijając nawet rozstrzygnięcie pytania, czy „wąż“ był zwierzęciem naturalnym użytym jako narzędzie przez szatana, czy też tylko symbolem złego ducha, na pewno słowa w. 15 b odnoszą się do szatana w znaczeniu symbolicznym albo, jeżeli kto woli, przenośnym. Otóż po linii tego symbolu wąż-szatan mógł mieć tylko raz startą głowę i tylko przez jedną osobę. W następstwie tego nasienie niewiasty, tj. rodzaj ludzki, odniesie pełne zwycięstwo nad szatanem przez jednego przedstawiciela ze swego grona.

Jeżeli chodzi o dowody z kontekstu, używane przez stronę przeciwną na korzyść wyłącznie jednostkowego znaczenia „potomstwa niewiasty“, to Ceuppens przytacza i poddaje krytyce dwa najważniejsze.

Wysuwamy najpierw dowód filologiczny. Jeżeli wyraz *zera*<sup>c</sup> w Piśmie św. ma znaczenie zbiorowe, zaimek osobisty odnoszący się do niego stoi zwyczajnie w liczbie mnogiej. Ponieważ zaś w Rodz 3, 15 zaimki odnoszące się do „potomstwa niewiasty“ (*hu* i przyrostek zaimkowy w *teszufennu*) są położone w liczbie pojedynczej, to wyrażenie powyższe oznacza tu jakąś osobę

<sup>60</sup>) Ibid., s. 215 n.

<sup>61</sup>) J. M. LAGRANGE O. P. w. art. *Innocence et péché*, RB 6 (1897) 354.

określoną, nie zaś zbiorowość. — Drugi dowód jest z paralelizmu trzech par walczących z sobą. Mianowicie w pierwszej parze występują dwie jednostki: niewiasta i wąż; w drugiej dwie zbiorowości: potomstwo niewiasty i potomstwo węża; w trzeciej sam tylko wąż i potomstwo niewiasty zwyciężające węża. Ponieważ zaś wąż jest napewno rozumiany jednostkowo, również potomstwo niewiasty w trzeciej parze musi być pojęte jednostkowo<sup>61 a)</sup>.

Nie jest trudno odpowiedzieć na te dowody. Podstawa gramatyczna dowodu filologicznego jest mniej niż słaba, prawie żadna. Wiadomo bowiem, że zaimki (podobnie imiesłowcy i orzeczenia), odnoszące się do imion zbiorowych, kładą się zasadniczo w liczbie pojedynczej, zgodnie z formą gramatyczną; mogą być jednak położone w liczbie mnogiej, zgodnie ze znaczeniem (*constructio ad sensum*)<sup>62)</sup>. Co się zaś tyczy samego wyrazu *zera*<sup>c</sup>, w trzech miejscach (Rodz 16, 10; 17, 17; 24, 60) ma on zaimki w liczbie pojedynczej mimo znaczenia zbiorowego. Czy się to nazwie wyjątkiem, czy też z Joüonem zasadą, jest rzeczą drugorzędą. Faktem bowiem zawsze pozostanie, że z *zera*<sup>c</sup> zbiorowym mogą stać zaimki w liczbie pojedynczej, a to wystarcza w zupełności, by ów dowód filologiczny pozbawić wszelkiej siły<sup>63)</sup>.

Ale i drugi dowód nie lepszy. Jest bowiem zasadą hermeneutyczną, że w tym samym kontekście nie wolno zmieniać znaczenia wyrazu bez wystarczającego powodu. Ponieważ zatem w drugiej parze stron walczących „potomstwo niewiasty“ ma znaczenie zbiorowe, należy to samo zbiorowe znaczenie zachować i w dalszym ciągu tego samego wiersza. Zmiany znaczenia zbiorowego na jednostkowe nie usprawiedliwia powód podany przez przeciwników, gdyż przeciwstawienie potomstwa niewiasty samemu tylko wężowi ma wystarczające uzasadnienie w czym innym: w tym mianowicie, iż nie tylko zwolennicy i towarzysze

61a) Por. CEUPPENS, l. c., 204 n.

62) Por. P. JOÜON, *Grammaire*, §§ 149 a. 148 a. 150 c.

63) Por. CEUPPENS, l. c., 309.

kusiciela mają być pokonani przez potomstwo Ewy, ale przede wszystkim sam ich wódz naczelny, przeciw któremu jest skierowany wyrok Boży <sup>64</sup>).

Wypada wspomnieć jeszcze o jednym dowodzie za jednostkowym i chrystologicznym znaczeniem wyrażenia „potomstwo niewiasty“. Jest to dowód z natury walki w w.15, postawiony i rozproszony w ścisłej scholastycznej formie przez J. B. Carola O. F. M. w czasopiśmie „Marianum“ <sup>65</sup>). Jego wywody można krótko streścić w ten sposób. Przedmiotem Protoewangelii jest walka duchowna i nadprzyrodzona, w wyniku której ma być obalone panowanie szatana, tj. grzechu. Autorzy w dwojaki sposób pojmują tę walkę: jedni sądzą, że w tekście na pierwszym miejscu jest wyrażona walka poszczególnych ludzi, a drugorzędnie tylko i ubocznie dzieło Odkupienia, które ową walkę umożliwiło; inni przeciwnie uważają, że na pierwszym miejscu jest wyrażone dzieło Odkupienia, a walka poszczególnych ludzi jest wprawdzie z tym dziełem złączona, ale nie jest w tekście wyrażona w znaczeniu literalnym. Według pierwszej opinii „potomstwo niewiasty“ bierze się w znaczeniu zbiorowym o Chrystusie i innych potomkach Ewy; według drugiej zaś opinii wyłącznie o Chrystusie. Autor wypowiada się stanowczo za drugim zdaniem jako jedynie dopuszczalnym. Uzasadnia je następująco: Jeżeliby „potomstwo niewiasty“ oznaczało zbiorowo i Chrystusa i jego zwolenników, natenczas orzeczenie („zetrze głowę twoją“) musiałoby się odnosić do obu przedmiotów albo jednoznacznie (*univoce*), albo nie. Pierwszego nie można przyjąć, bo jest zbyt „potworne (*enorme*)“ i niezgodne z faktami; w drugim zaś wypadku jedno i to samo orzeczenie w jednym i tym samym zdaniu musiałoby mieć dwa różne znaczenia (*praedicatio aequivoca*), albowiem całkiem odmienny jest sposób, w jaki Chrystus starł głowę węża, i w jaki to czynią zwolennicy Chrystusa; a takie różnoznaczone użycie tego samego orzeczenia jest również niedopuszczalne <sup>66</sup>).

Moglibyśmy nie odpowiadać w tym miejscu na powyższy do-

<sup>64</sup>) Ibid. 308.

<sup>65</sup>) *Mar.* I (1939) 289—294.

<sup>66</sup>) L. c., 289 n.

wód ze względu na to, że z założenia zajmujemy się tylko dowodami zaczerpniętymi z samego kontekstu. Carol wprowadzie twierdzi, że teza przez niego broniona „ex contextu sat facile evincitur“<sup>67)</sup>, ale w rzeczywistości całe jego dowodzenie przypuszcza zarówno realizację proroctwa, jak znajomość katolickiego dogmatu o Słowie Wcielonym i o Chrystusie Odkupicielu, a tego u pierwszych czytelników księgi Rodzaju nie można w żaden sposób przypuszczać<sup>68)</sup>. Ponieważ jednak do tej sprawy już nie powrócimy, a nie chcielibyśmy, by pozostało wrażenie, iż znalazł się jakiś dowód strony przeciwnej, na który zabrakło odpowiedzi, dlatego odpowiadamy.

Jeżeli się wyraziłem, że tłumaczenie Rodz 3, 15 według Carola przyjmuje realizację proroctwa i znajomość katolickich dogmatów, to nie chciałem przez to twierdzić, iż egzegeta katolicki nie ma prawa korzystać z tych źródeł wiary przy objaśnianiu Starego Testamentu. Jednakowoż to objaśnianie musi być tak dyskretne, żeby swym światłem pomagało do wydobycia i uwydatnienia myśli rzeczywiście zawartej w Starym Testamencie, a nie utrudniało zrozumienia jej przez nadbudowę idei, których tam wcale nie ma albo przynajmniej nie ma w tej samej formie.

Stosując to do omawianego przez nas tekstu Rodz 3, 15, musimy stwierdzić, że nie ma w nim mowy o „Odkupieniu“ w pełnym znaczeniu technicznym teologii Pawłowej i katolickiej, lecz o zwycięstwie, które ród ludzki, wywodzący się od Ewy, odniesie nad szatanem. Według tłumaczenia, jakie wyżej przyjęliśmy, walkę z szatanem i z jego poplecznikami, tj. innymi duchami złymi, o ile jest ona wyrażona w w. 15a („nieprzyjaźń kładę...“) będzie prowadził cały rodzaj ludzki pojęty zbiorowo, ale zwycięstwo odniesie on przez jednego z potomków Ewy. O sposobie, w jaki to zwycięstwo będzie osiągnięte, nie ma w tekście żadnej mowy, ani też osoba zwycięzcy nie jest bliżej określona. Nie ma

67) L. c., 290.

68) Przypominam, że nasze rozumowanie wyszło z tego, iż jeżeli *ha'iszszah* nie ma wskazywać na Ewę, lecz tylko na kogo innego, w takim razie tekst z kontekstem musi podawać takie okoliczności, które z oczywistością, wystarczającą przynajmniej dla pierwszych czytelników Genezy, tego się domagają.

również w tekście żadnej podstawy do odróżniania zwycięstwa ostatecznego od zwycięstwa poszczególnych członków rodu ludzkiego. Nie, tekst mówi tylko o jednym zwycięstwie, odniesionym przez rodzaj ludzki za pośrednictwem jednego ze swego grona — według wyżej uzasadnionej interpretacji. Żeby zaś to zwycięstwo jednego członka mogło być przypisane całemu rodowi ludzkiemu pojętemu zbiorowo, konieczne jest i wystarcza, by rzeczony osobnik był przedstawicielem całego rodu i w jego imieniu działał.

Każdy nieuprzedzony musi przyznać, że tekst w ten sposób rozumiany nie przedstawia żadnych sprzeczności ani też wyrażenie „zetrze głowę“ nie jest użyte w dwu różnorodnych znaczeniach, jak zarzuca Carol. Jeżeli to tłumaczenie wytrzyma jeszcze próbę porównania z realizacją przepowiedni w Nowym Testamencie, zwycięstwo jego będzie doskonałe.

Cóż my zatem wiemy z Nowego Testamentu? Nowy Testament poucza nas, że zwycięstwo nad szatanem, zapowiedziane w raju, zostało odniesione przez Boga - Człowieka (Łk. 11, 22). Jego pełne dzieło, ukoronowane śmiercią na krzyżu, zwykle się oznaczać bardzo bogatym w treść terminem „odkupienie“<sup>69)</sup>, które bezsprzecznie obejmuje zwycięstwo nad szatanem z księgi Rodz 3, 15, ale mówi daleko więcej. Otóż w myśl teologii św. Pawła to pełne dzieło odkupienia nie da się wystarczająco wytłumaczyć bez zasady wspólnoty (solidarité) Jezusa Chrystusa z całym rodem ludzkim<sup>70)</sup>. Na mocy tej właśnie zasady św. Paweł wygłosił paradoksalne zdanie: „Jeśli jeden umarł za wszystkich, tedy wszyscy umarli“ (2 Kor 5, 14)<sup>71)</sup>. To współumarcie wszystkich ludzi z Chrystusem jest możliwe do pojęcia tylko w ten sposób, że myśmy wszyscy byli w sposób idealny złączeni z Jezusem

69) Por. F. PRAT S. I., *La théologie de Saint Paul* II<sup>6</sup>, Paris 1923, s. 223—239.

70) Por. *ibid.* 240—253.

71) Jak Wulgata, tak również wiele kodeksów greckich pojmuje pierwsze zdanie jako warunkowe. Inne kodeksy mówią bezwzględnie: „Jeden umarł za wszystkich, wszyscy zatem umarli“ W obu lekcjach jednak sens pozostaje ten sam.

Chrystusem w chwili jego śmierci, gdyż Chrystus umarł na krzyżu jako przedstawiciel rodzaju ludzkiego <sup>72)</sup>. Jeżeli zaś śmierć Chrystusa dzięki naszej wspólności z nim jest śmiercią naszą, to tym samym jego zwycięstwo nad szatanem jest naszym zwycięstwem, jak jego zmartwychwstanie i życie, „pierwocin tych, którzy zasnęli“, jest naszym zmartwychwstaniem i życiem (1 Kor 15, 21 n.) <sup>73)</sup>. Zaznaczmy jednak, że od wspólnego wszystkim ludziom uczestnictwa w zwycięstwie Chrystusa sposobem idealnym i jakby w zarodku (*in potentia*), o którym mówiłem, należy odróżnić realizację odkupienia, a więc i zwycięstwa nad szatanem w poszczególnych osobnikach (*in actu*) przez akt wiary i chrzest, jednym słowem przez aktualne złączenie z Chrystusem <sup>74)</sup>.

Z tego pouczającego szczegółu teologii Pawłowej wynika jasno że nasze tłumaczenie zwycięstwa nasienia niewiasty nad szatanem w Rodz. 3, 15 nie tylko nie stoi w żadnej sprzeczności z realizacją przepowiedni w Nowym Testamencie, ale znajduje w niej najpełniejsze potwierdzenie i wyjaśnienie. Zarzut postawiony przez Carola o ekwiwokacji orzeczenia w w. 15 b dotyczyłby naszej interpretacji tylko wtedy, gdybyśmy starcie głowy węży uważali jednako zarówno za dzieło Chrystusa jak i za dzieło złączonej z nim rzeszy sprawiedliwych, „zbawionych“ My jednak tego nie czynimy. Nasze twierdzenie streszcza się w tym, że zwycięstwo nad szatanem w Rodz. 3, 15 b jest bezpośrednio dziełem samego tylko Chrystusa, całemu zaś rodzajowi ludzkiemu — nie tylko sprawiedliwym i nie tylko członkom ciała mistycznego Chrystusa — przypisujemy je na mocy jego idealnego uczestnictwa w dziele Chrystusa jako swego przedstawiciela. Tak więc interpretacja nasza pozostaje w doskonałej harmonii zarówno z kontekstem, jak z całym objawieniem Bożym, w szczególności z nauką św. Pawła o odkupieniu.

---

72) Por. PRAT, I. c., s. 244. Idea wspólnoty jest nie mniej silnie wyrażona w 2 Kor 5, 21; Gal 3, 13 n. Por. PRAT, I. c., 244—250.

73) 1 Kor 15, 21 n. Por. PRAT, I. c. 208.

74) Por. PRAT, I. c., 244.

Inaczej rzecz się przedstawia w innym zdaniu, które się niekiedy miesza z poglądem wyłożonym przed chwilą. Mam na myśli autorów, którzy przez „nasienie niewiasty“ rozumieją Chrystusa wraz z jego ciałem mistycznym<sup>75)</sup>. Według nas opinia ta problemu wcale nie rozwiązuje. Musimy bowiem postawić pytanie, czy przy takim tłumaczeniu pojmuje się „potomstwo niewiasty“ jednostkowo, czy też zbiorowo. W pierwszym wypadku<sup>76)</sup> będziemy mieli znowu do czynienia z tymi wszystkimi racjami, które przed chwilą zmusiły nas do odrzucenia sensu jednostkowego tego wyrażenia. Ale zwyczajnie rzeczeni autorzy rozumieją „potomstwo niewiasty“ zbiorowo, gdyż ich tłumaczenie powstało właśnie jako wynik kompromisu między koniecznością uznania sensu zbiorowego owego wyrażenia a pragnieniem utrzymania jeżeli nie wyłącznie, to przynajmniej w pierwszej linii zastosowania chrystologicznego. Jeżeli jednak w ten sposób rzecz się pojmie, wówczas orzeczenie „zetrze głowę twoją“ mówi rzeczywiście zarówno o odniesionym przez śmierć krzyżową zwycięstwie Chrystusa nad szatanem, jak o aktualnym uczestnictwie ludzi w dziele Chrystusowym, gdyż tym właśnie aktualnym uczestnictwem różnią się członki ciała mistycznego Chrystusa od innych ludzi. W ten sposób zaś popełnia się ową ekwiwokację orzeczenia, którą zdaje się słusznie zarzuca Carol.

Jeżeli powyższe rozumowania są słuszne, w takim razie mu-

---

75) Tak np. utrzymuje J. CORLUY S. I., *Spicilegium dogmatico-biblicum* I, Gandavi 1884, 361—363: „Christus cum corpore suo mystico seu universo coetu iustorum, qui cum ipso et per ipsum praedicuntur diabolum superaturi“ (s. 361), przy czym autor bierze „potomstwo niewiasty“ w znaczeniu zbiorowym, por. s. 362; A. BEA S. I., *Inst. Bibl.*, I De Pent. <sup>2</sup>, s. 201 n., nr 141, który tłumaczy „nasienie niewiasty“ indywidualnie o Chrystusie Zbawcy, „sive eum solum consideras sive — quod *re* idem est — cum corpore suo mystico in quo victoria plene completur“; J. PRADO C. SS. R., *Prael, bibl. Vet. Test* I, s. 54, rozwijając dokładniej myśl Corluy, nadaje wyrażeniu „potomstwo niewiasty“ znaczenie zbiorowe i odnosi je do całego rodu ludzkiego, który jednak odniesie zwycięstwo przez Chrystusa wraz z orszakiem sprawiedliwych (a zatem z ciałem mistycznym); może również A. PAWŁOWSKI, *Twórca świata i Zbawca człowieka*, Warszawa 1939, s. 194.

76) Tak BEA, I. c.

simy się zgodzić na to, że kontekst nie tylko nie domaga się jednostkowego, a tym samym wyłącznie chrystologicznego sensu wyrażenia „potomstwo niewiasty“, lecz przeciwnie dostarcza dowodów na to, że wyrażenie to musi być pojęte zbiorowo, chociaż ze szczególnym uwzględnieniem Chrystusa. W ten sposób został usunięty z pola walki ostatni dowód z kontekstu na wyłącznie maryjne znaczenie wyrazu *ha'iszzah*.

## 6

*Czy znaczenie gatunkowe ha'iszzah?*

Pozostaje nam do zbadania jeszcze jedno zdanie, to mianowicie, które przedimek w *ha'iszzah* pojmuje *g a t u n k o w o* i dlatego odnosi ten wyraz do ogółu niewiast, choć ze szczególnym uwzględnieniem Najśw. Marii Panny.

Przedstawicielem i zdaje się autorem tego zdania jest L. Murillo S. I., który tak o tym pisze: „W w. 15 Bóg nie mówi o osobie Ewy, lecz o rodzaju czy płci niewieściej wogóle, mając jednak na widoku jako przedstawicielkę tego rodzaju pewną niewiastę osobliwą, wyższą, Marię Pannę, która w łączności z Odkupicielem i przez niego zetrze głowę smoka piekielnego“<sup>77)</sup>. Jak z tego widać, autor upodabnia interpretację maryjną wyrazu *ha'iszzah* do naszej interpretacji „potomstwa niewiasty“. Przejście od wskazującego znaczenia przedimka w poprzednim opowiadaniu do znaczenia gatunkowego w w. 15 uzasadnia w ten sposób: W scenie rajskiej Ewa występuje nie tylko jako jednostka, lecz również jako przedstawicielka rodzaju niewieściego, a to z dwojakiego tytułu: prarodzicielki i jedynej wzoru. Ponieważ zaś sprawa, o którą chodzi, dotyczy całego rodzaju ludzkiego, nic dziwnego, że Bóg w swym wyroku posługuje się mową uroczystą i jakkolwiek nawiązuje do Ewy i pozostawia bez zmiany wyrażenie, które ją przed chwilą oznaczało, przenosi jednak myśl na cały rodzaj niewieści, przypisując mu czynności i właściwości,

77) *El Génesis*, Roma 1912, s. 306 n.

które mu odpowiadają albo zbiorowo jak w w. 16, albo z racji pewnych osób określonych i osobliwych, które go reprezentują, podobnie jak „człowiekowi“ przypisuje się odkrycia lub czyny heroiczne dokonane przez pewne określone osoby. Autor podkreśla szczególnie tę okoliczność, że w w. 16, zawierającym wyrok na niewiastę, jakkolwiek „niewiastą“ jest bezpośrednio Ewa, reprezentuje ona jednak cały ród niewieści zbiorowo pojęty<sup>78)</sup>.

Nie można powiedzieć, żeby powyższe dowodzenie Murilla było przejrzyste i ścisłe, a tym mniej—przekonujące. Że sprawa, o którą chodzi w 2 i 3 rozdziale księgi Rodzaju, dotyczy całego rodzaju ludzkiego, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Ale że z tego powodu „niewiasta“ musi oznaczać cały rodzaj niewieści, tego autor wcale nie wykazał. Formalnie twierdzi on tylko, że *nic dziwnego*, iż Bóg używa tego wyrazu w znaczeniu zbiorowym, jakby sam fakt użycia nie ulegał żadnej wątpliwości. Ale nam się wydaje dziwnym, że autor tak łatwo chce w nas wmówić swoje zdanie. Albowiem ta okoliczność, że Ewa rzekomo występuje w naszym opowiadaniu jako przedstawicielka całego rodzaju niewieści, nie uprawnia wcale do takiego wniosku. Murillo mianowicie znalazł dwojaki tytuł Ewy do roli takiego przedstawicielstwa: to, że jest ona prarodzicielką całego rodzaju niewieści i że jest jedynym jego wzorem. Sądzę, że rozumie on to w ten sposób, iż z pierwszego tytułu jest ona przedstawicielką rodzaju niewieści jako jego g ł o w a, z drugiego zaś tytułu jako jego wyobrazicielka. Otóż co się tyczy pierwszego tytułu, pomijam to, że takie przedstawicielstwo w znaczeniu prawnym byłoby trudnym do udowodnienia. Ważniejszym jest, że Ewa jest w rzeczywistości prarodzicielką nie tylko niewiast, lecz również wszystkich mężczyzn czyli całego rodu ludzkiego (por. w. 20). Jeżeli zatem z tytułu pramatki jest ona przedstawicielką, nie należy tej funkcji zacieśniać do samych tylko niewiast, ale należy ją rozciągnąć również na mężczyzn.

Że Ewa jest wyobrazicielką rodzaju niewieści, to można by przyjąć tylko odnośnie do w. 16. Mianowicie kara,

78) Ibid.

która z wyroku Bożego spada na Ewę, ma zastosowanie odnośnie do wszystkich niewiast, wprawdzie nie na podstawie samego kontekstu, ale w świetle historycznej realizacji. Musimy jednak zaznaczyć, że chociaż „niewiasta“ w w. 16 jest w ten sposób reprezentantką, tj. wyobrazicielką, całego rodzaju niewieściego, nie przestaje ona mimo to być niewiastą indywidualną, Ewą. Natomiast w w. 15 według Murilla jest coś daleko więcej, bo osobowość Ewy zupełnie ginie, a „niewiasta“ oznacza zbiorowo cały ród niewieści. Do takiej zaś metamorfozy wyrazu „niewiasta“ analogie przytoczone przez Murilla nie dają najmniejszej podstawy.

Co gorsza, na tej metamorfozie się nie kończy, lecz wyraz zbiorowy „niewiasta“ w myśl wyjaśnień danych przez Murilla jest właściwie tylko zamiennią (*metonymia* albo raczej *synecdoche*, tj. ogarnienie), mocą której znaczenie zbiorowe stoi zamiast znaczenia indywidualnego, tzn. ogół niewiast zamiast jednej określonej niewiasty. Przy czym zamienni owej nie podobna się domyślić z kontekstu, co widać choćby stąd, że przed Murillem nikt na taką myśl nie wpadł. Trudno to osądzić inaczej, jak tylko że znaczenie zbiorowe wyrazu „niewiasta“ służy autorowi jedynie za pokrywkę, pod którą niepostrzeżenie ma się dokonać przejście od jednego jednostkowego zastosowania wyrazu „niewiasta“ do drugiego również jednostkowego zastosowania.

Wreszcie żeby nie pozostawić żadnego cienia wątpliwości co do tego, że znaczenie zbiorowe wyrazu „niewiasta“ jest nie do przyjęcia w w. 15, porzucmy analizę rozumowania Murilla, które może jest mniej udatne i szczęśliwe, a weźmy pod uwagę samo tylko twierdzenie, że wyraz „niewiasta“ w w. 15 ma znaczenie zbiorowe. Wówczas odpowiadamy krótko w ten sposób. Po pierwsze udowodniliśmy wyżej, że „potomstwo niewiasty“ oznacza zbiorowo wszystkich potomków Ewy<sup>79)</sup>. A skoro tak jest, w takim razie w owym potomstwie są zawarte również wszystkie

---

<sup>79)</sup> Również MURILLO, l. c. 303, dopuszcza jako możliwe do przyjęcia znaczenie zbiorowe wyrazu „potomstwo niewiasty“ w odniesieniu nie do całego rodzaju ludzkiego, lecz tylko do sprawiedliwych wraz z Chrystusem.

niewiasty. Jest zaś nieprawdopodobne, by rodzaj niewieści był w tym samym kontekście dwa razy, w różny sposób wyrażony, tym bardziej, iż wyrażenie „potomstwo niewiasty“ stałoby się w ten sposób śmieszne i niezrozumiałe. Powtóre, konsekwentnie do powyższego sensu zbiorowego wyrażenia „potomstwo niewiasty“ — niewiasta w w. 15 jest prarodzicielką rodu ludzkiego. Taką zaś prarodzicielką nie jest ród niewieści, lecz tylko Ewa<sup>80)</sup>

\* \* \*

Sądzę, że ten trochę przydługi rozbiór dowodów za wyłączenie maryjnym znaczeniem wyrazu „niewiasta“ w Rodz 3, 15 i za znaczeniem zbiorowym ze szczególnym uwzględnieniem N. Marii Panny wykazał z pełną oczywistością, iż najbliższy kontekst nie zawiera żadnych okoliczności, które by zmuszały porzucić w tym wierszu supozycję wyrazu *ha'iszzah*, dostarczoną przez całe otaczające opowiadanie. Tym samym zaś podany przez nas wyżej dowód filologiczny pozostaje w pełnej mocy, tak iż na jego podstawie, łącznie z drugim dowodem, wziętym z rozbioru wyroku Bożego, wolno nam ustalić jako rzecz egzegetycznie pewną, że przez *ha'iszzah* w w. 15 zarówno Pisarz św. jak Bóg rozumiał — przynajmniej na pierwszym miejscu — prarodzicielkę rodu ludzkiego, Ewę.

## 7.

*Tłumaczenie typiczno-maryjne. Dowody: z liturgii; z lekcji „ipsa“, z bulli „Ineffabilis Deus“; z nauki Ojców.*

Po ustaleniu tego faktu powraca pytanie, czy i w jaki sposób Rodz 3, 15 można mimo to wytłumaczyć w sensie maryjnym.

Odpowiada dość długi szereg uczonych, że w sensie dosłownym wprawdzie *ha'iszzah* musi być rozumiane o Ewie, i tylko o Ewie, ale o Matce Najśw. jest mowa według sensu duchownego czyli typicznego. Jednym z ostatnich autorów, który obszerniej wyłożył to zdanie, rozwijając pełniej dowody przedłożone

<sup>80)</sup> Por. I. TRINIDAD, w *VD* 19 (1939) 356 n.

już dawniej przez J. Corluy S. I.<sup>81)</sup>, jest F. Ceuppens O. P.<sup>82)</sup>; jego zatem dowody weźmiemy za punkt wyjścia naszych rozważań.

Między znaczeniem typycznym a dosłownym istnieje ta zasadnicza różnica, że o znaczeniu dosłownym możemy się dowiedzieć i mieć o nim pewność już na podstawie samej analizy tekstu z kontekstem, podczas gdy znaczenie typiczne, które jest całkowicie zależne od wolnej woli Bożej i zwyczajnie nie jest znane hagiografowi, musi być w każdym pojedynczym wypadku udowodnione ze źródeł objawienia. Dlatego na autorach broniących znaczenia typiczno-maryjnego w Rodz 3, 15 ciąży obowiązek wykazania, że Bóg napewno objawił, nie tylko ogólnie, iż Ewa jest typem Marii, lecz również że to, co w Rodz 3, 15 jest powiedziane o niewieście-Ewie, w sposób typiczny odnosi się do Matki Najśw.

Nie można powiedzieć, żeby zwolennicy sensu typicznego zapomnieli o tym obowiązku. Ceuppens np. stara się powyższe rzeczy udowodnić wprawdzie nie z Pisma św., bo przytaczane stąd dowody uważa w danym wypadku za niewystarczające<sup>83)</sup>, ale z tradycji Ojców, a następnie z nauki Kościoła zawartej w liturgii, w świadectwie łacińskiej Wulgaty i w bulli Piusa IX „*Ineffabilis Deus*“<sup>84)</sup>.

Uważamy, że wszystkie te dowody zamierzonego celu nie osiągają. Żeby zacząć od najsłabszego dowodu, z użytku liturgicznego tego tekstu jeżeli wogóle da się co udowodnić — wiadomo bowiem, że liturgia zadowala się bardzo często aluzjami lub znaczeniem przystosowanym — to najwyżej to,

81) *Spicilegium*, s. 369—371.

82) *De historia primaeva*, s. 191—198. Zbijamy tu tłumaczenie typiczno-maryjne jako takie, nie zaś tylko zdanie Ceuppensa. Dlatego obojętnym jest dla nas w tym miejscu, że Ceuppens w ubiegłym roku zmienił zdanie i odrzuca w ogóle tłumaczenie maryjne Rodz 3, 15, zbijając swoje własne dowody za znaczeniem typiczno-maryjnym tego tekstu.

83) L. c., s. 192 n.

84) L. c., s. 193—196.

iż tekst w jakiś sposób należy rozumieć o Najśw. Marii P.; sposobu tego jednak liturgia bliżej nie określa.

To, że lekcja Wulgaty w w. 15 b „ipsa“ zamiast „ipsum“ jest świadectwem wiary Kościoła w znaczenie maryjne tego wiersza, jest zdaniem dość powszechnie powtarzaniem przez autorów<sup>85</sup>). Tak również sądzi Ceuppens<sup>86</sup>). Natomiast Drewniak w cytowanym już wyżej dziele<sup>87</sup>) wykazuje, że pogląd ten nie jest uzasadniony, gdyż dokładne zbadanie tekstów Ojców prowadzi do wniosku odmiennego<sup>88</sup>). Gdyby bowiem tak było, jak twierdzą

85) Niektórzy jednak, nieliczni, naodwrot uważają, że lekcja *ipsa* stała się okazją i powodem tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15. Tak np. L. REINKE, *Beiträge zur Erklärung des A. T. II*, Münster, 1853, 442; J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster, 1913, s. 506.

86) *Le hist. primaeva*, s. 194: „Quamvis Vulgatae textus non sit textus originalis, est tamen authenticus, versio nempe authentica Ecclesiae quae tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, quapropter textus mutatio uti supra in critica textuali indicavimus, ab „ipsum“ in „ipsa“ neque explicari neque fieri potuit nisi ipsa Ecclesia credidisset saltem aliquo in sensu hanc mulierem esse B. Mariam Virginem. Vulgatae igitur lectio testimonium doctrinae in Ecclesia iam a saec. 5 vel 6 vigentis constituere videtur“.

87) *Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit*, s. 88—92.

88) Sporne jest jeszcze pytanie, co sam św. Hieronim umieścił w swoim przekładzie Genezy z języka hebrajskiego: „ipsa“ czy też „ipse“. W kodeksach Wulgaty spotyka się obie lekcje; pierwsza przeważa, a od w. VI całkiem wypiera drugą lekcję. Dom H. QUENTIN O. S. B. w wydaniu krytycznym Papieskiej Komisji do rewizji Wulgaty z r. 1926 zatrzymał lekcję „ipsa“ opierając się na świadectwie dwóch spośród trzech głównych kodeksów (Turońskiego i Amiatyńskiego przeciw Ottoboniańskiemu, który ma „ipse“), na tłumaczeniu maryjnym dwu współczesnych Hieronimowi Ojców: św. Ambrożego i św. Augustyna, wreszcie na świadectwie samego św. Hieronima, który w pismach swych chronologicznie późniejszych, mianowicie w komentarzu do Izajasza 58, 12 (ML 24, 572) i do Ezechiela (ML 25, 469) przyjmuje lekcję „ipsa“. Jednakże „règle de fer“, żelazne prawo uznawania za autentyczną lekcji dwóch kodeksów przeciw jednemu budzi poważne zastrzeżenia i sam Dom Quentin raz po raz widzi się zmuszonym od niego odstępować. Por. *Bibl.* 4(1923) 401—407; 7(1926) 447—455; *Rev. Bibl.* 33(1924) 115—134; F. STUMMER, *Einführung in die latein. Bibel*, Paderborn 1928, s. 208—221. Że św. Ambroży i św. Augustyn w rzeczywistości nie znali tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15, to wykazał DREWNIAK w swej rozprawie (L. c., s. 47—50. 64—66) i potwierdził LENNERZ (*Lz II*, 309—313). Wreszcie komentarzy do Iz 58, 12 i Ez 47, 3 nie można wzywać

owi autorzy, natenczas wszyscy ci Ojcowie, którzy w Rodz 3, 15 czytają „ipsa“, powinni by tę część wiersza tłumaczyć w znaczeniu maryjnym. Tymczasem fakty temu przeczą, gdyż prawie wszyscy odnośni Ojcowie, nie oglądając się na rodzaj żeński zamka, tłumaczą w. 15 b alegorycznie albo też rozumieją go o Ewie<sup>89)</sup>. Drewniak znajduje jeden jedyny wyjątek u Prudencjusza<sup>90)</sup>, który jasno i zdecydowanie Marii przypisuje starcie głowy węża. Dwaj inni spośród tych, którzy czytają „ipsa“, mianowicie autor Listu do chorego przyjaciela<sup>91)</sup> i św. Izydor z Sewilli<sup>92)</sup>, chociaż pierwszą część wiersza stosują do Najśw. Marii Panny, mimo to — według zdania Drewniaka — „z uderzającą gramatyczną niepoprawnością i niekonsekwentnie starcie głowy węża przypisują tylko Chrystusowi, i to z podkreśleniem tej wyłączności“<sup>93)</sup>.

Otóż w tym ostatnim punkcie należy moim zdaniem zapatrywanie Drewniaka nieco złagodzić i sprostować. Mianowicie nieślusnie obu wymienionym autorom zarzuca on gramatyczną niepoprawność i niekonsekwencję. Sądzę, że obaj oni rozumieją „ipsa“ o Matce Najśw., tylko podkreślają, że Maria nie własną mocą ani osobistym czynem starła głowę węża, lecz przez Syna swego, który jest jedynym zwycięzcą szatana. Albowiem autor

---

na świadectwo lekcji „ipsa“ w przekładzie Genezy św. Hieronima już chociażby dlatego, że Hieronim cytuje w obu miejscach nie swój własny przekład, lecz tekst *Vetus Lat.*, w której Hier. czytał napewno „ipse“. Prócz tego cytacja nie jest dosłowna, lecz wolna (por. DREWNIAK, l. c., s. 52—57). Nic dziwnego zatem, że zarówno D. Donatien de BRUYNE O. S. B. i F. C. BURKITT w polemicznych dyskusjach przed ukazaniem się Genezy w wydaniu D. Quentiná (por. F. STUMMER, *Einführung*, s. 213), jak i F. STUMMER po opublikowaniu tekstu (l. c., s. 218 n. i *ZAW* 45 [1927] 147) opowiedzieli się mimo wszystko za lekcją „ipse“ jako pierwotną.

89) Takimi są: Optatus z Milewe, Prudencjusz, Ambroży, Augustyn, autor *Epistula ad amicum aegrotum*, Klaudiusz Mariusz Wiktor, Awitus, Kasjodor, Grzegorz W., Izydor z Sewilli. Por. DREWNIAK, l. c. s. 91

90) *CSEL* 61, 17 n.

91) *ML* 30, 85—88.

92) *ML* 83, 221.

93) DREWNIAK, *ibid.*

„Listu“, jakkolwiek twierdzi: „Quis ambigit quod praeter Dominum nostrum caput serpentis nemo calcavit“, to jednak w poprzednim zdaniu mówi o przewyższającym siły i możliwość człowieka dziele dziewicy, „effectus virginis“. Jeżeli nie mamy autorowi zarzucić całkiem oczywistej i rażącej sprzeczności w dwu bezpośrednio po sobie następujących zdaniach, należy powiedzieć, że zwycięstwo nad szatanem zdaniem autora Listu jest wprowadzeniem dziełem Marii zgodnie z brzmieniem tekstu „ipsa“, zwycięstwo to jednak odniosła ona przez Syna swego, który sam tylko posiadał moc do dokonania takiego dzieła <sup>94</sup>).

Nie inaczej osądzimy powiedzenie św. Izydora, który tak mówi o tłumaczeniu maryjnym Rodz. 3, 15 b podawanym przez „niektórych“: „Nam et illud, quod subiunctum est: Ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius, hoc de fructu ventris Mariae, qui est Christus, intelligunt“. Albowiem opisanie Chrystusa jako „fructus ventris Mariae“ to właśnie miało na celu, by usprawiedliwić żeńską formę zaimka „ipsa“, jakkolwiek Maria nie własnym czynem, lecz przez Syna swego starła głowę węża.

Ale dodajmy zaraz, że chociaż ta mała poprawka opinii Drewniaka wydaje się konieczną, by prawdziwie stało się zadość, i tym samym liczba Ojców, którzy „ipsa“ rozumieją o Marii, podnosi się z jednego do trzech, mimo to jednak wnioszek Drewniaka, że lekcja „ipsa“ nie stanowi sama przez się świadectwa wiary Kościoła w znaczenie maryjne tego wiersza, nie tylko nie został osłabiony, lecz przeciwnie nabrał na sile. Albowiem jest całkiem oczywiste, że obu powyższych autorów lekcja „ipsa“, którą konsekwentnie do tłumaczenia maryjnego w. 15 a chcą stosować do Marii, wprowadza w niemałe zakłopotanie, z którego

<sup>94</sup>) Cały odnośny tekst brzmi, jak następuje: „Dicebamus semen mulieris Dominum sanctum, quia secundum carnem patrem hominem non haberet, eumque iam infestum esse serpenti, quem in utero Virginis Dei Spiritus, non materialis generasset humor. Denique quod sequitur maiorem ab homine virginis promittit effectum dicendo: Ipsa tuum calcabit caput. Quis ambigit quod praeter Dominum nostrum caput serpentis nemo calcavit? Ipse enim solus super dracones et scorpiones ambulavit, ipse captivam duxit captivitatem. Nam quod subditur: „Et tu eius observabis calcaneum“, ad quem alium credimus pertinere?“

tylko dzięki stosownemu teologicznemu rozważaniu, przenoszącemu na Chrystusa zawartą w orzeczeniu czynność, udaje się im wydobyć. To dowodzi, że lekcja „ipsa“ ani nie dała okazji do interpretacji maryjnej w. 15 (bo w. 15a niezależnie od lekcji „ipsa“ jest przez tych autorów rozumiany w sensie maryjnym), ani nie jest świadectwem wiary Kościoła w takie znaczenie wiersza, lecz musi mieć wyjaśnienie w czym innym.

Jakie jest prawdziwe wyjaśnienie tego faktu, niepodobna ustalić z wszelką pewnością. Wydaje się jednak bardzo prawdopodobnym przypuszczenie wysuwane przez niektórych autorów<sup>95)</sup>, że św. Hieronim idąc za LXX i za Vetus Latina, przełożył „ipse“, jakkolwiek tekst hebrajski i związek gramatyczny wymagał „ipsum“, mianowicie „semen“. W późniejszym zaś czasie jakiś kopista widząc, że „ipse“ nie zgadza się w rodzaju ani z „semen mulieris“ ani z „mulier“, zmienił „ipse“ na „ipsa“; a to z tego powodu, iż wydawało się bardziej logicznym, by ostateczna walka była stoczona między niewiastą a wężem, niż między wężem a potomstwem niewiasty. Racje wysunięte przez Ceuppensa<sup>96)</sup> przeciw temu wyjaśnieniu nie są przekonujące.

Ale chociażbyśmy się nawet zgodzili na to, że lekcja „ipsa“ jest pewnym świadectwem wiary Kościoła w sens maryjny Rodz. 3, 15, to mimo wszystko ten fakt nie mógłby jeszcze dowieść, że Maria w tym wierszu jest wyrażona w sensie typycznym, nie zaś dosłownym.

Nie więcej osiąga dowód zaczerpnięty z bulli Piusa IX „*Ineffabilis Deus*“. Jest w niej mianowicie powiedziane „*Patres Ecclesiaeque scriptores... docuere divino hoc oraculo (Gen 3, 15) clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem... ac designatam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas*“. Ceuppens uważa, że „*clare aperteque*“ odnosi się napewno do „*praemonstratum Redemptorem*“ nie koniecznie zaś do „*designatam Virginem*“; nadto

<sup>95)</sup> CEUPPENS, l. c., 151, przytacza VERCELLONE, HOBERGA, LAGRANGE'a.

<sup>96)</sup> L. c., 151 n.

„*designata*“ ma mniejszą siłę niż „*praemonstratus*“. Stąd wyciąga wniosek, iż Pius IX robi rozróżnienie między sposobem, w jaki Chrystus został zapowiedziany w tym prorocत्वie, i sposobem, w jaki została zapowiedziana N. Maria P. Ta różnica zaś da się utrzymać tylko wówczas, jeżeli Maria jest zawarta w tym prorocत्वie nie w znaczeniu dosłownym jak Chrystus, lecz w znaczeniu typicznym.

Sądzę, że sam dowód jest typiczny, mianowicie jako wzór subiektywnego ujmowania rzeczy. Podstawą bowiem jego jest pewne stylistyczne wyczucie, które jednak obiektywnie nie jest uzasadnione. Sam autor nie ma całkowitej pewności co do tego, że „*clare aperteque*“ nie odnosi się również do wyrazu „*designatam*“, i widzi absolutną możliwość takiego połączenia, a jednak na zdaniu przeczącym opiera cały swój dowód. Zbytecznym byłoby wykazywać, jaka jest jego siła.

Co się tyczy wyrazów „*praemonstratum*“ i „*designatam*“ nie trzeba głębokiego wtajemniczenia w styl łaciński bulli, by poznać, że są to wyrażenia synonimiczne, dobrane dla różnaitości, tak że w istocie „*praemonstratum*“ nic więcej nie wyraża niż „*designatam*“, Ale chociażby nawet w pierwszym wyrażeniu tkwiła większa moc i choćby „*clare aperteque*“, odnosiło się tylko do „*praemonstratum*“, a nie do „*designatam*“, to jeszcze jest daleko do tego, by móc widzieć w tym wyrażoną różnicę między znaczeniem dosłownym a typicznym. Prostszy i zgodniejszy ze znaczeniem słów „*clare aperteque*“ byłoby wówczas przyjąć, że tymi środkami została wyrażona różnica pewności, z jaką to prorocत्वo odnosi się do Chrystusa i do jego Najśw. Matki. Że jednak nie taka jest myśl bulli, widać z ostatniego zdania powyższej cytaty, w której Chrystusa Pana i jego N. Matki *nie-przyjaźń* z diabłem jest jednako „*insigniter expressa*“ bez żadnej różnicy czy to w rodzaju sensu biblijnego, czy też w pewności; w następstwie tego to samo trzeba powiedzieć o samych osobach Chrystusa i N. Marii P. <sup>96a</sup>).

Ale główny dowód na potwierdzenie swego zdania czerpią

<sup>96a</sup>) Por. też odpowiedź J. B. CAROLA w *Mar.* 1 (1939) 312 n.

zwolennicy sensu typicznego z nauki Ojców. Według Ceupensa możliwość sensu typicznego odnośnie do Marii w w. 15 wynika stąd, iż Ojcowie święci uważają ogólnie Ewę za typ N Marii P. Że zaś i Rodz 3, 15 rzeczywiście typicznie tłumaczyli, jasnym mu jest z tego prostego faktu, iż Ojcowie wogóle ten tekst rozumieją o N. Pannie; ponieważ zaś jego zdaniem jest to niemożliwe w sensie dosłownym (gdyż w sensie dosłownym tekst należy rozumieć o Ewie), dlatego musi się przyjąć u Ojców sens typiczny.

Argumentacja ta całkowicie zawodzi, nie mniej niż poprzednie dowody. Prawdą w niej jest tylko to, że Ewa jest przez Ojców uważana za typ Matki Najśw., i sądzę, że pod tym względem dałoby się wykazać zgodę i jednomyślność ogółu Ojców przy najmniej moralnie powszechną.

Co się jednak tyczy interpretacji Rodz 3, 15, sprawa przedstawia się inaczej. Najpierw wcale nie ma zgodności Ojców na tłumaczenie maryjne tego wiersza, jak już wyżej wystarczająco udowodniliśmy. Powtórę nic nie wskazuje na to, że ci spośród Ojców, którzy tekst stosowali do Marii, czynili to w sensie typicznym. Przeciwnie odnośnie do interpretacji Rodz 3, 15 u Ireneusza wykazaliśmy, iż jedynie sens dosłowny jest dopuszczalny; to samo zaś należy powiedzieć i o innych Ojcach.

Ostatnie twierdzenie opieram na następujących danych. Sens typiczny, podobnie jak sam typ, może być dwojaki: przez podobieństwo albo przez przeciwieństwo. Ojcowie, którzy mówią o relacji typicznej między Ewą a Marią, podkreślają przede wszystkim typiczność w formie przeciwieństwa, mianowicie nieposłuszeństwo, nieroztropność, niewierność Ewy zostały naprawione przez posłuszeństwo, roztropność, wiarę Marii. O relacji typicznej przez podobieństwo rzadko wspominają i zwykle tylko ubocznie z okazji szerszej rozwiniętego typu przez przeciwieństwo. Otóż jeżeli chodzi o Rodz 3, 15, sens maryjny typiczny przez przeciwieństwo jest niemożliwy, gdyż wszystko, co w tym wierszu przypisuje się w sensie dosłownym Ewie, mogłoby się spełnić na Marii tylko w podobny sposób i doskonalej. Natomiast podobieństwo mogłoby zasadniczo dotyczyć tylko

trzech punktów: wyrażenia „potomstwo niewiasty“, nieprzyjaźni i starcia głowy węża.

Pierwsze, tj. „potomstwo niewiasty“ jest najczęstszym punktem zaczepienia dla maryjnej interpretacji wiersza u Ojców, mianowicie „potomstwo niewiasty“ w znaczeniu dziewiczego zrodzenia<sup>97)</sup>. Ale jest rzeczą oczywistą, że takie zastosowanie nie mogło być brane w sensie typicznym, lecz tylko w dosłownym. Jeżeli zaś jakiś typ i tego dziewiczego pochodzenia Chrystusa z niewiasty upatrywali Ojcowie w opowiadaniu o raj, natenczas odkrywali podobieństwo raczej w utworzeniu ciała Adama z dziewiczej ziemi, jak to mieliśmy sposobność zauważyć u św. Ireneusza<sup>98)</sup>, w żaden jednak sposób w pochodzeniu rodzaju ludzkiego od Ewy, które szło drogą naturalnego rodzenia.

Co się tyczy drugiego punktu zaczepienia, mianowicie nieprzyjaźni z wężem, takie zastosowanie do Marii spotykamy u Ojców tylko dwa razy: w Liście do chorego przyjaciela i u św. Izydora z Sewilli<sup>99)</sup>. Otóż w pierwszym wypadku autor odnosi tekst Genezy w całości i wyłącznie do Chrystusa i Marii, a więc oczywiście w sensie dosłownym, nie typicznym<sup>100)</sup>. Co do Izydora z Sewilli zaś, wyżej (str. 38 n.) staraliśmy się wprawdzie wykazać przeciw Drewniakowi, że podane przez Izydora mesjańsko-maryjne tłumaczenie Rodz 3, 15 z niektórych Ojców nie jest przez niego przeciwstawione tłumaczeniu zwyczajnemu i powszechnemu Ojców, które przedtem przytoczył. Ponieważ jednak to zwyczajne tłumaczenie w ujęciu Izydora nie odnosi tekstu do Ewy i jej potomstwa, lecz jest przystosowaniem alegoryczno-moralnym<sup>101)</sup>, wobec tego należy przyjąć, że tłumaczenie mesjańsko-maryjne „niektórych“ Izydor podaje w sensie dosłownym, nie zaś w sensie typicznym, który musi mieć za podstawę sens dosłowny.

Trzeci wreszcie punkt zaczepienia to lekcja „i p s a“ wraz ze

97) Por. DREWNIAK, *Die mariol. Deutung*, 86.

98) Adv. haereses V, 21, 1 i III, 21, 10: *MG* 7, 1179 i 954 n.

99) DREWNIAK, l. c., 87.

100) *ML* 30, 81 nn. Por. DREWNIAK, l. c., 57—64.

101) DREWNIAK, l. c. 80.

starcie głowy węża. Według tego, co mówiliśmy wyżej (str. 85 n.), trzech tylko Ojców odnosi tę część w. 15 do Matki Najśw. Dwaj z nich, to autor Listu do chorego przyjaciela i św. Izydor z Sewilli, względnie „niektórzy“ z Ojców, których zdanie Izydor przytacza. O tych świadectwach trzeba powtórzyć to samo, co wyżej (str. 90) stwierdziliśmy odnośnie do „nieprzyjaźni“ z wężem. Trzecim autorem jest Prudencjusz. Ten poeta chrześcijański odnosi Rodz. 3, 15 b na pewno do Marii w *Cathemerinon* III, 126—130. 145—155<sup>102</sup>); ale równie dobrze stosuje je z dużym prawdopodobieństwem do Chrystusa w *Cathemerinon* IX, 88—93<sup>103</sup>), a w *Peristephanon* XIV, 112 n. 116<sup>104</sup>) na pewno do św. Agnieszki, nigdzie zaś do Ewy<sup>105</sup>). Trudno w tym stanie rzeczy rozstrzygnąć, w jakim sensie biblijnym czy pozabiblijnym łączy Prudencjusz Marię z w. 15 b. Byłbym skłonny do przypuszczenia, że we wszystkich powyższych wypadkach mamy do czynienia z sensem przystosowanym tylko, a zatem niebiblijnym<sup>105 a</sup>).

Z powyższego zestawienia wynika, że na maryjne tłumaczenie Rodz 3, 15 w sensie typicznym nie da się znaleźć żadnego poparcia u Ojców. Ewa jest wprawdzie u Ojców typem Marii, ale ten typizm ani nie ma swego źródła w interpretacji maryjnej Rodz 3, 15 — jak wyżej wykazaliśmy — ani nie jest uwzględniany w tłumaczeniu tego wiersza.

Skończyliśmy rozbiór dowodów, które miały wykazać ze źródeł objawienia, iż w Rodz. 3, 15 Bóg mówi wprawdzie w sensie dosłownym o Ewie i jej potomstwie, ale w sensie typicznym rozumie Marię. Ponieważ żaden z tych dowodów, nie wyłączając najsilniejszego, z nauki Ojców, nie spełnia tego zadania, musimy się z tym pogodzić, że w sensie typicznym nie można owego tekstu stosować do Matki Najśw.

---

102) *CSEL* 61, 17 n.

103) *Ibid.* 55.

104) *Ibid.* 431.

105) Por. DREWNIAK l. c., 71—73.

105a) Zdaje się, że podobnie rozumie DREWNIAK, l. c., 73 n.

*Tłumaczenie sensu dosłownego o podwójnej realizacji. — Czym się różni od sensu typicznego? — Czy wieloraki sens dosłowny? — Theoria szkoły Antiocheńskiej. — Dowód z kontekstu. — Z tradycji. — W szczególności z św. Epifaniusza. — Różne ujęcia tłumaczenia.*

Czy zatem tekstu Genezy nie można rozumieć o Marii, skoro „niewiastą“ w Rodz. 3, 15 w sensie dosłownym jest Ewa, a dla sensu typicznego brak podstaw teologicznych? Jakkolwiek mogłoby się wydawać, że powyższy wniosek płynie logicznie z dotychczasowych naszych rozumowań, to jednak w rzeczywistości byłby to wniosek przedwczesny, albowiem pozostaje jeszcze jedna możliwość: „niewiastą“ w Rodz. 3, 15 jest w linii sensu dosłownego zarówno Ewa jak i Maria.

Pojmujemy to w sposób następujący. Treścią Rodz. 3, 15a jest ogłoszenie nieprzyjaźni ustanowionej przez Boga między „niewiastą“ a węzem, jak również między ich potomstwem. „Niewiastą“ na mocy kontekstu jest — jak już wiemy — Ewa. Ale w Ewie ta nieprzyjaźń nie urzeczywistniła się w całej pełni. Natomiast pełna realizacja nieprzyjaźni z szatanem dokonała się w innej niewieście, która była Matką pogromcy szatana, Chrystusa. Jak Chrystus, działający w imieniu całego rodzaju ludzkiego, zawarł w sobie w sposób reprezentatywny pojęcie „potomstwa niewiasty“ i walkę tego potomstwa z szatanem doprowadził do zwycięskiego końca, podobnie Matka Chrystusowa odnowiła w sobie, dopełniła i doprowadziła do doskonałości pojęcie niewiasty wrogiej szatanowi, tak iż w niej dopiero sens dosłowny takiej niewiasty wrogiej szatanowi osiągnął swój szczytowy punkt i pełne urzeczywistnienie.

Przyznajemy, że w tym ujęciu między Ewą a Marią zachodzi taka relacja podobieństwa jak między typem a antytypem. Mimo to jednak twierdzimy, że do Marii odnosi się nasz tekst w zna-

czeniu dosłownym. Musimy to bowiem z naciskiem podkreślić, że nie wszędzie tam, gdzie w Starym Testamencie występuje figura czyli typ rzeczy przyszłej, również znaczenie słów jest typiczne, lecz bardzo dobrze z typem godzi się sens dosłowny w odniesieniu do antytypu. Rozstrzygnięcie, jaki sens mesjański znajduje się w danym wypadku, zależy od tego, czy treść powiedzenia Pisma św. jest całkowicie wyczerpana w swej historycznie pierwszej, bezpośredniej realizacji, czy też przeciwnie pierwszy podmiot urzeczywistnia ją tylko częściowo, w sposób ograniczony i niedoskonały, natomiast drugi podmiot (antytyp) odpowiada jej dopiero w całej pełni. W pierwszym wypadku autor ma w swoich słowach na oku bezpośrednio tylko tę osobę, rzecz lub wydarzenie, które ma znaczenie typu, a na antytyp mesjański rozciąga Bóg słowa Pisma św. li tylko za pośrednictwem realizacji w typie. Jest to sens rzeczowy, typiczny, duchowy. W drugim wypadku natomiast pierwsza pełna i właściwa realizacja słów dokonywa się dopiero w antytypie, gdyż typ był tylko jej niedoskonałym zaczątkiem. Słowa Pisma św. odnoszą się w tym wypadku wprost do drugiego podmiotu (antytypu) i w nim się spełniają nie w sensie typicznym, lecz w prawdziwym sensie dosłownym.

Objaśnimy to przykładami. Gdy w Prawie Mojżeszowym jest powiedziane: „Nie połamiecie jego kości“ (Wyjść 12, 46, por. Liczb 9, 12), to słowa te zgodnie z kontekstem odnoszą się do baranka paschalnego i tylko do niego, gdyż pełna treść tych słów doskonale w tym fakcie się urzeczywistnia. Gdy zatem św. Jan oznajmia (19, 36), że słowa powyższe „wypełniły się na Chrystusie, któremu na krzyżu nie połamano kości wbrew zwyczajowi, to stosuje doń słowa Prawa z jednej strony nie w znaczeniu przystosowanym tylko, gdyż nie pozwala na to formuła wprowadzająca „Wypełniło się“; z drugiej strony jednak nie w znaczeniu dosłownym, gdyż w tym znaczeniu w pełni zrealizowały się one na baranku wielkanocnym; lecz w znaczeniu typicznym, tj. w ten sposób, iż realizacja tych słów na baranku wielkanocnym jest z woli Bożej (o której dowiadujemy się od św. Jana)

przedobrażeniem czyli typem zachowania nietkniętych kości Chrystusa ukrzyżowanego.

Inaczej trzeba osądzić tekst z psalmu o zmartwychwstaniu Chrystusa: „Albowiem nie zostawisz duszy mojej w piekle (tj. w otchłani), ani dasz świętemu twemu oglądać skażenia“ (Ps 15/16/, 10). Autorem tego psalmu jest Dawid i do jego osoby napewno odnosi się to wszystko, co powiedziano w pierwszej części pieśni (ww. 1—6). Natomiast każdy musi przyznać, że to, co podaje w. 10, w pełnym i formalnym znaczeniu słów nie spełniło się na Dawidzie, gdyż ani on nie zmartwychwstał, ani ciało jego nie zostało zachowane od zepsucia. Wiemy zaś z Nowego Testamentu, że jedno i drugie było udziałem Chrystusa Pana. Dlatego nie dziwi nas, że św. Piotr (Dz 2, 25—31) i św. Paweł (Dz 13, 34—38) twierdzą, że słowa te nie w Dawidzie, lecz tylko w Chrystusie się urzeczywistniły; co jednak nie wyklucza, by w Dawidzie, który był typem Chrystusa, spełniły się one w stopniu umniejszonym, np. że zepsucie jego ciała nie będzie wieczne, że dusza wyjdzie z otchłani. Byli wprawdzie tacy, którzy pod wpływem powyższych dowodów — z tekstu i z Nowego Testamentu — odnosili cały Ps 15 albo przynajmniej w. 10 wyłącznie do Chrystusa. Nie da się to jednak utrzymać, gdyż początek psalmu musi być rozumiany o Dawidzie, a jedność utworu zabrania dzielenia go między Dawida i Chrystusa. Z drugiej zaś strony sens typiczny jest wykluczony treścią kazania św. Piotra (zwłaszcza Dz 2, 31). Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak cały Psalm albo przynajmniej drugą jego część odnieść w sensie dosłownym i do Dawida, i do Chrystusa, jak to czyni długi szereg poważnych autorów z Korneliuszem Jansenem Gandaweńskim na czele<sup>106)</sup>.

Mamy zatem w tym wypadku jeden i ten sam tekst spełniony dwa razy: w sposób umniejszony w Dawidzie i w sposób doskonały w Chrystusie. A ponieważ dopiero druga realizacja

---

<sup>106)</sup> Por. A. VACCARI S. I., *Il Salmo della Risurrezione*, w *La Redenzione, Conferenze bibliche* (Roma 1934) 165—190.

wyczerpuje treść tekstu biblijnego, słusznie się przyjmuje, że i do niej tekst odnosi się w znaczeniu dosłownym.

Sądzę, że powyższe dwa przykłady dobrze objaśniają różnicę między sensem dosłownym w zastosowaniu do antytypu, a sensem typicznym. Dlatego niesłusznie obstaje Ceuppens przy nazwie sensu typicznego w takim jak nasz wypadku<sup>107)</sup>. Sam bowiem autor przyznaje, że w typach historycznych „antitypus etsi praecipue, non tamen immediate significari potest; in prophetia vero antitypus et praecipue et immediate<sup>108)</sup> significatur, ita ut obiectum principale prophetiae a Spiritu Sancto intentum non sit typus Eva, sed antitypus Maria, quod etiam in quibusdam psalmis secundum sensum spirituale messianicis occurrit“<sup>109)</sup>. Otóż już to samo, że Autor św. bezpośrednio swymi słowami, a nie za pośrednictwem typu mówi o antytypie, wystarcza, by zgodnie z zasadniczymi pojęciami hermeneutyki sens mesjański słów Pisma św. musiał być uważany nie za duchowny czyli typiczny, lecz za dosłowny<sup>110)</sup>. Z tego, że w wielu psalmach mesjańskich zachodzi według zdania Ceuppensa coś podobnego jak w Rodz 3, 15, należy w tym świetle wyciągnąć raczej wniosek, że i tam mesjanizm jest zawarty nie w sensie typicznym, lecz dosłownym, jakkolwiek sens dosłowny spełnia się również na jakimś podmiocie historycznym (typie).

Zaznaczmy jednak zaraz, że w takim tłumaczeniu jak to, które podaliśmy odnośnie do Ps 15, 10, nie ma nic z wielorakiego sensu dosłownego, jaki w dawniejszych czasach i jeszcze dzisiaj przyjmują niektórzy autorzy. Nie, sens jest jeden, a tylko realizacja jest podwójna i stopniowa; albo jeżeliby

107) *De historia primaeva*, s. 191.

108) Podkreślenie nasze.

109) *Ib.*

110) Por. A. FERNANDEZ S. I., *Instit. Bibl.* 15, l. IV, n. 3, s. 342: „Inde fit, ut in S. Scriptura, cuius principalis auctor est Deus, duo genera sensus distinguantur: alter, qui *verbis* vel *littera* *immediate* (podkreślenie moje) exprimitur, ideoque dicitur sensus *litteralis*; alter, qui *immediate per res* (*mediate per verba*, quae res significant) manifestatur, ac proinde *realis vel typicus* appellatur“.

kto uporczywie bronił różnicy znaczenia w obu wypadkach, odpowiadamy, że takie dwa znaczenia nie są wcale rozbieżne, lecz pierwsze znaczenie mieści się w drugim jako w sensie pełniejszym<sup>111)</sup>, a zatem oba znaczenia nakrywają się wzajemnie w sposób podobny jak część całości i całość. A to wystarcza, żeby sens dosłowny nie był podwójny, lecz jeden.

To, cośmy dotychczas powiedzieli o podwójnej — historycznej i mesjańskiej — realizacji słów Pisma św. w znaczeniu dosłownym, nie jest czymś nowym i wymyślonym przez autorów ostatniej doby, jak podsuwa Ceuppens<sup>112)</sup>. A. Vaccari w znakomitym, chociaż nie dosyć znanym i uwzględnianym artykule<sup>113)</sup> wykazał, że pisarze szkoły Antiocheńskiej znali doskonale i szeroko stosowali tę zasadę hermeneutyczną, którą określali nazwą *theoria*<sup>114)</sup>. U nowszych autorów rzecz jest ta sama, co w szkole

111) Znowu bardzo dobrze stawia tę sprawę A. FERNANDEZ (l. c., n. 5, s. 344), gdy przystępując do zagadnienia wielorakiego sensu dosłownego, zaznacza: „Animadvertendum... agi de sensibus litteralibus *disparatis*, id est, quorum alius non sit tantum alio *plenior*, vel quorum alius *implicitus*, alius *explicitus*“. A w uwadze do sensu „pełniejszego“ tak mówi: „Ita in pluribus psalmis, ubi sensus *historicus* et sensus *messianicus* non sunt *disparati*. Sensus *messianicus* est *plenior*... vel *cummulativus*: habetur unus tantum sensus *litteralis*“.

112) *De historia primaeva*, s. 190.

113) *La theoria nella scuola esegetica d'Antiochia*, w *Bibl.* 1 (1920) 3—36.

114) Takie ma znaczenie *theoria* przynajmniej w zastosowaniu do prorocत्व mesjańskich. Trzeba jednak zauważyć, że całkiem co innego oznacza *theoria* w szkole Aleksandryjskiej. Aleksandryjczycy utożsamiali *theoria* z alegorią, którą pojmowali jako przeniesienie powiedzenia lub mowy z jednego przedmiotu (realnego lub nierealnego) na drugi na podstawie jakiegoś podobieństwa realnego lub idealnego między nimi. Realność pierwszego przedmiotu dla alegorii Aleksandryjczyków jest obojętna. Ich alegoria zatem (i *theoria*) obejmuje zarówno alegorię retoryczną, jak sens typiczny i czyste przystosowanie. Natomiast u Antiocheńczyków *theoria* jest przeciwstawiona alegorii, która ma u nich znaczenie przedłużonej przenośni czyli alegorii retorycznej (por. VACCARI, l. c., 13). *Theoria* w ten sposób pojęta, w zastosowaniu do prorocत्व mesjańskich odnosi się zwyczajnie do prorocत्व opartych na typach, ale w ten sposób, że oba przedmioty, historyczny i mesjański, są nią objęte *per modum unius*; mianowicie pierwszy jest skierowany do drugiego i pozostaje w zależności funkcyjnej od niego, drugi zaś jest dla pierwszego koroną

Antiocheńskiej, tylko nazwa uległa zmianie. Mówi się bowiem dzisiaj o sensie dosłownym pełnym lub pełniejszym, o sensie obfitszym, wyższym (*sensus plenior, abundantior, eminentior*)<sup>115</sup>), chociaż należy zaznaczyć, że sens pełniejszy nowszych autorów ma szerszy zakres niż *theoria* Antiocheńczyków<sup>116</sup>).

Jakkolwiek jednak nazwie się ten rodzaj sensu biblijnego, jest to dla nas rzeczą obojętną; wystarczy nam stwierdzenie, że taki sens jest możliwy i że spotyka się w Piśmie św. teksty, które w sensie dosłownym spełniają się dwa razy: na podmiocie historycznym w Starym i na podmiocie mesjańskim w Nowym Testamencie. W ten to właśnie sposób rozumiemy niewiastę wrogą szatanowi w Rodz 3, 15 o Matce Najśw. Chodzi tylko o to, jak takie tłumaczenie maryjne w naszym tekście uzasadnić.

Zbijając wyżej wyłącznie maryjne tłumaczenie tekstu Genezy stwierdziliśmy, że w całym kontekście nie ma nic takiego, co by zmuszało słowa w. 15a rozumieć wyłącznie o Marii, jakkolwiek są w nim czynniki, które dla tłumaczenia maryjnego mogą dostarczyć podstawy. Takie czynniki są mianowicie dwa: pierw-

---

i doskonałym wykończeniem. Sens mesjaniczny „teorii“ jest sensem dosłownym. Por. VACCARI, l. c., 16—36; id., *Inst. Bibl.* I<sup>5</sup>, l. IV, n. 150, s. 482.

115) Stosowanie do tego sensu nazwy egzegezy dialektycznej nie uważamy za szczęśliwe, gdyż to naprowadza na myśl sens wywnioskowany, który nie jest sensem biblijnym i zdecydowanie różni się od sensu pełniejszego.

116) Nazwę sensu pełniejszego stosują ci autorzy również do prorocत्व wyłącznie mesjańskich, tj. takich, które nie łączą przedmiotu mesjańskiego z żadną realizacją historyczną. Por. J. Prado C. S. R., *Propedeutica biblica*<sup>3</sup> Taurini 1938, s. 208, n. 224; CORNELY — MERK, *Introductionis... compendium*<sup>11</sup>, Parisiis 1934, n. 133; A. FERNANDEZ, *Inst. Bibl.* I<sup>5</sup>, l. IV, n. 14, s. 354 n. Obszernie, z bardzo drobiazgowym rozróżnieniem pokrewnych sensów, mówi o tym L. di FONZO O.F.M.C. w *Mar.* 3 (1941) 253 n. 262—264 (z zastosowaniem do sensu maryjnego Obj 12). Już po złożeniu tego artykułu dostał się w nasze ręce artykuł J. COPPENSA, *Les harmonies des deux Testaments. II. Les apports du sens plénier* w *Novv. Rev. Théol.* 71(1949) 3—38, który uwzględniając obfitą literaturę przedmiotu, obszernie rozprawia o problemie istnienia sensu pełniejszego, jego zastosowaniach, kryteriach i użytku. Jest to bez wątpienia ważny przyczynek do rozwiązania tego zagadnienia. Odnośnie do znaczenia maryjnego Rodz 3, 15 Coppens dochodzi, chociaż odmienną drogą, do takiego samego wniosku, jaki przedkładamy w niniejszej rozprawie.

szym jest wyrażenie „potomstwo niewiasty“, które—bezwzględnie biorąc — może, choć nie musi, mieć znaczenie potomstwa matki-dziewicy; drugi zaś to wzajemna nienawiść niewiasty z szatanem. Nienawiść ta, jeżeli była kiedy w pełni urzeczywistniona, to tylko w Marii. Ale że Duch Święty istotnie chciał w słowach Rodz 3, 15 oba te fakty albo przynajmniej jeden z nich wyrazić, czyli że słowa te mają napewno sens maryjny prócz dosłownego odniesienia do Ewy, potrzeba nam na to jakiegoś dowodu z kontekstu lub ze świadectw zewnętrznych.

Otóż najpierw kontekst. W w. 15b jest mowa o zwycięstwie potomstwa niewiasty nad szatanem. Wiemy z poprzednich wywodów, że i tutaj, jak w w. 15a, potomstwem niewiasty są zbiorowo wszyscy potomkowie Ewy. Doszliśmy jednak do wniosku, że nie tylko realizacją tej zapowiedzi, ale również okoliczności samego tekstu wskazują na to, iż w „potomstwie niewiasty“ jest w szczególniejszy sposób uwzględniony ten, który w imieniu całego rodu ludzkiego pokona szatana. Nie pojmujemy jednak rzeczy w ten sposób, jakoby wyrażenie „potomstwo niewiasty“ oznaczało równocześnie cały ród ludzki i Chrystusa. W takim bowiem ujęciu jedno i to samo wyrażenie „potomstwo niewiasty“ miałoby dwa znaczenia: zbiorowe i jednostkowe, co uważamy za niedopuszczalne, jakkolwiek niektórzy autorowie przyjmują to bez skrpułów. „Potomstwo niewiasty“ bierzemy więc tylko w znaczeniu zbiorowym jako ród ludzki; ale w tym zbiorowo wziętym „potomstwie niewiasty“ Chrystus jest szczególnie uwzględniony jako ten, który w imieniu całego rodu ludzkiego pokona szatana. Można natomiast i należy na tej podstawie powiedzieć, że Chrystus realizuje w swojej osobie pojęcie „potomstwa niewiasty“ w sposób reprezentatywny.

Skoro zaś wyrażenie „potomstwo niewiasty“ odnosi się do Chrystusa, jako do jednostki reprezentującej cały rodzaj ludzki, wynika stąd, że mamy tutaj specjalny wypadek: wyrażenie to bowiem jest wówczas zarazem i zbiorowe i jednostkowe, ale pod różnymi względami. Jest mianowicie zbiorowe pojęciowo, gdyż oznacza zbiorowo cały rodzaj ludzki, a jednostkowe na drugim miejscu jest podmiotowo, gdyż realizuje

się nie tylko w zbiorowości, lecz również w jednostce. Unikamy w ten sposób tej wielości znaczeń, o której wspomnieliśmy wyżej; z drugiej strony jednak osiągamy to, co nam daje podstawę do tłumaczenia maryjnego wyrażen „potomstwo niewiasty“ i „niewiasta“. Albowiem ponieważ wyrażenie „potomstwo niewiasty“ jest pojęciowo i na pierwszym miejscu podmiotowo zbiorowe, niewiastą w tym wyrażeniu jest Ewa jako prarodzicielka rodzaju ludzkiego. Ze względu na to zaś, iż realizuje się ono na drugim miejscu w jednostce, „niewiastą“ jest również matka tej jednostki, a tą jest Maria. Warto tu przypomnieć, że *zera*<sup>117)</sup> jednostkowe zachodzi w Starym Testamencie w zastosowaniu tylko do bezpośredniego potomka<sup>117)</sup>. Skoro zatem wyrażenie to, jakkolwiek pojęciowo zbiorowe, realizuje się reprezentatywnie w jednostce i w następstwie tego również do niej się stosuje, wymieniony w nim przodek tej jednostki winien być przodkiem bezpośrednim.

To, cośmy dotychczas powiedzieli, dotyczy wprost tylko wyrażenia „potomstwo niewiasty“ w w. 15b. Jego sens chrystologiczny i — co za tym idzie — maryjny ma za podstawę zwycięstwo „potomstwa niewiasty“ nad szatanem. W. 15a nie mówi o zwycięstwie, lecz tylko o nieprzyjaźni. Ponieważ jednak obie części wiersza stanowią jedną całość i uzupełniają się wzajemnie, „potomstwo niewiasty“ w w. 15a ma to samo znaczenie, co w w. 15b, a więc chrysto-maryjne, zbudowane na zwykłym znaczeniu o Ewie i rodzaju ludzkim. Wymaga tego zresztą również logika, gdyż kto odnosi zwycięstwo nad wspólnym wrogiem, zwłaszcza takim, jakim jest szatan, ten nie tylko uczestniczy we wspólnej nieprzyjaźni, lecz doprowadza ją do ostatecznego kresu. Znaczenie maryjne zaś idzie w ślad za chrystologicznym.

Natomiast inne miejsca Pisma św. nie dostarczają nam, prawdę mówiąc, żadnej pomocy.

Przytaczają niektórzy Gal 3, 16, gdzie wyrażenie zbiorowe „potomstwo“ z Rodz 13, 15 lub 17, 8 stosuje św. Paweł do jednego Chrystusa. Przyznajemy, że jest tu pewne zewnętrzne podobieństwo z tłumaczeniem chrystologicznym „potomstwa nie-

117) Por. część II, r. 5.

wiasty“ w Rodz 3, 15. Ale w tym, że „potomstwo“ z innych miejsc Genezy jest autentycznie zastosowane do Chrystusa, nie można jeszcze widzieć dowodu, że również w Rodz 3, 15 „potomstwem“ jest Chrystus. Prędzej można by się posłużyć tym tekstem jako przykładem na to, że wyraz „potomstwo“, użyty w Starym Testamencie zbiorowo, może być zastosowany do jednostki, mianowicie do Chrystusa. Jednakowoż jest to rzeczą co najmniej bardzo wątpliwą, czy wyraz ten jest w Gal 3, 16 użyty jednostkowo; wszystko wskazuje na to, że jego znaczenie jest tutaj w całej pełni zbiorowe, gdyż Chrystus w Gal 3, 16 rozumie się mistyczny, tj. Kościół<sup>118</sup>). Stąd widać, że rozumowanie św. Pawła jest odmienne od naszego. Nie dostarcza ono żadnego dowodu na to, że „potomstwo niewiasty“ w Rodz 3, 15 ma znaczenie chryologiczne, chyba że komuś wystarczy dowód z pewnej analogii.

Innym tekstem, który ma dowodzić znaczenia maryjnego Rodz 3, 15, jest Obj 12, zwłaszcza ww. 4 i 13, które zawierają aluzję do Rodz 3, 15. Ale żeby ta aluzja mogła czegoś dowieść, musiałby być pewny sens maryjny tekstu księgi Objawienia. A właśnie ten punkt jest dotychczas sporny wśród egzegetów; nadto ci, którzy bronią sensu maryjnego (albo raczej maryjno-eklezjologicznego) Obj 12, zwykli opierać swój dowód jeżeli nie wyłącznie, to głównie na podobieństwie rysów niewiasty w Obj 12 i w Rodz 3, 15 oraz na znaczeniu maryjnym „niewiasty“ w Protoewangelii<sup>119</sup>). Byłoby to zatem oczywistą „petitio principii“, gdybyśmy naodwrot sensu maryjnego Protoewangelii dowodzili z księgi Objawienia.

Jeszcze mniej daje nam powiedzenie św. Pawła o Chrystusie „uczynionym z niewiasty“ (Gal 4, 4), gdyż nie jest rzeczą pewną, czy mamy tu wogóle jakąś aluzję do Rodz 3, 15.

A zatem w Piśmie św. dowód na znaczenie maryjne Rodz

118) Pör. R. CORNELY S. I., *Comment. in S. Pauli Apost. epistolas*, III. *Epist. ad Cor II et ad Galatas*, Parisiis 1892, s. 495—498; Ph. HAEUSER, *Anlass und Zweck des Galaterbriefes (Neutest. Abhandl. XI, 3)*, Münster 1925, s. 79—82.

119) Por. dobry poglądowy artykuł A. RIVERA, „*Inimicitias ponam*“ — „*Signum magnum apparuit*“, w *VD 21* (1941) 113—122. 183—189.

3, 15a, i to w tej formie, jaką wyżej przyjęliśmy, mamy jedynie z kontekstu. Ale to nam wystarcza, i owszem jest dla nas ogromnie cenną zdobyczą, gdyż już dzięki temu wszystkie zastosowania maryjne tego tekstu będą miały wartość dowodu ściśle biblijnego.

Przyjrzyjmy się teraz z kolei, jakiego potwierdzenia sensu maryjnego Rodz 3, 15 dostarcza nam *T r a d y c j a*. O Ojcach mówiliśmy już dość obszernie w I części artykułu. Bez wątpienia interpretacja maryjna Protoewangelii spotykana u Ojców, począwszy od św. Ireneusza, jeżeli nie od św. Justyna, jest wartościowym świadectwem na to, że od bardzo wczesnej daty dziejów Kościoła tekst Genezy był w teologii maryjnej uwzględniany. Jakkolwiek nie rozwiązuje to sprawy rozstrzygająco wobec braku zgodności u Ojców, nie mniej jednak świadectwo to, łącznie z podobnym świadectwem późniejszych wieków jest dowodem, że przekonanie o maryjnym znaczeniu tego tekstu wczesnie powstało w świadomości katolickiej i chociaż nie było powszechne, to przecież trwało, dostarczając źródła dowodów teologom i ożywienia pobożności wiernym.

Natomiast czasy najnowsze mówią daleko więcej w tym względzie. Albowiem na podstawie dzisiejszego powszechnego lub prawie powszechnego nauczania Kościoła, którego dowodem jest zasadnicza zgodność teologów (tzn. dogmatystów i egzegetów) katolickich <sup>120)</sup>, musimy uznać za dość pewne maryjne tłumaczenie tekstu Rodz 3, 15, tj., że „niewiastą“ w jakimś ściśle biblijnym sensie jest Maria. Nie znaczy to, że takie tłumaczenie staje się tym samym przedmiotem wiary, jakby było, gdyby istniała zgodność Ojców, której brak stwierdziliśmy; jednakowoż trudno byłoby uniknąć zarzutu lekkomyślnego traktowania sprawy, gdyby ktoś wbrew dzisiejszej zgodności teologów odrzucił bezwzględnie sens maryjny Protoewangelii. Tak więc dzisiejsze nauczanie Kościoła dostarcza nam wybitnego potwierdzenia sensu maryjnego Rodz 3, 15 opartego na kontekście.

A skoro tak się przedstawia sprawa sensu maryjnego Proto-

---

120) Por., co o tym powiedzieliśmy na początku cz. II.

ewangelii wogóle, konieczność przyjęcia tego rodzaju tłumaczenia, które wyżej podaliśmy, płynie już w sposób logiczny i naturalny z naszych poprzednich wywodów. Sens bowiem biblijno-maryjny tego tekstu jest do pomyślenia tylko w jeden z tych trzech sposobów: że „niewiastą“ w w. 15a jest albo wyłącznie Maria, albo w znaczeniu dosłownym Ewa, a w znaczeniu typicznym Maria, albo wreszcie jest nią w znaczeniu dosłownym zarówno Ewa jak Maria, mianowicie pierwsza w sposób niedoskonała, w pełni zaś druga. Ponieważ zaś dwie pierwsze ewentualności są niemożliwe, jak to wykazaliśmy w obszernie rozprawionych dowodach, pozostaje tylko ewentualność trzecia, że „niewiastą“ w Rodz 3, 15 jest zarówno Ewa jak Maria, w ten sposób, iż nieprzyjaźń Ewy z szatanem jest tylko początkiem realizacji tej pełnej nieprzyjaźni z szatanem, jaka znamionuje drugą „niewiastę“ Marię.

Dodajmy, że ten sposób tłumaczenia Rodz 3, 15 nie jest nowy; znali go już Ojcowie. Dowodem na to jest choćby św. Ireneusz, który całkiem wyraźnie stosuje ten tekst i do Ewy, i do Marii. Ale najbardziej pouczające pod tym względem są słowa św. Epifaniusza, które dlatego chcemy dosłownie przytoczyć i obszerniej omówić. Mamy na myśli miejsce z *Adv. haereses* I. 3, haer. 78, n. 18—19<sup>121)</sup>. Zacytowałszy słowa Rodz 3, 15 a, Epifaniusz tak mówi:

„Ale nasienie niewiasty nigdzie się nie znajduje; tylko w niedoskonałej formie (*kata to ainigma* = niejasno, przez aluzję, przez pewne podobieństwo) rozumie się o Ewie wrogie usposobienie ku jej potomkom ze strony węża oraz mieszkającego w wężu diabła z jego nienawiścią. Oczywiście w doskonałej mierze nie mogło się w niej to wszystko spełnić. Spełni się jednak prawdziwie w najświętszym, wybranym, jedynym potomku, pochodzącym z samej tylko dziewicy Marii bez żadnego udziału męża. Ten bowiem przyszedł w celu zniesienia potęgi smoka i wijącego się, uciekającego węża. Dlatego Jednorodzony zrodził się z niewiasty, aby zniszczyć węża, tj. fałszywą naukę, zgubę, oszustwo, błąd i bezprawie. Ten jest prawdziwie, który łono matki otworzył. Wszyscy bowiem pierwotni... nie mogli tego spełnić, lecz tylko Jednorodzony, który otworzył dziewicze łono. Bo w nim tylko się to wypełniło i w nikim innym“.

121) *MG* 42, 729.

W poprzedzającym kontekście Epifaniusz rozprowadza znaną antytezę Ewa-Maria, w którą pod koniec wplata — podobnie jak to zwykł robić św. Ireneusz — pewien rys podobieństwa, mianowicie stan dziewictwa obu niewiast: Ewy w chwili buntu przeciw Bogu i Marii posłusznej Bogu w zwiastowaniu. Wzmianka dziewictwa Marii przez skojarzenie pojęć naprowadza Epifaniusza na myśl o dziewiczym pochodzeniu Chrystusa Pana i to właśnie daje mu sposobność do zacytowania Rodz 3, 15a. Paralela Ewa-Maria urywa się, natomiast teraz autor przeprowadza inną myśl, mianowicie, że przytoczone słowa Genezy nie odnoszą się do Ewy, albo przynajmniej nie zrealizowały się w niej i w jej potomkach w całej pełni znaczenia słów. Główny dowód za słusznością tego twierdzenia leży w wyrażeniu „potomstwo niewiasty“, które Epif. bierze w znaczeniu specjalnym o pochodzeniu z matki-dziewicy; drugim dowodem jest nieprzyjaźń z szatanem, która w doskonały sposób spełnia się tylko w najświętszym, wybranym, jedynym Synu Dziewicy. Pierwszy dowód jest dla Epifaniusza decydujący i dlatego do niego powraca jeszcze raz pod koniec zacytowanego tekstu. Nie znaczy to jednak, by Epif. całkowicie wykluczał znaczenie ogólne wyrażenia „potomstwo niewiasty“, gdyż do potomków Ewy słowa Genezy o nieprzyjaźni w jakiś, choć niedoskonały sposób również odnosi; uważa jednak, iż właściwe i pełne znaczenie powyższego wyrażenia należy do potomka matki-dziewicy, jakim jest tylko Chrystus<sup>122)</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że Epifaniusz nie wspomina o nieprzyjaźni Marii z szatanem, tam nawet, gdzie się to wprost narzuca, gdy mianowicie mówi, że tylko w niedoskonałej formie rozumie się o Ewie powiedzenie Genezy o nieprzyjaźni. Zamiast bowiem stwierdzić, że przeciwnie w Marii nieprzyjaźń ta znalazła pełne urzeczywistnienie, Epif. robi to zastosowanie do— Chrystusa; cała rola Marii jest jakby zacieśniona do samego tylko dziewiczego zrodzenia Chrystusa Pana<sup>123)</sup>. Przypuszczam jednak, że to dziwne rozumowanie da się wytłumaczyć w sposób dla

122) Por. do tej analizy uwagi DREWNIAKA, l. c., 38.

123) Por. DREWNIAK, *ibid.*

mariologii bardzo zadowalający: nieprzyjaźń szatana z Synem Dziewicy jest mianowicie dla Epifaniusza tym samym nieprzyjaźnią z Matką-Dziewicą. Podkreśla on bowiem z naciskiem, iż na potomku Matki-Dziewicy spełnia się w doskonałej mierze nieprzyjaźń z szatanem; podobnie jak niedoskonałą nieprzyjaźń Ewy z szatanem pojmuje jako nieprzyjaźń jej potomstwa, jak gdyby bezpośrednia rola Ewy również w tym tylko się streszczała, że jest matką „potomstwa”—rodu ludzkiego, i przez to swoje potomstwo utrzymuje zapowiedzianą przez Boga nieprzyjaźń „niewiasty” z szatanem: „tylko w niedoskonałej formie rozumie się o Ewie wrogie usposobienie ku jej potomkom ze strony diabła”. Ponieważ analogia w traktowaniu Ewy i Marii jest uderzająca, należy przyjąć, że myśl wyżej wypowiedziana, iż Maria utrzymuje nieprzyjaźń z szatanem przez swego Syna i w tej nieprzyjaźni jako Matka uczestniczy, jest prawdziwie zamierzona przez Epifaniusza, choć nie dość jasno wyrażona <sup>124</sup>).

Z powyższego rozbioru wyciągamy dla naszego celu dwa wnioski. Po pierwsze Epifaniusz stosuje Rodz 3, 15 a do Chrystusa (i Marii) w znaczeniu nie typicznym, lecz dosłownym, gdyż według niego nieprzyjaźń Chrystusa (i Marii) z szatanem nie jest tylko wyobrażona przez realizację „nieprzyjaźni” w Ewie i jej potomstwie, lecz sama stanowi dopiero pierwsze doskonałe wypełnienie słów Pisma św.; co więcej „nasienie niewiasty” według Epifaniusza nigdzie się nie znajduje poza Chrystusem, a więc nie może być w nim urzeczywistnione inaczej jak w znaczeniu dosłownym.—Po wtóre ten sam tekst o nieprzyjaźni spełnia się, również dosłownie, po raz pierwszy już w Ewie i jej

<sup>124</sup>) Por. również str. 85 n. Zaznaczamy, że jakkolwiek w powyższej analizie tekstu Epifaniusza występuje analogia między Ewą a Marią również w Rodz 3, 15, to jednak ta analogia jest tak ukryta, iż najwidoczniej nie wchodzi ona w ramy świadomej paraleli Ewa — Maria; tym bardziej nie jest ona tej paraleli źródłem, gdyż niewytłumaczalnym byłoby, dlaczego w sam raz na tym tekście urywa się wyraźna forma dłuższej paraleli.

potomstwie, jakkolwiek w mierze bardzo umniejszonej, nie odpowiadającej pełnej treści tekstu biblijnego.

Nie przeczymy, że interpretacja tekstu, która wyszła spod pióra św. Epifaniasza, nie pokrywa się całkowicie z tłumaczeniem przez nas przyjętym. U Epifaniasza bowiem interpretacja chrystomaryjna opiera się na dziewiczym zrodzeniu Chrystusa, które on przyjmuje w wyrażeniu „potomstwo niewiasty“, u nas zaś na zwycięstwie „potomstwa niewiasty“ nad szatanem. Wspólną jednak mamy z św. Epifaniaszem rzecz istotną, którą jest zasada, iż tekst Rodz 3, 15 spełnia się dwa razy w znaczeniu dosłownym: raz w mierze umniejszonej i jakby zarodkowo, drugi raz w sposób rozwinięty i doskonały.

W nowszym czasie takie podwójne urzeczywistnienie tekstu Rodz 3, 15 w znaczeniu dosłownym przyjmuje wielu autorów, których kilka nazwisk przytoczyliśmy gdzie indziej<sup>125</sup>). Oczywiście ujęcie tej sprawy może być w szczegółach różne i nie zawsze jest szczęśliwe. Niektórzy w ślad za śś. Ireneuszem, Epifaniaszem i wielu innymi Ojcami biorą za punkt wyjścia tłumaczenia maryjnego dziewicze pochodzenie Chrystusa, wyrażone w zwrocie „potomstwo niewiasty“. Ale jak wyżej zaznaczyliśmy, bezpośrednie udowodnienie z kontekstu, że Duch Święty chciał rzeczywiście w rzeczonym zwrocie tę myśl wyrazić, jest przedsięwzięciem trudnym. Ponadto to tłumaczenie musi przyjąć znaczenie jednostkowe zwrotu „potomstwo niewiasty“ obok zbiorowego, a to wprowadza wieloraki sens dosłowny, przed którym broni się egzegeza. — Jeślibyśmy chcieli znaczenie maryjne wyprowadzić z zapowiedzi nienawiści między niewiastą a szatanem, byłibyśmy wprawdzie wolni od zarzutu wielorakiego znaczenia jednego wyrazu, ale pozostałby brak solidnego poparcia w kontekście i w następstwie tego całkowita zależność od Tradycji.

Nasze tłumaczenie natomiast wykazuje sens maryjny tekstu niezależnie od Tradycji, a nawet niezależnie od realizacji, chociaż przyznajemy, że i realizacja przepowiedni i Tradycja dostarczają

---

125) Uw. 9 w części II.

mu walnego potwierdzenia i swym światłem ułatwiają drogę. Nie potrzebujemy dodawać, że doskonała nienawiść z szatanem, jako należąca do zasadniczej treści w. 15a, jest istotnym postulatem tego tłumaczenia, a przywilej dziewiczego macierzyństwa naturalną konsekwencją raz ustalonego sensu maryjnego.

### ZAKOŃCZENIE

Dobiegliśmy do końca naszych rozważań nad egzegetycznymi podstawami tłumaczenia maryjnego Rodz 3, 15. Przewinięło się przed naszymi oczyma wiele poglądów i hipotez. Staraliśmy się wszystkie uwzględnić i wszystkich dowody, przynajmniej główne i zasadnicze, zbadać i bezstronnie osądzić. Jak zwykle bywa w takich wypadkach, gdy rozbieżne zdania wzajemnie się zwalczają, każde z odrzuconych tłumaczeń ma w sobie przynajmniej małe ziarno prawdy.

I tak zdanie odrzucające znaczenie maryjne tekstu i rozumiejące go tylko o Ewie, ma słuszość w tym, co pozytywnie twierdzi: że „niewiastą“ jest Ewa, choć niedopuszczalna przesada tkwi w jego wyłączości i w odrzucaniu wszelkiego dosłownego znaczenia maryjnego. Wszystkie inne zdania mają słuszość, o ile bronią tłumaczenia maryjnego tekstu, jakkolwiek nie dociągają co do sposobu tłumaczenia. Ekskluzywność najradykalniejszego dosłownego tłumaczenia maryjnego jest najoczywściej nie do przyjęcia; ale zdaniu temu nie można odmówić zasługi, iż uwydatniło te wszystkie momenty, które przemawiają za tłumaczeniem maryjnym Rodz 3, 15. Tłumaczenie w sensie typicznym nie da się wprawdzie utrzymać, ale prawdą pozostaje to, że między Ewą a Marią zachodzi pewna analogia typiczna nawet w Rodz 3, 15 a, jakkolwiek ten tekst urzeczywistnia się w Marii w sensie dosłownym. Najmniej zasługi możemy przypisać zdaniu rozumiejącemu rodzajnik w *ha'iszzah* jako gatunkowy, chociaż i ono mówi prawdę przyjmując wogóle tłumaczenie maryjne. Przesadne i nieprawdziwe jest twierdzenie, że tłumaczenie maryjne tekstu Genezy u Ojców jest jednomyślne i dogmatycznie wiążące, jak

również że taka jednomyślność jest stwierdzona w bulli Piusa IX „*Ineffabilis Deus*“. Prawdą jest natomiast, że rozumienie maryjne tego tekstu jest dzisiaj w Kościele katolickim do tego stopnia rozpowszechnione, iż należy je uważać za wspólną własność teologów i dlatego lekkomyślnością byłoby je odrzucić.

Tłumaczenie, które podaliśmy, wśród wzajemnie zwalczających się opinii idzie pośrednią drogą, biorąc z każdej to, co ona ma prawdziwego. Między dwiema skrajnymi wytycznymi: że Ewy nie wolno wykluczyć od tłumaczenia *ha'iszzah* w Rodz 3, 15 i że tekst musi w jakiś sposób ściśle biblijny odnosić się do Marii, mieszczą się tylko dwa tłumaczenia: sensu typicznego i nasze. Sens typiczny jest pod pewnym względem egzegetycznie łatwiejszy, gdyż zasady hermeneutyczne, którymi się kieruje, są już od dawna ustalone. Jednakowoż bardzo trudne, naszym zdaniem wprost niemożliwe, jest udowodnienie, że Protoewangelię należy tłumaczyć w tym sensie. Przeciwnie zasada dwukrotnej dosłownej realizacji tekstu nie jest wprawdzie ogólnie przyjęta, ale jej słuszność jest niezachwiana, a w naszym wypadku daje ona jedynie możliwe rozwiązanie problemu.

## S U M M A R I U M

### QUAE SINT FUNDAMENTA EXEGETICA INTERPRETATIONIS MARIANAE GEN 3, 15 ?

Interpretatio alicuius textus S. Scripturae construi potest ope criteriorum sive dogmatico-litterariorum, sive litterariorum solummodo, deficientibus videlicet criteriis dogmaticis. Certo criteria dogmatica maiorem certitudinem creant theologo catholico, tunc nimirum, si adduci possunt criteria eiusmodi ut definitio Ecclesiae aut unanimes consensus Patrum. Quod attinet Protoevangelium (Gen 3, 15), plures theologi censuerunt, hunc textum seu strictius vocem „*mulier*“ debere ineluctabiliter intellegi de B. Maria propter concordem interpretationem marianam Patrum Ecclesiae, de qua auctoritative testari dicitur Pius IX in bulla dogmatica „*Ineffabilis Deus*“.

Istae duae quaestiones, concors nempe interpretatio Patrum atque sensus Bullae quaedam de hac concordia asserentis, ansam dederunt discussioni, quae ultimis annis evolvebatur in periodicis romanis inter professorem Univ. Grego-

rianae P. Lennerz S. I. et P. Roschini O. S. M. Hanc discussionem nec non aliam circa libellum P. Drewniak O. S. B. de interpretatione mariana Gen 3, 15 aevo Patrum vigente auctor recolit propriisque investigationibus complet ac concludit: unanimum consensum Patrum hac in re neque a Pio IX assertum esse, neque revera exstitisse.

In patriculari confirmatur assertum P. Drewniak dicentis parallelismum inter Evam et Mariam, qui pluribus Patribus familiaris est, non pendere a Gen 3, 15; quod probatur analysi facta textuum s. Irenaei, quos impugnatores P-is Drewniak adduxerunt quasi manifestantem illam dependentiam. Eo ipso inutilis redditur magna pars textuum Patrum, qui afferri solebant tamquam testes interpretationis marianae Gen 3, 15. Insuper apparet in ceteris quoque asserta P. Drewniak saltem quoad substantiam firma manere, illud imprimis, quod plures Patres non norunt, immo, quidam saltem, non agnoscunt interpretationem marianam huius textus.

Quod vero attinet quaestionem principalem, utrum Protoevangelio sensus marianus tribui debeat nec ne, hodierni theologi (dogmatici et exegetae) respondent fere unanimiter affirmative, quamquam discrepant in modo rem proponendi. Duobus argumentis, philologico nimirum et ex analysi facta sententiae iudicialis Dei, quae habetur in Gen 3, 14—19, auctor probat non posse „mulierem“ in Gen 3, 15 de sola B. V. Maria in sensu litterali intellegi. Insistitur imprimis in argumento philologico, quo ostenditur ha'iššah in Gen 3, 15 debere esse eandem mulierem, de qua totus contextus huius versus agit, nisi in ipso textu vel contextu indicetur aliqua circumstantia, quae cum sufficiente evidetia (saltem pro primis lectoribus libri Genesis) Evam ab hac suppositione excludi debere monstret.

Refellitur quoque alia opinio, secundum quam ha'iššah in Gen 3, 15 habet sensum collectivum seu refertur ad omnes mulieres B. V. Maria speciali modo comprehensa.

Deinde discutiuntur argumenta, quibus alia classis auctorum conatur probare „mulierem“ in Gen 3, 15 sensu litterali ad solam Evam, sensu vero typico ad B. V. Mariam referri, atque efficitur neque argumentum e liturgia, neque e lectione Vulgatae „ipsa“, neque e bulla „Ineffabilis Deus“, neque ex auctoritate Patrum sententiam istam evincere.

Hisce omnibus opinionibus refutatis auctor concludit „mulierem“ sensu litterali tum de Eva, tum de B. V. Maria debere intellegi, nam textus ille bis verificatur: primum modo imperfecto in Eva, deinde perfecte in Maria. Ratio- nibus adductis ostenditur eiusmodi duplicem sensus litteralis verificationem, iam Patribus scholae Antiochenae bene notam, neque cum sensu typico confundi debere, neque pluralitatem sensus litteralis involvere. Quod autem revera textus Gen 3, 15a hoc modo intellegendus sit, ostenditur e contextu, nempe e v. 15b, in quo „semen mulieris“, utut collective sumptum, verificatur tum in toto genere

humano ex Eva descendente, tum in singulari persona Christi, modo scilicet re-  
praesentativo. Consequenter etiam „mulier“, a qua illa singularis persona de-  
scendit, est eius mater, eo vel magis, quod progenitor, a quo „semen“ singulare  
descendit, sit in S. Scriptura semper progenitor immediatus.

Hoc argumentum e contextu comprobatur deinde eo, quod hodierni theo-  
logi unanimo aut fere unanimo consensu „mulierem“ in Gen 3, 15 aliquo sensu  
vere biblico intellegunt de B. V. Maria. Inde nefas est interpretationem maria-  
nam huius textus prorsus abiicere. Cum vero ceteri modi interpretandi allata su-  
perius argumentatione inutiles evicti sint, non restat, nisi ut textus intellegatur  
sensu litterali tum de Eva, tum de B. V. Maria. Hoc modo textum concipiunt  
e Patribus s. Irenaeus et s. Epiphanius, cuius verba discutiuntur, e recentioribus  
vero auctores complures.

*P. STAN. STYŚ S. J.*