

O. K. Smoroński C. SS. R.

# MATKA BOSKA

w świetle Pisma św. Starego Testamentu

Referat wygłoszony na VIII Zjeździe Związku Zakł. Teolog.  
na Jasnej Górze

Odbitka z „H O M O D E I”

T u c h ó w, 1 9 3 6 r.

O. K. Smoroński C. SS. R.

# MATKA BOSKA

w świetle Pisma św. Starego Testamentu

Referat wygłoszony na VIII Zjeździe Związku Zakł. Teolog.  
na Jasnej Górze

Odbitka z „HOMO DEI”

Tuchów, 1936 r.

## WSTEP

### Bibliografja:

- Alastrudey Gr.*, Mariologia, Vallisoleti 1934  
*d' Alès Ad.*, Marie Mere de Dieu w Dict. Apol. 3, 115—127  
*Almeda S.*, La Virgen en La Biblia w Rev. Esp. Est. Bibl. 1927 i nast.  
*Dennefeld L.*, Messianisme w Dict. Theol. Cath. 10, 1404—1568  
*Broise, M. de la*, Najśw. Panna, Kraków 1925, 11—40  
*Döller J.*, Die Messiaserwartung im A. T. (Bibl. Zeitfr. IV 6/7) Münster 1911  
*Hoberg G.*, Katechismus der messian. Weissagungen, Freiburg 1915  
*Kalt E.*, Maria die Mutter des Herrn w Bibl. Reallexikon 1931, 2, 107 n.  
*Kösters L.*, Maria w Lexikon f. Theol. Kirche 6, 886 n.  
*Lennerz H.*, De Beata Virgine, Roma 1935  
*Lesêtre H.*, Marie Mere de Dieu w Dict. Bible 4, 777—780  
*Morineau M.*, La Ste Vierge, Paris 1929  
*Rostaniec Fr.*, Mesjasz wedlug prorocw St. T., Warszawa 1923  
*Schaefer Al.*, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, Münster 1887  
*Stefani G. de*, Maria Santissima nell' A. T., nella sua vita e nella vita della Chiesa. Torino (bez daty)  
*Terrien J. B.*, La Mère de Dieu et la Mère des hommes, Paris 1900—1902  
*Thomas V. Gerster a Zeil*, Jesus in ore prophetarum, Torino 1934  
*Valente F.*, La Madre di Dio nella Biblia, Torino 1932  
*Zschokke*, Die bibl. Frauen, Freiburg 1882.

Chyba nie potrzeba się szeroko nad tem rozwodzić, że ze wszechmiar wypadalo, żeby na tym VIII Zjeździe Związku Zakładów Teologicznych, który ma szczęście prowadzić swe obrady u tronu Matki Najśw., Królowej Korony Polskiej, szczególniejszą uwagę Jej także poświęcić i tem samem oddać Jej hold należny.

Wybraliśmy temat: „Matka Boska w świetle Pisma św. St. T.”

Gdy się wpatrujemy w obraz Matki Najśw. na tle Pisma św., przypomina nam się ów obłoczek maleńki, który oglądał prorok Eljasz ze szczytu góry Karmelu (3 Reg 18, 44 s): „A za siódmym razem — oto obłoczek mały jako stopa człowieka występował z morza. I rzekł: Idź a mów Achabowi: Zaprzęgaj wóz twój i zjeżdżaj, aby cię deszcz nie zastał! A gdy się obracał tam i sam, oto się niebo zaćmiło i obłoki i wiatr i stał się deszcz wielki”.

Tak jak ten mały i napozór nic nie znaczący obłoczek w niedługim czasie rozszerzył się po całym niebie i przyniósł zeschniętej ziemi przeobfite potoki urodzajnego deszczu — podobnie postać Matki Najśw. zdaje się być w St. Testamencie, a poniekąd i w Nowym zaledwo dostrzegalnym obłoczkiem, który jednak pod tchnieniem Ducha św. kierującego Kościołem św. szybko rozszerzył się i objął cały horyzont objawienia Bożego, niosąc przeobfite źródle łaski dla całego świata.

W świetle N. Testamentu łatwo dostrzeżemy ten obłoczek w St. T. Dla nas wierzących będzie on drogi brzemienny

w prawdy marjologiczne, atoli w odniesieniu do niewierzących rzadko będzie można czynić użytek z tych prorocstw. To jednak nie powinno umniejszać ich wartości w oczach naszych.

### PROTOEWANGELJA (Gen 3, 15)

*P. de Ambroggi*, Il senso „pieno” del Protovangelo w Scuola cattol. 60 (1932), 1 193—205, 277—288

*Archutowski J.*, Protoewangelja w Podr. Encykl. kośc. 33/34, 35—38; oraz w Aten. kapł. 31 (1933) 417—438

*Arendt G.*, Qua ratlone Immaculata Mariae V. conceptio in Proto-Evangelio contineatur w Anal. eccles. 11, 463—472; 12, 39—42; oraz De protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparae conceptionem, Roma 1904. Dzieło to uchodzi za klasyczne w tej materji.

*Bachelet Le*, Immaculée conception w Diction. Théol. cath. 7, 848—861

*Bea A.*, Institutiones bibl. De Pantateucho, Roma 1933, 202 n.

*Berjon A.*, Theologia archaeologica. 1 De Protoevangelio, Madrid 1929

*Bover J. M.*, Universalis B. Virginis mediatio ex Protoevangelio demonstrata w Gregorianum 5 (1924) 569—583

*Bremer H.*, Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung w Theol. prakt. Quartals. 57 (1904) 752—773

*Ceuppens F.*, De Proto-Evangelio Gen 3, 15, Roma 1930 oraz De historia primaeva, Roma 1934, 138—224

*Corluy J.*, Spicilegium dogmatico-biblicum, Gand. 1884, 1, 347—372,

*Delatree A. J.*, La femme dans l'histoire de la chute originelle w Science cath. 5 (1891) 518 nn.

*Derckx*, Die Muttergottes, die Erfüllung des Weibes der Offenbarung Paderborn 1933

*Drewniak L.*, Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit, Breslau 1934

*Engelkemper W.*, Das Protoevangelium w Bibl. Zeits. 8 (1910) 351—371

*Feldmann J.*, Paradies und Sündenfall (Aittl. Abh. 4) Münster 1913

*Flunk M.*, Das Protoevangelium od. die frohe Botschaft aus der Urzeit w Zeits. f. kath. Theol. 28 (1904) 206—213 oraz Das Protoevangelium (Gen 3, 15) und seine Beziehung zum Dogma der unbefl. Empfängnis Marias tamże 641—671

*Hetzzenauer M.*, Theologia biblica, Friburgi 1908, 552—555

*Janssens*, Summa theol. V. Tr. de Deo homine Friburgi 1902, 43-56

*Jonghe M. de*, De Protoevangelio (Gen 3, 14—15) Coli. Brug. 29 (1930) 433—439

*Kalt E.*, Protoevangelium w Bibl. Reallexikon 2, 448—452

*Lagrange M. J.*, L'innocence et le péché w Rev. bibl. 6 (1897) 341—379

*Lamy T. I.*, Science cath. 1 (1887) 145—147

*Landersdorfer S.*, Der Sündenfall w Theol. Glaube 17 (1925) 38 nn.

*Lesêtre H.*, La chute de l'homme w Rev. prat. apol. (1906) 131 nn.

*Lusseau-Collomb*, Manuel d' études bibl., Paris 1934, 2, 374—379

*Mangenot E.*, Le protoévangile w Le prêtre 6 (1894/5) 802—808; Genese w Dict. théol. cath. 6, 1208—1212

*Murillo L.*, El Protoevangelium y el dogma de la concepcion immaculada de Marla w Razon y fe 1904 oraz w komentarzu: El Genesis, Roma 1914, 303—307

*Palomero G.*, Ipsa conteret caput tuum, Est. Bibl. 3 (1931) 199—202

*Panadés M.*, La Virgen Maria en el libro del Genesis (bez miejsca) 1916

*Passaglia C.*, De immaculato Deiparae conceptu, Roma 1853, 2, 812—954

*Prado J.*, Praelectiones biblicae. Vetus Test. I, Torino 1934, 52—55

*Protin S.*, Le protévangile et l' immaculée conception w Rev. august. 5 (1904) 449—460

*Reinke L.*, Über das Protoevangelium w Beiträge zur Erklärung des A. T., 2 Münster 1853

- René J.*, Manuel d' Ecriture Ste, Lyon 1935, 1, 380—388  
*Rinieri I.*, La donna del Protoevangelo w Scuola catt. 21 (1912) 160—169 358—365  
*Schanz P.*, Messias w Kirchenlexikon 8, 1341 n.  
*Springer E.*, Maria Mutter-Braut nach dem Protevangelium w Kath. Kirchenz. 71 (Nr. 25) 218—220  
*Sutcliffe E. F.*, Protoevangelium w Clergy Rev. 2 (1931, 2) 149—160  
*Vigouroux F.*, Manuel bibl. Paris 1905, 1, 567—571  
*Willems*, Das Protoevangelium w Past. bon. 23 (1910/11) 129—137  
*Zapletal V.*, Das Strafgericht nach Sündenfall w Alttestamentliches 1903, 16—25.

Chociaż w St. Testamencie mało jest stosunkowo wypowiedni, odnoszących się do Matki Natki Najśw.. to jednak — zrządzeniem Opatrzności Bożej — zaraz pierwszą przepowiednię mesjańską  $\text{IIPOTON EYAITTEAION}$  odnieść należy nietylko do Mesjasza, ale i do jego Matki.

Lecz najprzód trzeba to twierdzenie uzasadnić; albowiem nie wszyscy egzegeci na to się zgadzają, choć zresztą niewielu jest takich (Dennefeld, Heinisch, a z naszych XX. Rośliniec, Archutowski). Wyrok Boży wyrzeczony nad szatanem w Gen 3, 15 brzmi jak następuje: „Położę nieprzyjaźń — albo raczej — postanawiam nieprzyjaźń między tobą, a między niewiastą (w hebr. i greckim tekście z rodzajnikiem „haiszsza”) między nasieniem twem a nasieniem jej. Ono zetrze ci głowę, a ty zetrzesz mu piętę”<sup>1)</sup>

W miejsce grzesznego porozumienia między szatanem a niewiastą ma nastąpić z postanowienia Bożego walka trwająca poprzez wszystkie wieki. Ta chwila rozstrzygająca o wyniku walki nastąpi wtedy, kiedy Nasienie Niewiasty zetrze głowę wężowi, kąszącemu je w piętę, gdzie skóra najgróbsza, zatem i niebezpieczeństwo zatrucia jadem najmniejsze. Kogo należy rozumieć pod słowem „niewiasta” (haiszsza)?

1. Jedni — tak zwłaszcza protestanci, oraz niektórzy nowsi katolicy (Hummelauer, Mangenot, Heinisch, Dennefeld, Archutowski) — rozumieją pod tem słowem wyłącznie Ewę, o której mowa w kontekście. „Mulier — tak pisze Hummelauer<sup>2)</sup> —  $\text{HAISZSZA}$  eadem omnino, quae in hac tota narratione, erit intelligenda... ergo utique Eva... Facta est utique peccato amica, sed protoevangelio constituitur eidem inimica: promissione salutis recipiendae Eva cum toto genere humano ad certamen contra diabolum redintegrandum provocatur”.

W tem tłumaczeniu łatwo się wyjaśnia użycie rodzajnika, atoli trudno się dopatrzeć, na czymby polegała ta szczególna nieprzyjaźń i walka między Ewą a szatanem. Wogóle cała

<sup>1)</sup> Wulgata używa dwu różnych słów: conterere i insidiari, atoli tekst hebrajski (a z nim i grecki) ma na obu miejscach to samo słowo: SZUF. Św. Hieronim w Quaestiones hebraicae i Gen. 3, 15 (MPL 23, 991) tłumaczy: lpse (sc. semen — constructio ad sensum) conteret caput tuum et tu conteres eius calcaneum.

<sup>2)</sup> Com. in Gen., Paris 1908, 161

przepowiednia traci na sile. Całkiem zaś błędnie ta przepowiednia w tłumaczeniu Dennefelda, zamieszczonem w artykule „Messianisme” (danym na Indeks), według którego: „Le sens religieux qui resulte du protévangelie est donc le suivant: le genre humain reçoit l'ordre de lutter contre la puissance séduptrice qui tende à le détourner de Dieu, et il reçoit en même temps l'assurance de sortir vainqueur du combat bien que „le serpent” doive continuer à lui tendre des embuches”<sup>1)</sup>). Wedle tych słów protoewangelja przestaje być wyraźną przepowiednią mesjańską.

2. Niektórzy katolicy (Delattre, Lesêtre) rozumieją pod tem słowem płęć niewieścią w ogólności, a nadewszystko Tę, co starła głowę węża tj. N. Marję P. „La Ste Vierge — tak pisze Lesêtre — n' est donc pas personnellement visée par la prophétie, comme le texte de la Vulgate le donne à croire, mais il est question d' elle par voie de conséquence directe”<sup>2)</sup>). Rodzajnik oznacza cały rodzaj niewieści (art. genericus). Trudność jednak w tem, że płęć niewieścia nie wyszczególnia się w walce z szatanem ponad płęć męską. O ile zaś przyjmują N. Marję P., to schodzą się z następnem zdaniem, przynajmniej częściowo, choć niezupełnie.

3. Inni — i to jest zdanie wśród katolików najbardziej przyjęte — rozumieją to słowo o N. Marji P. bezpośrednio; rodzajnik oznacza niewiastę pewną, atoli bliżej jeszcze nieznaną, która jednak w szczególniejszy sposób odznaczyła się nieprzyjaźnią z szatanem, nie mając nic wspólnego z nim i z grzechem dla swego Niepokalanego Poczęcia. Tak utrzymują m. in. Patrizi, Passaglia, Lamy, Schaefer, Schanz, Fillion, Bremer, Flunk, Arendt, Protin, Hoberg, Willems, Döller, Rinieri, Murillo, Van Crombrughe, de la Broise, Bover, d' Alès, Kalt. — Ze względu jednak na pewne trudności, na które napotyka ta opinja, w najnowszych czasach nadano jej nieco odmienną formę. Jak przekleństwo rzucone przez Boga na węża należy odnieść bezpośrednio i do węża i do szatana, który się nim posłużył jako swem narzędziem, głównie jednak do szatana, jako właściwego sprawcy — tak i tu podobnie pod słowem „niewiasta” należy rozumieć i Ewę i Matkę Najśw., tamtą jednak tylko drugorzędnie, tę zaś głównie i pierwszorzędnie: „Verba praenuntiationis divinae, quatenus serpente naturalem respiciunt, de Eva Eva et hominibus ab ea descendentibus; quatenus vero ad diabolum respiciunt, imperfecte de Eva et genere humano, perfecte autem de Christo et matre eius interpretamur, quia usus loquendi et contextus hanc interpretationem postulant”<sup>3)</sup>). Tak tłumaczą: Hetzenauer, Bea, Prado.

---

1) Dict. théol. cath. 10, 1411.

2) Dict. Bible 4, 779.

3) Hetzenauer, Theologia bibl., Friburgi 1908, 555.

4. Niektórzy wreszcie egzegeci katoliccy (Reinke, Corluy, Lagrange, Meignan, Crelier, Engelkemper, Ceuppens, Lusseau-Collomb, Renié) tłumaczą słowo literalnie o Ewie, a tylko duchownie o Marji, jako że Ewa jest typem N. Marji P. Dodają jednak, że w naszej przepowiedni Duch Św. pierwszorzędnie ma na myśli nie typ — Ewę, lecz antytyp — Marję, jak to zachodzi także w niektórych psalmach typicznie mesjańskich. „In prophetia antitypus et praecipue et immediate significatur, ita ut obiectum principale prophetiae a Spiritu S. intentum non sit typus Eva, sed antitypus Maria”<sup>1)</sup>).

Nie ulega wątpliwości, że Ewa jest typem Marji, atoli w tej okoliczności i w takim znaczeniu, mianowicie, jako typ nieprzyjaciółki szatana byłaby bardzo nieodpowiednia. Ostatecznie takie tłumaczenie mimo trudności, o których zaraz niżej będzie mowa, czyni zadość tak tekstowi Pisma św. jak i wymaganiom, jakie na katolika nakładają tradycja, orzeczenia Kościoła, dogmat. Sami jednak idziemy za zdaniem ogólnem katolików, owszem, wedle wyrażenia Ceuppensa jednomyślnie przyjętem<sup>2)</sup> i tłumaczymy słowo „HAISZSZA” o Najśw. Marji P. nie wykluczając jednak rozumienia tego o Ewie, ale tylko drugorzędnie i na dalszym planie, jak to wyżej powiedzieliśmy, porównując to z poprzednim tekstem o wężu.

Zdanie to opiera się na następujących dowodach:

1. Filologicznie takie tłumaczenie jest możliwe. Zdaniem najlepszych hebraistów Gesenius - Kautzsch<sup>3)</sup>, P. Joüon<sup>4)</sup>, językowi hebrajskiemu właściwy jest rodzajnik, służący na oznaczenie jakiejś bliżej jeszcze nieznaney i stąd nie dającej się dokładniej określić osoby lub rzeczy, którą jednak mówiący uważa za istniejącą i oznaczoną w danych okolicznościach<sup>5)</sup>.

2. Kontekst przemawia za przyjęciem na tem miejscu N. Marji P. i to z różnych względów. Wprawdzie, jeżeli chodzi o kontekst gramatyczny, to rodzajnik „haiszsza” zdawałby się wskazywać na Ewę, o której jest mowa w najbliższym kontekście 3, 13 i 3, 16 (w obu użyte „haiszsza”). Mimo to jednak możemy na tem miejscu „haiszsza” o innej osobie rozumieć, mianowicie o N. Marji P., gdyż są to słowa nie autora, ale oga, wnoszące coś nowego do tekstu. A nie tylko możemy, ale zgodnie z kontekstem logicznym bliższym i dalszym musimy odnieść te słowa do N. Marji P. Albowiem:

---

<sup>1)</sup> Ceuppens, De historia primaeva, Roma 1934, 191; por. Le Bachelet, Immaculée Conception w Dict. Theol. Cath. 7, 852.

<sup>2)</sup> Catholici unanimiter in pericopa nostra de B. Maria Virgine agi autumant (Ceuppens, De hist primaeva, Roma 1934, 182).

<sup>3)</sup> Hebr. Grammatik, Leipzig 1902 § 126 q.

<sup>4)</sup> Grammaire de l' hébreu bibl., Roma 1923, § 137 n

<sup>5)</sup> Przykładów tego rodzajnika jest sporo: Gen 14, 3: zbieg; Ex 17, 14; 1 Sm 10, 25; Jb 19, 24: księga, Nm 11, 27: chłopiec, 2 Sm 15, 13: postaniec, 2 Sm 17, 17: służąca ii., a zwłaszcza Iz 7, 14: HA-ALMA dziewica, bliżej nieznana, ale dla proroka dostatecznie określona.

a) Bóg postanawia osobiwą nieprzyjaźń i walkę pomiędzy szatanem i nasieniem jego a niewiastą i nasieniem jej. Musi to być zatem niewiasta wprost wyjątkowa, szczególnie uzdolniona i wyposażona we wszystko do stoczenia zwycięskiej walki z największym wrogiem ludzkości i Boga, jakim jest szatan. Tego bowiem wymagają te wprost lapidarne słowa, wyrzeczone uroczyście przez Boga w tak ważnej i decydującej o losach całej ludzkości chwili, Otóż Ewa nie odznaczyła się wcale wyjątkową nieprzyjaźnią w odniesieniu do szatana. „Egregiae laudes, quibus haec mulier effertur tamquam vixit illustri, cum poena in Evam lata et cum doloribus ipsi inmissis prorsus non conveniunt”<sup>1)</sup>. Przeciwnie, weszła z nim w porozumienie, ulegając jego podstępnej namowie, z nim współdziałała, pociągając do grzechu Adama. A o jej walce z szatanem w przyszłości nic Pismo św. nie wspomina. Widocznie nie miało jej tu na myśli. Natomiast Marja przez swe Niepokalane Poczęcie wolna od wszelkiej skazy grzechowej, „pełna łaski”, Bogu miła („Pan z Tobą”) była niewiastą szczególnie wrogą szatanowi, a przez Syna swego stała łeb temu odwiecznemu wrogowi.

Zwolennicy wykładu typicznego mówią, że Ewa tym wyrokiem Bożym z przyjaciółki uwiedzionej przez szatana postanowiona zostaje jego nieprzyjaciółką: „Inimicitiae enim erunt inter diabolum et mulierem i. e. inter tentatorem et seductam, Eva dolendo de peccato semper Satanam in futuro impugnet;... erunt insuper inter semen diaboli et semem mulieris inimicitiae... semen finaliter diabolus vincet... Semen ergo et non mulier, erit quid extraordinarium”<sup>2)</sup>.

b) Gdyby tą niewiastą była Ewa, w takim razie walka toczyłaby się między szatanem a nasieniem, czyli potomstwem Ewy, innemi słowy, cała ludzkość walczy i walczyć będzie nieustannie z szatanem. Początku tej walki należałoby zatem szukać w tym, z którego grzech przeszedł na całą ludzkość tj. w Adamie. Tymczasem wedle tych słów Adam byłby wyłączony z tej walki, gdyż nie jest „nasieniem Ewy”. Rzecz wprost nie do przyjęcia.

c) W przepowiedni tej jest mowa tylko o niewieście i o jej nasieniu, o ich nieprzyjaźni i walce z szatanem. Zwycięstwo ostateczne w tej walce przypisane jest nasieniu niewiasty: „Ono zetrze głowę twoją”. Dwukrotnie wspomniane jest nasienie nie męża, jakby tego zgodnie ze sposobem wyrażania się Pisma św. oczekiwać należało, ale niewiasty. Kiedy np. jest mowa o oczyszczeniu położnicy, używa Pismo (Lev 12, 2) wyrażenia: „suscepto semine”. Tu zupełnie inaczej, bo, jak zauważa św. Piotr Kanizy<sup>3)</sup>, Pismo zaznacza w ten sposób róż-

1) P. Thomas Gerster a Zeil, *Jesus in ore prophetarum*, Taurini 1934, 11.

2) Ceuppens, *De hist. primaeva*, Roma 1934, 188

3) *De Maria Virg. lib. II c. 4.*



nicę między Marją a innymi niewiastami, chce wskazać na Dziewicę-matkę, która bez męża ma potomstwo. Niewiastą tą nie jest i być nie może Ewa, ale jest nią jedynie N. Marja P.

d) Skoro się przyzna, że nasieniem odnoszącem zwycięstwo nad wężem jest Mesjasz — a to jest zdanie ogólnie przyjęte (z nielicznymi tylko wyjątkami) — wtedy trzeba będzie uczynić jeszcze jeden krok dalej i przyznać, że przez niewiastę należy rozumieć Marję, z której Syn Boży wziął naturę ludzką, wolną od wszelkiej skazy. Biorąc z niej ludzką naturę, przygotował odkupienie i wyzwolenie z niewoli tych wszystkich, którzy byli zranieni przez węża, a przez zjednoczenie się z Nim mieli zaczerpnąć nowe życie. W ten sposób, jak Ewa stała się matką wszystkich ludzi według natury (w porządku nadprzyrodzonym rodziła dzieci zranione na duszy, pozbawione łaski) — tak Marja stanie się Matką w porządku łaski tych wszystkich, których Syn uleczy. Wszyscy sprawiedliwi tak przed przyjściem Chrystusa Pana jak i po niem stanowią nasienie niewiasty, a tą niewiastą nie jest nikt inny jeno Marja<sup>1)</sup>.

e) I wreszcie „wziąwszy pod uwagę etnologiczne zapamiętania Hebrajczyków, conajmniej dziwnem byłoby nazwanie rodu ludzkiego „nasieniem” Ewy nie zaś Adama; natomiast Mesjasz-Odkupiciel z naciskiem i stale nazywany jest synem matki-dziewicy”<sup>2)</sup>.

Tak więc kontekst logiczny bliższy i dalszy oraz analogja z innymi wyraźniejszymi przepowiedniami i z wypełnieniem tej przepowiedni w Jezusie Chrystusie żądają przyjęcia na tem miejscu N. Marji P. Słusznie powiada Van Crombrughe:<sup>3)</sup> „Quae sit haec mulier et quae eius progenies littera textus haud declarat — to znaczy, nie mamy tego expressis verbis powiedzianego. — Attamen, si sermo sit de integro relatae prophetiae sensu, iuxta varia interpretationis criteria determinando, dubium non est quin per „semen mulieris” Messias-Redemptor et per „mulierem” B. Maria praesignetur”.

3. A wreszcie za tem tłumaczeniem jest tradycja. Zdania Ojców i pisarzy Kościoła przytaczamy na tem miejscu jako tradycyjne tłumaczenie Pisma św., nie zaś jako dowód dogmatyczny z tradycji.

Patrystyczny wykład naszego tekstu opracowany został świeżo przez benedyktyna śląskiego O. Leandra Drewniaka<sup>4)</sup>. Atoli, jak już krytyka na to uwagę zwróciła, autor jakby sobie za zadanie obrał, wykazać, że Ojcowie nie rozumieli Gen 3, 15 o N. Marji P. i dlatego nawet dość wyraźnie słowa Ojców osłabia, by dojść do ostatecznego wniosku: że Ojcowie wcale

<sup>1)</sup> Tak argumentujemy za A. d' Alès, Dict. Apol. 3, 118.

<sup>2)</sup> Van Crombrughe, Tract. de B. M. V. Gandae 1913, 117 — cytowany przez Ceuppensa, De hist. primaeva, Roma 1934, 183.

<sup>3)</sup> l. c. 115 n

<sup>4)</sup> Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit, Breslau 1934.

tych słów nie odnosili do N. Marji P., a jedynie tylko w nowszych czasach autor listu: „Epistola ad amicum aegrotum” oraz jacyś komentatorzy, wspomniani przez Izydora z Sewili wykładali tekst o N. Marji P. Metoda to niebezpieczna i szkodliwa. W wielu jednak szczegółach autor słusznie wytknął przesadę niektórych dogmatyków w posługiwaniu się dowodami z Ojców.

W rzeczywistości znajdujemy w pismach Ojców dużo dowodów stwierdzających maryjny wykład naszego tekstu. Trzeba tylko pamiętać, że Ojcowie cytują często nie na sposób dzisiejszy, wyraźnie i dosłownie, ale tylko jakby mimochodem, wplatając w swe słowa myśli lub wyrażenia zaczerpnięte z Pisma św.

Św. Justyn filozof (ok. 163-7) w Dialogu z Tryfonem (100, 4, 6) daje dostatecznie poznać, że Gen 3, 15 rozumie w znaczeniu mesjańskim o Jezusie i Marji P., chociaż zwyczajem ówczesnym tylko z lekka potrąca o nasz tekst: „Tedy z Niej (t. j. z Dziewicy Marji) narodził się Ten... przez którego Bóg zatracą Węża<sup>1)</sup>).

Św. Ireneusz (ok. 202) na kilku miejscach powraca do tego tekstu, a zawsze go rozumie o Jezusie i Marji, i to tak wyraźnie, że trudno czegoś więcej żądać: „Altero (serpente) mordente et occidente et interpediente ingressus hominis, quoadusque venit semen praedestinatum calcare caput eius, quod fuit partus Mariae<sup>2)</sup>”. To znów: „Et inimicitiam hanc (de qua Gen 3, 15) Dominus in semetipsum recapitulavit de muliere factus homo, et calcans eius caput, quemadmodum in eo, qui ante hunc est, libro ostendimus<sup>3)</sup>”. I po raz trzeci: „Ex eo enim, qui ex muliere virgine habebat nasci (ma na myśli Gen 3, 15) secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis<sup>4)</sup>”. Jest to prawdziwą zagadką, jak mógł O. Drewniak tak wyraźne słowa św. Biskupa z Lionu inaczej rozumieć i nie widzieć w nich maryjnego wykładu Gen 3 15.

Pomijamy już świadectwo Klemensa Aleks., ponieważ niema w niem mowy o N. Marji P., ale tylko o Chrystusie Panu, a również i Tertuljana, który mówi o deptaniu głowy węża przez chrześcijankę, chociaż wielu i na nich się powołuje.

Św. Cyprjan (200—258) w dziele *Ad Quirinum. Testim. adv. Judaeos II*, 9 zestawia obok siebie dwa teksty St. T.: Iż 7, 10 ss. i Gen 3, 15, mówiąc, że co Iżajasz przepowiada, to już było przepowiedziane w Gen 3, 15. Zatem bezwątpienia obu tekstom przyznaje znaczenie mesjańskie oraz marjologicz-

1) Pisma Ojców K. 4, 280 MPG 6, 712.

2) *Adv. haer.* 3, 23, 7, MPG 7, 964.

3) *Adv. haer.* 4, 40, 3 MPG 7, 1114.

4) *Adv. haer.* 5, 21, 1 MPG 7, 1179, por. nadto 5, 19, 1 MPG 7, 1176.—

W. Scherer, *Zur Mariologie des hl. Irenäus* w *Z. f. k. Th.* 47 (1923) 126 n.

ne: „Hoc semen (o którym Iz 7, 14) praedixerat Deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli. In Genesi: Tunc dixit Deus ad serpentem”...<sup>1)</sup>

Św. Efre<sup>m</sup><sup>2)</sup> (306—373): „Conculcavit puer execrabilem serpentem et confregit caput aspidis”<sup>3)</sup>. A na innym miejscu: „Salve pura, quae draconis nequissimi caput contrivisti”<sup>4)</sup> i wreszcie<sup>5)</sup>. „Ex te (Maria) exiit infans qui conteret caput serpentis”<sup>6)</sup>.

Św. Epifan<sup>j</sup>usz (315—403) w dziele *Adv. haer.* 78, 18 s.<sup>7)</sup>: „Atqui nusquam eiusmodi semen mulieris inveniri potest, unde non aliter quam per adumbrationem ac similitudinem ad Evam hostiles illae inimicitiae referuntur quas cum huius stirpe serpens ille et qui in serpente inerat, invidia flagrans diabolus exercet... Plene quidem et perfecte accomodari ad illam (stirpem) universa nequeunt, sed in sanctissima, eximia ac singulari stirpe quae ab sola Virgine Maria, sine ulla viri consuetudine propagata est, reipsa ac penitus impletur... Propterea unicus e muliere Dei filius processit ut serpentem everteret”.

Św. Hieronim (340—420) tem samem, że w przekładzie Genezy wbrew oryginałowi użył słowa „ipsa” zamiast „ipse”, dał dostatecznie poznać, że przez niewiastę rozumiał Marję<sup>8)</sup>. Argument ten nabiera siły w odniesieniu do następnych wieków Kościoła.

Epistola VI ad amicum aegrotum de viro perfecto, której autorem według jednych (G. Paucker)<sup>9)</sup> jest św. Hieronim, według innych zaś (G. Morin)<sup>10)</sup> jakiś biskup żyjący ok. 400 r.: „Aliud semen mulieris nullum accipio nisi illud quod Apostolus ait factum ex muliere... mater itaque Domini N. J. Christi in illa iam tunc muliere promissa est”.

Ps. — Chryzostom: „Ave et calca caput serpentis”<sup>11)</sup>.

Hezych<sup>j</sup>usz Jerozolimski (ok. 451): „Gloria luti nostri, quae... audiciam draconis interemisti”<sup>12)</sup>.

---

1) MPL 4, 709; Corpus SEL 3, 74.

2) Por. J. M. Bover, S. Ephraem Doctoris Syvi testimonia de universali BMV. mediatione w *Ephem. theol. lov.* 4 (1927) 161 nn.

3) Hymni et sermones ed. Lamy Mechliniae 1882—1902 t. II, 606.

4) Oratio ad SS. Dei Matrem, tamże t. III 547.

5) t. III 984.

6) O. Drewniak (Die mariolog. Deutung, Breslau 1934, 39—44) kwestjonuje znaczenie tych tekstów, iż pochodzą z późniejszych rękopisów, a najbardziej dlatego, że w komentarzu do Genezy św. Doktor nie uwzględnił znaczenia mesjańskiego. Wykład podany w poematach zdaniem jego nie jest ścisły ale wolny.

7) MPG 42, 730.

8) Tak to tłumaczą zgodnie wszyscy bibliści z Dom. Quentin na czele jak się o tem łatwo przekonać można choćby nawet z pracy O. Drewniaka (Die mariologische Deutung, Breslau 1934, 52—57 i 88—92). On sam usiłuje jednak zachwiać to zdanie wbrew takiej powadze jak Dom Quentin.

9) Zeits. f. österr. Gymnasien 31, 1880, 891—895.

10) Por. Drewniak l. c. 58 n.

11) Homil. in annunt. Deip. PMG 62, 766.

12) Serm. V de S. Maria Deip. MPG 93, 1466.

Prudencjusz (ok. 410) w *Liber cathemerinon*<sup>1)</sup>: „Femineis vipera proteritur pedibus”.

Św. Leon I W. (440—461): „Deus enim omnipotens et clemens... statim ut nos diabolica malignitas veneno suae mortificavit invidiae, praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praesignavit, denuntians serpenti futurum semen mulieris quod noxii capitis elationem sua, virtute conteret, Christum scil. in carne venturum Deum hominemque significans, qui natus ex Virgine violatorem humanae propaginis incorrupta nativitate damnaret”<sup>2)</sup>.

Św. Awit z Vienne (490—518): „Conteret illa caput, victoremque ultima vincat”<sup>3)</sup>.

Różni komentatorzy z czasu Ps. — Euchercjusza: „Quidam autem, quod dictum est: Inimicitias ponam inter te et mulierem, de virgine, unde natus est Dominus, intellexerunt”<sup>4)</sup>.

O tych samych egzegetach wspomina św. Izydor z Sewili (um. 636) w *Mysticorum expositiones sacramentorum*<sup>5)</sup>.

Św. Józef Hymnograf (ok. 883): „Tu quae gaudium peperisti et serpentem interemisti”<sup>6)</sup>.

Bp. Fulbert z Chartres (um. 1028): „Haec (Maria) est ergo mulier ad quam divinum illud intendebat oraculum”<sup>7)</sup>.

Opat Rupert z Deutz (um. 1135). „Equidem principaliter beata Virgo Maria mulier illa est inter quam et serpentem inimicitias positurum se dixit, et posuit Deus”<sup>8)</sup>.

Św. Bernard z Clairvaux (um. 1153): „Quam tibi aliam praedixisse Deus videtur, quando ad serpentem dixit: Inimicitias ponam inter te et mulierem? Et si adhuc dubitas quod de Maria non dixerit, audi quod sequitur: ipsa conteret caput tuum; cui haec servata victoria est nisi Mariae?”<sup>9)</sup>. A na innym miejscu: „Nimirum ipsa est quondam a Deo promissa mulier, serpentis antiqui caput virtutis suae pede contritura”<sup>10)</sup>.

Na tych świadectwach możemy poprzestać, gdyż nikt nie kwestjonuje, że późniejsi pisarze równie jasno i wyraźnie tłumaczą tekst o N. Marji P.

W świetle tych tekstów Ojców i pisarzy kościelnych łatwo zrozumieć, jak mogła powstać i dotąd utrzymać się lekcja Wulgaty, niezgodna z tekstem hebrajskim, atoli zgodna z myślą przewodnią przepowiedni: „**Ipsa** conteret caput tuum”. Lekcja

1) hym. III v. 150 MPL 59, 806.

2) Serm. 22 in nativ. Dom. c. 1 MPL 54, 194, por. także MPL 54, 204

3) Carmina I. III c. VI MPL 59, 340.

4) Comment. in Gen 3, 15 MPL 50, 914.

5) MPL 83, 221.

6) Mariale 16 Apr. MPG 105, 1102.

7) Serm. IV de nativ. B.M. MPL 141, 320.

8) De victoria Verbi Dei I. 2 c. 16 MPL 169, 1256, por. tak że In Genes I. 3 c. 19 MPL 177, 304.

9) Homil. II super Missus est n. 4. MPL, 183, 63.

10) Serm. de 12 praerogativis B. M. MPL 183, 431.

ta świadczy wymownie, że w 5. czy 6. wieku maryjne tłumaczenie Gen. 3, 15 było powszechnie w Kościele przyjęte.

Na zakończenie tych dowodów z tradycji przytoczymy jeszcze słowa papieża Piusa IX z bulli „Ineffabilis Deus” z dnia 8. XII. 1854, potwierdzającej wymownie to, cośmy dotąd powiedzieli: „Patres Ecclesiaeque scriptores docuere divino hoc oraculo (Gen. 3, 15) clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem scil. Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas”. Z tych słów widać, że papież argumentuje nie tylko z tradycji, ale i z Pisma św.: „Patres Ecclesiaeque scriptores docuere divino hoc oraculo B. M. V. fuisse designatam”. Bulla nie twierdzi jednak, że Gen 3, 15 mówi literalnie o N. Marji P., atoli logicznie to z niej wynika.

Nie czynimy jednak z bulli zarzutu przeciw wykładowi typicznemu. Owszem harmonizuje z nią całkowicie zdanie tych, co Gen 3, 15 tłumaczą literalnie o Ewie, a typycznie o N. Marji P. Ewa jest na tem miejscu typem Marji w następującem znaczeniu: Od chwili wyroku na szatana, stała się Ewa jego nieprzyjaciółką, staczającą z nim nieustanną walkę — i w tem jest typem Marji, toczącej wraz z swym Synem bój z szatanem, aż do jego zupełnego zgładzenia. Ewa, ich zdaniem, jest typem proroczym, i dlatego głównym i właściwym przedmiotem proctwa jest nie Ewa, ale antytyp — Marja. Duch św. mówiłby zatem w Gen 3, 15 przedewszystkiem o Marji, o Ewie zaś drugorzędnie.

Atoli wzgląd na tradycyjny wykład Ojców i pisarzy kościelnych, oraz na znaczenie słowa „semen mulieris” skłania słusznie większość katolickich teologów do tłumaczenia Gen 3, 15 dosłownie o N. Marji P. — jak powiada O. A. Bea: „Sicut verba vaticinii perfecte in solo Christo implentur, et etiam „mulier” illa cuius semen est Christus, sensu pleno et perfecto non est Eva, sed illa, quae Christum sine viri consortio virginaliter genuit B. Virgo Maria, sicut iidem fere Patres disertis verbis docent”<sup>1)</sup>).

Tak przeto u progu dziejów upadłej ludzkości dał Bóg obietnicę Mesjasza Odkupiciela oraz jego Matki, i to najprzód Matki, by była zadatkami i zapowiedzią zbawienia, jak powiada Leon XIII w encyklice „Augustissimae V. M.” (12. IX. 1897): „Ubi autem volvi primum coepere saecula, lapsis in culpam humani generis auctoribus infectisque eadem labe posteris universis, quasi pignus constituta est instaurandae pacis atque salutis”.

W tej pierwszej przepowiedni, jakby w jądrze, kryją się następujące marjologiczne prawdy: wolność N. Marji P. od

<sup>1)</sup> De Pentateucho, Roma 1933, 202 n.

wszelkiej skazy grzechowej, Niepokalane Poczęcie, współdziałanie z Odkupicielem w dziele odkupienia dziewicze macierzyństwo — czyli niemal cała nasza marjologja<sup>1)</sup>.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad tym tekstem biblijnym, a to ze względu na to, iż w naszych czasach niektórzy, także nasi bibliści, zdawali się ignorować maryjne znaczenie protoewangelji.

## PROROCTWO IZAJASZA (7, 14)

### Biblijografja:

- Archutowski J.*, Prococtwo Izajasza o Emmanuelu w Przegl. pow. 159 (1923) 25—37. 136—147
- Beauquier*, Le signe de l' Emmanuel w Rev. august. 11 (1908) 529—561
- Bossuet*, Explication de la prophétie d' Isaïe sur l' enfantement de la sainte Vierge, Oeuvres, Versailles 1815, 3, 1—29
- Boylan*, The sign in Isaïas VII, 14 w The Irish theol. Quart. 7 (1912) 203—215
- Bredenkamp*, Vaticinium quod de Immanuele edidit Jes. Erlangen 1880
- Die Immanuel-Weissagung w Zeits. f. kirchl. Wiss., Leipzig 1883, 621—632
- Budde*, Über das siebente Cap. des Buches Jes. w Studien dedykowanych Leemansowi 1885
- Budde*, Das Immanuelzeichen und die Ahaz-Begegnung Jesaja 7 w Journ. of bibl. Lit. 52 (1933) 22—54
- Burney*, Old Testament notes I: The „sign” of Immanuel w The Journ. of theol. Stud. 10 (1909) 580—584
- Calès*, Les trois discours prophétiques sur l' Emmanuel (Is 7—9) w Rech. de science relig. 13 (1922) 169—177
- Calès*, Le sens de „Almah” en hébreu d' après les données sémitiques et bibliques w Rech. science rel. 1 (1910) 161—168
- Calmet*, Dissertatio in illud Isaïae: Ecce Virgo etc. 7, 14 w Commentarium litt. in Script., Augustae Vindellicorum 1759, 5, 412—418
- Cavallera F.*, St. Augustin et la prophétie de la Vierge Mère w Rech. science relig. 1 (1910) 380—384
- Charrue A.*, Les prophéties de l' Emmanuel w Collat. Namurc. 24 (1930) 433—443.
- Clamer A.*, Emmanuel w Diction. théol. cath. 4, 2430—2440
- Corluy*, Spicilegium dogmatico-biblicum, Gand. 1884, 1, 394—421
- Cruveilhier P.*, Emmanuel w Diction. Bible Suppl. 2, 1041—1049
- Davidson A. B.*, Immanuel w Cheyne, Encyclop. bibl.
- Denis*, Isaïe VII—VIII. Essai d' explication w La science cath, 1906 avri

---

<sup>1)</sup> Bynajmniej jednak nie twierdzimy, żeby już Izraelici protoewangelję w tem znaczeniu brali, jak my ją dziś tłumaczymy. Dla nich była ona bardzo ogólnikową zapowiedzią pokonania odwiecznego wroga ludzkości. Dziś jednak, po jej wypełnieniu możemy śmiało mówić o „zupełnie wyraźnej i w treści bogatej” przepowiedni mesjańskiej w ogóle, czy marjologicznej w szczególności, mimo sprzeciwu niektórych biblistów (por. Rev. bibl. 45, 1936, 305).

- Dennefeld L.*, Le „signe“ dans la prophétie d' Emmanuel w *Rev. science relig.* 7 (1927) 60—86
- Drach D. P.*, De l' harmonie entre l' Eglise et la synagogue, Roma 1845, 2, 70—383
- Driessen E.*, Isaias 7, 10—20 w *Studia cath.* 8 (1931—32) 429—451
- Dumeste M. L.*, La prophétie de l' Emmanuel w *Vie spirit.* 41 (1934) 129—145
- Faithfull R. C.*, Immanuel w *The Expositor* 1920/21
- Feldmann F.*, Emmanuel w *Lexikon f. Theol. u. Kirche* 1931, 3, 656 n.
- Fillion*, La prophétie de la Vierge Mère et d' Emmanuel w *Essais d' exégèse*, Lyon 1884, 1, 1—99
- Giesebrecht*, Die Immanuel Weissagung w *Studien u. Kritiken* 1888
- Graham W. C.*, Isaiah's part in the Syro-Ephraimitish crisis w *Amer. Journ. sem. lang.* 50 (1933—34) 201—216
- Gray*, The virgin birth in relation to the interpretation of Isaiah VII, 14 w *The Expositor* 1911, 289—308
- Guthe H.*, Zeichen und Weissagung in Is 7, 14—17 w *Wellhausenfest-schrift* 1914
- Haghebaert*, La Vierge mère au chap. VII d' Isaïe w *Rev. bibl.* 2 (1893) 381—383
- Huighe*, La Vierge mère w *La science cath.* 1895 15 fevr.
- Jang*, Ausführliche Rechtfertigung der Gründe für die Erklärung der Stelle Is 7, 14 auf Jesum und Mariam, Heidelberg 1778
- Kalt E.*, Emmanuel w *Bibl. Reallexikon*, Paderborn 1931, 1, 433
- Keulenaer J. De.*, De praedictione conceptionis virginalis Mariae apud Isaiam 7, 13—17 w *Collat. Mechlin.* 5 (1931) 413—419
- Kraeling E. G.*, The Immanuel Prophecy w *Journ. bibl. Lit.* 50 (1931) 277—297
- Kistemaker*, Weissagung vom Emmanuel, Münster 1824
- Kroon J.*, Interpretatio cap. VII Isaiæ w *Collat. Tornac.* 28 (1933) 330—335
- Lagrange M. J.*, La Vierge et l' Emmanuel w *Rev. bibl.* 1 (1892) 481—497
- Lémann A.*, La Vierge et l' Emmanuel, Paris 1904
- Mangenot E.*, Almah w *Diction. Bibie* 1, 390—397 Emmanuel ib. 2, 1732 - 1734
- Michalski W.*, Epoka wielkich podbojów asyr., Poznań 1924
- Molkenbuhr*, De Emmanuele et prophetissa ab Isaia c. 7 et 8 praenuntiatio, Münster 1810
- De Moor*, Le chap VII d' Isaïe contenant la description prophétique de la naissance d' Immanuel ou Dieu avec nous w *La science cath.* 1904 décembre
- Murillo L.*, Emmanuel w *Verb. Dom.* 3 (1923) 8—13 i w *Rev. esp. Estud. bibl.* 4, 65—93
- Pascaal B.*, Razon del anuncio de la virginidad de la Madre de Emmanuel en Is 7, 14 w *Anal. sacra Tarrac.* 7 (1931) 171—185
- Ferret*, La prophétie d' Emmanuel w *Rev. prat. apol.* 1910, 81—99
- Reinke*, Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel, Münster 1848
- Rohling Dr.*, Virgo Mater Domini w *Theol. prakt. Quart.* 36 (1883) 764—786
- Schmitt*, De celeberrimo vaticinio Is. 7. Aschaffenburg 1779
- Schulz A.*, Alma w *Bibl. Zeits* 23 (1935) 229—241
- Sole F.*, L' Emmanuele nelle profezia messianica d' Isaia w *Scuola catt.* 59 (1931, 2) 186—206. 263—281
- Ten Bokum*, De Emmanuel by Isaias VII 14—16 w *Nederl. kathol. Stemmen* 1907, 166—176

*Thieme K.*, Vierzigjahrfeier der Eisenacher Erklärung und Jungfrauen-  
geburt w Theol. Blätter 11 (1932) 300—310

*Tobac E.*, Isaie w Diction. theol. cath. 8, 50—62

*Tostatus*, In locum Isaiae c VII. commentarium, Opera, Coloniae  
1913 t. XII

*Van den Ploeg S.*, De Emmanuel profetieën uit het boek Isaïas  
w Thom. Tijdschr. 4 (1923) 356—387. 533—562

*Van Hoonacker*, La prophétie relative à la naissance d' Immanuel  
w Rev. bibl. 1904, 213—227

*De Vries I.*, Sensus messianicus vaticinii Is, 13—16 ex contextu con-  
firmatur w Verb. Dom. 7 (1927) 342—348. 373—376

Widerlegung des Gesprächs zwischen Isenbiehl und Jung, Heidelberg 1779

*Wilson R. D.*, The meaning of alma (A. V. „virgin“) in Isaiah VII 14  
w Princeton theolog. rev. 24, 308—316

*Zwenger*, Vindiciae vaticinii Isaïae 7, 14 de Emmanuele, Freiburg  
i. Br. 1779

Por. nadto komentarze. Starszą bibliografię podaje Reinke, Die Weis-  
sagung itd. str. 60—64.

Przejdźmy już do następnego tekstu. Jest nim przepo-  
wiednia Izajasza 7, 14. Znaczenia jej marjologicznego nikt  
z katolików nie kwestjonuje, zato krytyka protestancka, zwłasz-  
cza racjonalistyczna, stara się je za wszelką cenę podważyć.

Proroctwo zostało wypowiedziane około 735 p. Chr.  
w bardzo krytycznej dla narodu izraelskiego chwili. Bezbożny  
król Achaz (736—721) szerzył kult Baala tak gorliwie, że nawet  
jednego ze swych synów spalił na cześć Molocha w dolinie  
Hinnom. Bóg za karę wydał królestwo południowe na łup  
ościennych wrogów. Z jednej strony wpadli do Judei Edomici  
i Filistyni i złupili ją gruntownie, z drugiej zaś sprzymierzeni  
wrogowie Faceasz, król izraelski (736—732) oraz Rasin, król  
syrjski (740—732) prowadzili w dalszym ciągu wojnę rozpo-  
czętą już za poprzednika Joatama i raz po raz zapuszczali  
swe łupieskie zagony w głąb kraju. Achaz zwątpił o sobie  
i postanowił szukać ratunku w przymierzu z obcym państwem,  
a równocześnie zabrał się pilnie do przygotowania obrony  
przez poprawienie murów Jerozolimy. Właśnie, kiedy raz wy-  
szedł oglądać robót fortecznych, prorok Izajasz otrzymał od  
Boga polecenie, żeby wyszedł wraz ze swym synem Szear-  
Jaszubem naprzeciw Achaza, wezwał go do ufności w Opatrz-  
ność Bożą nad narodem i zaoferował mu do wyboru znak  
tj. cud wielki i nadzwyczajny, jakikolwiekby chciał na potwier-  
dzenie swej obietnicy. Achaz otrzymał więc stanowcze zapew-  
nienie, że zamiary wrogów się nie spełnią: „Nie stanie się,  
ani tego nie będzie” (Iz 7, 7). Na wypadek niedowiarstwa po-  
słyszał groźbę: „Jeśli wierzyć nie będziecie, nie ostoicie się”  
(Iz 7, 9). Achaz wzgardził jednak wspaniałomyślną obietnicą  
Bożą, i zwrócił się do króla asyryjskiego Tiglat Pilesara III  
(Tukalti-apal-Eszarra 745—727) z prośbą o poparcie w wojnie  
syrjsko-efraimskiej. Pomimo niedowiarstwa Achaza Bóg nie  
cofa swej obietnicy danej domowi Dawidowemu, owszem, daje  
wielki i nadzwyczajny znak na jej potwierdzenie. Znakiem



tym jest Mesjasz, który ma się narodzić z matki-dziewicy, ściśle mówiąc, dziewicze narodzenie Mesjasza. W takich to okolicznościach wypowiedział prorok Izajasz jedną z największych przepowiedni mesjańskich St. T., w której obok Mesjasza-Emanuela stawia przed oczy także jego Matkę -dziewicę.

„I mówił Pan jeszcze do Achaza, rzekąc: Żądaj sobie znaku od Pana, Boga twego, w głębokości piekielnej albo na wysokości w górze. I rzekł Achaz: Nie będę prosił i nie będę kusił Pana. I rzekł: Słuchajcież tedy, domie Dawidów! Izali wam na tem mało, że się uprzykrzacie Bogu mojemu? Przeto da wam sam Pan znamię: Oto panna pocznie i porodzi syna i nazwą imię jego Emanuel. Masło i miód jeść będzie, aby umiał odrzucać złe i obierać dobre. Bo pierwej nim będzie dziecię umiało odrzucać złe i obierać dobre, będzie opuszczona ziemia, którą się ty brzydzisz dla dwu królów jej”.

Nas tu obchodzą przedewszystkiem słowa: „Hinne haalma hara wejoledet ben weqarat szemo Immanuel”. Dosłownie: „Oto panna brzemienna i rodząca syna i nazywa imię jego Emanuel”.

Jedną z najbardziej zaczepianych pozycji przy wykładzie tego tekstu jest słowo HAALMA<sup>1)</sup>. Żydzi, a za nimi protestanci twierdzą, że to słowo oznacza młodą niewiastę wolną czy mężatkę, podczas, gdy na oznaczenie panny służy inne słowo, mianowicie „Betula”. Słownik hebrajski Geseniusa - Buhla tak objaśnia słowo „Alma”: „Das Wort bezeichnet lediglich das Mädchen als mannbares, nicht als Jungfrau („Betula“), auch nicht als verehelicht od. nicht verehelicht; nach Socin: das Weib, bis es ein Kind hat.” Nie można tego jednak inaczej sobie wytłumaczyć, jak opozycją do katolickiej nauki, albowiem nie ulega najmniejszej wątpliwości, że „Alma” bez względu na swe etymologiczne znaczenie faktycznie oznacza zawsze pannę i to w młodym wieku, podczas, gdy „Betula” oznacza pannę w jakimkolwiek wieku — i starą. Dowody tego są następujące:

1. O **etymologii** tego słowa tak się wyraża św. Hieronim<sup>2)</sup>: „Ergo ALMA non solum puella et virgo, — sed cum *entrasset* virgo abscondita dicitur et secreta, quae numquam virorum patuerit aspectibus sed magna parentum diligentia custodita est. Lingua quoque punica, quae Hebraeorum fontibus manare dicitur, proprie virgo ALMA appellatur”. Dziś nie zgadzają się lingwiści na tę etymologię i nawiązują to słowo raczej do arabskiego „alima” = młodzieniec dojrzały lub panna w wieku zamążpójścia. Lecz i to niepewne. To, co św. Hieronim powiada o języku fenickim, w nowszych czasach znalazło swe potwierdzenie w napisach: 1-o Napis znaleziony na Cyprze 1879 r.<sup>3)</sup>

1) Świeżo poświęcił temu słowu specjalną uwagę A. Schulz w art.: ALMA ogłoszonym w Bibl. Zeits. 23 (1935) 229—241.

2) In Isaiam 7, 14 MPL 24, 110

3) Por. Corpus Inscript. semit. I 2, 1 n. 86 str. 97

2-o Napis króla Kalumu znaleziony w Sendżirli 1901 (A lin 8): „Pannę (almat) dawano za owcę, a męża (geber) za ubranie<sup>1)</sup>.  
3-o Z świeżo odnalezionych napisów w Ras-Szamra ogłasza Ch. Virolleaud w czasopiśmie Syria 14 (1933) 140: ašt tqh btk glmt tš'rb hsrk = „weźmiesz niewiastę do swego domu, pannę (glmt = alma) wprowadzisz na swój dziedziniec”.

2. Wszystkie **starożytne przekłady**, jakoto LXX, Syr, Vulg rozumieją pod słowem „ALMA” „pannę”. W przekładzie aleksandryjskim słowo „alma” odpowiada zawsze παρθένος. Dopiero późniejsze przekłady greckie: Akwila, Symmach, Teodocjon, dokonane pod wpływem antagonizmu żydowskiego do chrześcijan, tłumaczą ALMA przez νεανίς „młoda niewiasta”, co jednak nie wyklucza znaczenia „panna”. Rozstrzygającym jednak w tej kwestji jest użycie Pisma św.

3. Słowo „Alma” zachodzi **7 razy w Piśmie św.**, a zawsze oznacza pannę, nigdy mężatkę: Gen 24, 43 Rebeka upatrzona na oblubienicę dla Izaaka, nazwana jest ALMA; Z kontekstu wynika, że chodzi o pannę; Ex 2, 8 Maria, siostra Mojżesza — panna; nigdzie bowiem Pismo nie wspomina, czyją byłaby żoną, jak to zresztą zawsze czyni; w Ps. 68 (67) 26 zdaniem wszystkich mowa o pannach bijących w bębny na uczczenie zwycięstwa; Cant 1, 3 i 6, 8: panny, stanowiące orszak królewski w przeciwstawieniu do królowych i innych żon króla; i wreszcie Prov 30, 19 trzeba również rozumieć o pannie (lub przynajmniej o dziewczynie uchodzącej za pannę). Znaczenie przysłowi jest następujące: jak trudno dopatrzeć się śladu lotu orła w powietrzu, okrętu, co się przesunął po falach morza, płazu, co się prześlizgnął po skale; tak również trudno poznać, jak młodzieniec zdołał uwieść pannę, bo wszak niewiasta przychwytna na cudzołóstwie zρέcznie zaciera wszelkie ślady swej zbrodni. Zdaniem Schulza<sup>2)</sup> należy na tem miejscu dokonać w tekście hebrajskim małej poprawki: zamiast niejasnego „bealma” należy czytać „bealmaw”, a otrzyma się tekst bardzo łatwy do zrozumienia: „Trudno poznać drogę męża w młodości jego”.

Już św. Hieronim użył tego argumentu, kiedy pisał: „Quantum cum mea pugno memoria, numquam me arbitratur ALMA in muliere nupta legisse, sed in ea quae virgo est: ut non solum virgo sit, sed virgo junioris aetatis, et in annis puellaribus. Vel certe virgo, non puellula et quae adhuc virum nosse non posset, sed iam nubilis”<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Por. Gressmann, Altorient. Texte zum A. T., Berlin 1926, 442.

<sup>2)</sup> Bibl. Zeits. 23 (1935) 239 n.

<sup>3)</sup> In Isaiam MPL 24, 111; por. nadto jego Contra Jovin. I 32 MPL 23, 254 s., gdzie żąda od Żydów, by mu choć jedno miejsce Pisma wskazali, gdzieby ALMA oznaczało dziewczynę nie pannę, a wtedy i on im przyzna rację, że w Iz 7, 14 trzeba rozumieć nie o pannie, ale o młodej mężatce.

Prorok używa tu rodzajnika HA-ALMA, gdyż ma na myśli Dziewicę od Boga wybraną na matkę Mesjasza, którą już niejako ogląda w swym widzeniu proroczem — i dlatego wyraża się jakoby o rzeczy już obecnej: „Oto panna brzemienna i (panna) rodząca syna, a nazywa imię jego Emanuel”.

Ustaliwszy znaczenie słowa ALMA, zapytajmy teraz, o kim trzeba te słowa rozumieć?

1. Na to pytanie dają nam stanowczą odpowiedź **Ewangeliści**: Mt 1, 22 s., który wyraźnie tłumaczy to proroctwo o dziewiczym poczęciu Jezusa: „To wszystko zaś stało się, aby się wypełniła zapowiedź Pana w słowach proroka: Oto dziewica pocznie w łonie i porodzi syna i nazwą imię jego „Emanuel”. Dalej Lk 1, 31 s, u którego archanioł Gabrijel używa w chwili zwiastowania tych samych słów, których tu użył Izajasz 7, 14 i 9, 6. A wreszcie św. Jan naprowadza nas na to proroctwo w swym prologu: „Verbum caro factum est et habitavit in nobis” (aluzja do imienia Emanuel t. j. „Bóg z nami”).

2. Również **Ojcowie** i cała wogóle tradycja chrześcijańska widzi w tych słowach przepowiednię mesjańską. Tak już św. Ignacy<sup>1)</sup>, następnie św. Justyn<sup>2)</sup>, św. Ireneusz<sup>3)</sup>, Tertulian<sup>4)</sup>, św. Cyprian<sup>5)</sup>, Origenes<sup>6)</sup> Laktancjusz<sup>7)</sup>, św. Epifaniusz<sup>8)</sup>, św. Efre<sup>9)</sup>, św. Chryzostom<sup>10)</sup> ii., których świadectwa wylicza O. Knabenbauer w swym komentarzu (l 179–181).

Do tych świadectw pisanych należy jeszcze dodać bardzo starożytne malowidło z katakumb św. Priscylli, przedstawiające wypełnienie tego proroctwa na Jezusie i Marji. Zdaniem De Rossiego malowidło sięga czasów apostołskich.

Tłumaczenie mesjańskie zostało autentycznie przez władzę kościelną rozstrzygnięte, kiedy mianowicie Pius VI dnia 20.IX. 1779 potępił zdanie Dr. Isenbiehla, utrzymującego, że Izajasz 7, 14 ani literalnie, ani typicznie nie odnosi się do dziewiczego narodzenia Jezusa Chrystusa i N. Marji P.<sup>11)</sup> Również i w kanonie I soboru efezkiego można widzieć autentyczny chociaż uboczny tylko wykład naszego tekstu:  $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$

1) Ad Ephesios 7, 18 s

2) Apol. I 33 MPG 6, 381; Dial. cum Tryph. n. 43 MPG 6, 568

3) Adv. haer. 3, 21, 4 MPG 7, 950 s; 4, 33, 11 MPG 7, 1080; 3, 21, 6 MPG 7, 953

4) Adv. Jud. 9 MPL 2, 617 s; De carne Chr. 17, MPL 2, 781 etc.

5) Testim. adv. Jud. 2, 9; MPL 4, 709; Epist. 8 ad mart. et conf.; MPL 4, 702. 704. 248

6) Contra Cels. 34 s MPG 11, 728 etc.

7) Div. instit. 4, 12 MPL 6, 479

8) Haer. 54, 3 MPG 41, 965

9) Hymn. B. V. 6, 5; por. Ricciotti, S. Efre<sup>m</sup> Siro. Inni alla Vergine, Roma 1925

10) Homil in Math. 5, 2 MPG 57. 56 s.

11) W dziele: Neuer Versuch über die Welssagung von Emmanuel, Koblenz 1778. Autor odwołał swe twierdzenie. Enchiridion Bibl. n. 59.

ειναι κατα αληθειαν τον Εμμανουηλ, και δια τουτο θεοτοκον την αγιαν παρθενον!).

3. Takie tłumaczenie wynika z bliższego rozważenia tekstu oraz całego kontekstu u Izajasza 7—12 t. zw. „księdze Emanuela”.

a) Prorok widzi w tem **znak nadwyzczajny**, rzecz niesłychaną. Wszelkie tłumaczenie naturalne nie da się z tak uroczystą zapowiedzią pogodzić. Znak ten zasadza się na tem, że dziewica poczęła i dziewica rodzi dziecię i nadaje mu imię niezwykle Emanuela. Użycie obok przymiotnika „hara” „brze-mienna” imiesłowu: „joledet” „rodząca” świadczy, że matka Emanuela jest dziewicą i przy poczęciu i przy narodzeniu dziecięcia. Bo zresztą cóżby w tem było nadwyzczajnego, gdyby prorok powiedział o jakiej z obecnych tam panien, że się stanie kiedyś matką? Tak argumentowali starożytni. Tertuljan: „Signum a Deo, nisi novitas aliqua monstrosa fuisset, signum non videretur. Nihil signi videri possit res quotidiania, juvenulae scil. praegnatus et partus. In signum ergo nobis posita virgo mater merito creditur”<sup>2)</sup>. Tak samo św. Chryzostom: „Si virgo non fuisset signum non erat... Ideo signum appellatur, quod insigne. Insigne autem non fuerit, si delitescat in communitate rerum. Iaque si sermo esset de muliere secundum naturae legem partiente, cur signum vocaret quod quotidie fieri solet?”<sup>3)</sup>

b) **Imię Emanuel**, jakie matka-dziewica nadaje swemu dziecięciu — należy również do całości znaku. Jest to imię zupełnie nowe, nigdy dotąd nieużywane. Samą swą nowością zapowiada, że dziecię nadwyzczajne. Niejeden odczuwa w tem trudność, dlaczego Mesjasz został nazwany Jezusem a nie Emanuelem. Na to odpowiada ks. J. Archutowski: „Emanuel jest nazwą symboliczną; oznaczała ona, że Bóg będzie z nami, okaże nam pomoc i zbawi. Przytem należy zwrócić uwagę, że wyrażenie „być nazwanym” równoznaczne jest w księgach świętych, a przedewszystkiem w pismach proroków z pojęciem „być”<sup>4)</sup>. Imię samo ze siebie nie oznacza jeszcze boskiej natury dziecięcia; stanowi tylko rękojmię, że Bóg będzie ze swym ludem, że go nie opuści. Atoli, jeżeli skądinąd zdoła się wykazać boską jego naturę — a na to wskazują dalsze proroctwa o Emanuelu — wtedy bez trudności będzie można i w samym imieniu widzieć wyrażoną tęż prawdę i uważać je nie tylko za imię symboliczne i prorocze, ale za imię wyrażające wewnętrzną naturę dziecięcia. To właśnie zachodzi, kiedy proroctwo Izajasza rozważamy w świetle N. T., jak mówi O. Knabenbauer: „Unde mysterio Incarnationis patefacto aptissime eo nomine et divinam et humanam naturam Messiae inter se consociatam declarari manifestum est”<sup>5)</sup>.

1) Denzinger-Bannwart n. 113.

2) Adv. Jud. 9 MPL 2, 617.

3) Hom. in Math 5, 2 MPG 56, 83.

4) Przegl. pow. 159 (1923) 37; por. Dict. Bibie 4, 1671.

5) Com. in Isaiam, Paris 1887, I 178.

c) Na mesjańską i boską naturę Emanuela wskazuje **dalsze prorocstwo** „księgi Emanuela”: Ziemia izraelska, zwana zwykle „ziemią Pańską, dziedzictwem Jahwego” — w 8, 8 jest nazwana „ziemią Emanuela”. Pokonanie wrogów Jahwego i panowanie nad narodami, przypisywane zwykle Mesjaszowi, w 8, 9 s. przyznane jest Emanuelowi „ponieważ jest Emanuel” (8, 10 hebr.). — W 9, 6 s. jest mowa o tem samem dziecięciu, co 7, 14, a imiona, dane mu na tem miejscu, trzeba koniecznie uważać za objaśnienie imienia Emanuel. Otóż takie imiona, jak: „admirabilis” „PELE” „cud”, „doradca”, „B ó g m o c n y”, „EL GIBBOR”, „ojciec wieczny” (Vulg pater futuri saeculi), „książe pokoju”, są dostatecznie jasne, wyrażają jego boską naturę, boskie przymioty, wieczne panowanie Mesjasza. Owszem, nazwę „Bóg mocny” trzeba uważać za najwyraźniejszą ze wszystkich przepowiedni boskiej jego natury, chociaż co prawda, możemy przyznać, że Izraelici, którym nie była objawiona tajemnica Trójcy Przen., nie mogli się jeszcze zdobyć na należyte zrozumienie tej nazwy<sup>1)</sup>. — Wreszcie cały rozdz. 11, w którym jest opisana osoba Mesjasza i przymioty jego królestwa trzeba również rozumieć o tem samem dziecięciu i jego królestwie. Zatem musimy przyznać koniecznie, że Emanuel — to Mesjasz — „Bóg mocny”.

Wobec tylu dowodów z całą stanowczością możemy stwierdzić, że tą „matką-dziewicą” ALMA, zapowiedzianą przez Izajasza jako znak wybawienia, nie jest nikt inny, jak N. Marja Panna, Dziewica-matka, że to jest ta sama niewiasta, która była przepowiedziana w raju, o której jeszcze i na innych miejscach mówi St. T., a która zawsze i wszędzie występuje sama, bez męża.

Jeszcze bardziej utwierdzają nas w tem tłumaczeniu nieudane **próby naturalnego wyjaśnienia** tekstu.

1. Dawni Żydzi (a z nowszych i Maspero) tłumaczyli te słowa Izajasza o Ezechjaszu, synu Achaza. Lecz już św. Hieronim wykazywał niedorzeczność takiego tłumaczenia z tej racji, że Ezechjasz miał wówczas 9 lat. Więc prorok nie mógł mówić o jego narodzeniu, jako o rzeczy przyszłej<sup>2)</sup>. Wobec trudności chronologicznych, jakie się wyłoniły w nowszych czasach, nie możemy już za św. Hieronimem powtarzać, że Ezechiasz miał wówczas 9 lat, atoli mimo wszystko i dziś jest pewnem, że już się narodził, a zatem Izajasz nie mógł jego narodzenia przepowiadać, jako coś przyszłego<sup>3)</sup>.

2 Późniejsi Żydzi (Kimchi, Abarbanel) i niektórzy nowsi autorzy (Nägelsbach) tłumaczyli to o innej żonie Achaza i o innym synu nam bliżej nieznanym. — Przypuszczenie

---

<sup>1)</sup> Condamin, Le livre d' Isaie, Paris 1905, 58.

<sup>2)</sup> In Is. MPL 24, 111 s.

<sup>3)</sup> Por. Condamin, Le livre d' Isaie, Paris 1905, 62, 65; Tobac, Isaie w Dict. Theol. Cath. 8,50 n.

niemożliwe, bo jakim prawem mógłby prorok temu synowi przyznawać na własność Palestynę, jeżeli nie miał prawa do tronu? Nadto w jednym i drugim tłumaczeniu trzeba by przyjąć, że żona Achaza była przy tem obecna, iżby prorok mógł na nią wskazać „HA-ALMA”, — co jest absolutnie wykluczone na mocy tekstu i panującego zwyczaju. — Czemuby prorok nie powiedział wprost Achazowi: żona twoja pocznie i porodzi? Cóżby w tem było nadzwyczajnego, by mogło znak Boży stanowić?

3. Trzeci wybieg, znany już za czasów św. Hieronima, a i dzisiaj przez wielu protestantów przyjęty (Grotius, Gesenius, świeżo Movinckel, a z żydów: Abenesra, Raszi) polega na tem, że słowa te tłumaczy się o żonie Izajasza lub jakiejś narzeczonej i jego trzecim synu, który miał podobnie jak dwaj poprzedni, Szear-jaszub i Maher-szalal-hasz-baz, otrzymać prorocze imię Emanuel. Spośród katolików przyjmowali to Richard Simon, Calmet, Lamy, Bossuet. Ci jednak uważali to dziecię za typ Chrystusa, więc wprost nie sprzeciwiali się nauce Kościoła, ale napotykali na te same trudności w tekście, co i poprzednie opinie. Niemożliwe jest bowiem przypuszczenie, by Izasz z żoną szedł do króla — tego zaś wymagałby rodzajnik „ha-alma”. Tymczasem prorok wziął z sobą tylko syna Szear-jaszuba (7, 3). Czemuby mówił „ha-alma” a nie „żona moja” lub podobnie? Trudno o synu Izajasza rozumieć słowa: „ziemia twoja” itp. (8, 8. 10). W jaki sposób wreszcie syn drogą naturalną zrodzony mógł być typem dziewiczego narodzenia Mesjasza?

4. Na większe jeszcze trudności napotyka modne dziś wśród protestantów tłumaczenie prorocтва o niewiastach hebrajskich, które w najbliższym czasie rodzić będą synów i na upamiętnienie zwycięstwa odniesionego nad nieprzyjaciółmi nadawać im będą imię Emanuela, tj. Bóg z nami, co będzie długie lata dla Achaza przypomnieniem opieki Bożej i jego niedowiarstwa. Tłumaczenie sprzeczne jest i z tekstem 7, 14, gdzie mowa o jednym dziecięciu Emanuelu, i o jednej matce-dziewicy ALMA, nie o wielu „ALMOTH”, i tak dalece nie zgadza się z dalszemi przepowiedniami, że zwolennicy jego uciekają się do zmiany tekstu, dla uratowania swej hipotezy, co oczywiście, metodycznie jest niedopuszczalne.

5. Nie widząc już innego wyjścia dla siebie wobec tak wyraźnej przepowiedni dziewiczego macierzyństwa, a nie chcąc uznać nadprzyrodzonego jej charakteru, uciekają się najnowsi krytycy protestancy, jak Gressmann, Jeremias, Kittel, Norden, Sellin, Skinner, Thieme ii. do tłumaczenia przepowiedni przez zapożyczenie z otaczającego środowiska. Uznają oni mesjański charakter tekstu, oczywiście, w swoim sensie, — ale go tłumaczą jako zapożyczenie z mitologii wschodniej. Starożytny Wschód oczekiwał cudownie zrodzonego wybawcy.

Otóż prorocy izraelscy, a w szczególności Izajasz, nawiązują do tych zapatrywań i pogłębiają je na swój sposób. Proroctwo Izajasza o Emanuelu i jego matce, ich zdaniem, jest tylko powtórzeniem mitu o Zeusie karmionym przez Amaltee, lub o Ozyrysie karmionym piersiami bogini Hator, lub o bogini Isztar-Wenus, królowej nieba, matce bogów, przedstawianej często z dzieciąciem u piersi, lub wreszcie o Dionizosie zbawcy i jego matce Demetrze zwanej *ερα παρθενος*. Boginie te zwane są często dziewczycami. Karmienie mlekiem i miodem uchodzi w mitologii za pokarm rajski<sup>1</sup>); tak karmiła Makri maleńkiego Dionizosa, to było również pokarmem maleńkiego Zeusa na Krecie. Racjonałiści uchwycili się tych mitów, by wyszydzić katolicki kult N. Marji P., jako produkt wschodniej mitologii. Przewodzi w tej kampanji szczególnie A. Jeremias w licznych publikacjach, a zwłaszcza w dziele: *Das A. T. im Lichte des A. Orients*, Leipzig 1916, 594—598 oraz w *Der Kosmos von Sumer* (*Der Alte Orient* 32, 1) Leipzig 1932. W tej to publikacji na na str. 12 n. czytamy m in. następujące brednie o katolickim kulcie N. Marii P.<sup>2</sup>): „Die katholische Lehre hat mit ihrer Madonna-Himmelskönigin nichts Neues erfunden, sondern sie hat die Jungfrau-Mutter des in Christus erschienenen wirklichen Welterlösers zur überirdischen Himmelskönigin gemacht im Sinne der alten Lehre und ihres Mythos. Sämtliche weiblichen Gottheiten, auch Venus-Ishtar in allen ihren Gestaltungen, sind polytheistische Abwandlungen der einen Madonna. Auch wenn zwei Göttinnen nebeneinander erscheinen, sind sei nur zwei Gestalten der einen Madonna”. Tego rodzaju brednie zamieścił J. Parandowski w swej bluźnierczej powieści „Niebo w płomieniach”, drukowanej w *Gazecie Polskiej*, co słusznie napiętnował *Przegląd katolicki* (1936, 166).

Wszystkie te kombinacje mitologiczne nie mają nic wspólnego z prawdziwą nauką. Cechuje je powierzchowność i tupet, czy raczej bezczelność. Krytykom tym wystarczy byle jakie i najsłabsze podobieństwo zewnętrzne — choćby obok tego zachodziła sprzeczność w rzeczach istotnych — by już na tem tle snuć całą sieć domysłów, budować teorie sprzeczne z faktami historycznymi. Zwykle najprzód podają je jako przypuszczenie, by po kilku zdaniach przejść do absolutnych twierdzeń. Wystarczy wziąć do ręki takiego Jeremiasa *Das A. T. im Lichte des A. O.* lub inne podobne, by się o tem przekonać. Słowem, postępowanie ich sprzeczne jest z zasadami zdrowej krytyki naukowej. Chcieliby wszystko tłumaczyć zależnością od środowiska („milieu”), które sobie po swojemu wyobrażają i wbrew faktom odtwarzają, a nie liczą się ani z tekstem, ani też z charakterem tradycji izraelskiej, tak często stojącej w opozycji

<sup>1</sup>) H. Schmidt, *Der Mythos der Söhne*, Halle 1925, 10; A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des A. O.*, Leipzig 1916, 594—598.

<sup>2</sup>) Cytujemy za *Theolog. prakt. Quartalschrift* 86 (1933) 742 s.

do wszystkiego, co obce. W tym wypadku prorok Izajasz właśnie występuje przeciw zbliżaniu się Achaza do pogańskich narodów i nawołuje do zachowania odrębności religijnej. „ALMA” u niego nie jest wcale boginią, ale istotą ziemską. Dziecię ma się dopiero narodzić, w mitach zaś jest mowa o rzeczy przeszłej. Słowem, co zdanie to sprzeczność.

Z przeglądu tych wszystkich prób naturalnego wyjaśnienia tekstu Izajaszowego mogliśmy się jeszcze bardziej utwierdzić, że jedynie zadowalające jest wyjaśnienie, jakie daje tradycyjna egzegeza katolicka.

Mamy zatem u Izajasza, zwanego ewangelistą St. Z., jak najwyraźniejszą przepowiednię dziewiczego macierzyństwa N. Marji P., a nie tylko to, ale zarazem jedną z najwyraźniejszych przepowiedni bóstwa Mesjasza, Syna Marji.

### PROROCTWO MICHEASZA 5, 3 (hebr. 5, 2)

Bibliografja :

*Barnes W. E.*, A messianic prophecy (Micah 4. 8—5, 6) w The Expositor 10 (1904) 376—388

*Ehrenhaus M.*, Das Messiasbild des Micha (Programm), Stendal 1909

*Protin*, La Vierge-mère chez Michée w Rev. august 13 (1910) 589 ss.

*Skrinjar A.*, Origo Christi temporalis et aeterna (Mich 5, 1—2) w Verb. Dom. 13 (1933) 8—16.

Por. nadto komentarze.

Przepowiednia Izajasza była dla współczesnych dostatecznie przystępna i zrozumiała i szybko rozeszła się wieść o niej wśród narodu, jak to możemy wywnioskować ze słów współczesnego mu proroka Micheasza (Mich 5, 3), który nawiązuje do niej, jako do rzeczy ogólnie już znanej i nie potrzebującej bliższego wyjaśnienia<sup>1)</sup>. Przytoczmy jego słowa w kontekście :

„A ty Betleem Efrata, malutkieś jest między tysiącami judzkimi; z ciebie mi wynijdzie, który będzie panującym w Izraelu, a wyjścia jego od początku, od dni wieczności. Przeto da ich aż do czasu, w którym rodzająca porodzi, a ostatek braci jego wróci się do synów Izraelowych. I stanie, i paść będzie mocą Pańską, w wysokości imienia Pana, Boga swego i nawrócą się, bo teraz rozwiemoży się aż do granic ziemi. A ten będzie pokojem”...

Prorok, zapowiedziawszy wprzód sąd nad obu królestwami i zagładę Jerozolimy, dodaje na pociechę zapowiedź odbudowy. Zbawca ludu i odnowiciel tronu Dawidowego, drugi Dawid, narodzi się, jak pierwszy w Betleemie. Zaraz dodaje prorok wzmiankę o jego odwiecznym pochodzeniu : „a wyjścia jego od początku, od dni wieczności”. Poprzednie przeto słowa : „z ciebie wynijdzie władca Izraela”, należy rozumieć o naro-

<sup>1)</sup> Por. Van Hoonacker, Les douzes petits prophètes, Paris 1908, 390 Knabenbauer-Hagen, Com. in prophetas minores, Paris 1924, 1, 558 s. Skrinjar: Origo Christi etc. w Verb. Dom. 13 (1933) 15.



dzeniu ziemskim, — i tak to miejsce rozumieł Żydzi, jak widać z Mat 2, 4 n. Nieprzyjacie, z dopuszczenia Bożego, uciskać będą Izraelitów aż do czasu, „w którym rodząca porodzi”. Słowa te należy rozumieć o owej sławnej Rodzicielce, zapowiedzianej przed wiekami w Gen 3, 15, a świeżo przez Izajasza 7, 14: „Oto panna brzemienna i rodząca”. Jak u Izajasza, tak i u Micheasza narodzenie tego dziecięcia, co ma być władcą Izraela, jest zapowiedzią wybawienia. Panowanie tego Władcy będzie miało charakter duchowny, boski („paść będzie mocą Pańską”), rozciągnie się na świat cały („aż do granic ziemi”) i przyniesie pokój („a ten będzie pokojem”).

Że tą Rodzicielką nie jest nikt inny jeno N. Marja P., przepowiedziana przez Izajasza, to przyznają nawet protestanci. E. Sellin np. tak pisze: „Wer ist die Gebärende? Nun, das weiss unter den Hörern auch wieder jeder ohne weiteres, eben die Mutter des Retters, des grossen Zukunftsherrschers, der doch auch zugleich schon der Urzeit angehört, den sie in wunderbarer Weise gebären wird. Das Neue, was Micha verkündet, ist lediglich, dass dieser nicht aus Jerusalem, nicht aus der jetzt dort regierenden Königsfamilie, sondern aus Bethlehem komme, dass er ein zweiter David sein wird. Und welcher Art wird seine Herrschaft sein? Eine Friedensherrschaft; Gottes Kraft und Hoheit leuchten so weltüberwindend aus ihm hervor, dass man ihn von den Enden der Erde her anerkennt und sein Volk friedlich wohnen lässt”<sup>1)</sup>. Pod temi słowami mógłby się chyba każdy katolicki egzegeta podpisać. Utwierdzają one nas tem bardziej w mesjańskim i marjologicznem tłumaczeniu Mich. 5, 3. Do Izajasza 7, 14 dorzuca ta przepowiednia jedynie szczegół co do miejsca narodzenia Mesjasza. I jeszcze jedno. Prorok powiada, że ucisk ludu trwać będzie tak długo, aż „rodząca porodzi”, oraz, że wtedy Izrael nawróci się do Pana, „a ostatek braci jego wróci się do synów Izraelowych”, do tych, co trwali wiernie. Podobnie u Izajasza dziewicze poczęcie i zrodzenie było znakiem ocalenia od ucisku. Tak zatem w jednej i drugiej przepowiedni matka Mesjasza przynosi koniec ucisku i utrapienia, a rozpoczyna nową erę nawrócenia i pojednania się z Bogiem. Mamy zatem zapowiedzianą N. Marję P., jako pocieszycielkę strapiionych, wspomóżenie wiernych, ucieczkę grzeszników, — zgodnie z protoewangelją, gdzie N. Marja P. jest przepowiedziana jako nieprzyjaciółka szatana, zwiastująca bliskie nad nim zwycięstwo, a zatem przynosząca wyzwolenie z niewoli szatana.

Ileż prawd marjologicznych zawiera wyjaśnienie pełnego sensu tych przepowiedni!

---

<sup>1)</sup> Die israelitischjüdische Heilandserwartung, Bibl. Zeit — u. Streitfragen 5, 2/3, Berlin 1909, 33 n.

## BIAŁOGŁOWA OGARNIE MĘŻA" (Jer 31, 22)

### Bibliografia :

- Clamer A.*, Jérémie art. w Diction. théol. cath. 8, 882—884  
*Condamin A.*, Le texte de Jérémie (31, 22) est — il messianique ? w Rev. bibl. 6 (1897) 396—404, tenże : Les caractères de la traduction de la Bible par s. Jérôme w Rech. science rel. 3 (1912) 132—137  
*Ermoni H.*, Jérémie w Diction. Bible 3, 1269 i 1280  
*Hetzenauer M.*, Theologia biblica, Friburgi 1908, 591 s.  
*Lusseau-Collomb* Manuel d'études bibliques, Paris 1934 t. 3 II, 355—357  
*Reinke L.*, Beiträge zur Erklärung des A. T. w Theol. Quartals. 33 (851) 509—563  
Por. nadto komentarze.

Pozostaje nam jeszcze do omówienia jeden tekst, mianowicie Jer 31, 22. Co do marjologicznego znaczenia tego tekstu niema między nowszymi egzegetami katolickimi zgody. Wprawdzie przeważna część przyznaje mu takie znaczenie, atoli wielu poważnych autorów tak dawniejszych, jak i nowszych tego mu odmawia. Naszem zdaniem, tłumaczenie marjologiczne jest ze wszystkich innych licznych tłumaczeń najbardziej zadowalające.

Mowy, w których znajduje się nasz tekst, mają charakter mesjański, co przyznają wszyscy egzegeci. Prorok Jeremjasz 30—31 mówi o odnowieniu przymierza Bożego z narodem wybranym, na tem zaś miejscu wzywa Izraelitów, by się nawrócili do Pana, bo oto Pan czyni coś nadzwyczajnego (31, 21 n):

„Postaw sobie strażnicę, nakładź sobie gorzkości (hebr.: „wzniesz sobie słupy”, wskazujące drogę właściwą), obróć serce swe ku drodze prostej, którąś chodziła! Wróć się, panno izraelska, wróć się do tych miast twoich - Dokądże od rozkoszy rozpuszczać się będziesz, córko tułająca się? (hebr.: „dokądże tułać się będziesz, córko wiarołomna”). Bo Pan stworzył nową rzecz na ziemi: białogłowa ogarnie męża.”

Nam tu chodzi o słowa końcowe. W tekście hebrajskim brzmią one jak następuje: „Ki bara Jahwe chadasza baares: neqeba tesobeb gaber”. W przekładzie greckim czytamy (38, 22): *οτι εκτισεν κυριος σωτηριαν εις καταφυτεσιν καινην, εν σωτηρια περιλευσονται ανθρωποι.* W różnych rękopisach zachodzą różnice w końcowych słowach. Podczas gdy Vat ma: *εν σωτηρια* to Syn ma: *εις σωτηριαν*, a Aleks: *εν η σωτηρια.* „Bo Pan stworzył zbawienie w nowe zasadzenie, ludzie obchodzić będą w zbawieniu” (lub: „ku zbawieniu”). Tekst zatem zupełnie różny od hebrajskiego i Wulgaty, gdzie czytamy: „Quia creavit Dominus novum super terram: Femina circumdabit virum”. Kwestja stosunku greckiego tekstu Jeremjasza do hebrajskiego nie jest dotąd wyjaśniona. Faktem jest, że w tej księdze zachodzą między tekstami hebrajskim i greckim największe różnice: przekład grecki jest na wielu miejscach inaczej ułożony i o ósmą część jest krótszy. Na tem miejscu krytycy dają pierwszeństwo tekstowi hebrajskiemu, uważają go za lepszy. Scholz uważa przekład grecki za próbę

wyjaśnienia nieczytelnego rękopisu hebrajskiego: „Erklärungsversuch nach einem unleserlich geschriebenen Texte”<sup>1)</sup>.

Jakie jest znaczenie tekstu hebrajskiego: „Ki bara Jahwe chadasza baares: neqeba tesobeb gaber”?

„Ponieważ Jahwe stworzył coś nowego (rzecz nową) na ziemi: niewiasta ogarnia męża”. Słowo „bara” używane jest wyłącznie o działaniu Bożem i to twórczem. „Chadasza” femtu na oznaczenie rodzaju nijakiego: „coś nowego”. Bóg stworzy coś zupełnie nowego, czego jeszcze nigdy nie było na świecie, a co stanowi ze wszystkich najsilniejszą pobudkę do nawrócenia się do Boga i zawarcia z nim przymierza, jak na to wskazuje partykuła „ki” „ponieważ”. Co ma być tą niebywałą nowością? Odpowiedź na to pytanie dają następne słowa: „neqeba tesobeb gaber” — „niewiasta ogarnie męża”. „Neqeba” — „niewiasta”, słowo oznacza płęć żeńską<sup>2)</sup>. „Tesobeb” słowo znaczy nie tylko „obchodzić”, „otaczać”, ale także: „objąć”, „ogarniać” (por. Jer 52, 21; Jon 2, 4, 6; 3 Rg 7, 24; 2 Par 4, 2). „Gaber” „mężczyzna”, niekiedy równoznaczne ze słowem „rycerz”, „bohater”.

Prorok z jednej strony zapowiada rzecz nową, nigdy niebywałą, a z drugiej strony mówi o tem zbyt lakonicznie. Widocznie jest to coś już skądinąd wiadomego. Jedynie zadawalającym wyjaśnieniem jest odniesienie tego do przepowiedni Iz 7, 14 o pannie rodzącej Emanuela<sup>3)</sup> oraz do Mich 5, 2 o „rodzącej”, czyli, że na tem miejscu jest mowa o Matce rodzącej Mesjasza w ziemi palestyńskiej, do której wszyscy, co chcą uczestniczyć w zbawieniu, udać się muszą. Nic nie stoi na przeszkodzie przeciw takiemu wyjaśnieniu. Prorok Jeremjasz bowiem lubi przypominać i powtarzać słowa innych proroków. Znaczenie mesjańskie naszego tekstu nie jest kwestjonowane przez nikogo. „Chadasza” „rzecz nowa” obejmuje nadzieje mesjańskie. Przedtem już 30, 9 i 21 mówił prorok o nawróceniu się ludu i, że służyć będą nowemu Dawidowi (30, 9), księciu i władcy, który z ludu wyjdzie i do Boga się zbliży (30, 21). Gdy więc i tu jest mowa o nawróceniu, a jako powód podano, że niewiasta ogarnie męża (gaber), to zupełnie słusznie pod słowem „gaber” „mąż-bohater” możemy rozumieć drugiego Dawida-Mejasza, którego Izajasz w „księdze Emanuela” (9, 5; 10, 21) nazwał podobnym mianem: „El gibbor” i tak, jak Jeremjasz na tem miejscu, mówi o nawróceniu się do niego (10, 21): „Ostatek się nawróci... do Boga moc-

<sup>1)</sup> Com. zum Buch des Proph. Jeremias, Würzburg 1880, 369.

<sup>2)</sup> Takie jest etymologiczne znaczenie tego słowa pochodzącego od „naqab” = „przeziurawić”.

<sup>3)</sup> Por. A. Scholz (Commentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880, 368): „Ich halte die Stelle für eine Umschreibung und Erklärung von Jes 7, 14. Solche Erklärungen sind der bereits die Gelehrsamkeit in der Schrift bis zum Pharisäismus missbrauchenden Zeit des Jeremias wohl zuzutrauen”.

nego (El gibbor). „Gaber” stało się zapewne jednym z tytułów Mesjasza, jakby imieniem własnym<sup>1)</sup> i dlatego nie ma tu rodzajnika. Pod słowem „neqeba” „niewiasta” możemy przeto słusznie rozumieć matkę Mesjasza. Brak rodzajnika przy „neqeba” nie sprawia specjalnej trudności, podobnie jak przy „joledet” u Mich 5, 3. Zatem wyrażenie: „niewiasta ogarnie męża” jest analogiczne do Izajaszowego (7, 14): „Oto panna brzemienna i rodząca”... oraz do Micheaszowego: „aż rodząca porodzi”. Prawdziwie „niewiasta ogarnęła męża”, kiedy sama w panińskim żywocie go poczęła, i łatwo ocenić przekonującą motyw nawrócenia do Boga, jakim jest cudowne narodzenie Mesjasza.

Należałoby z kolei zadać pytanie, czy wykład przez nas podany ma za sobą powagę Ojców. Otóż co się tyczy Ojców wschodnich, a także i zachodnich dawniejszych, z góry musimy przyjąć jako rzecz zrozumiałą, że nie znajdziemy w ich pismach takiego tłumaczenia, jakieśmy podali na podstawie tekstu hebrajskiego, a to dlatego, że przekład grecki, jakim się posługiwali, posiada na tem miejscu tekst zupełnie odmienny; a to samo trzeba powiedzieć o starym przekładzie łacińskim (Itali), dokonany z greckiego z czasów przed św. Hieronimem. Mimo to znajdziemy u nich potwierdzenie naszego wykładu<sup>2)</sup>.

Przytaczanie śś. Justyna, Cyprjana, Augustyna na poparcie tego wykładu nie ma podstawy, jak to wykazuje O. Condamin<sup>3)</sup>. Natomiast słusznie można się powołać na św. Atanazego, który łączy z przekładem Aleksandryjskim przekład Akwili: „stworzył Bóg rzecz nową w niewieście” i tłumaczy to o tajemnicy Wcielenia<sup>4)</sup>.

Św. Hieronim jest głównym przedstawicielem marjologicznego wykładu naszego tekstu: „Nova in rem creavit Dominus super terram. Absque viri semine, absque ullo coitu, absque conceptu, femina circumdabit virum gremio uteri sui, qui iuxta incrementa quidem aetatis per vagitus, et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate; sed perfectus in ventre femineo solitis mensibus continebitur”<sup>5)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Por. także Zach 13, 7, gdzie Mesjasz nazwany jest już to pasterzem już to „Geber”. Według Hoonackera należałoby to rozumieć o Sedecjaszu (Les douzes petits Prophètes, Paris 1908, 675), ale też on 13, 7—9 wrywa ze swego kontekstu i przenosi do 11, 15—17, gdzie jest mowa o złym pasterzu.

<sup>2)</sup> Charakterystycznym jest, że według niektórych (Mayer, Schneedorfer) „Ojcowie jednomyślnie tłumaczą tekst o N. Marji P.” Przykład ten powinien być przestroga, żeby zbyt łatwo nie szafować twierdzeniem o jednomyślności Ojców, jeżeli się tego wprzód nie stwierdzi.

<sup>3)</sup> Le texte de Jérémie 31, 22 est — il messianique? w Rev. Bibl. 6 (1897) 396—404.

<sup>4)</sup> Expos. fidei n. 3 MPG 25, 205. por. 26, 1276.

<sup>5)</sup> In Jerem. MPL 24, 880 s.

Ps-Augustyn: „Res nobis perfecta est nova, quae olim fuerat repromissa, ut sine virginei detrimento pudoris filium lactarent ubera genitricis. Haec illa est novitas Jeremiae prophetae vaticinio nuntiata: Faciet Deus novum super terram. Et quasi quandam lucernam huius obscuritatis accendens, continuo subiecit; Femina circumdabit virum, hoc est, inquit novum, quod super terram dico Dominum esse facturum, quia femina circumdabit virum”<sup>1)</sup>. Por. Leon I W. Sermo 2 de Nativ.

Sw. Bernard: „Quae est haec femina? Quis vero iste vir?... Numquid non facile tibi est inter haec feminam agnoscere virum circumdantem, cum Mariam videas virum approbatum a Deo Jesum in suo utero circumplectentem?”<sup>2)</sup>

Również starożytni rabini żydowscy, jak wykazuje D. P. Drach<sup>3)</sup> (syn rabina) tłumaczyli tekst nasz o przyjściu Mesjasza.

Z nowszych egzegetów za marjologicznem tłumaczeniem tekstu oświadczają się: Maldonat, Sanctius, Mariana, Sa, Corneliusa Lapide, Estius, Menochius, Tirinus, Malvenda, Gorgonius, Loch, Mayer, Scholz, Schneedorfer, Trochon, Schanz, Fillon, Al. Schaefer, Zschokke, Cornely, Vigouroux, Schilling, Selbst, Döller, Ermoni, Kalt, De la Broise, Kösters<sup>4)</sup>, J. Kruszyński<sup>5)</sup>.

Protestanci odrzucają zgodnie takie tłumaczenie tekstu. Lecz i z pośród katolików wielu go nie przyjmuje. Egzegeza żydowska i protestancka podaje niezliczone próby wykładu tekstu — i tem samem daje najlepszy dowód, że odbiega od myśli proroka i nie daje zadowalającego sensu. Dla przykładu przytoczymy choć kilka, bo na dokładne wyliczenie nie starczyłoby i czasu i miejsca. Raszi: „Niewiasta natarczywie prosić będzie mężczyznę, by ją pojął za żonę”. Luter, Ewald ii: Niewiasta będzie zmieniona w mężczyznę t. zn. słaby stanie się mocnym”. Duhm przeciwnie: „Mężczyzna będzie zmieniony w niewiastę”. Calvin ii: „Niewiasta otoczy męża tj. pokona go”. Rosenmüller, Gesenius ii: „Niewiasta otoczy swą opieką męża”. Calmet, Hitzig, Hengstenberg, Buhl, Driver ii: „Niewiasta odszukiwać będzie męża w celu zawarcia małżeństwa lub roztoczenia nad nim swej opieki” itd.

Pomiędzy katolikami, nie przyjmującymi znaczenia marjologicznego, najbardziej przyjęte jest tłumaczenie, które ma poparcie w Targumie i u św. Efrema. Przez niewiastę rozu-

1) Sermo 119 in Nat. Dom. alias De temp. 9 MPL 39, 1983.

2) Hom. 2 super „Missus“ 8 s. MPL 183, 64 s.

3) De l' harmonie entre l' Eglise et la synagogue, Roma 1845, 2, 43 n: „Que cette prophétie se rapporte réellement au Messie, c' est ce dont les anciens rabbins ne faisaient pas difficulté de convenir... Le Midrasch-Yalkut sur Jérémie, article 315, enseigne également que cette prophétie aura son accomplissement lors de la venue du Messie. Rabbi Mosché Haddarschan,... R. Hunna dit au nom de R. Idi et de R. Josué-ben-Lévi... le Zohar entend de la même manière la prophétie dont nous parlons”.

4) Art. Maria w Lexikon f. Theologie und Kirche 1934. 6, 887.

5) Proroctwo Jeremjasza itd. Lublin 1935, 188.

mieją oni Izraela, a przez męża — Jahwego. Targum tłumaczy o Izraelu, przykładającym się do studjum prawa: „Bo oto Jahwe stwarza nową rzecz na ziemi i lud Izraelski przywiąże się do Prawa<sup>1)</sup>). Św. Efrem objaśnia przekład syryjski („niewiasta miłością obejmie swego męża”) w następujący sposób: „Bóg stwarza rzecz nową na ziemi: niewiasta kocha swego męża. To powiedziane albo o synagodze, odrzucającej bałwany, by się przywiązać do Boga wyłącznie, albo o ziemi, przyjmującej na swe łono swych mieszkańców, niegdyś przez siebie odrzuconych”. Ponieważ „nawrócenie się” nie zgadza się ze znaczeniem słowa „tesobeb”, dlatego Houbigant dokonuje w tekście hebr. poprawki, jak następuje: „neqeba taszub legabrah”, „uxor redibit ad virum suum, nimirum Synagoga ad Deum, qui redivit in prodigii loco jure habebitur, postquam Judaei tot saeculis a Deo suo Messia alienati fuerint<sup>2)</sup>). Poprawkę tę z maleńką różnicą przyjmuje O. Condamin<sup>3)</sup>): „On peut admettre cette correction comme probable et lire simplement „neqeba taszub legaber” Ce sens convient bien au contexte éloigné et immédiat („reviens... reviens” v. 21). Et l' on peut dire solennellement que c'est une chose nouvelle, si l' on met en regard l' idée exprimée avec tant de force dans Jér 3, 1”. Wykład ten przyjmuje dziś wielu katolików: Sanchez, Reinke, Lesêtre, Touzard, Clamer, d' Alès, Lusseau-Collomb, O. Styś, J. Archutowski, Nötscher, de Stefani.

Nie przeczymy, że w najogólniejszych zarysach wykład ten odpowiada kontekstowi, ale przy dokładniejszym rozważeniu tekstu i kontekstu wychodzą na jaw poważne trudności, które nas wstrzymują od przyjęcia tego wykładu:

a) Słowo „tesobeb” nie wyraża tej myśli i dlatego niemal wszyscy zwolennicy takiego tłumaczenia dokonują w tekście poprawki, co stanowi słabą stronę tego wykładu.

b) Trudno o nawróceniu Izraela do Boga mówić ściśle, „że Bóg stwarza rzecz nową”.

c) Myśl w tych słowach zawarta ma stanowić pobudkę do nawrócenia: „Revertere... revertere... quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum!”

Wykład przez nas przyjęty lepiej odpowiada kontekstowi i mniej napotyka trudności. Słusznie aber in messianischem Zusammenhang. Creare (bara) weist auf eine neue göttliche Schöpfung, auf etwas Ausserordentliches, Wunderbares hin. Da man nun bei Jeremias die Bekanntschaft mit Isaias und Michäas annehmen muss, so ist die Beziehung auf die Menschwerdung wenigstens die annehmbarste Erklärung zu betrachten”.

1) Por. Rev. bibl. 1919, 28 uw. 4.

2) Biblia hebraica cum notis criticis, Paris 1753, 4, 290.

3) Le livre de Jérémie, Paris 1920, 228.

4) Messias art. w Wetzler-Welte, Kirchenlexikon 8, 1362 n.

Co się tyczy prawd marjologicznych, to tekst Jer 31, 22 nie przynosi nam już nic nowego, ale tylko przypomina przepowiednie Izajasza i Micheasza. Utwierdza jednak bardziej przepowiednie, że Mesjasz ma się narodzić z matki-dziewicy. Wogóle, ilekroć zachodzi mowa o jego narodzeniu, niema nigdy wzmianki o ojcu, wymieniona jest wyłącznie matka. Jak u Izajasza i Micheasza tak i na tem miejscu pojawienie się matki rodzącej Mesjasza stanowi pobudkę do nawrócenia się i jest zapowiedzią nowej ery pojednania się z Bogiem.

Na tem wyczerpują się teksty Pisma św. mówiące wprost literalnie o Matce Najśw. Nie jest ich wiele, atoli są one w treść bogate. Niektóre mniej lub więcej wątpliwe teksty marjologiczne będą jeszcze wspomniane niżej.

### TYPY I ALEGORJE MATKI N. w ST. T.

#### Bibliografja:

- Amoros L.*, Nova Eva — Corredemptrix w Est. Franc. 41 (1929) 184—201  
*Morawski M.*, Boże macierzyństwo w Przegl. powsz. 208 (1935) 3—19  
*Staerk W.*, Eva-Maria w Zeits. f. neutl. Wiss. 33 (1934) 97—104  
*de Stefani G.*, Maria Santissima, Torino (1935) 74—167  
*Uccello S.*, Biblia Mariana, Torino 1924  
*Vogt P.*, Maria in ihren Vorbildern, Regensburg 1898  
*Zorell Fr.*, Maria soror Mosis et Maria mater Dei w Verb. Dom. 6 (1926) 257—263.

Nadto dzieła przytoczone na początku rozprawy, a zwłaszcza *de la Broise*, Najśw. Panna, Kraków 1925, 11—40; *d' Alès*, Marie Mère de Dieu art. w Diction. apol. 3, 123—127; *A. Schaefer*, Die Gottesmutter, Münster 1887, 110 ss. 210 ss. 129 ss.; *Zschokke*, Die bibl. Frauen, Freiburg 1882.

Daleko więcej znajdujemy w Piśmie św. St. T. miejsc, które Ojcowie Kościoła lub Kościół św. w liturgji w typicznym lub dostosowanym sensie o N. Marji P. tłumaczą. Rozróżniamy dwa rodzaje typów maryjnych: rzeczowe i osobowe.

#### I. Typy maryjne rzeczowe:

**R a j** (Gen 2), pełen słodczy, mieszczący drzewo żywota Jezusa Chrystusa. Tak dopiero od 8 wieku śś. Andrzej z Krety<sup>1)</sup>, German, patriarcha Konstantynopola<sup>2)</sup>, Jan Damasceński<sup>3)</sup>.

**A r k a N o e g o** (Gen. 6—9), która wśród ogólnego zepsucia i zagłady przechowała nasienie zbawienia dla nowego świata. Tak od 4 wieku Proklus z Konstantynopola<sup>4)</sup>, św. Efrek Syryjczyk<sup>5)</sup>, Hezychjusz z Jerozolimy<sup>6)</sup>.

**K r z a k g o r e j a c y** (Ex 3, 2 ss), symbol nienaruszonego dziewictwa. Tak śś. Efrek Syr.<sup>7)</sup>, Teodot z Ancyry<sup>8)</sup>.

1) Orat. 1 in Annunt. B. V.

2) Orat. 1 in Praes. Virg.

3) Orat. 2 de Ass.

4) Or. VII 3 MPG 65, 760

5) Or. ad Deiparam, Opp. graec. t. III, 529

6) Or. de laudibus Deiparae MPG 93, 1461.

7) Hymni B. V. 16, 3 Opp. Syr. 3, 605, Opp. graec. 3, 575 por. Riçciotti. S. Efrek, Inni alla Vergine, Roma 1925.

8) Hom. 2, 2 In Salvatoris unitatem MPG 77, 1372,

Skrzynia przymierza (Ex 25, 10 ss), która mieściła już nie tablice prawa, ale samego Prawodawcę i nie mannę, ale Chleb żywy, który z nieba zstąpił. Tak już św. Hipolit, cytowany przez Teodoretą z Cyru<sup>1)</sup>, następnie św. Cyryl Aleks.<sup>2)</sup>, Proklus z Konstant.<sup>3)</sup>.

Runo Gedeona (Sędz 6, 37), zbierające wszystką rosę niebieską. Tak św. Augustyn<sup>4)</sup>, św. Proklus<sup>5)</sup>.

Przybytek Pański (Ps 45 5), w którym Syn Boży zamieszkał. Tak św. Grzegorz z Nazj.<sup>6)</sup>, św. Maksym z Turynu<sup>7)</sup>. Wenancjusz Fortunat<sup>8)</sup>.

Syon miasto Boże (Ps 86, 3—5 Mich 4, 1—4 Is 2, 2—4), obraz Marji wyniesionej ponad wszystkie stworzenia. — Tak św. Efre<sup>9)</sup>, św. Grzegorz W.<sup>10)</sup>.

Góra (Dan 2, 34), z której się oderwał kamyk — Chrystus. Św. Hieronim<sup>11)</sup>, św. Augustyn<sup>12)</sup>.

Obłok (Ex 19, 1—18 i na wielu innych miejscach), chmura (Ps 78, 13 s; 97, 1 s, Is 19, 1), osłaniające naród wybrany oraz towarzyszące zjawieniom się Boga lub służące Mu za rydwan — obraz Marji. Tak św. Hieronim<sup>13)</sup>.

Brama zamknięta (Ez 44; Is) — to najbardziej ze wszystkich typów rzeczowych przyjęty obraz Marji, zachowującej nienaruszone dziewictwo. Tak już św. Dionizy Al.<sup>14)</sup>, św. Proklus z Konst.<sup>15)</sup>, św. Efre<sup>16)</sup>, św. Grzegorz z Nissy<sup>17)</sup>, św. Hilary<sup>18)</sup>, św. Ambroży<sup>19)</sup>, św. Hieronim<sup>20)</sup>, św. Augustyn<sup>21)</sup>, św. Jan Dam.<sup>22)</sup> ii.

Możnaby jeszcze bardziej powiększyć spis typów rzeczowych, lecz i te niech wystarczą.

1) Eranistes I MPG 10, 864 s.

2) De laudib. Mariae, or. 2, 3 MPG 65.

3) Graffin-Nau, Patrologia orientalis 19, f 3, Jugie, Homélie<sup>s</sup> Mariales Byzantines 338.

4) In Ps 71 Enarr. 9 MPL 37, 907

5) De laudib. Mariae. or. 6, 17 MPG 65, 756.

6) Carmina 2, 2, 8 Ad Nemesium v. 180—184 MPG 37, 1565.

7) MPL 57, 236.

8) Miscellanea 8, 6 MPL 88, 268.

9) Oratio ad Deiparam, Opp. graeca 3, 529.

10) In 1. I Reg 1, 1, 5 MPL 79, 25.

11) In Dan 2 MPL 25 527.

12) Enarr. in Ps 98, 14 MPL 37, 1270.

13) In Is 19 MPL 24, 258, In Ez 32 MPL 25, 323.

14) Ep. c. Paul. Samos.

15) Oratio n. 10.

16) Hymn. B. V. 15, 5 por. Ricciotti, S. Efre<sup>m</sup> Siro, Inni alla Vergine, Roma 1925.

17) Testim. adv. Graecos 3 MPG 56, 209.

18) Sermo 2 de nat. Dom.

19) De instit. virg. 52 MPL 16, 320. Ad Sir. Pont n. 6

20) In Ez 54 MPL 15, 449. Ep. 48, 21 ad Pammach. MPL 22, 510 Dial. c. Pelag. 2, 5 MPL 23, 563.

21) Serm. 14 de Nat. Dom. (nieautent.).

22) Or. 1 in Deip. dorm.



## II. Typy osobowe:

Ojcowie Kościoła widzieli w niektórych niewiastach St. T. typ Matki Najśw. Tak np. Sara, żona Abrahama, cudownie płodna, uważana jest za typ N. M. P. przez św. Ambrozego<sup>1)</sup>. Marja, siostra Mojżesza, pomocnica wielkiego prawodawcy St. Z. — św. Ambroży<sup>2)</sup>. Bohaterki narodu wybranego przynoszące zbawienie ludowi: Debora, Judyta, Estera i i.

O żadnym jednak z tych typów nie można powiedzieć, żeby był powszechnie przyjęty. Jeden jednak typ nie ulega żadnej wątpliwości, ma wartość dogmatyczną, mianowicie typ Ewy. Paralelizm dwóch Adamów z listu św. Pawła do Rzymian (5, 12 ss) rychło nasunął Ojcom Kościoła myśl zestawienia obok siebie Ewy i Marji i nazwania Marji „Nową Ewą”, by następnie na tem tle dalej rozprowadzić naukę marjologiczną przez analogję i antytezę. Tak, jak Ewa była matką wszystkich żyjących i oblubienicą pierwszego Adama (adjutorium simile sibi), tak Matka Najśw. w porządku nadprzyrodzonym jest Oblubienicą Słowa, pomocnicą wtórego Adama w dziele odrodzenia świata, a przez to Matką wszystkich odrodzonych, żyjących w Jezusie Chrystusie. Typ ten nadaje się do pełniejszego rozwinięcia nie tylko przez analogję, ale i przez antytezę: nieposłuszeństwo Ewy — posłuszeństwo Marji, niewiara Ewy — wiara Marji, Ewa pierwsza przyzwoliła na grzech i swoją namową stała się powodem i początkiem grzechu Adama i całej ludzkości — Marja przez swe przyzwolenie dała początek dziełu odkupienia, Ewa pośredniczką w przekazaniu potomstwu grzechu pierworodnego — Marja pośredniczką wszystkich łask.

Wyrazili tę antytezę już św. Justyn<sup>3)</sup>, św. Ireneusz<sup>4)</sup>, Tertuljan<sup>5)</sup>, św. Cyprjan<sup>6)</sup>, Cyryl Jeroz.<sup>7)</sup>, Epifanjust<sup>8)</sup> Efrem<sup>9)</sup>, Augustyn<sup>10)</sup>, Hieronim<sup>11)</sup> ii. Najstarszym zaś śladem typologicznego zestawienia Ewy z Marją jest list do Diogneta<sup>12)</sup>, gdzie skazonej Ewie przeciwstawiona jest nienaruszona Dziewica<sup>13)</sup>.

1) De inst. virg. 5, 33, MPL 16, 313

2) De inst. virg. 5, 34 MPL 16, 314

3) Dial. cum Tryph. 100 MPG 6, 709

4) Adv. haer. 3, 22; 5, 19 MPG 7, 957, 1175

5) De carne Christi 17 MPL 2, 782

6) Testim. adv. Jud. 2, 9 MPL 4, 709

7) Catech. 12, 15

8) De parad. Eden sermo 4

9) Adv. haer. 78, 18

10) De agone christ. 22, Sermo 232

11) Ep. 22 ad Eustochium

12) cp. 12 MPG 2, 1185

13) por. o tym przedmiocie H. Zschokke, Die bibl. Frauen, Freib. 1882, 29 nn. lub Schaefer, Die Gottesmutter, Münster 1887, 110 nn.

### III. Alegorje Oblubienicy i Mądrości.

Osobną grupę tekstów marjologicznych stanowią te ustępy St. T., które, jeżeli nie we właściwym sensie literalnym, to przynajmniej w dalszym jego rozwinięciu w t. zw. *sensus consequens*, albo przez zastosowanie tylko, jednak konnaturalne, *eminentiori modo* sprawdzają się na N. Marji P. Tu należy przedewszystkiem księgę Pieśni nad pieśniami. Zawiera ona alegorję zaślubin Chrystusa z Kościołem. To, co tu powiedziane obrazowo o całej społeczności Kościoła, można słusznie stosować i do każdego z osobna jej członka, do każdej duszy wiernej. Atoli najlepiej i najdoskonalej sprawdza się to na N. Marji P. „Da aber keine Seele — tak czytamy w jednym z najnowszych komentarzy<sup>1)</sup> — in einer innigeren Beziehung zu Gott steht als die Mutter des Herrn, lag es nahe, die Allegorie des Hohenliedes auch auf Maria anzuwenden”. Tak już tłumaczyli księgę Pieśni nad pieśniami Ojcowie Kościoła<sup>2)</sup>, a mianowicie: św. Ambroży<sup>3)</sup>, Teodot z Ancyry<sup>4)</sup>, Efrem<sup>5)</sup>, Proklus<sup>6)</sup>, Origines<sup>7)</sup>, Jan Damasc.<sup>8)</sup>, German<sup>9)</sup> ii.

O późniejszych komentatorach ani nie wspominamy, gdyż nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tak samo Pieśń nad pieśniami tłumaczyli. Lecz i wśród współczesnych egzegetów ten wykład cieszy się ogólnym uznaniem: Joüon Munz, de la Broise, d' Alès, Cornely-Merk, Archutowski, Kalt, Pouget-Guitton, Renié ii.

Owszem, niektórzy z nich idą tak daleko, że tłumaczenie księgi o N. Marji P. uważają za najlepiej uzasadnione. Tak np. Gietmann czyni sobie wyrzut, że w swym komentarzu zbyt nieśmiały był w odnoszeniu Pieśni nad pieśniami do Najśw. Panny<sup>10)</sup>. O. de la Broise<sup>11)</sup> wprost pisze: „Pieśń nad pieśniami, ta pieśń zaślubin, jest przedewszystkiem pieśnią zjednoczenia Marji z Bogiem — i to nie w znaczeniu mistycznym, przystosowanem. Poemat ten opiewa miłość Boga wogóle do

1) E. Kalt, Das Hohelied, Paderborn 1933, 17

2) Teksty odnośne z Ojców zebrał Zschokke, Die bibl. Frauen, Freiburg 1882 § 41 str. 390 nn.

3) In Ps 118 passim MPL 15, De instit. virg. passim MPL 16, 305—334 oraz w komentarzu Wilhelma opata, złożonym z dzieł jego MPL 15, 1851 ss.

4) Hom. 6, 11 in s. Deiparam et in Nat. Dom. MPG 77, 1427

5) Orationes ad Graec. 3, 524—552. Orat. ad Deip.

6) Or. 6 in Deip. laud. 17

7) Hom. 1 in Matth.

8) Or. 1 in Deip. dorm. 8

9) Or. in Deip. Ann.

10) Der mehrfache Sinn der hl. Schrift w Zeits. f. kath. Theol. 27 (1903) 381—390: „Bei der Erklärung des Hohenliedes ist auch der Schreiber dieser Zeilen der Anwendung des eigentlichen Wortsinnes auf die Gottesmutter zu ängstlich aus dem Wege gegangen. Die Ausdrücke sind durchweg allgemein genug und passen an gewissen Stellen besser auf die Gottesmutter als auf die Kirche, obwohl an anderen das Gegenteil zutrifft”.

11) Najśw. Panna, Kraków 1925, 30

ludzkości, a zatem miłość Boga dla Dziewicy jest częścią dopełniającą jego literalne znaczenie, a nawet, zważywszy pierwszeństwo Marji, jest jego najważniejszą częścią". Niewielu chyba zgodzi się na tak daleko idące twierdzenie, natomiast bez trudności z O. Merkiem i z wielu innymi uzna każdy w wykładzie maryjnym Pieśni nad pieśniami jeżeli nie sens literalny, to w każdym razie coś więcej, aniżeli sens dostosowany, mianowicie t. zw. *sensus consequens*, który wprowadzenie nie jest właściwym sensem Pisma św., ale jest przewidziany przez pierwszorzędnego Autora Pisma św. Ducha św., jest wnioskiem z natchnionego tekstu, czy też dalszem rozprawieniem myśli autora<sup>1)</sup>.

To samo, co o Pieśni nad pieśniami, można także powiedzieć o Psalmie 44 (45), w którym psalmista opiewa zaślubiny Mesjasza z oblubienicą.

A wreszcie są w księgach Mądrości całe ustępy, które dosłownie należy wprowadzić tłumaczyć o Słowie Bożem, ale wskutek ścisłej łączności, zachodzącej między Jezusem a Marją i do Niej także bywają stosowane tak przez Ojców Kościoła, jak i przez liturgję kościelną. Są to ustępy opiewające Mądrość uosobioną czy nawet hipostatyczną (Prov 8, Syr 24), która była od wieków u Boga, w myśli Bożej, zawsze z Nim działa, zwłaszcza w dziele stworzenia i odnowienia świata, jest mistrzynią wszystkich ludzi, a zwłaszcza maluczkich, niesie wszystkim prawdziwe szczęście i radość. Każdy przyzna, że te pochwały Mądrości, po Jezusie, najlepiej na Marji się sprawdzają, przeto słusznie do Niej stosuje je Kościół w liturgji.

Jakkolwiek te i poprzednio wspomniane miejsca Pisma św. nie dają podstawy do wyciągania z nich wniosków dogmatycznych co do nauki marjologicznej, to jednak można się słusznie niemi posługiwać przy odtwarzaniu duchowych rysów Najśw. Dziewicy, gdyż ludzką mową trudno należycie oddać wewnętrzną piękność duszy N. Marji P.

\* \* \*

Pod dyskusję poddaję nietylko sam referat i jego wniosek, ale także kwestję natury ogólniejszej.

Czy przy egzegezie, mającej przygotować kleryków do pracy praktycznej, jak po naszych seminarjach, stosować me-

---

<sup>1)</sup> E. Kalt tłumaczy Cant 3, 11 literalnie o Matce Najśw. „Es läge vielleicht näher, in der Mutter die natürliche Mutter des Messias zu sehen, die ja den Propheten keine unbekannte Gestalt war, zumal der Ausdruck „Mutter“ im allegorischen Sinn in Beziehung auf den Messias biblisch nicht bezeugt ist, und dieses Jerusalem im Hohenlied als die Mutter der Engel bezeichnet wird. An seine leibliche Mutter dachten Athanasius, Ambrosius, Gregor, Beda u. a. Dann müsste die Krönung des Messias durch seine Mutter darin erblickt werden, dass sich die Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur in ihrem Schoß und durch ihr Jawort vollzog“ (Das Hohelied, Paderborn 1933, 48 n).

tość jak najbardziej krytyczną, by tylko to przyjmować i podawać za myśl Pisma św., co albo zostało autentycznie wyjaśnione przez urząd nauczycielski Kościoła lub jednomyślnie przez egzegetów wszelkich kierunków przyjęte, ale także i to, co ogólnie teologowie przyjmują, choćby zdanie przeciwne nie było całkowicie wykluczone i miało poparcie pewnej części, może nieco zbyt krytycznie nastawionych autorów?

Czy w egzegezie dążyć do pewnego rodzaju minimalizmu egzegetycznego t. zn. jak najmniej prawd uważać za objawione w Piśmie św., czy raczej, idąc za duchem i praktyką Kościoła po wszystkie czasy, trzymać się przeciwnego kierunku?

Który z tych dwu kierunków przyczyni się skuteczniej i do postępu egzegezy i do należytego wykorzystania skarbów złożonych w Piśmie św. w pracy duszpasterskiej?

Oczywiście, że nie mam wcale na myśli egzegezy czysto praktycznej, nie mającej należytego poparcia naukowego, albo świadomie odstępującej od właściwego sensu Pisma św.

---

### Spis rzeczy:

Wstęp . . . . .	3
Protoewangelja (Gen 3, 15) . . . . .	4
Proroctwo Izajasza (7, 14) . . . . .	14
Proroctwo Micheasza 5, 3 (hebr. 5, 2) . . . . .	24
„Białogłowa ogarnie męża” (Jer 31, 22) . . . . .	26
Typy i alegorje Matki N. w St. T. . . . .	31
1. Typy maryjne rzeczowe . . . . .	31
2. Typy osobowe . . . . .	33
3. Alegorje Oblubienicy i Mądrości . . . . .	34