

Ks. Tadeusz Brzegowy

W DWADZIEŚCIA LAT PO KOMENTARZU KS. ST. ŁACHA DO PROTOEWANGELII

Temat Protoewangelii, słynnego tekstu Księgi Rodzaju 3, 15, powracał często zarówno w wykładach jak i publikacjach ks. St. Łacha. Najbardziej kompletny wykład kwestii związanych z tym tematem przedstawił ks. Łach w ekskursie do komentarza Księgi Rodzaju w r. 1962¹. Wcześniej wypowiadał się autor na ten temat w obszernej rozprawie zamieszczonej w *Studiach Biblijnych*², a potem jeszcze na wielu miejscach, z czego wymienić należy artykuł *Geneza mesjanizmu biblijnego*³ oraz wprowadzenie do Pięcioksięgu⁴. Dzisiaj kiedy minęło przeszło 20 lat od komentarza ks. Łacha do Protoewangelii, warto przypomnieć ten przyczynek egzegetyczny zmarłego niedawno Biblisty i zapytać, czy przetrzymał on próbę owych 20 lat i jaki ewentualnie ślad pozostawił w literaturze biblijnej zwłaszcza polskojęzycznej. Chodzi tu bowiem o tekst biblijny nie tylko ważny i o ogromnej nośności teologicznej, homiletycznej, egzystencjalnej, ale i o tekst bardzo trudny; tekst, który dzisiaj — w przeciwieństwie do tego co było jeszcze dwieście lat temu — stanowi prawdziwy *crux interpretum*. Uczni różnią się dziś głęboko co do przekładu, interpretacji fragmentu i jego znaczenia, a nawet co do metody egzegetycznej, jaką należy stosować do tego tekstu Księgi Rodzaju.

Sobór Watykański II odnosi się dwukrotnie do Rdz 3, 15: w *Lumen Gentium* nr 55 i *Dei Verbum* nr 3, potwierdzając ogólnie zbawczy sens wypowiedzi. Ale tekst nie otrzymał urzędowego wyjaśnienia kościelnego i dlatego egzegeci katolicy są wolni w swoich poszukiwaniach⁵.

I

W tłumaczeniu ks. St. Łacha Protoewangelia ma następujące brzmienie:

„Nieprzyjaźń ustanawiam między tobą, i niewiastą,
między potomstwem twoim, a potomstwem jej;
ono zdepcze ci głowę, a ty zranisz mu piętę”⁶.

¹ S. Łach, *Księga Rodzaju*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (Pismo Święte Starego Testamentu, pod red. Ks. S. Łacha I, 1), Poznań 1962. Tytuł ekskursu: Protoewangelia w Rdz 3, 15, s. 573—579. W korpusie komentarza tekst 3, 15 jest egzegetowany na s. 218—19.

² S. Łach, *Pochodzenie, stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy*, w: *Studia Biblijne* 19, Lublin 1959, s. 27—56.

³ S. Łach, *Geneza mesjanizmu biblijnego*, RBL 23 (1970) 161—179.

⁴ S. Łach, *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. Ks. S. Łacha, Poznań—Warszawa 1973, s. 55—250.

⁵ Zob. Virgulin, *Ricerche su Genesi 3, 15 dal 1970 al 1977*, w: „Marianum” 40 (1978) s. 13—30.

⁶ S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 573.

Następnie ks. Łach objaśnia poszczególne terminy wypowiedzi. Wyraz *nāhāš* (wąż) jest użyty metaforycznie i oznacza istotę nieprzyjazną Bogu i ludziom, która toczy bój nie tylko z niewiastą, ale i z jej potomstwem po wszystkie czasy. Dlatego też literalne tłumaczenie tego terminu Autor uważa za sprzeczne z postulatami zdrowej hermeneutyki.

Wyraz *hā'iššāh* nie może się odnosić jedynie do ogółu niewiast, jak chcą liberalni krytycy, którzy widzą w tekście tylko stwierdzenie nieprzyjaźni, jaką żywią rzekomo kobiety do węży. W terminie tym nie można nie widzieć Ewy, gdyż w kontekście poprzedzającym i następującym określa on pierwszą kobietę. Ten związek z Ewą potwierdza struktura literacka perykopy. „Cała bowiem perykopa jest skonstruowana w ten sposób, że osoby występujące w trzech scenach tej perykopy, a mianowicie w scenie upadku, przesłuchania i kary, są tak wymienione, że osoba wyliczona na końcu poprzedniej sceny, występuje jako pierwsza w scenie następnej. W scenie upadku występuje najpierw szatan, później Ewa, a na końcu Adam. W scenie przesłuchania idzie najpierw Adam, później Ewa i powinien iść szatan, ale z racji specjalnych Jahwe pominął jego przesłuchanie, gdyż wina jego była oczywista. W scenie kary osoby znów idą w odwrotnej kolejności: szatan, niewiasta (to jest Ewa), wreszcie Adam”⁷. Ponadto każda winna osoba ponosi karę z tej strony wobec której specjalnie zawiniła. Szatan doprowadził bezpośrednio do grzechu jedynie niewiastę, dlatego i jego kara przychodzi zasadniczo ze strony Ewy. W miejscu chwilowej przyjaźni między szatanem i Ewą zapanuje między nimi nieprzyjaźń i walka. „Jednak niezwykle emfaza, z jaką autor biblijny opisuje nieprzyjaźń niewiasty, każe mimo wszystko szukać jeśli nie z wykluczeniem Ewy, to przynajmniej razem z Ewą takiej niewiasty, która by w pełni zrealizowała Bożą zapowiedź”⁸.

Wyraz hebrajski *zera'* posiada znaczenie dosłowne (nasienie roślin) i metaforyczne (potomstwo jednostkowe jak i zbiorowe). W Protoewangelii jest mowa o „nasieniu niewiasty” i „nasieniu węża”. Znaczenie „potomstwa niewiasty” zależy od tego, jak się rozumie „niewiastę”: jeśli jest nią Ewa, to jej potomstwem jest cała ludzkość od Ewy się wywodząca; jeżeli zaś przyjmuje się Ewę i Maryję, to w „potomstwie niewiasty” trzeba widzieć jeśli już nie samego Chrystusa, to przynajmniej Chrystusa z całą ludzkością przezeń odkupioną. W odniesieniu zaś do węża-kusiciela nie może być mowy o potomstwie w znaczeniu fizycznym, gdyż kusiciel jako duch takiego potomstwa nie posiada. Można tu jedynie mówić o potomstwie w sensie moralnym, a więc złe duchy, czy źli ludzie, którzy będą innych kusić do złego wyręczając kusiciela rajskiego.

⁷ Tamże, s. 574.

⁸ Tamże.

Z pojęciem „potomstwa” łączy się kwestia zaimka *hû*, który został postawiony w miejsce „potomstwa niewiasty”. W hebrajskim przedmasoreckim posiadał on pisownię *h*⁹ i mógł oznaczać zaimek męski l. poj., i tak odczytała go LXX (*autós* = on), jak i żeński, co mamy w wersji Wulgaty (*ipsa* = ona). Jeszcze inni tłumaczą go przez „ono”, odnosząc go do *zera'* (gr. *to spérma*) ze zdania poprzedniego. To ostatnie znaczenie (ono) wydaje się najbardziej odpowiednie z punktu widzenia kontekstu. Jednakże jest jeszcze inna racja natury stylistycznej, zauważa dobitnie Ks. Łach. Paralelizm stylistyczny domaga się raczej formy męskiej pojedynczej „on” (= LXX *autós*). Wtedy bowiem otrzymujemy doskonały paralelizm trzech par walczących: w pierwszej przystępują do walki niewiasta i kusiciel, w drugiej parze zbiorowe potomstwo niewiasty i zbiorowe potomstwo kusiciela, wreszcie, w trzeciej — jakiś jeden potomek niewiasty i (jeden) wąż-kusiciel.

Specjalną trudność sprawia dwa razy użyty wyraz *šûf* na oznaczenie czynów wojennych obydwóch przeciwników. Odwołując się do innych języków semickich, ks. Łach przypisuje temu słowu znaczenie „podeptać nogami”, „zetrzeć”. Ponieważ jednak w drugim użyciu słowo odnosi się do innego przedmiotu (pięty), wolno zmodyfikować jego znaczenie, tłumacząc za syryjską Peszitto „zranisz”. „Z powodów więc czysto filologicznych należy przyjąć, że w Rdz 3, 15 znajduje się zapowiedź zwycięstwa najprawdopodobniej jakiegoś indywidualnego potomka niewiasty nad kusicielem rajskim”⁹.

Wreszcie ks. Łach rozważa kwestię sensu maryjnego Protoewangelii. Sens ten nie może się opierać ani na lekcji Wulgaty *ipsa*, ani wynikać literalnie z terminu *hā'iššāh*, który bezpośrednio odnosi się do Ewy. Jednakże emfaza, z jaką jest ukazana nieprzyjaźń niewiasty i węża-kusiciela, każe myśleć o Maryi, która jako Niepokalanie Poczęta, a więc zawsze wolna od wszelkiej zmyzy grzechu, była niewiastą szczególnie wrogą szatanowi, i przez swego Syna starła głowę odwiecznemu wrogowi ludzkości. Maryja jest wyrażona w Protoewangelii w sensie typicznym. Za tym sensem typicznym przemawia Tradycja i dwie bulle dogmatyczne papieży Piusa IX i Piusa XII¹⁰.

II

We współczesnej interpretacji Protoewangelii można wyróżnić trzy główne kierunki: interpretację naturalistyczną, etyczną i zbawczo-soteriologiczną.

1) Jako przedstawiciela pierwszego kierunku możemy przytoczyć C. Westermanna, autora komentarza do Księgi Rodzaju w serii

⁹ Tamże, s. 576.

¹⁰ Tamże, s. 579.

*Biblischer Kommentar*¹¹. Westermann neguje wszelki sens zbawczy czy nawet moralny Rdz 3, 15. Tekst ten posiada jedynie sens etiologiczny. Chodzi tu o nieprzyjaźń między kobietą i wężem, o coś pradawnego, o jakiś stały stan, jakby instytucję. „Zostało tu nie wprost stwierdzone coś ważnego o relacji między człowiekiem i zwierzętami: taka nieprzyjaźń w formie zainstytucjonalizowanej nie istnieje między ludźmi i zwierzętami, nawet między ludźmi i zwierzętami dzikimi, lecz jedynie między człowiekiem i wężem; a jest to wynikiem przekleństwa”¹². Dołączenie potomstwa po obu stronach ma za cel jedynie zaznaczenie, że nieprzyjaźń będzie istniała tak długo, jak długo będą istnieć węże. Praktycznie sens jest tu taki sam jak w przypadku formuły „przez wszystkie dni twego życia” (w. 14). Z paralelizmu między dwoma stychami wynika jasno, że „nasienie” nie może oznaczać nic innego, jak serię potomków, nie zaś potomka indywidualnego.

Nieprzyjaźń będzie się przejawiać w ten sposób, że zarówno człowiek jak i wąż będą ustawicznie usiłować *imperfectum iterativum* w. 15 b) zabić się nawzajem: ludzie rozbijając głowę wężowi, a ten kásając z tyłu piętę człowieka.

Westermann jest zdecydowanie przeciwny interpretacji chrystologiczno-maryjnej dla dwóch powodów: po pierwsze, „nasienie” ma z pewnością sens kolektywny, oznaczając serię potomków zarówno kobiety jak i węża; po drugie, wypowiedź znajduje się w kontekście karzącym, złorzeczącym i dlatego wszelki sens zbawczy, obiecujący należy tu wykluczyć. Wskazówki do co interpretacji mesjańskiej znajdują się już w późnym judaizmie, ale są nieobecne w N.T.

Pod tymi poglądami Westermanna podpisuje się całkowicie H. O. Steck kiedy twierdzi, że „Rdz 3, 15 wskazuje na jakąś walkę bez wytnienia między człowiekiem i wężem, zgodnie z doświadczeniem rolnika palestyńskiego: człowiek nie może się uporać z wężami i na odwrót węże z ludźmi. Pierwotne harmonijne współżycie między człowiekiem i zwierzęciem zamienia się w stan wiecznej wrogości i zagrożenia”¹³.

Takie poglądy zaprezentował też austriacki orientalista O. Lorentz w ekskursie do dziełka „Schöpfung und Mythos”. Według niego interpretacja chrystologiczno-mariologiczna Rdz 3, 15 powstała w czasach pabiblijnych w łonie egzegezy alegoryczno-typologicznej Pisma Świętego. Do tej kategorii, zdaniem autora, trzeba by zaliczyć i dzisiejszą interpretację chrystologiczno-maryjną w sensie pełniejszym.

¹¹ C. Westermann, *Genesis*, I. Teilband, Genesis 1—11, Neukirchen—Vluyn 1974.

¹² Dz. cyt., s. 353.

¹³ H. O. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2, 4b—3, 24* (Biblische Studien 60), Neukirchen—Vluyn 1970, s. 112.

„W przeciwieństwie do tego kierunku — pisze O. Loretz — nowoczesna egzegeza biblijna, nastawiona na sens historyczno-filologiczny, nie może z tekstu wyciągnąć nic, co by mogło być interpretowane w sensie chrystologiczno-mariologicznym. W rzeczywistości, według opinii tejże egzegezy, tekst Rdz 3, 15 mówiłby tylko w ogólności o jakiejś wiecznej nieprzyjaźni między węzem i człowiekiem, bez obiecywania jednakże zwycięstwa dla którejkolwiek ze stron. Interpretacja ta oddaje sprawiedliwość, w stopniu najwyższym, tekstowi Rdz 3, 15 i unika absolutnie projekcji na tekst pojęć, które rozwinęły się później”.

„Jeśli więc teologia chce rzeczywiście uchronić się przed oskarżeniem reinterpretowania tekstu w wypadku Rdz 3, 15, przekształcając go w sprzeczności z jego treścią i wprowadzając doń pojęcia mu obce, to będzie ona zmuszona zarzucić interpretację alegoryczno-typologiczną i nie przypisywać jakiegokolwiek znaczenia teologicznego absolutnego dla tej tradycji patrystyczno-średniowiecznej, uwarunkowanej okresem historycznym. Wydaje się także godne zalecenia nie używać więcej terminu protoewangelia dla Rdz 3, 15”¹⁴.

Znany polskiemu środowisku orientalista E. Lipiński tłumaczy werset Rdz 3, 15 podobnie: „Werset ten wyraża odwieczną nieprzyjaźń, która przeciwstawia człowieka węzowi... Zapowiada tekst ciężkie życie dla potomstwa węża i niewiasty: zwycięstwa i porażki przeplatają się. W rzeczywistości chodzi tylko o wyjaśnienie mitologicznej wrogości, jaka zachodzi między ludzkością i węzem; krótko mówiąc, etiologia podobna do tego, co jest w ww. 14 i 16”¹⁵.

2) Interpretacja etyczna widzi w tekście Rdz 3, 15 wypowiedź o jakimś konflikcie dobra i zła. R. Dawidson¹⁶ mówi, że wąż jest w Rdz 3, 15 elementem symbolizującym zło. Interpretacja zbawcza czy to żydowska, czy chrześcijańska jest poza wszelką oczywistością. Werset mówi nie tyle o zwycięstwie, ile o jakimś nieustannym konflikcie, przy założeniu, że obydwie strony, zarówno ludzie jak i węże, zadają sobie ciosy, tak że harmonia i pokój ogrodu rajskiego są zaprzepaszczone nieodwołalnie. Jednakże zaczyna się jakiś wieczny konflikt, jakaś walka śmiertelna przeciw złu.

O nierozstrzygniętym charakterze owej walki dobra i zła pisze G. von Rad: „To jest walka ras..., ale jako taka jest ona nie do prze-

¹⁴ O. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; cytuję wersję włoską: *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*, Brescia 1974, s. 167.

¹⁵ E. Lipiński, *Etudes sur les textes „messianiques” de l’Ancien Testament (Gen 3, 14s.; Is 9, 5—6; Gén 23, 5—6; 33, 14—16; Ps 110, 4—5)*, w: „Semitica” 20 (1970) 41—57, (s. 47).

¹⁶ R. Davidson, *Genesis 1—11 (The Cambridge Bible Commentary)*, London—New York 1973, s. 44.

widzenia i bez nadziei, i szalę zwycięstwa może każda ze stron przez swój heroizm przechylić na swoją stronę”¹⁷.

Jakaś pozytywną nutę w tej deklaracji nieustannej walki dostrzega E. Haag: „Potęga grzechu będzie wykonywać w historii swoje destrukcyjne dzieło i będzie walczyć z nienawiścią śmiertelną przeciw człowiekowi w jego rozwoju chcianym przez Boga. Jednakże wysiłki złej mocy nie zdołają obalić planu Jahwe. Pomimo ciągłej, groźnej i nad wyraz uciążliwej wrogości ze strony złej potęgi, człowiek będzie się wciąż rozwijał, jako że on nie został dotknięty przekleństwem, jak to jest w przypadku węża. Tak więc deklaracja wrogości między wężem i niewiastą nie zawiera w sobie żadnej obietnicy. Jednakże ukazuje ona wystarczająco jasno jakieś otwarcie, zgodne ze stanem stworzenia, ku wypełnieniu dalszych obietnic”¹⁸.

3) Trzeci kierunek stanowi interpretacja zbawcza, chrystologiczno-maryjna Rdz 3, 15. Kierunek ten wciąż ma wielu zwolenników, zwłaszcza wśród egzegetów katolickich. Egzegeza ta musi uporać się z zarzutami poprzednich dwóch kierunków, jakoby tylko egzegeza historyczno-filologiczna była w posiadaniu prawdy. I wydaje się, że na tym polu poczyniono duże osiągnięcia. Dobrą próbkę tych wysiłków i osiągnięć daje J. Gamberoni z Paderborn, kiedy stara się uwypuklić sens literalny Rdz 3, 15, a następnie ukazać jak na nim bazuje interpretacja chrystologiczno-mariologiczna.

Autor zauważa najpierw, że Rdz 3, 15 nie jest ani tekstem legislacyjnym, ani historycznym, lecz jest świadectwem autora jahwistycznego, owocem żywej wiary w zbawienie na tle dojmującego poczucia ludzkiej grzeszności. „Mowa wprost, włożona w usta Boga, jest zabiegiem stylistycznym i przedstawia idee i opinie własne autora. Jahwista bowiem nie odwołuje się do jakiegoś specjalnego objaśnienia ze strony Boga, jak to często czynią prorocy; nie pretenduje nawet do tego, że jest świadkiem naocznym faktów opowiadanych czy scen opisywanych. Chodzi tu więc o szatę stylistyczną i narracyjną”.

Przesłuchanie trzech winowajców pokazuje, że Bóg zna wszystko z góry. Jednakże Jahwista ukazuje Boga jako tego, który szuka winnego. Bóg chce nakłonić człowieka, by przyznał się do winy, otrzymał jej darowanie i uniknął w ten sposób surowości sądu. Ta wola zbawcza względem człowieka ma decydujące znaczenie dla sensu generalnego Protoewangelii. Artyzm Jahwisty polega na tym, że ukazał on Boga jako zbawcę, gdy Bóg występuje jako sędzia.

Waż przeklęty jest lub reprezentuje jakąś zasadę stworzoną tak dalece związaną ze złem i tak przeciwną dobroci Boga, że — w

¹⁷ G. von Rad, *Das erste Buch Mose — Genesis* (ATD), Göttingen 1949, 1956⁴, ad l.

¹⁸ E. Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2—3* (Trierer Theologische Studien 24), Trier 1970, s. 182.

odróżnieniu od człowieka — jego nawrócenie znajduje się poza wszelką ewentualnością. Przekleństwo rzucone przeciw węzowi spowoduje zamierzony skutek, ponieważ zostaje wypowiedziane przez autorytet. „Sposób życia pozornie gorszy w porównaniu z innymi zwierzętami, strach, obrzydzenie, wstręt jakich doznaje człowiek wobec węża, służą za obraz dla opisanego przekleństwa. Sławne pytanie o to, czy życie węża poprzednio wyglądało inaczej, jest celowe. Nawet gdyby autor, nie reflektując nad historycznością pewnych tradycji jakie miał do dyspozycji, był przekonany o zasadniczej zmianie tego rodzaju, nie zamierzałby twierdzić ani świadczyć cokolwiek w tej materii. Dla autora Rdz 2—3 nie są ważne szczegóły fizyczne, biologiczne czy historyczne. Jahwista nie jest w żadnym calu „prymitywny”, przeciwnie, okazuje się on pisarzem zdolnym i teologiem głębokim a oryginalnym”.

Wiersz 15 wiąże się z kontekstem poprzedzającym, powtarza w pewnym sensie i uszczególnia przekleństwo z w. 14, jest ostatnim słowem Boga do węża. Nieprzyjaźń wprowadzona przez Boga między niewiastę i węża przerasta siebie samą, jest czymś więcej, niż mogą czynić stworzenia kierowane nienawiścią. Jest to walka sui generis, jakaś jedyna konfrontacja, nieustanna i powszechna, nie tylko między niewiastą i wężem pojętymi indywidualnie, ale także między odnośnymi potomstwami i, jak się wydaje, bez ograniczenia trwania w historii (por. 3, 15 a). Jednakże paralelizm nie jest doskonały, o ile w trakcie walki, w każdym razie w jej fazie końcowej i definitywnej, występują wąż (ty) i nasienie niewiasty. Jaki jest wynik końcowy walki? Werset 15 rozważany oddzielnie, niezależnie od logiki i nastawienia kontekstu nie wskazuje na rozstrzygnięcie końcowe, „jako że tekst mówi, wydaje się to jasne, o sytuacji ludzkości na podstawie głębokiego zrozumienia i realistycznej rzeczywistości, gdzie w walce nieustannej między dobrem i złem obie strony są skazane na zwycięstwa i porażki”.

Mając jednak szerokie spojrzenie na życie Jahwista dostrzega pomimo wyroku wyraźnie karzącego, promyk nadziei zapalony przez Boga. Niewiasta i mężczyzna nie są przekleści. Ich życie jest pełne mozołu, ale cierpienie jest tylko ceną za radości małżeńskie, liczne potomstwo, za radości ojca rodziny i rolnika. Jahwista pokazuje, że Bóg nawet gdy karze, czyni dobro i kocha człowieka pomimo jego buntu.

W tej perspektywie dobrze tkwi w. 15. Między przeznaczeniem węża i niewiasty jest różnica, co więcej, jasne przeciwieństwo. Walka nie będzie kontynuowana w nieskończoność. Jeśli tak by miało być, obie strony byłyby pod przekleństwem. W rzeczywistości jedna strona ulegnie, druga przeżyje, zostanie ocalona chociaż nie bez ran. Dlatego w w. 15 znajduje się obietnica końcowego zbawienia, choć pełnego cierpienia. Tekst zawiera element eschatologiczny i soteriologiczny, który zdalny jest do dalszego pogłębienia z rozwojem

objawienia. „Z upływem historii pewne teksty, do których należy Rdz 3, 15, dały impuls do rozwinięć, które wykwitły wypowiedziami ogromnie przekraczającymi iskrę początkową. Ten stosunek sui generis można porównać do tego, jaki zachodzi między ziarnem i rośliną dojrzałą: tylko ten, kto zna tę ostatnią, może w pełni pojąć to, co legło u jej podstaw i co ją przygotowało”¹⁹.

Są to niezmiernie cenne zdania, które wytyczają kierunek dzisiejszej egzegezie katolickiej odczytującej w Protoewangelii sens mejsjański i mariologiczny.²⁰

III

W polskiej literaturze biblijnej nie było po komentarzu ks. Łacha jakiegś lawiny publikacji na temat Protoewangelii. Wprost na ten temat napisał artykuł ks. M. Filipiak²¹ w materiałach pomocniczych do wykładów z biblistyki, które ukazują się w bardzo małym nakładzie i trafiają do wąskiego grona odbiorców. Wymienił tu też należy szersze studium ks. K. Winiarskiego²² o Matce Najświętszej w Piśmie Świętym, gdzie autor poświęca Protoewangelii dość dużo miejsca. W tym jednak czasie pojawiły się inne dwie niezmiernie ważne edycje biblijne, mianowicie dwa kompletne przekłady Pisma Świętego z języków oryginalnych, popularnie nazywane „Biblią Tysiąclecia” i „Biblią Poznańską”²³. Wiadomo doskonale, że edycje tego rodzaju są owocem i odzwierciedleniem prac egzegetycznych całego środowi-

¹⁹ J. Gamberoni, *Il „Protovangelo” testimone della fede nella salvezza*, w: *La Parola per l'assemblea festiva* 63, Brescia 1972, s. 15—36.

²⁰ Należy tu wymienić przede wszystkim R. de Vaux, autora komentarzy do S.T. w: *La Bible de Jérusalem*, éd. entièrement revue et augmentée, Paris 1973; H. Cazelles, autora wstępu do Pentateuchu w: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, sous la dir. de H. Cazelles, Paris 1973; E. Testa, autora komentarza do Genesis w serii komentarzy S. Garofalo, Torino—Roma 1977; autorów skupionych wokół dwóch włoskich posoborowych podręczników biblijnych: *Messaggio della salvezza*, Vol. I—V, pod red. G. Canfora, Torino 1969, oraz *Introduzione alla Bibbia*, Vol. I—IV, pod red. T. Ballarini, wyd. Marietti Torino 1969; protestanckiego egzegetę ze Strasburga E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel (Suisse) 1968, s. 264 (i nota 1 tamże) i in.

²¹ M. Filipiak, *Protoewangelia Rdz 3, 15: Pierwsza ewangelia czy ewangelia pierwotna?*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 51—63.

²² K. Winiarski, *Matka Najświętsza w Piśmie Świętym*, w: *Gratia Plena*. Studia Teologiczne o Bogurodzicy, pod red. B. Przybylskiego, Poznań—Warszawa—Lublin 1965, s. 31—58.

²³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), Poznań—Warszawa 1965, wyd. 3 poprawione 1980; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, pod red. M. Petera i M. Wolniewicza, T. I—III (Biblia Poznańska), Poznań 1973.

ska biblijnego, w tym wypadku środowiska polskiego. Zadajmy sobie trud zobaczenia, jak w tych czołowych edycjach spożytkowano sugestie ks. Łacha w tej jednej konkretnej kwestii.

Biblia Tysiąclecia tłumaczy Protoewangelie następująco:

„Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę,
pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej:
ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”.

Biblia Poznańska przynosi wersję identyczną.

Zwróćmy uwagę na ostatni człon wersetu „ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”. Ponieważ Biblia Tysiąclecia od swego drugiego wydania stała się tekstem ksiąg liturgicznych,²⁴ powinna czynić zadość specjalnym wymogom. Instrukcja kościelna o tłumaczeniach tekstów liturgicznych wymaga, by „język był potoczny, tzn. przystępny dla większości..., a także nienaganny pod względem literackim”²⁵. Otóż powyższe zdanie nie czyni zadość temu wymogowi, gdyż wprowadza obraz zupełnie nierealny, nonsensowny. Jeżeli człowiek może zmiażdżyć głowę wężowi, to wąż (mały wąż palestyński, którego obrazem posłużył się Jahwista) nie może zmiażdżyć pięty człowiekowi, ani nawet tego nie usiłuje czynić²⁶. Widział to już św. Hieronim, który użył tu dwóch wyrazów „ipsa conteret”, „et tu insidiaberis”, i widzi to zdecydowana większość współczesnych egzegetów i tłumaczy²⁷. Skąd więc wzięła się wersja „zmiażdży”, „zmiażdżysz”? Ponieważ Biblia Tysiąclecia ukazała się wcześniej niż Poznańska, jej wersję należy uznać za pierwotną. Tłumacz Księgi Rodzaju w BT, ks. Cz. Jakubiec wypowiedział swój pogląd w tej kwestii w swym komentarzu: „W przytoczonych wyżej słowach przekładu Wujka nie można się również zgodzić na dwa różne czasowniki: „(ono) zetrze”, „(ty) czyhać będziesz”, gdyż w tekście hebrajskim mamy w obu wypadkach to samo słowo *szuph*, które najprawdopodobniej znaczy „zmiażdżyć”²⁸. Już z tej wypowiedzi widać, że znaczenie wyrazu jest niepewne, a wobec tego nie można go absolutyzować. Wspomniana instrukcja o tłumaczeniach poucza: „Nie powinno się zapominać, że niekiedy jednostką semantyczną (tym co pozwala uchwyć znaczenie) nie jest wyraz, ale pełne zdanie. Należy więc unikać zaciemnienia albo zniekształcenia rzeczywistego sensu posłannictwa przez tłu-

²⁴ Por. J. Chmiel, *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, RBL 34 (1981) 274—280.

²⁵ F. Małaczyński, *Praca nad polskim przekładem Liturgii Godzin*, AK 101 (1983) s. 26. Instrukcja opublikowana została w „Notitiae” 5 (1969) 312. Polski przekład ks. J. Adameckiego.

²⁶ Por. A. Klawek, *Pierwsze prorocstwo (Gen 3, 14—19)*, RBL 16 (1963) s. 130; C. Westermann, *Genesis*, s. 353; E. Testa, *Genesi*, s. 310.

²⁷ Np.: P. Hetzenauer, G. Roschini, F. Ceuppens, *Biblia Jerozolimska*, Biblia M. Lutra, Biblia S. Garofalo.

²⁸ Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju z hebrajskiego przełożył i objaśnił*, Warszawa 1957, s. 81.

maczenia zbyt analityczne, które przesadnie uwypuklają każdy wyraz albo niektóre wyrazy zbyt podkreślają”²⁹. Otóż tutaj tak właśnie obraz został zaciemniony: z jednej strony mamy obraz węża-kusiciela ze zmiążdżoną głową, a więc jego uśmiercenie i kompletne unieszkodliwienie, a z drugiej strony obraz potomka niewiasty ze zmiążdżoną przez węża piętą, a więc i wstrzykniętym jadem, co prowadzi również do śmierci.

Już z powyższego widać, że jest tu trudny problem dla tłumacza Biblii. Najpierw nie wiadomo, jakie jest podstawowe znaczenie rdzenia *šuf*. Ponieważ dwa pozostałe użycia słowa w S.T. (Ps 139, 11 i Hi 9, 17) sprawy nie wyjaśniają, pozostaje odwołanie się do starożytnych tłumaczy i pokrewnych języków semickich. I tu okazuje się zaraz, że w grę wchodzi nie jeden, lecz dwa rdzenie, od których mogą się wywodzić dwa czasowniki Protoewangelii: *šuf* i *šā'af*.

Słowo *šuf* ma bardzo bliski odpowiednik w asyryjskim *šapu*. Marację C. Westermann kiedy uważa ten czasownik za denominatyw od *šepu* = stopa i przypisuje mu znaczenie „deptać nogami, deptać rozcierając”. Na to znaczenie wskazuje też aramejskie *šuf* = deptać³⁰. Ten rdzeń *šuf* widzą w tekście wersja Samarytańska, Akwila, Symmach, jak również Hieronim, kiedy stwierdza: „lepszy jest hebrajski, który ma «on zetrze»” (Ipse conteret caput tuum et tu conteres eius calcaneum)³¹.

Ze słowem *šā'af* wiążą nasze wyrażenia LXX, Vetus Latina i Targum, które w obydwu członach mają „czyhać” (*tērēsei... tērēseis*) albo „obserwować, stać na straży, czatować” (*servabit... servabis*), albo „godzić (w kogoś)”, aram. *'itkanwwen* w Targumach Jonatana i Jerozolimskim. Ten sens ogólny „godzić” w kogoś we wrogich zamiarach przyjmuje dziś wielu egzegetów dla obydwu faz walki³².

Jeszcze inaczej czyni Vulgata, albowiem widząc nierówność walki, przyjmuje obydwa znaczenia, stosując pierwsze w odniesieniu do człowieka, który „zetrze” (*conteret*) głowę węża i drugie w odniesieniu do węża, który „będzie czyhać, godzić” (*insidiaberis*) na piętę człowieka.

Wielu jednak uczonych przyjmuje to samo słowo *šuf*, z tym, że dostrzega tu specjalną figurę stylistyczną, która pozwala, a nawet każe tłumaczyć odmiennie to samo słowo w obydwu użyciach. Już E. König w swoim leksykonie w 1910 roku zaznaczał (z wykrzyknikiem), że w Gen 3, 15 zachodzi zeugma³³ i odsyła po dalsze szczegóły

²⁹ Nr 12 omawianej instrukcji. Por. art. F. Małaczyńskiego, s. 26.

³⁰ C. Westermann, *Genesis*, s. 354; Por. E. Zolli, *Il verbo šuf nella letteratura anticotestamentaria*, w: „Marianum” 10 (1948) s. 282—287.

³¹ *Quast. hebr. in Gen. III, 15*, PL 33, 991.

³² Np.: *New English Bible*: „shall strike... shall strike”; *Biblia Ekumeniczna Francuska*: „meurtrira... meurtriras”; *La Novissima Versione della Bibbia*: „attenterà... attenterai”.

³³ E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1910, s. 490.

do swojej *Stilistik*³⁴. Tę¹ figurę stylistyczną przyjmowali u nas Styś, Łach, Filipiak³⁵ i inni. Zeugma polega na związaniu dwóch lub więcej rzeczowników z jednym czasownikiem, który logicznie odnosi się tylko do jednego imienia³⁶. Dobrą ilustracją tej figury jest Oz 1, 2, gdzie to samo słowo *gaḥ* odnosi się do żony nierządnej i do synów z niej zrodzonych. Św. Hieronim poprawnie tłumaczy pierwsze *gaḥ* przez „sume = weź”, a drugie przez „fac tibi” (filios fornicationis). Dlatego też ci autorzy, idąc zresztą za syryjską Peszitto, tłumaczą drugie *šūf* przez „zranisz”.

Dzisiejsze badania nad stylistyką hebrajską wykazują coraz jaśniej, że autorzy S. T. bardzo lubili tego rodzaju grę słów. C. C. Torrey³⁷ przeanalizował zachodzenie paronomazji (word play) u Deutero-Izajasza i stwierdził, że autor z przyjemnością używał wyrazów, które mogą przybierać dwa różne znaczenia, używając go najpierw w pierwszym znaczeniu wystarczająco definiowanym przez kontekst i potem bezpośrednio powtarzając je w innym znaczeniu. A. R. Čeresko³⁸ wykazał, że mistrzem w stosowaniu tej figury stylistycznej, którą nazwał *antanaclasis*, był Kohelet. Otóż ten Kohelet w jednym tylko fragmencie 7, 23—29 używa aż osiem razy tego samego czasownika *māšā*, w tak różnych znaczeniach, że angielski potrzebuje aż czterech słów różnych, by oddać te odcienie³⁹. Zachodzi tylko pytanie, czy i Jahwista, w którego dziele znajduje się Protoewangelia, też się lubował w podobnych figurach.

E. Testa w swoim komentarzu do Genesis wykazał, że całe opowiadanie o upadku pierwszych ludzi ma wyraźne zabarwienie mądrościowe⁴⁰. Cały dramat Rdz 3 koncentruje się wokół „znajomości dobrego i złego”, która pozbawia człowieka możliwości korzystania z drzewa życia. Opowiadanie to nie tylko obfituje w słownictwo mądrościowe, ale też naszpikowane jest grammi wyrazów, tak charakterystycznymi dla całej literatury mądrościowej hebrajskiej i dla wszystkich literatur pierwotnych. Oto kilka przykładów⁴¹:

³⁴ Tenze, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt*, Leipzig 1900, § 122.

³⁵ S. Styś, *Protoewangelia a Maria*, RBL 4 (1951) 11; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 576; M. Filipiak, art. cyt., s. 55.

³⁶ Tę definicję podają za *Nouveau Petit Larousse*, Paris 1971, s. 1090.

³⁷ C. C. Torrey, *The Second Isaiah: New Interpretation*, New York 1928, s. 199—202.

³⁸ A. R. Čeresko, *The Function of Antanaclasis (mš' „to find”) (mš' „to reach, overtake, grasp”) in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Kohelet*, CBQ 44 (1982) 551—569.

³⁹ Tamże, s. 566. Biblia Tysiąclecia użyła w tym samym miejscu (Koh 7, 23—29) aż pięciu różnych czasowników dla oddania tego samego rdzenia hebrajskiego *māšā*: „zbadać, przekonać się, dojść, znaleźć, stwierdzić”.

⁴⁰ E. Testa, *Genesi*, s. 77.

⁴¹ J. de Fraine, *Jeux de mots dans le récit de la chute*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris 1957, s. 47—59; E. Testa, *Genesi*, s. 77 n.

- 1) Zwrot „dobro i zło” zostaje powtórzony przez kusiciela w sensie wieloznacznym (Rdz 3, 5 i 2, 17);
- 2) Liczba mnoga *'ārūmim* (nadzy) Rdz 2, 25; 3, 7. 10. 11 tworzy asonancję z liczbą pojedynczą *'ārūm* (chytry) Rdz 3, 1. To ostatnie tworzy asonancję z *'ārūr* (przeklęty) Rdz 3, 14.
- 3) Tendencyjne powtórzenie przykazania Bożego w formie negatywnej, które w hebrajskim może znaczyć albo: „Nie będziesz jadł z żadnego drzewa”, albo „Nie będziesz jadł z tego jednego drzewa” (Rdz 2, 17 i 3, 2).
- 4) Wyrażenie *môt tāmūt* może mieć dwa znaczenia: „umrzesz na pewno” albo „umrzesz natychmiast”. Wąż podejmuje je w znaczeniu „Nie, nie umrzecie natychmiast” (Rdz 2, 17 i 3, 4).
- 5) Wyrażenie „otworzyły się im oczy”, użyte przez Boga w sensie „sposzrzec, uświadomić sobie”, wąż podejmuje w znaczeniu per se możliwym: „osiągnąć jakąś wizję niedostępną stworzeniom, osiąść jakąś zdolność ponadludzką” (Rdz 3, 7 i 3, 5).
- 6) Termin *Elohim* może oznaczać Boga (Rdz 3, 1. 3. 5 a; 3, 22) albo jakieś istoty nadludzkie, anielskie, jedynie podobne do Boga, jak to podsuwa partykuła porównawcza *ke* użyta przez węża (Rdz 3, 5 b).
- 7) Imiesłów *jōd'ê* może być odniesiony albo do podmiotu „wy” w znaczeniu: „będziecie obdarzeni wiedzą dobra i zła”, albo do *Elohim* w znaczeniu: „będziecie jak *elohim* (plur.), którzy znają dobro i zło” (Rdz 3, 5).
- 8) Sam termin „wąż” oznacza i zwierzę i przeciwnika Boga.

W świetle tej charakterystyki literackich zamiłowań i zdolności Jahwisty trzeba z wielkim szacunkiem patrzeć na stylistyczną budowę Protoewangelii. Wszak zamieścił tu Jahwista pierwsze oraculum, ujęte w zwięzłej metrycznej formie, tworzącej doskonały paralelizm. Tu żadne słowo i jego miejsce w całości nie jest wynikiem przypadku. Kierując się zamierzeniami literacko-estetycznymi i teologicznymi wprowadził Autor słowo bardzo nietypowe i rzadkie *šuf*, które w S.T. znajdujemy tylko jeszcze jeden raz w poetyckiej Księdze Hioba⁴². Słowo to przypominało prawie równobrzmiące w pewnych formach koniugacyjnych *šā'af*. Najprawdopodobniej znaczenie tego ostatniego zostało przyciągnięte przez słowo *šuf*, które to zjawisko jest znane w języku hebrajskim⁴³. Miał więc Jahwista słowo o dość szerokim wachlarzu znaczeń, ale przecież dość związanych jakąś wewnętrzną tkanką: od „czyhać, godzić” do „podeptać, deptając

⁴² Lekcja *ješūfēni* w Ps 139, 11 uważana jest powszechnie za zepsutą. Idąc za św. Hieronimem (*operient me*) większość egzegetów (np. G. Castellino, H. J. Kraus, R. Tournay) czyta tu słowo *ješukkēni* (*šakak* = przykryć).

⁴³ Ceresko, art. cyt., s. 567 m. Wskazują również na to leksykony, które odsyłają przy jednym słowie do drugiego: Zorell, s. 830; W. Gesenius — E. Robinson — F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 1003 i 983.

zetrzeć". Użycie dwukrotnie tego samego słowa stwarza pewną aureę tajemniczości, co jest zrozumiałe, gdyż wyrocznia sięga ku najdalszym pokoleniom ludzkim i ich losom. Zdanie jest tak skonstruowane, że słuchacz czy czytelnik musi się zatrzymać, zaintrygowany dwuznacznością formuły i sam dobrać odpowiednie znaczenie biorąc pod uwagę wydźwięk całej wypowiedzi (wyrok na węża, a więc i jego kłęska), zaangażowane strony konfliktu (wąż — ptomek niewiasty) i przedmiot, na którym skupi się atak przeciwnika (głowa — pięta)⁴⁴.

Dlatego jako najodpowiedniejszy proponuję następujący przekład:

„Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę,
między potomstwo twoje a potomstwo jej;
ono podepcze ci głowę, a ty będziesz czyhać na jego piętę”.

Jako uzasadnienie przypominamy, że „podeptać nogami” jest podstawowym znaczeniem *šûf*, jak wynika z paraleli semickich. Znaczenie to daje bardzo dobry obraz. E. Lipiński⁴⁵ wykazał, że obrazy „lizać proch”, „czołgać się na brzuchu”, zawarte w przekleństwie rzuconym na węża, oznaczają w literaturach semickich pokonanie i upokorzenie księcia nieprzyjaciela. Na tej samej linii mieści się obraz „podeptać głowę”. Ten sam obraz często powraca w literaturze mesjańskiej, gdzie Pomazaniec Jahwe depcze swoich przeciwników, stawia swoją stopę na ich karkach, głowach jako na podnóżku⁴⁶. Podobnie Chrystus nie mówi o zabiciu „księcia tego świata” (co wyraża zmiążdżenie głowy), lecz o „osądzeniu” „wyrzuceniu precz”, a to jest jego pokonanie i upokorzenie⁴⁷. Ponadto jest to formuła zadomowiona w naszym języku religijnym przez XVI-wieczną pieśń wielkanocną: „Piekielne moce zawojował, nieprzyjaciele podeptał”.

Wersja „będziesz czyhać” ukazuje kusiciela, który choć pokonany i upokorzony, wciąż będzie żywił złe zamiary i knuł podstępnie przeciw „nasieniu niewiasty”. Takiego znaczenia domagają się wypowiedzi N.T., które przestrzegają przed „lwem ryczącym”, który czyha by „pożreć człowieka”⁴⁸. I najlepsze, moim zdaniem, potwierdzenie tego znaczenia mamy u samego Jahwisty już w następnym rozdziale Genesis, historii Kaina i Abla. Bóg upomina Kaina, by zapanował nad „grzechem”, który jako demon „przy bramie czyha” (Rdz 4, 7) na człowieka⁴⁹. Grzech w tym wierszu jest porównany do

⁴⁴ Przedmiot ataku „głowa”, „pięta” jest wyrażony przez tzw. *accusativus limitationis*. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 126 g.

⁴⁵ E. Lipiński, art. cyt., s. 47.

⁴⁶ Ps 110, 1; Ps 72, 4. 9; Iz 63, 6; Rz 16, 20.

⁴⁷ J 12, 31; 16, 11.

⁴⁸ 1 P 5, 8; Mt 13, 19; Łk 22, 31.

⁴⁹ Biblia Tysiąclecia w swym 3-cim wydaniu szczęśliwie poprawiła w tym miejscu „grzech łasi się do ciebie” na „grzech czyha na ciebie”. Por. J. Chmiel, art. cyt., s. 276.

dzikiego zwierzęcia, leżącego (*rōbēš*) u bram ludzkiego serca i czyhającego, aby się doń wdrzeć. To zwierzę symbolizuje demona tak samo jak wąż rajski. Ks. Łach komentuje celnie ten fragment: „Przy pomocy demona-rabiszu (akkadyjski odpowiednik biblijnego *rōbēš*) autor przedstawia naukę o grzechu, przekształcając teologicznie i udoskonalając mezopotamską wiarę w demony. Grzech jest tym utug-rabiszu, który usiłuje napaść człowieka, by go podbić pod swoją władzę. Człowiek jednak winien panować nad nim przy pomocy *tētīb*, tj. dobrego działania, starania się o dobrą dyspozycję wewnętrzną. Ta obrona przed grzechem jest wybawieniem człowieka — co jest zawarte w słowie *še'ēt*, podniesiesz głowę”⁵⁰. Trzeba zauważyć, że są to wyżyny nauki o grzechu, pokusie i walce człowieka z grzechem. I porównać z tym obawy dzisiejszych egzegetów o to, że Jahwista czegoś nie wiedział, co więcej, nie mógł wiedzieć! Choć był pierwszym prawdziwym pisarzem S.T., to nie był pisarzem prymitywnym. Wiedział bardzo dużo i, co więcej, to co wiedział potrafił w sposób mistrzowski po literacku wyrazić, spożytkowując swobodnie ogromne zasoby obrazów i symboli jakimi operował ówczesny świat hebrajski i semicki.

W proponowanym tłumaczeniu zostaje wreszcie zachowany długi, trwający charakter walki dwóch ras, dobrej i złej, co wynika zarówno z tenoru zdania jak i z użytej formy gramatycznej imperfectum—futurum (*ješūfekā, tešūfennū*). Wprawdzie pierwszą formę oddajemy przez czas przyszły dokonany dla zaznaczenia owego momentu decydującego, rozstrzygającego o wyniku walki. Ale przecież wiadomo, że szatan raz podeptany, tzn. osądzony, pokonany nie podniesie już więcej głowy. To nie znaczy, by zaniechał on swoich wrogich zamiarów względem człowieka. I dlatego w drugim członie zostawiamy ową formę niedokonaną, ciągłą „będziesz czyhać”.

Łączący dwa człony spójnik *waw* ma w tym miejscu znaczenie przeciwstawne: ale ty tylko będziesz czyhać⁵¹. Niektórzy egzegeci widzą w drugim członie zdanie podporządkowane czasowe: gdy ty będziesz czyhać⁵². Jeszcze inni wołają tu widzieć znaczenie przyczynowe: ponieważ ty będziesz czyhać, ono ci zetrze głowę⁵³.

Pozostaje do omówienia rzecz ostatnia, ale chyba najważniejsza, interpretacja Protoewangelii zwłaszcza jej mesjański i mariologiczny sens.

⁵⁰ S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 227.

⁵¹ Tak uważa B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Genèse III, 14—15*, RB 61 (1954) 338, z powołaniem się na H. Gunkela, *Das Buch Genesis* (HKAT), Göttingen 1922, s. 15.

⁵² A. Klawek, art. cyt., s. 131, z powołaniem się na M. Brunec, *De sensu Proto-evangelii Gen 3, 15*, VD 36 (1958) 216.

⁵³ J. Haspecker — N. Lohfink, uwypuklają tę treść już przez sam tytuł artykułu: *Gen 3, 15: Weil du ihm nach der Ferse schnappst, „Scholastik”* 36 (1961) 357—372.

Biblia Tysiąclecia zamieszcza komentarz następujący: „W proroczwie tym zwanym Protoewangelią, czyli niejako brzaskiem Dobrej Nowiny, mowa jest tylko o Mesjaszu i Jego Matce, z zupełnym pominięciem pierwszego mężczyzny. Urzeczywistnia się ono w Maryi, która nie знаła męża, Łk 1, 34. Włg utrwałała to maryjne tłumaczenie wprowadzając zmianę rodzaju: ipsa conteret — ona zmiążdży”. W komentarzu tym decydujące są słowa „tylko o Mesjaszu i Jego Matce”, co zakłada wyłączny sens maryjno-chrystologiczny. Na takie rozumienie, na wykluczenie z Protoewangelii pierwszej niewiasty i jej całego potomstwa nie pozwala obecna krytyczna egzegeza. Jest to więc tłumaczenie za mocne.

Biblia Poznańska: „Wrogość oszukanej kobiety wobec węża-szatana trwać będzie nadal u jego potomstwa. Będzie to otwarta walka na śmierć i życie... Przegra ją wąż, gdyż potrafi tylko zadać mniej groźne ciosy, raniąc piętę (zauważmy niezgodność komentarza z przekładem, gdzie jest mowa o „zmiążdzeniu pięty” potomstwa niewiasty). Zwycięzcą ma być potomstwo kobiety, czyli cały rodzaj ludzki. Właściwym pogromcą węża-szatana będzie Mesjasz — choć TH nie wyodrębnia go wyraźnie spośród innych jednostek zbiorowości ludzkiej. Wciąż dyskutowany jest problem, w jakim stopniu w Rdz 3, 15 można wyczytać myśl o Matce Mesjasza. Kontekst wyklucza na pewno sens dosłowny... Pozostaje jednak możliwość sensu typicznego: Ewa typem Maryi... Biorąc pod uwagę ścisłą łączność Maryi z Chrystusem — zatem i z jego walką z mocami szatana, zarysowaną już w Protoewangelii, dobitnie uwypukloną w Tradycji i w wypowiedziach papieży, można tekst Rdz 3, 15 określić jako proroctwo mejsjańsko-maryjne”.

Tu interpretacja maryjna jest już bardzo słaba przez dwukrotne użycie wyrazów „można”, „pozostaje możliwość”. Jest tu więc tylko pozostawiona możliwość takiej interpretacji. Czytelnika Biblii jednak taki komentarz nie zadowala: on chce wiedzieć, co rzeczywiście tekst zawiera, wyraża, tak jak go przy obecnym stanie wiedzy biblijnej odczytujemy.

Jeszcze większą rezerwę w tej kwestii obserwujemy u ks. Cz. Jakubca: „Tak zarysowując się myśl w słowach wyroku na węża stwarza niewątpliwie podstawę do doszukiwania się w nich czegoś więcej nad to, co autor świadomie pragnął tu wyrazić. Chociaż więc autor miał tu na myśli tylko pierwszą kobietę i jej potomstwo, to jednak w świetle proroctw S.T. walka tego potomstwa nabiera cech eschatologicznych: jest zapowiedzią ostatecznej zwycięskiej walki Chrystusa z demonem. Na tej podstawie i tylko na tej podstawie można powiązać drugą część wyroku na węża... z Matką Chrystusa, zwycięzcą demona... Wszelkie bowiem inne próby doszukiwania się podobieństwa między pierwszą kobietą (Ewą) i Maryją nie mają uzasadnienia w tekście. Brak tu bowiem jakichkolwiek cech wspólnych, które by pozwalały widzieć w pierwszej kobiecie postać bę-

dącą typem (obrazem i zapowiedzią) Matki zwycięskiego potomka, Chrystusa”⁵⁴.

Takie też jest stanowisko ks. M. Filipiaka: „Niewiastą, której potomstwo ma zdeptać głowę węża, w sensie dosłownym jest Ewa... Odniesienie zatem tekstu Rdz 3, 15 wprost do Maryi byłoby błędem egzegetycznym. Brak również wyraźnych dowodów, żeby tekst rozumieć w sensie typiczno-mariologicznym, nie można go też odnosić do Maryi na podstawie sensu pełniejszego”. „Tekst Rdz 3, 15, podsumowując ks. Filipiak, jest otwarty na zwycięstwo i Mesjasza, który je odniesie, lecz postać Mesjasza jest ukryta. Jest wyrażona bardziej *implicite* niż *explicite*, bardziej wirtualnie niż formalnie. Tak więc pojęty tekst Rdz 3, 15 można traktować jako punkt wyjścia nadziei mesjańskich Izraela, jako pierwsze ogniwo tradycyjnej serii tekstów mesjańskich. Należy jednak w nim widzieć nie tyle „pierwszą ewangelię”, ile ewangelię pierwotną, początkową, ukrytą”⁵⁵.

Tak więc zniknął sens mariologiczny dosłowny, typiczny i pełniejszy. A jeszcze ks. K. Winiarski kończył swoją wypowiedź o Protoewangelii życzeniem, by dalsze dociekania nauki biblijnej sprecyzowały, do jakiego stopnia Rdz 3, 15 dotyczy Ewy, a do jakiego Maryi⁵⁶. Wydaje nam się przeto, że pomimo owych wypowiedzi o daremności wszelkich prób maryjnej egzegezy Rdz 3, 15 zadanie to należy podjąć.

Jak w poprzedniej części poświęciliśmy sporo uwagi literackiej charakterystyce Jahwisty, w którego dziele znajduje się Protoewangelia, tak teraz musimy się zatrzymać na jego teologicznych horyzontach. To właśnie od tej strony otrzymuje dzisiejsza egzegeza szczególnie cenne światła; metoda krytyczno-filologiczna zostaje ubogacona o metodę teologii biblijnej.

Jahwista, który tworzył gdzieś w czasach Salomona lub nieco później, jawi się jako prawdziwy teolog historii, który widzi rozwój historii świętej w ramach historii świeckiej: jej motorem jest sam Bóg, który działa w świecie i okazuje swoją chwałę. Zaczynając od stworzenia i prowadząc nić opowiadania aż do wejścia Izraelitów do Kanaanu, dał Jahwista najbardziej starożytną próbę ujęcia historii jako jednolity, przyczynowy rozwój wypadków prowadzący do jasno określonego celu⁵⁷. Tym celem zasadniczym jest zbawienie upadłej ludzkości⁵⁸. I dlatego mimo swego zdecydowanego realizmu tradycja ta tchnie optymizmem, przy czym jest to z gruntu optymizm religijny.

⁵⁴ Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1—11* (Sprawy Biblijne 21), Poznań—Warszawa—Lublin 1968, s. 68—69.

⁵⁵ M. Filipiak, art. cyt., s. 56 i 62.

⁵⁶ K. Winiarski, art. cyt., s. 34.

⁵⁷ Por. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Vol. I: Dalle origini all'esilio, Brescia 1968, s. 117.

⁵⁸ Por. L. Ruppert, *Il Jahwista. Annunciatore della storia della salvezza*, w: *Parola e messaggio. Introduzione teologica ai problemi dell'A.T.*, red. J. Schreiner, Bari 1970, s. 153; H. Haag, *Protoevangelium*, w: *Bibel Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln—Zürich—Köln 1968, kol. 1420.

Jahwista obraca się w promieniach teologii dynastii dawidowej, której jądro stanowi przymierze z Dawidem (2 Sm 7; określenie *berit ʿōlām* powraca w słowach Dawida w 2 Sm 23, 5). Mocą tego przymierza Bóg wiąże się z każdym królewskim potomkiem Dawida: „Zawsze będę mu ojcem, a on zawsze będzie mi synem”. Otóż widać wyraźnie, że zamierzeniem historycznych poczynań Jahwisty jest „wylegitimowanie” dynastii dawidowej danymi teologicznymi⁵⁹. Dlatego tradycja ta jawi się jako wyraźnie familijna i dynastyczna⁶⁰. Jahwista układa cały materiał historyczny wokół czterech zasadniczych faktów, jakimi są cztery obietnice, uczynione z myślą o Dawidzie i jego królestwie, wówczas świecącym największe tryumfy. Te obietnice to Protoewangelia (Rdz 3, 15), obietnica Abrahama (Rdz 12, 7), błogosławieństwo nad Judą (Rdz 49, 10) i wyrocznia Balaama (Lb 24, 17). W całej swej historii Jahwista przywiązuje ogromną wagę do dziedziców obietnicy, przy czym ten krąg dziedziców zacieśnia się coraz bardziej i konkretyzuje. W Protoewangelii jest nim „nasienie niewiasty”, w obietnicy Abrahama jest nim naród izraelski, w błogosławieństwie Judy jest już wskazane jedno pokolenie, a w przymierzu dawidowym konkretna familia. Nie jest bez znaczenia, że to właśnie Jahwista, jako jedyny w Pięcioksięgu, mówi o królu i to zawsze w obietnicach mesjańskich, jakkolwiek by się pojmowało królewskość prorocetw Balaama o herosie „większym niż Agag” (Lb 24, 7 według greckiego), o „Gwieździe, która wyjdzie z Jakuba” (Lb 24, 17). Tajemniczy Sziloh, „ten, do którego należy panowanie” (Rdz 49, 10) ma wyraźne rysy królewskie⁶¹. Charakterystyczne dla Jahwisty jest i to, jak obietnica zbawienia realizuje się na przekór ludzkim grzechom i wbrew regułom prawa zwyczajowego. Za czasów Jahwisty nie pierworodny, lecz Salomon został królem i dziedzicem obietnicy; Set wchodzi na miejsce pierworodnego Kaina; Izaak nie był pierworodnym Abrahama, a stał się synem jedynym (*jehîd*), którego ojciec miłował i który miał „posiąść bramy swoich nieprzyjaciół” (Rdz 22, 2. 16). Ale najbardziej zaskakujący był awans Dawida z najmniejszego pasterza owiec na wodza i króla narodu.

Wszystkie poprzednie obietnice zmierzają do niego, do Dawida: Izrael stanie się błogosławieństwem wszystkich narodów przez Judę, przez Dawida i przez jego potomków. „W jego potomstwie będą błogosławione wszystkie narody” (Psalm królewski 72, 17). We wszystkich obietnicach obecna jest postać wojownika, który zgniecie definitywnie swoich nieprzyjaciół. Otóż postać ta otrzymuje coraz to wy-

⁵⁹ Por. N. Füglistner, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del Nuovo Testamento*, w: *Mysterium Salutis*, Vol. V ital., Brescia 1971, s. 144.

⁶⁰ Por. H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981, s. 74; tenże, *La Torah ou Pentateuque*, w: *Introduction critique à l'A.T.*, dz. cyt., s. 197—199.

⁶¹ S. Łach, *Znaczenie wyrazu szilo(h) w Rdz 49, 10*, RTK 9 (1962) z. 1, s. 5—16.

rażniejsze rysy. I tu trzeba zauważyć, z jaką finezją artystyczną uwypukla Jahwista progresywność poszczególnych obietnic, przy zachowaniu tej samej linii: zaczyna się ona od nasienia: zera⁶² niewiasty (Rdz 3, 15), aby zogniskować się w zera⁶³ Dawida (2 Sm 7, 12), przechodząc przez zera⁶⁴ Abrahama (Rdz 12, 7). Ostatnie uszczegółowienie tego rozwoju zaczętego już w Rdz 3, 15, i jego definitywne wypełnienie nastąpiły w N.T.: „nasieniem”, do którego została skierowana obietnica, jest Mesjasz Jezus (Ga 3, 19), Syn Dawida, Abrahama i Adama, który jest zarazem Synem Bożym (Por. Łk 3, 23—28).

I teraz widać jasno, że nie można zapowiedzi Rdz 3, 15 czytać i interpretować w wyizolowaniu jako jakiejś pierwotnej ewangelii, lecz w całości jahwistycznych obietnic i dalszych konkretyzacji. Jej sens mesjański okazuje się więc jako bezsporny. Ale podejmijmy dalsze pytanie: czy „nasienie niewiasty” w Protoewangelii jest pojęte zbiorowo, czy też indywidualnie?

Jahwista wiedział z opowiadanej przez siebie historii, że wszystkie decydujące momenty historii zbawienia dokonały się przez czyny pojedynczych osób. Dlaczego więc miałby inaczej widzieć eschatologiczny, definitywny etap rozgrywki z szatanem. Więc i tam widział pojedynczego potomka niewiasty, mesjasza, dawidydę. Ale Jahwista nie rozgraniczał wyraźnie tych dwóch poziomów, indywidualnego i zbiorowego. On myślał kategoriami osobowości zbiorowej (corporate personality)⁶². Termin mesjański zera⁶³, podobnie jak Emmanuel, Sługa Jahwe, czy Prorok z Pwt⁶⁴, czy nawet wspomniany już Sziloh, należą do terminów o jakimś dwupoziomowym znaczeniu. Zawierają one w sobie równocześnie całą serię królewskich potomków czy proroków, ale w szczególny sposób tego jednego Króla, jednego Proroka, w którym wszystkie obietnice spełniają się w sposób definitywny, pełny, najdoskonalszy⁶⁵. Obietnica realizuje się w sposób cząstkowy, niedoskonały w całej serii potomków, dziedziców obietnicy, by zrealizować się definitywnie w jednym Mesjaszu. Jest to starożytna i sławna „teoria antiocheńska”, zasada interpretacyjna proctw o podwójnym przedmiocie, o podwójnym

⁶² Por. J. L. Mc Kenzie, *Aspects of Old Testament Thought*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. Brown, Prentice 1968, Vol. II, s. 748; A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1977, s. 84, z powołaniem się na J. de Fraine

⁶³ Por. A. Gelin, *Messianisme*, w: DBSup V, Paris 1957, kol. 1171.

⁶⁴ Por. S. E. Lach, *Kim jest obiecany Prorok w Pwt 18, 15 ns?*, RBL 24 (1971) 188—192.

⁶⁵ Por. R. Tournay, *Quand Die parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques*. (Cahiers de la Revue Biblique 21), Paris 1982. Por. także: G. Rendsburg, *Double Polysemy in Genesis 49: 6 and Job 3: 6*, CBQ 44 (1982) 48—51.

wypełnieniu⁶⁶. Tak więc w określeniu „potomstwo niewiasty” mamy w sensie wyrazowym zapowiedź walki i zwycięstwa potomstwa Ewy, a więc ludzkości nad wężem-kusicielem poprzez jedynego „Potomka Niewiasty”, Jezusa Chrystusa (Ga 4, 4).

I wreszcie możemy powrócić do arcytrudnego znaczenia terminu *hā'iššāh* w Protoewangelii. Wychodząc z konstrukcji perykopy o upadku i karze oraz z emfazy, z jaką wypowiedziana jest nieprzysiężń niewiasty względem szatana, większość egzegetów katolickich widzi w zapowiedzi obok Ewy Matkę Zbawiciela, Maryję: albo w sensie typicznym albo w sensie pełniejszym. Wielu jednak autorów, w tym i polskich, zgłasza zastrzeżenia co do tych interpretacji. Pierwsze z nich podważa sens typiczny Ewa — Maryja jako nie potwierdzony ani przez N.T., ani przez Ojców. Drugie zastrzeżenie dotyczy zasadności samego sensu pełniejszego jako sensu biblijnego⁶⁷.

Gdy chodzi o argument patrystyczny, to ks. E. Florkowski wykazał, że zestawienie Maryja — Ewa, a więc typologia Ewa — Maryja należy do podstawowych tez mariologicznych już od II wieku⁶⁸. Zauważmy też, że w typologii nie jest konieczne podobieństwo dwóch rzeczywistości, co więcej takie podobieństwo jest wykluczone, gdyż wypełnienie zawsze jest bogatsze, wspanialsze niż zapowiedź. Wystarczy więc podobieństwo pod jednym względem, a nawet przeciwieństwo pod jakimś względem⁶⁹. Takie podobieństwo między Ewą i Maryją jest: jak Ewa jest matką wszystkich żyjących w porządku fizycznym, tak Maryja jest matką wszystkich odkupionych w porządku łaski. Ale jeszcze bardziej była rozwijana typologia przez kontrast „Jak śmierć przez Ewę tak przez Maryję życie”. podobnie zresztą do typologii Adam — Chrystus. I ta nauka została najwyraźniej przypomniana przez Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 56).

Nie można też powiedzieć, by w N.T., który odsłania pełne znaczenie słów i rzeczywistości S.T., nie było potwierdzenia typologii Ewa — Maryja. Ks. F. Gryglewicz w monografii o duchowym charakterze ewangelii św. Jana dochodzi do innych wniosków. Otóż w tej ewangelii Chrystus zwraca się dwa razy do swojej Matki bardzo dziwnym (w mowie syna do matki) tytułem: „Niewiasto!”

⁶⁶ A. Vaccari, *La Theoria nella scuola esegetica d'Antiochia*, Bb 1 (1920) 3—36; przedruk w: *Scritti di erudizione e di filologia*, I, Roma 1952, s. 101—142.

Także A. Rolla, w: *MessSalv.* II, s. 514.

⁶⁷ Oba te sensy tak podważył u nas już L. Stefaniak, *Protoewangelia*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1959, t. II, s. 353 n. Podobnie M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, wyd. 3 popr. i uzup., Poznań 1978, s. 227 n.

⁶⁸ E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia Plena*, dz. cyt., s. 59—77, spec. 60 n.

⁶⁹ Por. P. J. Cahill, *Hermeneutical Implications of Typology*, CBQ 44 (1982) 266—281.

(*gynai*). Dzieje się to w dwóch decydujących momentach jego życia, związanych z „godziną” Jezusa: J 2, 4 i 19, 26. Podobne znaczenie pojęcia „godziny” w obu scenach każe przypuszczać, że i tytuł „niewiasta” ma to samo znaczenie w okolicznościach pierwszego cudu w Kanie i w scenie pod krzyżem. Całe Janowe opowiadanie o męce jst nasycone uwagami o wypełnianiu się prorocत्व S.T. Wyjątkiem byłby jedynie fragment o testamencie Jezusa, w którym znajduje się tytuł „niewiasta”. Gdyby tak było rzeczywiście, testament Jezusa nie znaczyłby nic poza swoim historycznym aspektem. Jednakże cały kontekst i uderzający w tym miejscu tytuł „niewiasta” wskazują na głębokie teologiczne i mesjańskie znaczenie tych słów. Określenie to bowiem nawiązuje do takiego samego określenia z Protoewangelii scena pod krzyżem ma związek z tamtą zapowiedzią. Na Golgocie bowiem stoi obok krzyża Chrystusa jego Matka przede wszystkim jako „niewiasta”. O szatanie nie ma tu bezpośrednio mowy, ale jego rola w męce Chrystusa jest oczywista. „On wszedł w Judasza i sprawił, że ten apostoł był nazwany diabłem, żydzi zaś chcieli zamordować Jezusa, gdyż od ojca diabła pochodzą i pragną wykonać pragnienia swego ojca, który był mordercą od początku” (J 6, 70; 8, 44). Przed męką, po swoim uroczystym wjeździe do Jerozolimy Chrystus mówił, że „teraz księżę tego świata będzie precz wyrzucony” (J 12, 31), a w czasie ostatniej wieczerzy, że szatan „księżę tego świata już jest osądzony” (J 16, 11). Realizacja tego nastąpiła na Golgocie, a tam właśnie obok Chrystusa Pana widzimy jego Matkę”.

Pełne wymowy jest i drugie określenie, zestawione z tytułem „niewiasta” w w obydwu scenach Janowych: jest nim tytuł „matka”. Takie samo zestawienie występuje w Księdze Rodzaju, w kontekście Protoewangelii. „Protoewangelia mówi o niewieście, a potem podaje wzmiankę, że mężczyzna nadał swojej żonie (*gynē*) imię Ewa (*Dzoe*), bo ona stała się matką (*mētēr*) wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). To charakterystyczne zestawienie tytułów „niewiasta” i „matka” świadczy o podjęciu ich przez autora czwartej ewangelii z Księgi Rodzaju i wskazuje, że według tego autora dokonano się na krzyżu spełnienie tamtej zapowiedzi”⁷⁰.

W ewangelii Janowej jest wiele elementów z Księgi Rodzaju, zaś szczególnie w scenie na Golgocie. Tu jest konflikt z szatanem, jest „nasienie niewiasty”, nad którym „księżę tego świata nie ma żadnej władzy” (J 14, 30). Czyżby tylko brakowało samej owej niewiasty? „Niewiasta” z J 19, 26 jest subtelną, ale solidną referencją do niej. Ona stoi obok Jezusa w krytycznym momencie konfliktu. Ewa — niewiasta porażki została zastąpiona przez Maryję — Niewiastę zwycięstwa.

⁷⁰ F. Gryglewicz, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana* (Sprawy Biblijne 20), Poznań—Warszawa—Lublin 1969.

Innym bardzo w tej kwestii ważnym tekstem jest Ap 12. Prawda, że są dyskusje co do jego eklezjalno-mariologicznej interpretacji⁷¹. Ale zawsze żywe było w Kościele jego rozumienie maryjne. B. Bagatti przytoczył ostatnio argumenty, że już w II wieku tekst interpretowano mariologicznie⁷². W tym ujęciu tekst Ap 12 przedstawia najwyraźniejszy komentarz do Rdz 3, 15. Najbardziej klarowną ze wszystkich mesjańskich interpretacji Rdz 3, 15 jest Ap 12. Ukazana jest tu niewiasta, jej dziecię i bestia. Tak, dla wspólnoty nowo-testamentalnej „nasienie niewiasty” stało się „Chrystusem” i jego „Kościołem”, którego ostateczne zwycięstwo nad „szatanem” jest zapewnione”. Nie bez znaczenia jest fakt, że Biblia Ekumeniczna (TOB) jako jedyny komentarz do Rz 3, 15 pozostawia odsyłacz do Ap 12.

Jak N.T. dokonał konkretyzacji „potomstwa niewiasty”, tak też skonkretyzował postać „niewiasty”. W Łukaszej ewangelii dziecięstwa, gdzie jest wyraźne nawiązanie do „obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu na wieki” (Łk 1, 55), wskazana jest Maryja jako „(jedyna) błogosławiona między niewiastami” (1, 42), którą „błogosławić będą wszystkie pokolenia” (1, 48). Ona jest dziewicą z domu Dawida „pełna łaski”, „z Nią jest Pan”, „Ona porodzi syna, któremu Bóg da stolicę ojca jego Dawida i którego królestwo nie będzie miało końca” (Łk 1, 26—38). Tu wyraźnie i wielokrotnie odnosi się Autor natchniony do obietnicy danej Dawidowi i jego potomstwu⁷³.

Skoro N.T. tak podejmuje postać niewiasty z Protoewangelii, potwierdzając w ten sposób jej sens typiczny mariologiczny, to pójdźmy jeszcze krok dalej i zapytajmy, czy nie ma tu podstaw sens maryjny pełny wyrazowy?

Przytoczyliśmy wyżej opinie sceptyczne co do istnienia „sensu pełniejszego” w ogóle⁷⁴. Ale dziś po studiach teologów tej miary co C. Martini, P. Benoit, P. Grelot⁷⁵ i in., trudno byłoby te wątpliwości podtrzymać. Nie ma miejsca tu na wdawanie się w dyskusję tego problemu, rozpracowanego przez najnowszą teologię natchnienia

⁷¹ Por. A. Jankowski, O.S.B., *Apokalipsa Świętego Jana*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (PSNT 12), Poznań 1959, s. 205.

⁷² B. Bagatti, *L'interpretazione mariana di Apocalisse 12, 1—6 nel II secolo*, w: *Marianum* 40 (1978) 153—159.

⁷³ „Braun i Cerfaux wykazali, że dane Apokalipsy rozdz. 12 są rozwinięciem Protoewangelii. Łukasz maluje znaczenie Maryi we Wcieleniu, św. Jan podkreśla jej rolę w Odkupieniu. Niewiasta, która jest Matką Chrystusa, znajduje się w centrum historii zbawienia. To miejsce wyznacza jej rozdz. 12 Apokalipsy” — A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, RB 66 (1959) 55—86. Por. J. Łach, *Ewangelia Dzieciństwa — historia czy legenda?*, AK 99 (1982) 304—316.

⁷⁴ Sensu pełniejszego maryjnego w Protoewangelii nie przyjmował również ks. S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 577 n.

⁷⁵ C. Martini — P. Bonatti, *Ermeneutica*, w: *MessSalv. I*, s. 254—262; P. Benoit, *La pienezza di senso dei Libri Sacri*, w: *Esegesi e teologia*, Vol. II, Roma 1971, s. 53—108 = RB 1960, s. 161—162; P. Grelot, *La Bibbia e la Teologia* (Il mistero cristiano), Roma 1968 (Sensus plenior: s. 174—78, 187—93).

biblijnego. Ale przecież Vaticanum II zalecając czytać Biblię jako jedną księgę, przypomniało sławną zasadę św. Augustyna: „Bóg, sprawca natchnienia i autor Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie” (KO 16). Sens pełny nie jest sensem zasadniczo różnym od wyrazowego. Idąc za P. Benoit „sensem pełnym” nazwiemy owo natężenie znaczenia obiektywnego, jakiego nabierają pewne wyrazy S.T., gdy zostają podjęte w N.T. w świetle realizacji typologicznej przyniesionej przez Chrystusa⁷⁶. Dlatego C. Martini nazwywa go „sensem chrześcijańskim integralnym”: „Przy czym w określeniu tego sensu nie trzeba wychodzić od świadomości autora do tego sensu, ale od tego, co wyrazy rzeczywiście wyrażają w ich kontekście. Poszerzając kontekst na całość ekonomii zbawienia, widzi się, że wyrazy osiągają taką głębię znaczenia, jakiej nie posiadały w kontekście bezpośrednim. Taka głębia znaczenia jest w jakiś sposób w intencji autora, analogicznie jak to się zdarza w wielkich dziełach literackich. Sens pełny tak pojęty jest więc jakimś pogłębieniem usprawiedliwionym sensu literalnego ścisłego, i co więcej, jest rzeczą konieczną wydobyc go, jeśli się chce oddać sprawiedliwość znaczeniu księgi świętej”⁷⁷. Ten sens znajduje się *implicite*, ale rzeczywiście w wypowiedziach S.T., jako przedłużenie intuicji autora natchnionego i jako znany przez Boga, który go zamierza z góry w możliwościach obiektywnych dobranych wyrazów, tak że jest on sensem właściwie biblijnym. Ponieważ ostatecznie zawsze chodzi tu o misterium zbawienia, którego tajemnice są tajemnicami Boga, Bóg sam musi je ukazać, ujawnić te jego intencje. Dzieje się to przez podjęcie w N.T. odnośnych zdań, wyrazów. Ale przecież Bóg może to uczynić przez Kościół, w którym działa ten sam Duch, który niegdyś natchnął Pisma święte.

Otóż w świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej o obecności „niewiasty” w N.T., możemy stwierdzić, że i sam termin „niewiasta” (*’iššāh, gyne*) tak właśnie został podjęty, przez co został ostatecznie wyjaśniony jego pełny sens: „niewiastą” jest Matka Mesjasza.

I skoro powrócimy jeszcze na moment do kontekstu bliźszego Protoewangelii, zobaczymy, że takie intencje autora jahwistycznego są tam obecne. Otóż Jahwista w swoim opowiadaniu historii zbawienia z upodobaniem ukazywał jak Bóg troskliwie interweniował w macierzyństwo niewiast, które miały wydać na świat dziedziców obietnicy⁷⁸. Wystarczy wspomnieć Sarę (Rdz 18, 14), Rebekę (Rdz 25, 21), czy nawet samą płodną Leę (Rdz 29, 31). W czasach Jahwisty znana była rola, jaką odegrała niewiasta, matka królewska, Bat Szeba, w wyniesieniu na „tron Dawida” Salomona, Pomazańca Pana.

⁷⁶ P. Benoit, art. cyt., s. 95.

⁷⁷ C. Martini, dz. cyt., s. 269; P. Benoit, art. cyt., s. 96.

⁷⁸ Por. H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia*, s. 75; B. Rigaux, art. cyt., s. 343 n.

Mówiąc o eschatologicznym „Potomku niewiasty”, mówił Jahwista również i o najściślejsz z nim związanej Niewieście, Maryi.

Tak to obok już wyliczonych terminów poliwalentnych (nasienie, Sziloh, Emmanuel, Sługa) możemy postawić również termin „niewiasta”. W zapowiedziach mesjańskich określa on całą serię niewiast rodzących „Różdżkę Jessego” i w specjalny sposób Najświętszą Dziewicę, Matkę Jezusa⁷⁹.

Możemy też teraz inaczej spojrzeć na ów sławny zaimек z Protoewangelii *hû*⁸⁰. Wielu uczonym wydaje się, że sprawa jest zupełnie jasna i że zaimек ten ma tylko znaczenie „ono” (= nasienie pojęte zbiorowo). Wobec tego błędna jest zarówno wersja Septuaginty *autós* (on) jak i Wulgaty *ipsa* (ona). Otóż nie jestem tego wcale taki pewien. I przekład LXX i Wulgaty jest również poprawny jak nasze „ono”. I nasza wersja „ono” jest równie niedokładna jak tamte. Każda z nich ujmuje tylko część tej treści, jaką zawarł Jahwista w zaimku osobowym *hû*. Tylko on dysponował znakiem złożonym z dwóch hebrajskich liter *h'* (*he*, *alef*), w którym potrafił zamknąć całą rasę wrogą szatanowi: niewiastę i jej „nasienie” zarówno zbiorowe jak i indywidualne!

Dlatego możemy pozwolić sobie na stwierdzenie, że w Protoewangelii zapowiedziana jest Maryja w sensie typicznym, ale i wyrazowym pełnym. Sens typiczny jest ściśle związany z sensem pełnym. P. Benoit ukazuje teksty o sensie typicznym i pełnym równocześnie⁸¹. Naszym zdaniem Protoewangelia jest jednym z nich: Ewa jest proroczym przeobrażeniem Nowej Ewy; ale użyty tu wyraz „niewiasta”, podjęty przez autorów N.T., pojęty w całym natężeniu swego znaczenia, oznacza Matkę Zbawiciela, Maryję.

Zamiast własnej konkluzji przytoczmy konkluzję ks. St. Łacha: „Tak przeto u prog u dziejów ludzkości dał Bóg zapowiedź nie tylko Odkupiciela, Chrystusa, ale też i jego Matki, zwyciężającej grzech i śmierć”⁸². Musimy przyznać, że po przeszło dwudziestu latach twierdzenie to zachowuje swoją aktualność i zasługuje na uważne potraktowanie w studiach nad Protoewangelią.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

⁷⁹ Por.: E. Testa, *I Salvatore apocalittici di Israele: La Partoriente e il suo Nato* (Mi 4, 14—5, 4a—4b—6), w: „Marianum” 40 (1978) 39.

⁸⁰ Kwestie krytyczno-tekstualne bardzo skomplikowane tego miejsca omawia E. Testa, *Genesi*, s. 310, zaś historię pisowni zaimka *hû* — P. Joüon, *Grammaire*, § 39, c.

⁸¹ P. Benoit, art. cyt., s. 84 n.

⁸² S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 579.