Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele
Hermeneutica et Judaica 6

Dariusz Kasprzak
OFMCap
Kraków

Sens duchowy Pisma Świętego i doktryna o pięciu zmysłach duchowych jako przykład interpretacji słowa przez świętych

Niniejszy artykuł stanowi współczesną refleksję biblijno-patrystyczną dotyczącą sensu duchowego, zwanego dziś sensem ponadsłownym (3.) oraz swoistą aplikację nauki o sensie duchowym, czyli doktrynie o pięciu zmysłach duchowych (4.). Punktem odniesienia dla owych rozważań jest aktualne nauczanie katolickie na temat sensu duchowego Pisma Świętego w ujęciu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1.) i w nauczaniu papieża Benedykta XVI (2.). Moim zamierzeniem jest wyjaśnienie, w jaki sposób „trafne poznanie tekstu biblijnego jest dostępne tylko temu, kto ma związek z tym, o czym mówi tekst”[1].

1. Ujęcie sensu duchowego Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*

Obecne katolickie rozumienie sensu duchowego Pisma Świętego w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z dnia 15 kwietnia 1993 roku jest następujące: „można okre-

[1] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* II A2 [dalej: IBK], przekł. R. Rubinkiewicz SDB, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 60.

ślić sens duchowy, pojmowany zgodnie z wiarą chrześcijańską jako sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika"[2]. Sens duchowy w takim ujęciu jest zatem przedłużeniem sensu wyrazowego i przeniesieniem go na nowy jakościowo poziom. Sens ten pozwala na duchową lekturę Pisma świętego pod warunkiem uwzględnienia trzech poziomów rzeczywistości: tekstu biblijnego, misterium paschalnego Chrystusa i okoliczności aktualnego życia w Duchu Świętym. Papieska Komisja Biblijna we wspomnianym dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* przestrzega przed oddzielaniem sensu dosłownego od duchowego; zwłaszcza w Nowym Testamencie sens dosłowny tekstu bywa równocześnie sensem duchowym[3]. Dlatego, zdaniem przytoczonej komisji, współczesna egzegeza powinna wystrzegać się nieuzasadnionego poszukiwania sensu duchowego tam, gdzie go nie ma, co często czyniono w tradycyjnej egzegezie, wzorując się na duchowych spekulacjach rabinistycznych lub na alegoryzacji hellenistycznej[4]. Takie metody egzegezy tradycyjnej, często stosowane w przeszłości dla osiągnięcia

---

[2] IBK II B2, s. 64.

[3] IBK II B2: „Dzięki tej definicji można podać liczne korzyści dookreślenia stosunków pomiędzy sensem duchowym a wyrazowym. Wbrew obiegowej opinii niekoniecznie musi istnieć różnica pomiędzy tymi dwoma sensami. Kiedy tekst biblijny odnosi się bezpośrednio do tajemnicy paschalnej Chrystusa lub do nowego życia, które z niej wynika, jego sens wyrazowy jest sensem duchowym. Tak zazwyczaj się dzieje w Nowym Testamencie. Wynika z tego, że właśnie w odniesieniu do Starego Testamentu egzegeza chrześcijańska najczęściej mówi o sensie duchowym. Jednakże już w Starym Testamencie teksty w wielu przypadkach mają jako sens wyrazowy sens religijny i duchowy. Wiara chrześcijańska rozpoznaje tu antycypowany związek z nowym życiem przyniesionym przez Chrystusa", s. 64.

[4] Tamże: „Starożytna egzegeza, przekonana, że tajemnica Chrystusa daje klucz interpretacji wszystkich Pism, starała się znaleźć sens duchowy w najmniejszych szczegółach tekstów biblijnych, na przykład w każdym przepisie praw rytualnych, posługując się metodami rabinistycznymi lub czerpiąc natchnienie z alegoryzmu hellenistycznego. Współczesna egzegeza nie może przyznać wartości interpretacyjnej takim próbom, choćby nie wiadomo jak duża była w przeszłości ich użyteczność duszpasterska", s. 65.

łatwych celów pastoralnych, są obecnie w hermeneutyce katolickiej uznawane za błędne[5].

Stefan Szymik komentując dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, podkreślił, że ze względu na wieloznaczność terminu „sens duchowy" konieczne jest uściślenie, jak autorzy wspomnianego dokumentu rozumieją jego znaczenie: po pierwsze według nich sens duchowy pokrywa się ze znaczeniem, jakie tekstom ST nadaje śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Można zatem powiedzieć, że sens duchowy jest chrystologicznym sensem tekstów ST. Po drugie sens wyrazowy Biblii może być równocześnie jej sensem duchowym, gdyż został on zamierzony przez Boga i wyrażony przez autora natchnionego jako przesłanie religijne i duchowe dla wspólnoty wierzących[6]. Ze swej strony Stefan Szymik za Avery Dulles'em[7] i Josephem A. Fitzmyerem[8] podaje w wątpliwość, czy biblijny sens duchowy jest wyłącznie chrystologiczny i paschalny i czy w ST istnieją jednak pozachrystologiczne znaczenia tekstu wyrazowego w wymiarze duchowym (bierze pod uwagę teksty ST niezwiązane z tajemnicą paschalną Chrystusa, ale podtrzymujące życie duchowe ludu Bożego Starego Przymierza na długo przed przyjściem Chrystusa, w których to tekstach także i chrześcijanie znajdują pokarm duchowy, np. Dekalog, troska proroków o wdowy i biednych, psałterz)[9].

Od momentu opublikowania dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* należy dokonać metodologicznego rozgraniczenia między sensem

---

[5] Por. J. Chmiel, *Hermeneutyka i sens tekstów biblijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" R. XLIX (1996) nr 1, s. 47–48.

[6] S. Szymik, *Sensy biblijne. Podział, charakterystyka, kontrowersje*, „Roczniki Teologiczne" t. XLVII (2000) z. 1, 5–25, szczególnie s. 18–21.

[7] A. Dulles, *The Interpretation of the Bible in the Church*, [w:] *A Theological Appraisal. In Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, verl. Herder, Freiburg 1994, s. 29–37, tutaj szczególnie s. 31–32.

[8] J. A. Fitzmyer, *Problems of the Literal and Spiritual Senses of Scripture*, „Louvain Studies" 20 (1995), s. 134–146, szczególnie s. 142–143; tenże, *The Biblical Commission's document „The interpretation of the Bible in the Church": text and commentary*, Roma 1995, s. 127–128.

[9] S. Szymik, *Sensy biblijne*…, dz. cyt., s. 19–20.

duchowym i sensem typicznym i uznać typologię za szczególny przypadek sensu duchowego tekstów biblijnych. Sens typiczny w ujęciu egzegezy współczesnej to zatem sens zawierający głębsze znaczenie «rzeczywistości» o których mówi Biblia, a które postrzegane są jako zapowiadające «rzeczywistości» przyszłe w boskim dziele zbawienia[10]. Odnosiłby się on wyłącznie do owych «rzeczywistości», a nie do słów[11].

2. Nauczanie Benedykta XVI o duchowym znaczeniu słowa Bożego (*Verbum Domini* nr 37–38) i jego interpretacji przez świętych (*Verbum Domini* nr 48)

Metodologia egzegetyczna, jaka została wypracowana w dwóch ostatnich wiekach badań biblijnych, uświadomiła wierzącym, że słowo Boże zostało przekazane wspólnocie wierzących w słowie ludzkim. Jednak wysiłki egzegetyczne ukierunkowane przede wszystkim przez metodologię historyczno-społeczną oraz literaturoznawstwo okazały się niezadowalające – przy całej ich doniosłości – dla pełniejszego przeżywania wiary i umocnienia wierzącego w jego spotkaniu z Bogiem poprzez lekturę biblijną. W tym kontekście papież Benedykt XVI jednoznacznie naucza, że w lekturze Pisma Świętego nie chodzi jedynie o analizę tekstów literackich, bo wtedy egzegeza stałaby się jedynie odczytywaniem tekstów z przeszłości (*Verbum Domini* 35), ale o przede wszystkim o potrzebę hermeneutyki wiary uwzględniającej Tradycję Kościoła, jego Magisterium i aktualne osadzenie w życiu. Jak wskazuje papież, właśnie ojcowie Kościoła dają nam dobry przykład duszpasterskiego wykorzystania tekstów biblijnych, pozwalają nam odnaleźć analogię wiary (*Verbum Domini* 34). Lektura patrystyczna jest dobrym przykładem „hermeneutyki wiary", która chroni przed zastosowaniem jedynie tzw. zlaicyzowanej hermeneutyki (*Verbum Domini* 35–36). Duchowa i aktualizująca hermeneutyka biblijna staje się niezbędnym dopełnieniem

---

[10] J. Szlaga, *Hermeneutyka*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 184–194, szczególnie s. 193.

[11] S. Szymik, *Sensy biblijne*…, dz. cyt., s. 20–21.

lektury Pisma Świętego (*Verbum Domini* 38). Benedykt XVI naucza, że najgłębsza interpretacja Pisma Świętego pochodzi od świętych, a kluczem do właściwego rozważania słów Pisma jest świętość osobista inspirowana słowem Bożym (*Verbum Domini* 48).

2.1. Duchowe znaczenie słowa Bożego

W posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* ojciec święty Benedykt XVI podał aktualną katolicką wykładnię znaczenia sensu duchowego. Papież przypomniał wierzącym, że

> chociaż wiara chrześcijańska nie jest „religią Księgi": chrześcijaństwo jest „religią «słowa» Bożego", nie «słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego»[12]. Dlatego Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże, w ślad za Tradycją apostolską, od której jest nieodłączne[13].

Benedykt XVI odnosząc się do interpretacji biblijnej, wyraźnie podkreślił, że:

> autentyczna hermeneutyka Biblii jest możliwa tylko w wierze Kościoła, dla której wzorem jest „tak" Maryi. Św. Bonawentura twierdzi, że bez wiary nie ma klucza umożliwiającego dostęp do świętego tekstu: „To jest poznanie Jezusa Chrystusa, z którego biorą początek, jak ze źródła, pewność i pojmowanie całego Pisma Świętego. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, aby ktoś mógł je zgłębiać, by je poznać, jeśli najpierw nie ma wiary w Chrystusa, będącej lampą, bramą i fundamentem[14]"[15].

---

[12] Bernard z Clairvaux, *Homilia super missus est* IV, 11: PL 183, k. 86 B.

[13] Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* [dalej: VD], 7, por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 10.

[14] Bonawentura z Bagnoregio, *Breviloquium,* Prologus 2, [w:] *Sancti Bonaventurae Opera* [dalej: SBO], vol. V/2, *Opuscoli teologici* 2, Roma 1993, s. 22.

[15] Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 29.

Podstawowe kryterium katolickiej hermeneutyki biblijnej jest zatem takie, że właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła. To wymóg samej natury Pisma Świętego[16]. Papież Benedykt XVI przypomniał także, że „to Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka"[17]. Powołując się na św. Hieronima ze Strydonu[18], papież zwraca uwagę, że eklezjalność interpretacji biblijnej nie jest jakimś wymogiem narzuconym z zewnątrz, gdyż Księga Biblii jest głosem pielgrzymującego Ludu Bożego, stąd autentyczna interpretacja Biblii musi harmonijnie współbrzmieć z wiarą Kościoła katolickiego[19].

Hermeneutyka koncentrująca się wyłącznie na strukturze tekstu i jego formach, ale abstrahująca od wiary, jest zatem jedynie wstępna i strukturalnie niepełna[20]. Benedykt XVI mówiąc o potrzebie właściwych relacji pomiędzy egzegezą biblijną i hermeneutyką wiary w odniesieniu do świętego tekstu, powołał się na encykliki *Providentissimus Deus* papieża Leona XIII oraz *Divino afflante Spiritu* papieża Piusa XII i przypomniał słowa bł. Jana Pawła II, iż: „obydwa dokumenty odrzucają «rozłam między tym, co ludzkie, a tym, co Boże, między badaniami naukowymi a spojrzeniem wiary, między sensem dosłownym a sensem duchowym[21]»"[22].

Benedykt XVI w swoich rozważaniach na temat dopełniania się dzięki wierze sensu duchowego i sensu dosłownego podkreślił[23], że biskupi katoliccy zebrani na XII Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnym

---

[16] Tamże.

[17] Tamże.

[18] Hieronim ze Strydonu, *Commentariorum in Isaiam libri*, *Prologus*: PL 24, 17; Tenże, *Epistula* 52, 7: CSEL 54, s. 426.

[19] VD 29.

[20] Tamże, 30; IBK II A2, s. 59–60.

[21] Jan Paweł II, Przemówienie z okazji 100. rocznicy *Providentissimus Deus* oraz 50. rocznicy D*ivino afflante Spiritu* (23 kwietnia 1993), Acta Apostolicae Sedis 86 (1994), s. 232–243, tutaj s. 236.

[22] VD 30.

[23] Tamże, 37.

Synodu Biskupów, które odbywało się w Watykanie w dniach od 5 do 26 października 2008 roku, stwierdzili, że „do przywrócenia właściwej hermeneutyki Pisma Świętego w znaczący sposób przyczynia się także wsłuchiwanie się na nowo w ojców Kościoła i analizowanie ich podejścia egzegetycznego”[24]. Wartość starożytnej egzegezy patrystycznej, także dzisiaj, papież widzi w fakcie, że „w jej centrum znajduje się całościowe studium Pisma Świętego. Istotnie, ojcowie Kościoła są przede wszystkim i zasadniczo «komentatorami Pisma Świętego». Ich przykład może «uczyć współczesnych egzegetów naprawdę religijnego podejścia do Pisma Świętego, jak również interpretacji, która zawsze spełnia kryterium jedności z doświadczeniem Kościoła, pielgrzymującego przez dzieje pod przewodnictwem Ducha Świętego»”[25].

Benedykt XVI zaznaczył, że egzegeza patrystyczna potrafiła rozpoznać różne sensy biblijne oraz że w czasach patrystycznych, jak i w wiekach średnich każda forma egzegezy, również dosłowna, miała za podstawę wiarę. I tu odwołał się do klasycznego dwuwiersza Augustyna z Danii (XIII w.), który przedstawia relację między różnymi sensami Pisma: „«Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia». Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary, sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć[26]”. Dlatego uznając wartość, ale i ograniczenia metody historyczno-krytycznej, Benedykt XVI potwierdził wartość egzegezy ojców Kościoła:

> uczymy się od egzegezy patrystycznej, że „pozostajemy wierni intencjom zawartym w tekstach biblijnych tylko w takiej mierze, w jakiej staramy się odkryć, w ich sformułowaniach, rzeczywistość wiary, którą one wyrażają, i jeśli łączymy tę rzeczywistość z doświadczeniami ludzi wierzących naszych czasów” (IBK II A2). Jedynie w perspekty-

---

[24] Por. *Propositio*, 6.

[25] VD 37; por. św. Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio*, 3, 21.59: PL 32, k. 1300; *De Trinitate*, 2, 1.2: PL 42, k. 845; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, Instrukcja *Inspectis dierum* (z 10 listopada 1989), 26, Acta Apostolicae Sedis 82 (1990), s. 618.

[26] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 118, ed. polska, Poznań 1994, s. 40.

wie wiary przeżywanej aktualnie w Kościele można uznać, że słowo Boże jest żywe i mówi do każdego w teraźniejszości naszego życia[27].

W związku z powyższym papież przypomniał o konieczności wznoszenia się ponad „literę" Pisma, gdyż autentyczny proces interpretacji nie jest nigdy procesem jedynie intelektualnym, ale również empirycznym, w którym wymagane jest pełne włączenie się w życie kościelne jako życie „według ducha" (Ga 5, 16)[28].

Interpretacja Biblii w Kościele polega zatem na właściwym połączeniu procesu intelektualnego z życiem kościelnym, jak to się dokonywało niewątpliwie w życiu świętych Kościoła.

2.2. Święci i interpretacja Pisma

Benedykt XVI w *Verbum Domini* 48 wskazuje, że najgłębsza interpretacja Pisma Świętego pochodzi od świętych Kościoła[29]. Kluczem do właściwego rozważania słów Pisma jest zatem świętość osobista inspirowana słowem Bożym: „święci bowiem to osoby, które naprawdę żyły słowem Bożym"[30]. „Każdy święty jest jakby promieniem światła wychodzącym ze słowa Bożego"[31]. Dlatego papież Benedykt XVI nazywa świętość życia związaną ze słowem Bożym hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować"[32].

---

[27] VD 37.

[28] Tamże.

[29] Tamże, 48: „Istotnie, «viva lectio est vita bonorum» (p. 163). Najgłębsza interpretacja Pisma pochodzi bowiem od tych, którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie go, czytanie i wytrwałe rozważanie. Z pewnością nieprzypadkowo wielkie duchowości, które naznaczyły dzieje Kościoła, zrodziły się dzięki wyraźnemu odniesieniu do Pisma"; por. (p. 163): św. Grzegorz Wielki, *Moralia in Job* 24, 8.16: PL 76, k. 295.

[30] *Propositio*, 22.

[31] VD 48.

[32] Tamże: „W pewien sposób świętość związana ze słowem Bożym wpisuje się zatem w tradycję prorocką, w której słowo Boże posługuje się życiem proroka. W tym sensie świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować.

Papież powołuje się na świętych kierujących się w swym życiu powyższą ideą. Należą do nich:

- św. Antoni pustelnik – doznał „nawrócenia monastycznego" pod wpływem tekstu Mt 19, 21 usłyszanego podczas niedzielnej Eucharystii[33],
- św. Bazyli Wielki głoszący naukę o wierze pewnej i trwałej dzięki przyjmowaniu Pisma i kształtowaniu się ściśle według jego pouczeń[34],
- św. Benedykt z Nursji głoszący, że Pismo to „najprostsza norma życia człowieka"[35],
- św. Franciszek z Asyżu, który uznał idealną wspólnotę dóbr za swój sposób życia pod wpływem słowa z Mt 10, 9–10[36],
- św. Klara z Asyżu i jej naśladownictwo życia Franciszka poprzez dostosowanie jego Reguły do życia swoich sióstr: „Oto jest reguła zakonu sióstr ubogich: zachowywać świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa"[37],
- św. Dominik Guzmán, który, jak notuje jego biograf „wszędzie w słowach i czynach okazywał się mężem ewangelicznym"[38]

Ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, pobudza świętych, by oddali życie dla Ewangelii. Uczenie się od nich jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego".

[33] Por. Atanazy z Aleksandrii, *Vita Antonii*, 2, 4: PL 73, k. 127.

[34] Bazyli Wielki, *Moralia – Reguła* 80, 22: „Co jest właściwością wiary? Całkowita i niewątpliwa pewność prawdy słów natchnionych przez Boga. [...] Co jest właściwością wiernego? Kształtowanie się z tą całkowitą pewnością według znaczenia słów Pisma i nieodważenie się, by coś ująć lub dodać": PG 31, k. 867.

[35] Benedykt z Nursji, *Reguła* 73, 3: Sources Chrétiennes [dalej: SCh] 182, s. 672.

[36] Tomasz z Celano, *Vita prima Sancti Francisci* 9, 22: „słysząc, że uczniowie Chrystusa nie powinni posiadać ani złota, ani srebra, ani pieniędzy, ani nie zabierać w drogę torby, chleba i laski, ani nie mieć sandałów, ani dwóch sukien... zaraz wykrzyknął, radując się w Duchu Świętym: Tego chcę, o to proszę, to pragnę gorąco czynić całym sercem!": Fontes Franciscani [dalej: FF], s. 670.672.

[37] Klara z Asyżu, *Regula*, I, 1–2: FF, s. 2750.

[38] Jordan z Saksonii, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, k. 104; *Monumenta Fratrum Praedicatorum Historica*, Roma 1935, 16, s. 75.

i chciał, żeby takimi byli również jego bracia kaznodzieje, „ludźmi ewangelicznymi”[39],
- św. Teresa od Jezusa i jej pisma, w których nieustannie odwołuje się do obrazów biblijnych i wspomina, że sam Jezus objawił jej, iż „całe zło świata bierze się z braku jasnego poznania prawdy Pisma Świętego”[40].

Papież uwzględnia też świętych okresu nowożytnego. Są to:
- św. Teresa od Dzieciątka Jezus – odkrywa ona swoje osobiste powołanie podczas rozważania Pism, w szczególności rozdziałów 12 i 13 Pierwszego Listu do Koryntian[41] i opisuje zafascynowanie Pismem Świętym: „Zaledwie skieruję spojrzenie na Ewangelię świętą, natychmiast oddycham wonią życia Jezusa i wiem, w którą biec stronę”[42],
- św. Ignacy Loyola i jego poszukiwania prawdy oraz rozeznawanie duchowe jako przykład świętości życia w Kościele pod wpływem hermeneutyki Pisma;
- św. Jan Bosko i jego pasja do wychowywania młodzieży;
- św. Jan Maria Vianney przekonany o wielkości kapłaństwa jako daru i zadania;
- św. Pio z Pietrelciny – narzędzie Bożego miłosierdzia;
- św. Józef Maria Escrivá i jego przepowiadanie o powszechnym powołaniu do świętości;
- bł. Teresa z Kalkuty, misjonarka miłości Bożej do najmniejszych;
- męczennicy nazizmu i komunizmu, reprezentowani z jednej strony przez św. Teresę Benedyktę od Krzyża (Edytę Stein), mniszkę karmelitankę, a z drugiej przez bł. Alojzego Stepinaca, kardynała, arcybiskupa Zagrzebia. Jako ostatnich świadków owocnego związku między słowem Bożym i świętością papież Benedykt XVI przywołuje kanonizowanych 12 października 2008 roku: św. Kajetana Errica, św. Marię Bernardę Bütler,

---

39 Por. Zakon Braci Kaznodziejów, *Pierwotne Konstytucje* lub *Consuetudines*, II, XXXI.
40 Por. św. Teresa od Jezusa, *Vita* 40, 1.
41 Por. taż, *Dzieje duszy*, Ms B 3r.
42 Tamże, Ms C 35v.

św. Alfonsę od Niepokalanego Poczęcia i św. Narcyzę od Jezusa Martillo Morán[43].

Papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* nr 37–38 i 48 naucza Kościół o potrzebie „hermeneutyki wiary", koniecznej do właściwej interpretacji tekstu biblijnego. W przedstawionym nauczaniu Pontifex Maximus podkreśla duchowe znaczenie słowa Bożego. Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże, w ślad za Tradycją apostolską, od której jest ono nieodłączne. Podstawowe kryterium tej duchowej hermeneutyki biblijnej polega na tym, że właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła. Hermeneutyka biblijna badająca wyłącznie strukturę tekstu i jego formy jest jedynie procesem wstępnym i niepełnym. Dlatego Benedykt XVI wraz z biskupami katolickimi zebranymi na XII Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów stwierdza, że do przywrócenia właściwej hermeneutyki Pisma Świętego przyczynia się wsłuchiwanie się na nowo w ojców Kościoła, gdyż w centrum egzegezy patrystycznej znajduje się całościowe studium Pisma Świętego. Podstawą egzegezy ojców Kościoła, jak i scholastyków, była wiara. Stosowne połączenie procesu egzegezy z życiem kościelnym dokonywało się w życiu świętych Kościoła. Dlatego Benedykt XVI określa świętość życia związaną ze słowem Bożym jako hermeneutykę Pisma, od której nikt nie może abstrahować. Papież wymienia zatem 18 świętych i 2 błogosławionych, w których życiu słowo Boże było całościowo przeżywane. Praktykowanie hermeneutyki wiary, związane w życiu świętych ze słowem Bożym, doprowadziło ich do świętości życia w Kościele. Ta ostatnia stała się zatem owocną wykładnią Pisma.

3. Współczesna refleksja patrologiczna dotycząca sensu duchowego

Według tradycyjnej patrystycznej i średniowiecznej interpretacji Biblii sens duchowy, zwany czasami „sensem bożym" lub „sen-

---

[43] VD 48–49.

sem wewnętrznym" wyraża duchową rzeczywistość, opisaną w J 1, 18: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył". Jezus Chrystus dał doskonałe objawienie o Ojcu (por. J 3, 11; J 6, 46; J 7, 16; J 14, 6–11; Mt 11, 27). Aby Objawienie Boże poznawać właściwie, czyli tak jak zostało ono dane ludziom przez Jego właściwego Autora, Boga będącego Duchem, według egzegetów wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych należy je poznawać w sposób duchowy[44].

Tak pojęta hermeneutyka Pisma Świętego pozwalała na czytanie duchowe tekstu biblijnego, co ułatwiało odpowiedź na pytanie: co Bóg miał na myśli, objawiając takie przesłanie biblijne i co z nim mam praktycznie zrobić w swoim życiu. Dowodem owocności duchowej interpretacji słowa Bożego są osoby, które szukając duchowego sensu Pisma Świętego, doszły do osobistej świętości. Wyraźnym potwierdzeniem kanoniczności takiego pojmowania sensu duchowego w Kościele jest nauczanie papieża Benedykta XVI zawarte w *Verbum Domini* 48, o świętości życia jako hermeneutyce Pisma.

Problematyką noematyki biblijnej zajmował się w swoich ostatnich badaniach Krzysztof Bardski. Dalszą część swojego wywodu przeprowadzę w odniesieniu do jego studiów związanych z kontekstem hermeneutyki biblijnej[45]. Podsumowując patrystyczną i średniowieczną tradycję Kościoła, można w niej wskazać trzy modele sensów biblijnych:

---

[44] Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem…*, dz. cyt., s. 223–244; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000; C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubiś, Kraków 2007; H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.

[45] K. Bardski, *Patrystyczna interpretacja Pisma Świętego a współczesna biblistyka. Propozycje metodologiczne*, „Warszawskie Studia Teologiczne" R. 11 (1998), s. 117–123; tenże, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?* „Vox Patrum" R. 23 (2003) z. 44–45, s. 49–64; tenże, *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007.

a) model dwudzielny (sens dosłowny bądź duchowy; ten podział spotykany jest w wielu komentarzach ojców Kościoła);

b) model trójdzielny (sens dosłowny, sens duchowy i sens moralny, będący najczęściej jedną z kategorii sensu dosłownego, natomiast według Orygenesa byłby on bliższy sensowi duchowemu);

c) model czwórdzielny (sens dosłowny, moralny i podwójny duchowy, tj. alegoryczny (w znaczeniu węższym) i anagogiczny; podział ten był stosowany od średniowiecza)[46].

We współczesnej hermeneutyce biblijnej narosło sporo niejasności dotyczących sensu duchowego Biblii. André-Marie Dubarle[47] i Ignace de la Potterie[48] podkreślają np. odrębność sensu duchowego względem intencji hagiografa, a w związku z tym definiują sens duchowy nie w odniesieniu do jakiegoś szczególnego bogactwa duchowej treści, ale na zasadzie przeciwstawienia go świadomej intencji autora natchnionego. Sens duchowy zdaniem tych badaczy wynikałby z rzeczy przedstawianych przez treść, a nie z samych słów. Natomiast Henri-Marie de Lubac[49] kładł nacisk na teologiczny wymiar sensu biblijnego, szczególnie w szerokiej perspektywie chrystologicznej i eklezjalnej[50]. Joseph Augustine Fitzmyer SJ[51] uznaje, że sens duchowy Pisma Świętego to sens dosłowny, zamierzony przez autora natchnionego[52].

Dlatego dla określenia sensu duchowego (*sensus spiritualis*) Krzysztof Bardski, idąc za podziałem dokonanym przez autorów *Katolickie-*

---

[46] Tenże, *Słowo oczyma Gołębicy*…, dz. cyt., s. 28.

[47] A. M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Écriture*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 31 (1947), s. 41–72, tu s. 44.

[48] I. de la Potterie, *Le sens de la Parole de Dieu*, „Lumen Vitae. Revue internationale de la formation religieuse" 10 (1955), s. 15–30, tu s. 21.

[49] H. de Lubac, *Sens spirituel*, „Recherches de Science Religieuse" 36 (1949), s. 542–576, tu szczególnie s. 565–566

[50] K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy*…, dz. cyt., s. 30–32.

[51] J. A. Fitzmyer, *Pismo duszą teologii*, tłum. A. Baron, M. Dobrzyniak, R. Robak, Myśl Teologiczna 14, Kraków 1997, s. 59–66, szczególnie s. 41, 60.

[52] K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy*…, dz. cyt., s. 32–33.

go Komentarza Biblijnego[53], rozróżnia sens dosłowny oraz ponadsłowny. Dla świadectw patrystycznych i średniowiecznych preferuje on stosowanie nazwy „sens alegoryczny" (znaczenie tradycyjne, węższe), natomiast w znaczeniu szerszym proponuje określenie „sens ponadsłowny", znaczenie sugerujące nadbudowę semantyczną, właściwą niektórym interpretacjom zaliczanym do sensu tradycyjnie nazywanego duchowym i obejmujące nowoczesne metody badawcze, jak: krytyka retoryczna, narracyjna, fenomenologiczna i kanoniczna, czyli interpretacje nadsłowne według *Katolickiego Komentarza Biblijnego*[54].

Pomimo kryzysu duchowego rozumienia Pisma Świętego we współczesnej biblistyce[55] zdaniem K. Bardskiego ponadsłowne odczytywanie Biblii może być aktualne dzisiaj, gdyż interpretacja ponadsłowna Biblii stanowi jeden z najbardziej trwałych elementów Tradycji Kościoła. Co więcej, niektóre dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła wskazują na istotne miejsce ponadsłownej interpretacji Biblii w życiu Kościoła (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, numery: 109 i 115–119; IBK, II B2 oraz Benedykt XVI, *Verbum Domini* nr 37–38 i 48).

Wymieniając cechy szczególne ponadsłownego sensu Biblii, Krzysztof Barski dokonał udanego zestawienia głównych różnic zachodzących pomiędzy sensem dosłownym a ponadsłownym. Sens dosłowny: (1.) jest tylko jeden i (2.) jest niezmienny, (3.) jego twórcą jest autor wypowiedzi, (4.) jest intersubiektywnie sprawdzalny, (5.) jest konieczny, (6.) ma charakter poznawczy w relacji do tekstu; (7.) jest odkrywany sukcesywnie wskutek procesu lektury i ma charakter linearny.

Natomiast interpretacja ponadsłowna pozwala na: (1.) wciąż nowe odczytywanie sensu Biblii, zgodnie ze stwierdzeniem Grzegorza Wielkiego: „Divina eloquentia cum legente crescunt (słowo Boże wzrasta wraz z czytającym)" (*Hom. in Ezech*. 1.7.8); (2.) ewolucja interpretacji ponadsłownej nie ma charakteru postępu, lecz cechuje się swoistą

---

[53] R. E. Brown, s. M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. A. Murphy, przekł. K. Bardski i in., Warszawa 2001, s. 1796–1810.

[54] K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębicy*…, dz. cyt., s. 38–39.

[55] Tamże, s. 43–47.

zmiennością z zachowaniem pewnych modeli o charakterze klasycznym; (3.) na płaszczyźnie ponadsłownej kreatywność leży w dużej mierze po stronie czytelnika; (4.) sens ponadsłowny jest w swej istocie subiektywnym tworem odbiorcy tekstu biblijnego; (5.) jest niekonieczny, ale może być przydatny; (6.) nie ma charakteru poznawczego w relacji do tekstu (stąd jego nikła wartość dla tzw. argumentacji skrypturystycznej w teologii); (7.) wymaga całościowego spojrzenia na tekst, powstaje podczas drugiej lub trzeciej lektury lub po jej zakończeniu, jest swoistym „promieniowaniem" tekstu na świadomość czytelnika[56].

Na podstawie świadectw ojców Kościoła i dziejów alegorii w tradycji chrześcijańskiej K. Bardski wyszczególnił kryteria twórczości symboliczno-alegorycznej, które mogą służyć ocenie interpretacji symbolicznej w teologii: (1.) niesprzeczność względem sensu dosłownego, czyli że znaczenie ponadsłowne powinno odznaczać się przynajmniej pewną analogią względem znaczenia dosłownego tekstu, by nie zostało uznane za dziwaczne; (2.) interpretacja ponadsłowna powinna być związana z eklezjalnym i chrystologicznym wymiarem tradycji alegorystyki chrześcijańskiej; (3.) alegoryczna interpretacja określonego tekstu biblijnego nie może zawierać treści sprzecznych z szeroko pojętą regułą wiary Kościoła; (4.) racją bytu interpretacji ponadsłownej jest jej użyteczność duchowa, służąca duszpasterstwu (homilie, katechezy), ascetyce i kontemplacji; (5.) interpretacja symboliczna winna wyrażać jedność teologiczną Biblii jako księgi mającej jednego autora – Boga, a postacią, wokół której skoncentrowane są wszystkie motywy literackie, jest Jezus Chrystus[57].

Ponadsłowna interpretacja tekstu biblijnego ma zatem wartość bardziej estetyczną niż naukową. Może ona służyć do obrazowania prawd teologicznych, jest przydatna duszpastersko bądź dla pogłębienia relacji z Bogiem na bazie rozważanego tekstu Pisma Świętego. W opisie sensu ponadsłownego dominuje raczej negatywne, apofatyczne ujęcie problemu: łatwiej i więcej można powiedzieć, czym on nie jest, niż określić pozytywnie jego istotę i wartość. Wizja wywołana w wyobraźni alego-

---

[56] Tamże, s. 50–55.

[57] Tamże, s. 106–120.

rią ma charakter symbolu, zatem zaprasza do kontemplacji i twórczego rozwijania zasugerowanego skojarzenia, domaga się postawy aktywnej, jest punktem wyjścia do rozwijania fantazji twórczej. Odczytywanie znaczenia alegorycznego i typologicznego domaga się jednak od czytelnika krytycyzmu wobec przenoszenia historycznego wymiaru tekstu na poziom doświadczenia duchowego, ale i studiów nad tłem kulturowym, historią redakcji tekstów i komparatystyką literacką. Ponadsłowna interpretacja Pisma Świętego nie ma charakteru zamkniętego, nie można nigdy powiedzieć, że duchowe znaczenie danego tekstu biblijnego zostało już w pełni wyczerpane. Wyobrażeniowy aspekt chrześcijańskiej alegorystyki stanowi nadal jej szczególną wartość i szansę, bo dzięki niemu przesłanie biblijne, szczególnie orędzie Chrystusa staje się postrzegalne zarówno intelektualnie, jak i zmysłowo.

4. Doktryna o pięciu zmysłach duchowych – zarys historyczny

Pomocą w pojmowaniu i doświadczaniu sensu duchowego Pisma Świętego była w życiu wielu świętych Kościoła doktryna o zmysłach duchowych. Zdaniem Karla Rahnera zalążki tej teorii dają się zauważyć w pismach Filona z Aleksandrii, a następnie w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego. Jednak niewątpliwie twórcą tej doktryny był Orygenes, który w opinii Rahnera nie miał w jej tworzeniu innych źródeł niż tylko Pismo Święte[58]. Doktrynę tę rozwijali później przede wszystkim: Diadoch z Fotyki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz Wielki, św. Maksym Wyznawca, Symeon Nowy Teolog, św. Bernard z Clairvaux, św. Bonawentura, a w teologii współczesnej Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar[59]. Poniżej przedstawię doktrynę o pięciu zmy-

---

[58] K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituals chez Origène*, „Revue d'Ascetique et de Mystique" 13 (1932), s. 113–145; podobnie twierdził H. Crouzel, *Origène*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mistique. Doctrine et histoire*, t. 11 Paris 1982, k. 948.

[59] Por. K. Rahner, *La doctrine des „sens spirituels" au Moyen Age en particulier chez S. Bonaventure*, „Revue d'Ascetique et de Mystique" 14 (1933), s. 263–299;

słach duchowych u Orygenesa oraz u wybranych świętych okresu patrystycznego i średniowiecznego.

Człowiek posiada zdolność do odbierania bodźców zewnętrznych przy pomocy pięciu zmysłów, istnieje w nim też pięć analogicznych zmysłów duchowych. Zmysłowi smaku odpowiada, w myśl Ps 34 (33), 9 i J 6, 33–51 duchowe smakowanie słowa – chleba, który zstąpił z nieba, stąd przedmiotem owego duchowego smakowania może być zarówno Eucharystia, jak i słowo Boże[60]. Zmysłowi powonienia, w myśl duchowej interpretacji 2 Kor 2, 15[61], odpowiada dobry zapach Chrystusa, a są nim dla wierzących cnoty albo przepowiadanie Ewangelii[62]. Zmysłowi słuchu odpowiada wewnętrzne odbieranie nauczania Chrystusa zawartego w Ewangelii. Zmysłowi dotyku odpowiada duchowy dotyk przez Słowo Wcielone. Modelem duchowego dotyku jest np. dla Orygenesa niewiasta cierpiąca na krwotok, która po dotknięciu Jezusa została uleczona, albo prorocy odczuwający moc wychodzącą z Jezusa i do niej duchowo dosięgający[63]; natomiast zdaniem św. Bonawentury z Bagnoregio duchowy dotyk to dotyk, pocałunek i objęcie Wcielonego Słowa, które zamieszkało w chrześcijanach cieleśnie[64]. Zmysłowi wzroku odpowiada zaś duchowa in-

---

M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, [w:] *Nos sens et Dieu*, coll. Études carmélitaines, 1954/2, s. 179–193; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon, le Nouveau Theologien*, Theologie historique 67, Paris 1985; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in san Bonaventura*, Edizioni Antonianum, Roma 1999.

[60] Orygenes, *Contra Celsum* 1, 48: SCh 132, s. 204; tenże, *De principiis* 1, 1, 9: SCh 252, s. 110; tenże, *Commentarius in Iohannem* 20, 43.33: SCh 290, s. 352.

[61] 2 Kor 2, 15: „Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością Chrystusa zarówno dla tych, którzy dostępują zbawienia, jak i dla tych, którzy idą na zatracenie".

[62] Grzegorz z Nyssy, *In Cant* 3: Gregorii Nysseni Opera [dalej: GNO], vol. 6, ed. H. Langerbeck, Leiden 1960, s. 90–93.

[63] Orygenes, *Contra Celsum* 1, 48: SCh 132, s. 204; tenże, *Disputatio cum Heracleida:* SCh 67, s. 94.

[64] Bonaventura z Bagnoregio, *Breviloquim* 5, 6: „astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem": SBO V/2, s. 224.

teligencja – zdaniem Orygenesa pozwala ona na jasne zrozumienie znaczeń dotąd ukrytych[65].

Orygenes w swojej egzegezie alegoryczno-systematycznej Prz 2, 5, Hbr 5, 14 i Jer 4, 19 dał podstawy teorii o pięciu zmysłach duchowych. Jego zdaniem człowiek oprócz pięciu zmysłów odbierających fizyczne bodźce zewnętrzne posiada także zmysł boski, który jest odnajdywany według tekstu Prz 2, 5: „αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις". W cytowanym fragmencie teolog aleksandryjski hebrajskie *yadha*' (akceptacja poznania) przełożył jako αἴσθησιν – poznanie doświadczalne, pochodzące z wymiernej więzi z rzeczywistością poznaną. Termin *yadha*' w LXX jest oddany przez ἐπίγνωσιν, natomiast Symmach, Aquila i Teodocjon przełożyli go jako γνῶσις. Dla Orygenesa zatem najpełniejszą formą ludzkiego poznania była ta wyrażona w Rdz 4, 1: „Adam poznał Ewę", gdzie wymiarowi naturalnemu, w tym wypadku seksualnemu, doświadczanemu przez zmysły fizyczne, odpowiada wymiar nadnaturalny poznania, które dokonuje się przez zmysły duchowe[66]. Duchowo-symboliczna interpretacja Prz 2, 5 stanowi dla Orygenesa podstawę teologiczno-biblijną dla rozwoju jego doktryny o pięciu zmysłach duchowych[67].

Św. Grzegorz z Nyssy będąc pod niewątpliwym wpływem Orygenesowej doktryny o pięciu zmysłach duchowych[68], w swym ujęciu zachował oryginalność[69]. Akcentował on analogiczną więź pomiędzy sensami ciała i ducha[70], która ma doprowadzić wierzącego do poznania Boga całym sobą, w którym to procesie będzie przeważało do-

---

[65] Orygenes, *Disputatio cum Heracleida*: SCh 67, s. 90; tenże, *De principiis* 1, 1, 9: SCh 252, s. 110.

[66] Por. K. Rahner, *Le début d'une doctrine*..., dz. cyt., s. 116–117; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels*..., dz. cyt., s. 39; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi*..., dz. cyt., s. 28.

[67] Por. Orygenes, *Contra Celsum* I, 48: PG 11, k. 749AB; tamże VII, 34: PG 11, k. 1469–1470; tenże, *De principiis* 1, 1, 9: PG 11, k. 129–130; *In Matthaeum*, 63: PG 13, k. 1700.

[68] K. Rahner, *Le début d'une doctrine*..., dz. cyt., s. 144; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi*..., dz. cyt., s. 34.

[69] J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 235–273; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels*..., dz. cyt., s. 49–53.

[70] Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio* 18: PG 44, k. 196C.

świadczenie Bożego Ty nad ludzką spekulacją. Warunkiem owocności w korzystaniu z sensów duchowych jest uśpienie sensów cielesnych[71]. Grzegorz podkreślając niewidzialność Boga i apofatyczny charakter mistyki, opisywał, że proces poznawania Boga przypomina bardziej intymny kontakt osób podobny do tego, jaki ma miejsce w relacji miłości, nie jest to natomiast wizja[72].

Stąd w miejsce zmysłu duchowego widzenia Grzegorz z Nyssy wyróżniał duchowy zmysł zapachu, a przede wszystkim zmysł smaku. Przedmiotem duchowego zmysłu zapachu jest Słowo obecne w duszy poprzez cnoty, co jest efektem łaski otrzymanej we chrzcie i przeżywanej w życiu chrześcijańskim (zapach cnoty pokoju, miłości, radości, itd., obecności Ducha Świętego w wierzącym). Dla Grzegorza z Nyssy postrzeganie cnót, które są efektem działania Boga, stanowi realne postrzeganie Boga[73]. Natomiast przez duchowy zmysł smaku wierzący dochodzi do pełnej degustacji Słowa, zbliża się do mistycznej ekstazy eucharystycznej, doświadcza słodkości Boga. Ta ostatnia jest dla Grzegorza niczym innym jak skutecznym przebóstwianiem człowieka, dokonującym się w łasce, szczególnie we chrzcie i w eucharystii[74].

Św. Grzegorz Wielki, „doktor wizji", w swojej doktrynie duchowej zwanej często „mistyką wizji" lub „mistyką światła[75]" obrał za przedmiot

---

[71] Tenże, *In Canticum canticorum homilia*, 14: PG 44, k. 1068A; tamże, 11: PG 44, k. 991CD; tenże, *De Vita Moysis*: PG 44, k. 366B; 385B, 389C.

[72] Tenże, *De anima et resurrectione*: PG 46, k. 96.

[73] J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique...*, s. 249; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels...*, dz. cyt., s. 55; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi...*, dz. cyt., s. 36.

[74] J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique...*, dz. cyt., s. 259–260; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels...*, dz. cyt., s. 54; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi...*, dz. cyt., s. 37.

[75] J. Leclerq, *La spititualità del medioevo (VI–XII secolo). Da s. Gregorio a s. Bernardo*, Storia Della Spititualità, red. L. Bouyer, E. Ancilli, vol. 4/A, EDB, Bologna 1986, s. 45, 61–65; w wydanej w języku polskim, niestety – okrojonej w stosunku do francuskiej czy włoskiej (mają trzy tomy dla duchowości ojców Kościoła – polska edycja tylko jeden – i dwa tomy dla duchowości średniowiecza – polska edycja znowu tylko jeden) wersji historii duchowości w artykule B. Calati, *Duchowość wczesnego i środkowego średniowiecza (w. VII–XII)*, [w:] *Duchowość średniowiecza*, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, Historia Duchowości, t. IV, Kraków 2005, s. 27–38, kwestia wizji i widzenia

refleksji kwestię widzenia Boga (*videre Deum*)[76]. Na drodze oczyszczania zmysłów cielesnych poprzez ascezę i współpracę z łaską wierzący zostaje niejako dotknięty przez Ducha, co skutkuje u niego dziełem oczyszczenia serca[77]. Poprzez stałe praktykowanie cnoty pokory, cierpliwości i szeregu umartwień ascetycznych wierzący trwając w stanie czystości serca, powinien osiągnąć kontemplację Boga. Sama wiedza jest określana przez Grzegorza jako postrzeganie, odczuwanie, poznawanie, widzenie, kontemplowanie[78]. Zdaniem Grzegorza Wielkiego zmysłem duchowym najbardziej przydatnym do kontemplacji byłoby widzenie[79].

Dzięki lekturze tekstu biblijnego połączonej z przeżywaniem misteriów Chrystusa, chrześcijanin dostępuje częściowego oglądu światła Bożego, którego pełni dostąpi w szczęściu wiecznym. Zmysł duchowego smaku łączy się zdaniem Grzegorza przede wszystkim ze smakowaniem słowa Bożego[80], zmysł duchowego słuchu był przywoływany przy okazji śmierci sług Boga[81], zmysł duchowego węchu integruje się z dobrym życiem chrześcijańskim[82], zmysł duchowego dotyku, najmniej rozważany przez Grzegorza, odpowiada praktykowaniu dobrych uczynków[83].

Św. Maksym Wyznawca podkreślając, że w połączeniu dwóch natur Chrystusa nastąpiła też unia świata duchowego ze światem materialnym, stwierdzał, że Duch Święty poprzez duchowe zmysły przekształca

---

Boga w ujęciu Grzegorza Wielkiego została przez B. Calatiego całkowicie pominięta, co oczywiście jest ewidentnym brakiem samego opracowania i niewątpliwą szkodą dla poszukującego czytelnika.

[76] Por. G. Penco, *La dottrina dei sensi spirituali in S. Gregorio*, „Benedictina" 17 (1970) 2, s. 161–201.

[77] Grzegorz Wielki, *XL Homiliae in Evangelia*, 2, 30, 5: Gregorii Magni Opera [dalej: GMO], vol. 2, red. G. Cremascoli, Roma 1994, s. 388.

[78] J. Leclerq, *La spiritualità del medioevo (VI–XII secolo)*..., dz. cyt., s. 61–63.

[79] Grzegorz Wielki, *Homilie in Hiezechielem*, 2, 1, 17: GMO 3/2, s. 42; Por. G. Penco, *La dottrina dei sensi spirituali in S. Gregorio*, dz. cyt., s. 172–173.

[80] Grzegorz Wielki, *XL Homiliae in Evangelia*, 1, 15, 2: GMO 2, s. 184; tenże, *Homilie in Hiezechielem*, 1, 10, 13: GMO 3/1, s. 306.

[81] Tenże, *XL Homiliae in Evangelia*, 1, 15, 5: GMO 2, s. 188.

[82] Tenże, *XL Homiliae in Evangelia*, 2, 32, 5: GMO 2, s. 428.

[83] Tenże, *XL Homiliae in Evangelia*, 2, 31, 5: GMO 2, s. 402; tamże, 2, 34, 11: GMO 2, s. 452.

świat zmysłów materialnych w wyższą zmysłowość duchową. Ta transformacja odbywa się poprzez szukanie λόγοι, słów, dzięki którym Bóg -Logos wyraża siebie, a które człowiek potrafi duchowo pojąć. Zmysły ciała stanowią zatem wyobrażenie zdolności duchowych duszy: widzenie jest wyobrażeniem zdolności intelektualnych, słuch – rozumowania praktycznego, zapach – sfery popędliwości, smak – pragnień duchowych, dotyk – samego życia[84]. Dwa porządki zmysłów są ze sobą powiązane w głębokiej dynamice. Zmysły cielesne są podporządkowane duchowym w zamiarze odkrywania i poznawania Logosu[85]. Celem jest zaś kontemplacja Logosu poprzez oba rodzaje zmysłów[86].

Św. Bernard z Clairvaux rozważając relacje, jakie wiążą duszę z Bogiem, skoncentrował się na miłości[87]. W ramach opisu tych relacji przedstawił też swoją wersję doktryny o pięciu zmysłach duchowych[88]. Stopniami, jakie prowadzą do doskonałej miłości, są zmysły duchowe, które stanowią sensorium, jakie dusza ma do dyspozycji, aby doświadczać Boga[89]. We wznoszącej się hierarchii stopni miłości każdemu poziomowi miłości odpowiadał, zdaniem Bernarda, kolejny zmysł duchowy. I tak z miłością rodzicielską był związany zmysł dotyku, z miłością społeczną korespondował zmysł smaku, miłości dla świętych czy pobożnych był przypisany duchowy zmysł powonienia, miłości wobec nieprzyjaciół był przyporządkowany duchowy zmysł słuchu, natomiast miłości wobec Boga odpowiadał zmysł wzroku. Źródłem tak rozumianego przyporządkowania stopni miłości do zmysłów duchowych była podzielana przez Bernarda koncepcja o rozlewnej naturze miłości[90].

---

[84] Maksym Wyznawca, *Ambiguorum*, 197–198: PG 91, k. 1248AC.

[85] Tenże, *Ambiguorum*, 150–151. 239: PG 91, k. 1140A.1352b.

[86] Por. B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels*..., dz. cyt., s. 90–92; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi*..., dz. cyt., s. 42–43.

[87] Por. A. Le Bail, *Bernard (Saint)*, DSp 1, 1937, k. 1454–1499; J. Leclerq, *La spitituali tà del medioevo (VI–XII secolo)*..., dz. cyt., s. 296–307

[88] K. Rahner, *Le début d'une doctrine* ..., dz. cyt., s. 167–168; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi* ..., dz. cyt., s. 65–70.

[89] Bernard z Clairvaux, *Sermones in Cantica*, 23, 16: PL 183, k. 893; tamże, 83, 3: PL 183, k. 1182.

[90] Tenże, *Sermones de diversis*, 10: PL 183, k. 568.

Bernard z Clairvaux podkreślając zbawcze znaczenie Wcielenia Słowa Bożego i Jego przeistoczenie się w ciało, wyrażał pozytywną ocenę rzeczywistości zmysłowej, gdyż przyjął ją Zbawiciel w swoim ciele. Zdaniem Bernarda uduchowione zmysły ludzkie stają się stopniami, które mają zaprowadzić człowieka do Boga. Ludzkie afekty dzięki doświadczaniu Boga przez wierzącego przekształcają się w boskie zmysły, w których panuje już miłość Ducha[91], a wierzący staje się „capax Dei"[92].

Św. Bonawentura z Bagnoregio uznał, że zmysły duchowe biorą swój początek w łasce. Sposób, w jaki działają, jest zgodny z poznawaniem naturalnym. Ich przedmiotem jest poznanie Boga[93]: duchowy słuch, poprzez wiarę służy do przyjmowania nauczania Pańskiego („in Verbum Increatum"), wzrok potrzebny jest wierzącemu do kontemplowania chwały Ojca w świetle Słowa niestworzonego („Splendor Patris"); powonienie działa dzięki cnocie nadziei i służy do przyjmowania słowa natchnionego („Verbum Inspiratum"); smak aktywny poprzez cnotę miłości sprawia, że przyjmujący słowo delektuje się nim („Verbum Incarnatum"); a dotyk funkcjonujący również dzięki cnocie miłości pozwala, aby przez Słowo Wcielone („Verbum Incarnatum") dochodzić do ekstatycznej miłości[94].

5. Doktryna o pięciu zmysłach duchowych – synteza teologiczna

Mariette Canévet badając chrześcijańską doktrynę o zmysłach duchowych[95], wskazała, że od III wieku, czyli praktycznie od początków kształtowania się tej nauki jej podstawowymi cechami charakterystycznymi były:

---

[91] Tenże, *Sermones in cantica*, 20, 6: PL k. 183, k. 870.

[92] Tamże, 74, 5: PL 183, k. 1141.

[93] Por. K. Rahner, *Le début d'une doctrine*..., dz. cyt., s. 270–271; J. G. Bougerol, *Sensus spirituales*, [w:] *Lexique Saint Bonaventure*, red. J. G. Bougerol, Paris 1969, s. 117–118.

[94] F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi*..., dz. cyt., s. 154.

[95] M. Canévet, *Sens Spirituel*, [w:] DSp 14, k. 598–617, tu szczególnie s. 599–604.

1. Natychmiastowa percepcja znaczenia duchowego (oddawana w j. greckim terminem αἰσθάνομαι, dosłownie: 1. odbierać wrażenia zmysłowe, 2. pojmować umysłem[96]). Według Orygenesa natychmiastowa percepcja znaczenia duchowego jest utożsamiana z sercem czystym, które widzi Boga; dla Diadocha z Fotyki bezpośrednie pojmowanie znaczenia duchowego jest wyłącznie efektem wiary i łaski Bożej; zdaniem św. Bernarda z Clairvaux taką percepcją duchową odznaczała się np. św. Maria Magdalena, która dzięki duchowi wiary, a nie zmysłom rozpoznała zmartwychwstałego Jezusa)[97].

2. Jedno lub wiele znaczeń duchowych, które ostatecznie stanowią jedno. Tradycja patrystyczna jest zgodna co do istnienia tego wymiaru sensu duchowego (jeden lub wiele sensów duchowych, które stanowią ostatecznie jeden sens), choć już w II wieku kwestia istnienia wielu znaczeń duchowych wzbudzała kontrowersje. Istniało bowiem przekonanie, że sens duchowy jest jeden, a wielość znaczeń duchowych sugerowałaby już sens cielesny. Zdaniem Orygenesa dusza wierzącego człowieka posiada zdolność jednoczenia sensów duchowych, nawet gdy są one postrzegane za pomocą pięciu zmysłów duchowych[98]. Według opinii Orygenesa czy św. Grzegorza z Nyssy znaczeń

---

[96] Termin αἰσθάνομαι [w]: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, PWN, Warszawa 1958, s. 56.

[97] Por. M. Harl, *La «bouche» et le «coeur» de l'apôtre, deux images bibliques du sens divin de l'homme (Prov. 2, 5) chez Origène*, [w:] *Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, red. Bottega d'Erasmo, Torino 1975, 17–42; John M. Dillon, *Aisthesis Noete: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and Plotinus*, [w:] *Hellenica et Judaica: Hommage a Valentin Nikiprowetzky*, red. A. Caquot, M. Hadas-Lebel and J. Riaud, Leuven 1986, s. 443–455.

[98] Orygenes, *Contra Celsum* 1, 48: SCh 132, s. 202, 204; tłum. polskie: *Przeciw Celsusowi*: „Każdy, kto dokładniej rozważy to zagadnienie, zrozumie, o co tu chodzi: Pismo poucza, że istnieje jakiś boski zmysł, osiągalny wyłącznie dla błogosławionych, zgodnie ze słowami Salomona: „Osiągniesz zmysł Boga" (Prz 2, 5), a zmysł ten dzieli się na określone kategorie: wzrok, zdolny do oglądania rzeczy niematerialnych, w których objawiają się Cherubini i Serafini, słuch potrafiący rozróżnić dźwięki nieistniejące w powietrzu, smak kosztujący żywego chleba, który zstąpił z nieba i udziela światu życia (Por. J 6, 33), węch odczuwający zapachy, o których powiedział Paweł, że są „miłą Bogu wonią Chrystusową" (Por. 2 Kor 2, 15), oraz dotyk, o którym wspomi-

duchowych może być więcej niż jedno, ale ostatecznie są one wyrazem jedynego, zjednoczonego sensu. Orygenes tłumaczył tę kwestię następująco: pomimo wielości części sensów ostatecznie istnieje jeden sens duchowy, gdyż analogicznie do części ciała człowieka, również człowiek duchowy posiada parę rąk, parę nóg, wnętrzności, serce. Dlatego wszystkie te części duchowe stanowią zawsze jednego duchowego człowieka, czyli jeden sens duchowy[99]. Taki alegoryzm służył w epoce patrystycznej i w średniowiecznej teologii do wyjaśnienia biblijnych antropomorfizmów[100].

3. Opozycja zmysłu duchowego wobec zmysłu cielesnego. Jeden wobec drugiego był w tradycji patrystycznej nie tylko analogiczny, ale i stanowił przeciwieństwo drugiego. Orygenes mówił tutaj o dwóch rodzajach oczu i dowodził, że ludzie w raju ziemskim, po grzechu zamknęli oczy duchowe, a otworzyli oczy zmysłowe[101]. Św. Grzegorz z Nyssy wyjaśniał ze swej strony, że człowiek, który chce kontemplo-

---

na Jan, mówiąc, że dotykał rękami słowa życia (Por. 1 J 1, 1); zatem błogosławieni prorocy, którzy otrzymawszy zmysł Boga, patrzyli po bożemu, słuchali po bożemu i w podobny sposób jedli i czuli, że tak powiem, niezmysłowym zmysłem oraz wiarą dotykali Słowa, albowiem zstąpiła na nich emanacja, żeby ich uleczyć, w tym właśnie sensie widzieli i słyszeli to, co opisali oraz doznali innych wrażeń zgodnie z tym , co napisali, gdy zjadali zwój księgi, która została im darowana (Por. Ez 2, 9–3, 3)": Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy [dalej: PSP] 17bis, Akademia Teologii Katolickiej, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 68–69.

[99] Orygenes, *Disputatio cum Heracleida*, 16, 11–23, 1: SCh 67, s. 88–110; tłum. polskie: *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsoviensia" 5 (1967) nr 2, s. 167–173.

[100] H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris 1961, s. 258–262.

[101] Orygenes, *Contra Celesum*, 7, 39: SCh 132, s. 104; tłum. polskie: *Przeciw Celsusowi*: „Otworzyły się ich oczy zmysłowe, które dotąd mieli pięknie zamknięte po to, ażeby nie niepokoiły i nie przeszkadzały patrzeć oczyma duszy; zamknęły się natomiast ich oczy duszy, którymi oglądali Boga i cieszyli się Nim – zamknęły się, jak sądzę, z powodu grzechu. Dlatego i nasz Zbawiciel, widząc, że ludzie posiadają dwa rodzaje oczu, powiedział: «Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrzeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomi» (J 9, 39). Mówiąc o tych, którzy widzą, ma na myśli oczy duszy, które Jego nauka czyni widzącymi, niewidzącymi natomiast nazywa oczy zmysłowe, które nauka oślepia po to, aby dusza bez przeszkód mogła oglądać to, co powinna widzieć. Każdy prawdziwy chrześcijanin ma otwarte

wać Boga, nie powinien oddawać się kontemplacji świata, gdyż powoduje on liczne rozproszenia[102]. Jak podkreśla M. Canévet, taka mocna opozycja zmysłu duchowego wobec materialnego wywodzi się z greckiej antropologii, która radykalnie przeciwstawiała świat intelligibilny światu materialnemu[103].

4. Wymiar doświadczania intelektualnego spotkania z Bogiem. Zdaniem Orygenesa zmysł duchowy stanowi zdolność, dzięki której dusza może poznawać Boga. Natomiast według Diadocha z Fotyki wyrażenie „sens duchowy" czy też „sens intelektualny" oznacza, że dusza może szukać dzięki zmysłowi intelektualnemu-duchowemu Tego, który jest niewidzialny[104]. To niematerialne doświadczanie oczyszcza duszę, jest głębokim uczuciem, które daje wierzącemu oświecenie[105], a dusza z jednej strony doświadcza misterium lęku przed Bogiem, który może ją spalić, ale jednak pociesza ją przez Ducha Świętego[106].

5. Owocność takiego postrzegania Boga. Wewnętrznym efektem doświadczania Boga przez zmysły duchowe były dary duchowe. Św. Augustyn, biskup Hippony i Diadoch z Fotyki mówili w związku z przeżywaniem duchowego postrzegania Boga o doświadczaniu przez wierzącego radości duchowej[107].

6. Rozeznanie obecności Ducha Świętego w wierzącym. Dla Orygenesa przejawia się ona w dokładnym odróżnianiu dobra od zła; a dla Diadocha z Fotyki obecność Ducha Świętego wzbudza w wierzącym odczucie pełnej radości z wiary, zadowolenia i słuszności podejmowanych w wierze decyzji.

7. Postęp duchowy. Autorzy patrystyczni wypracowali regułę duchową, dzięki której stwierdzali, że w im większym zakresie zmysły

---

oczy duszy, a zamknięte oczy ciała, bo tylko w takim wypadku człowiek może oglądać najwyższego Boga i jego Syna, który jest Słowem i Mądrością": PSP 17bis, s. 363.

[102] Grzegorz z Nyssy, *In Canticum canticorum homilia* 10: GNO 6, s. 312–316.

[103] M. Canévet, *Sens Spirituel*..., dz. cyt., k. 601.

[104] Diadoch z Fotyki, *Capita centum de perfection spirituali*, 1, SCh 5bis, s. 85.

[105] Tamże, 69, SCh 5bis, s. 129.

[106] Tamże, 17, SCh 5bis, s. 94.

[107] Por. P. Agaësse, *Fruitio Dei*, DSp 5, k. 1547–1552.

duchowe są wykorzystywane, tym bardziej wierzący postępuje w doświadczaniu Boga, a oddala się od popadnięcia w błąd[108].

Zmysły duchowe nie są zatem stałą własnością człowieka, ale mogą być zaciemnione przez wady czy utracone przez grzechy. Natura grzechu według ojców Kościoła polega także na zatrzymaniu człowieka w sferze zewnętrznej i poddaniu się zniewalającej sile pożądliwości cielesnych. Wyzwolenie z tego stanu jest możliwe jedynie dzięki nawróceniu do Boga i uwierzeniu, że Chrystus wcielił się dla zbawienia ludzi. Dlatego podstawowymi warunkami do praktykowania zmysłów duchowych zarówno dla autorów patrystycznych, jak i średniowiecznych były: wiara, wolna wola nakierowana na Boga, wewnętrzne zjednoczenie człowieka z Bogiem oraz oderwanie się od pożądań cielesnych[109].

Doktryna o pięciu zmysłach duchowych ma szczególne zastosowanie w osobistym kontakcie wierzącego ze Słowem Wcielonym, co podkreślał Hans Urs von Balthasar, komentując estetykę teologiczną św. Bonawentury[110]. Według Doktora Serafickiego duchowe odczuwanie chrześcijanina jest zgodne z odczuwaniem zmysłowym, dlatego znajduje w Słowie Wcielonym swoją doskonałą paschę, gdyż oba odczuwania (duchowe i cielesne) mają możliwość dotarcia do Słowa Wcielonego. Jak mówił św. Bonawentura, zmysły cielesne znajdują swą „pascua foris in carne Salvatoris", podczas gdy zmysły duchowe cieszą się swą

---

[108] Por. M. Canévet, *Sens Spirituel*..., k. 602–604.

[109] Por. tamże, k. 612–616; I. Biffi, *I „sensi" dell'uomo spirituale*, [w:] *L'uomo spirituale*, red. L. Boracco, B. Secondin, Milano 1986, s. 177–187.

[110] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1. *Od Ireneusza do Bonawentury*, mówiąc o wykładni Bonawentury dotyczącej zmysłów duchowych, stwierdził, że „te ostatnie są *sensorium* w stosunku do Boga, które wraz z łaską i jej rozgałęzieniami (*ramificationes*) dane jest w sposób najgłębszy w darach zamieszkującego w nas Ducha Świętego. Rozgałęzienia te są wlanymi stanami (*habitus*), są „siedmioma cnotami", „siedmioma darami" (które ułatwiają ćwiczenie się w cnotach), „siedmioma błogosławieństwami", z których jako akty wypływa „dwanaście owoców Ducha Świętego" i „pięć zmysłów duchowych". Rzeczą znamienną jest przede wszystkim to, że główne teksty określają wiekuiste Słowo jako przedmiot owego sensorycznego doświadczenia Boga, i to w Jego oblubieńczym stosunku do zbawionego i uświęconego człowieka", tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków 2007, s. 313–314.

„pascua intus in Divinitate Creatoris"[111]. Sensy duchowe odnoszą się zatem do Wcielonego Syna Bożego, który „jest źródłem wszelkiego poznania" i „centrum całej esencji, natury, dystansu, wiedzy"[112]. Jezus Chrystus Słowo Wcielone ofiaruje zaś wierzącym jako „księgę napisaną w środku i na zewnątrz celem naprawy świata"[113]. Bonawentura mówił często o Słowie Niestworzonym, Wcielonym i Natchnionym (*Verbum increatum*, *Verbum incarnatum*, *Verbum inspiratum*)[114] czy o Chrystusie ukrzyżowanym[115], który jest doświadczany i poznawany przez chrześcijanina właśnie za pośrednictwem pięciu zmysłów duchowych:

> Według świętych współczesnych i antycznych rozróżnia się trzy czasy: prawa natury, prawa spisanego i prawa łaski. Złożony z siedmiu stosuje się do Ducha Świętego ze względu na siedem darów łaski. Złożony z pięciu – do Syna, ze względu na pięć zmysłów duchowych, na znak czego skrzydła Cherubina posiadały pięć łokci. Złożony z trzech – na Ojca, ponieważ liczba trzecia jest zasadą liczb doskonałych, co wię-

---

[111] Bonawentura z Bagnoregio, *Christus unus omnium magister*, 14, SBO VI/2, s. 362: „Propterea enim Deus factus est homo, ut totum hominem in se beatificaret, ut, sive ingrederetur sive egrederetur, pascua in Factore suo inveniret, pascua foris in carne Salvatoris et pascua intus in Divinitate Creatoris" („Po to Bóg uczynił się człowiekiem, aby błogosławić człowiekowi w swej pełności, aby zarówno wchodząc, jak i wychodząc, mógł on znaleźć pożywienie w swoim Stwórcy; zewnętrznie w ciele Zbawiciela i wewnętrznie w boskości Stworzyciela"; tłum. własne).

[112] Tenże, *Collationes in Hexaëmeron*, 1, 11, SBO VI/1, s. 52: „Ipse est medium omnium scientiarum […] scilicet essentiae, naturae, distantiae, doctrinae".

[113] Tenże, *Breviloquium*, 2, 11, SBO V/2, s. 118: „ideo dicitur liber scriptus intus et foris ad reparationem mundi".

[114] Tenże, *Breviloquium*, 5, 6, SBO V/2, s. 224: „odoratur summa fragrantia sub ratione Verbi inspirati in corde; astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis"; tenże, *Itinerarium mentis in Deum*, 4, 3, SBO V/1, s. 540: „Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita"; tenże, *Collationes in Hexaëmeron* 3, 22, SBO VI/1, s. 92: „Clavis ergo contemplationis est intelectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quo omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur".

[115] Tenże, *De perfectione vitae ad sorores* 6, 1–10: SBO XIII, s. 358–366.

> cej, każde przedstawienie rozpoczyna się koniecznie od trzeciej i od pierwszej, ponadto Ojciec ma trzy cechy, On jest rodzącym, niestworzonym i tchnącym. Jest potrójne prawo: zapisane wewnętrznie, to jest prawo natury, drugie jest umieszczone zewnętrznie, a jest nim prawo zapisane, i jest to przywiane z wysoka, a jest to prawo łaski. Te są ziarnami rozumowymi, a kto je ignoruje, czyli kto ignoruje te trzy okresy, taki nie może osiągnąć misterium Pisma[116].

Doktryna o pięciu zmysłach duchowych ukazuje chrześcijanom, że słowo Boże nie jest tylko krytycznie odczytywane i pozostawione na tym poziomie, ale – jak uczą starożytni i średniowieczni komentatorzy – po odczytaniu, jak najbardziej krytycznym (dla danego czasu), ma być ono odczuwane, doświadczane, idzie się za Nim i naśladuje Je[117]. Doktryna o pięciu zmysłach duchowych jest też odzwierciedleniem napięcia kontemplacyjnego, jakie realizuje się w człowieku poprzez jego duchowe zdolności poznawcze. Dzięki ich pośrednictwu

---

[116] Tenże, *Collationes in Hexaëmeron* 15, 20, SBO VI/1, s. 284: „Secundum Sanctos modernos et antiquos distinguuntur tria tempora, scilicet legis naturae, legis scriptae et legis gratiae. – Septenarius appropriatur Spiritus sancto Procter septem charismata gratiarum; quinarius Filio, propter quinque sensus spirituales – in huius signum Cherubim ala habebant quinque cubitos, – ternarius Patri, quia ternarius principium est perfectorum; item omnis probatio necessario a ternario incipit et est prima; item, Pater tres habet notiones; est enim generans, innascibilis, spirans. – Triplex est lex: intra scripta, ut naturae; extra proposta, ut legis scriptae; desuper infusa, ut gratiae. Haec sunt seminaria, quae qui ignorant, scilicet haec tempora, non potest venire ad mysterium Scripturarum" (tłum. własne).

[117] H. U. von Balthasar, *Chwała*…, dz. cyt., t 2, cz. 1, komentując tekst Bonawentury *Itinerarium mentis in Deum*, trafnie podsumował, że „w całości jednak przedmiot zmysłów jest ten sam, a mianowicie jest nim cała wertykalna rozciągłość Objawienia zawartego w Słowie. Istotne jest zakończenie. Jeśli wcześniej całe drzewo zmysłów rosło w sposób ekstatyczny, poczynając od dotyku bliskiego ziemi, to obecnie staje się ono pięciorakim duchowym doświadczeniem zmysłowym, które prowadzi dusze do ostatecznego przyswojenia sobie ekstazy: *disponitur anima ad mentales excessus*, i to poprzez osiągnięte w pięciorakim doświadczeniu *devotio*, *admiratio* i *exultatio*", s. 315; więcej na ten temat zobacz: A. Nguyen Van Si, *Sequire e imitare Cristo secondo san Bonawentura*, Tau 4, Milano 1995, s. 139–155.

kontemplacja Boga staje się, według autorów patrystycznych i średniowiecznych, zjednoczeniem z Bogiem, ponieważ sensy pozwalają poznawać Boga od momentu, kiedy osiągają Go swoim aktem poznawczym. Zadowolenie duchowe, jakie jest osiągnięte dzięki pośrednictwu pięciu zmysłów duchowych, jest znakiem doświadczenia duchowego, a zarazem potwierdzeniem zjednoczenia z Bogiem[118].

Zakończenie

W oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczącym sensu duchowego należy odnotować zasadniczy postęp jakościowy. Ujęcie sensu duchowego Pisma Świętego w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* było nacechowane, oględnie mówiąc, dużą rezerwą. W dokumencie przeważa ujęcie negatywne: sens duchowny to przełożenie sensu wyrazowego na poziom duchowy, nie powinien być on oddzielany od sensu dosłownego, nie powinno się w sposób nieuzasadniony szukać sensu duchowego tam, gdzie go nie ma, a szukanie sensu duchowego dla łatwych celów pastoralnych to błąd.

Znaczące jest nauczanie papieża Benedykta XVI o sensie duchowym. Pośrednio wynika ono z niewystarczalności metody historyczno-krytycznej i literaturoznawstwa biblijnego, które ostatecznie nie prowadzą do pełniejszego spotkania z Bogiem. Dlatego papież wzywa do zastosowania hermeneutyki wiary, która chroni przed odczytywaniem Biblii jako jedynie tekstu z przeszłości. Papież wskazuje, że podstawowym kryterium katolickiej hermeneutyki biblijnej jest interpretacja Biblii w życiu Kościoła i jej zgodność z wiarą Kościoła. Dlatego też papież wzywa do powrotu do całościowego studium Pisma Świętego, jakim odznaczali się ojcowie Kościoła. Egzegeza patrystyczna i średniowieczna w każdym sensie Pisma miała za podstawę wiarę. Dlatego Benedykt XVI przypomniał, że każdy autentyczny proces interpretacji Biblii jest zarówno intelektualny, jak i życiowy, a odby-

---

[118] F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi*..., dz. cyt., s. 279.

wa się w Kościele. Oprócz dowartościowania sensu duchowego Biblii papież Benedykt XVI podkreślił, że najgłębsza interpretacja Pisma Świętego pochodzi od świętych Kościoła. Święci rozważając i interpretując Biblię, swoje życie inspirowali tekstem słowa Bożego (świętość życia – owocną hermeneutyką Pisma).

Współczesna hermeneutyka biblijna rodzi sporo niejasności dotyczących sensu duchownego Biblii. Dlatego trafna wydaje się klasyfikacja znaczeń biblijnych dokonana przez autorów *Katolickiego Komentarza Biblijnego*, podzielana przez Krzysztofa Bardskiego, gdzie rozróżnia się sens dosłowny i sens ponadsłowny. Ten ostatni ma wartość bardziej estetyczną niż naukową, jednak właśnie aspekt wyobrażeniowy nadaje mu szczególnego znaczenia, gdyż dzięki niemu orędzie biblijne, szczególnie orędzie Chrystusa, staje się postrzegalne intelektualnie i zmysłowo.

Swoistym przypadkiem duchowej interpretacji Biblii w Tradycji kościelnej jest doktryna o pięciu zmysłach duchowych. Ma ona zastosowanie w osobistym kontakcie wierzącego ze Słowem Wcielonym. Jej praktykowanie pozwala wierzącemu na odczuwanie i doświadczanie nie tylko tekstu, ale samego Słowa Bożego, pójście za Nim i naśladowanie Go. Doktryna ta staje się zatem sposobem zjednoczenia się z Bogiem. Dowodem zaś na jej owocność byli ci, którzy ją rozważali i stosowali.

Spiritual Meaning of Sacred Scripture and the Doctrine of Five Spiritual Senses

The official teaching of the Catholic Church on the spiritual meaning of the Bible has brought an important change. The ecclesiastical document "The Interpretation of the Bible in the Church" by Pontifical Biblical Commission in 1993 was remarkable for its limited and over over-caution approach to the subject of the spiritual sense. Pope Benedict XVI has markedly influenced its interpretation. The historical-critical and the literary critical approach proved to be insufficient. The Pope argued that there critical attitude do not lead to a deeper

understanding of the human relation with God. The biblical exegesis and its harmony with catholic faith makes up a fundamental critierium of the biblical hermeneutics. This principle is clearly illustrated by the patristic and mediaeval exegesis. The best interpretation of Sacred Scripture comes from the saints, who have always draw inspirations for their life-style from Divine Word. The holiness of their life originated from the biblical hermeneutics. The contemporary biblical hermeneutics is remarkable for its numerous deficiencies regarding the spiritual sense. The authors of the Catholic Commentary on Sacred Scripture have remarkably improved the situation by the doctrine between the literal sense and the spiritual sense. The traditional ecclesiastical doctrine of fife spiritual senses exemplifies the idea of the spiritual biblical interpretation. This doctrine is clearly reflected in the union of the faithful with the Incarnated Word. The doctrine offered the opportunity to follow the biblical text and fully understand the meaning of the Divine Words; this doctrine leads to the full union with God either. The saints and their life-style are illustrative of the doctrine's power and inspiration.