

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID 0000-0001-7597-6604

Sens dosłowny i duchowy w świetle kwestii quodlibetalnych Tomasza z Akwinu

Abstrakt: Celem artykułu jest określenie, na czym polega doniosłość sensu dosłownego w twórczości Tomasza z Akwinu, oraz zbadanie, w jakim zakresie powtarzana za teoretycznymi stwierdzeniami Akwinaty teza o prymacie sensu dosłownego rzeczywiście daje się utrzymać. W badaniach prowadzonych w dialogu z opracowaniami współczesnych uczonych uwzględniono przede wszystkim stwierdzenia Tomasza wyrażone w kwestii szóstej siódmego quodlibetu, jednak odczytano je na szerszym tle spuścizny Doktora Anielskiego, m.in. jego komentarzy biblijnych i późniejszych od quodlibetu dzieł. Pozwalają one zinterpretować niejednoznaczne wypowiedzi w nim zapisane oraz złagodzić tezę o Tomaszu jako puryście zainteresowanym głównie sensem dosłownym.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, kwestie quodlibetalne, quodlibet VII, sensy Pisma Świętego, wielość sensów dosłownych, słowo Boże a Słowo Boga

W literaturze teologicznej przyjął się pogląd, skądinąd prawdziwy przynajmniej w pewnym ograniczonym zakresie, że Tomasz z Akwinu aprobował przede wszystkim wagę sensu dosłownego Pisma Świętego. Dla Akwinaty sens duchowy winien opierać się na dosłownym, a wszelki wykład duchowy powinien jego zdaniem mieć jakieś wsparcie w dosłownym. W niniejszym artykule chciałbym po pierwsze określić, z czego wynika doniosłość sensu dosłownego w twórczości Doktora Powszechnego, a następnie zbadać, jak należy rozumieć ten prymat przyznany sensowi dosłownemu, zwłaszcza jeśli chodzi o lekturę duchową ksiąg natchnionych.

Ukazaniu złożoności problemu przysłuży się poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania, które notabene już same w sobie wskazują problematyczność twierdzenia, od którego przywołania rozpocząłem: Czy Tomasz tak samo traktuje sens dosłowny Starego

i Nowego Testamentu? Czy Pismo Święte pozostaje autorytatywne tylko wtedy, gdy jest czytane według sensu dosłownego? Czy to, że *magister in sacra pagina* afirmował sens dosłowny oznacza, że tym samym deprecjonował sens duchowy? Jak to możliwe, że uwypuklenie sensu dosłownego nie przeszkadzało mu w chrystologicznej lekturze Starego Testamentu? Czy sens duchowy jest sensem zamierzonym przez Ducha Świętego, czy też znajduje on swoją genezę w interpretatorze świętych pism? Czy wielość sensów była zamierzona również przez hagiografa? W tekście postaram się również wskazać, że uwzględnienie związku spisanego słowa Bożego ze Słowem Boga (Synem Bożym) rzuca dodatkowe światło na dyskusję dotyczącą rozumienia sensów Pisma Świętego przez Tomasza.

Jak wskazałem na to w tytule, swoje badania zasadniczo koncentruję na wypowiedziach Akwinaty zawartych w kwestiach quodlibetalnych, zwłaszcza w kwestii szóstej quodlibetu siódmego. Sprawdzenie, jak należy rozumieć mocne tezy tej kwestii, poświęconej właśnie sensom Pisma Świętego, domaga się jednak sięgnięcia również do innych dzieł Doktora Anielskiego. Szczególnie przydatne będą komentarze biblijne Tomasza egzegety, których lektura każe zreinterpretować sformułowania quodlibetalne sformułowane przez Tomasza teoretyka. Tam, gdzie trudno o jednoznaczną interpretację jego myśli wyrażonej w quodlibecie albo gdzie może ona zostać ukazana z innej równie ważnej perspektywy, skorzystam także z późniejszej od quodlibetu spuścizny. Całą refleksję sytuuję oczywiście również w ramach współczesnych debat na temat rozumienia sensów przez Tomasza.

1. Waga sensu dosłownego w *sacra doctrina*

Jak pisze Tomasz w szóstej kwestii siódmego quodlibetu, „Pismo Święte zostało przez Boga przeznaczone do tego, by przez nie ukazać nam prawdę konieczną do zbawienia [*Sacra Scriptura ad hoc divinitus tradita est ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem*]” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu

2023a, 101)¹. Można przyjąć, że jest to założenie podstawowe, wynikające z Tomaszowej koncepcji Objawienia, zwłaszcza jego roli w zbawieniu człowieka. Dla niniejszych rozważań jest ważne, że założenie to pozostaje decydujące zarówno, gdy chodzi o sens dosłowny, jak i duchowy. Akwinata próbuje wykazać, że w tych samych słowach Pisma Świętego mogą kryć się liczne sensy, które nie spowodują wieloznaczności i będą pozostawały na służbie ukazania lub wyrażenia prawdy zbawczej. Tłumaczy on, że może się to dokonać na dwa sposoby: albo przy pomocy rzeczy (Tomasz włącza w *res* wydarzenia i osoby – Nichols 2002, 32–33), albo przy pomocy słów, „gdyż słowa oznaczają rzeczy, a jedna rzecz może być figurą drugiej”. Te dwa sposoby wynikają z tego, że autorem zarówno słów, jak i rzeczywistości jest Duch Święty, który może „nie tylko słowa przystosować do oznaczania czegoś, lecz także z jednej rzeczy może uczynić figurę innej”. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sensem dosłownym, a w drugim z sensem duchowym Pisma Świętego (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 101 – dot. cyt. i par.)².

Zdaniem Akwinaty zarzut o wieloznaczność czy możliwość wprowadzenia błędnych wniosków z wielości sensów można oddalić przez wskazanie na fakt, że drugi z wyżej wymienionych sensów pozostaje nierozzerwalnie związany z pierwszym: „sens duchowy zawsze opiera się na literalnym i z niego wynika [*sensus spiritualis semper fundatur super litteralem et procedit ex eo*]” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 101; por. Roszak 2016a, 217). Ważne jest również, że „wszystko, co jest zakryte w jednym miejscu Pisma Świętego, jest podane w innym miejscu otwarcie”, dlatego też „wykład duchowy zawsze powinien mieć podporę w jakimś wykładzie literalnym Pisma Świętego [*spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione Sacrae Scripturae*]” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad. 3; Tomasz z Akwinu

¹ Por. *Quodl.* XII, q. 16, a. 1, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 544: „Tego jednak należy się trzymać, że cokolwiek zawiera Pismo Święte, jest prawdziwe: kto by myślał inaczej, jest heretykiem”.

² Por. Persson 1970, 54–55; McGinn 2014, 66; Reinhardt 2015, 80–81; Roszak 2020, 47; Kubanowski 2015, 58.

2023a, 102)³. Można to wiązać z faktem Boskiego autorstwa: „To, co w jednej części jest niezrozumiałe, zostaje wyjaśnione w innej, gdyż Duch Święty jako główny autor Pisma Świętego napęłnia znaczeniem poszczególne ludzkie słowa” (Roszak 2020, 44). A choć nie ma o tym akurat mowy w treści tej kwestii quodlibetalnej, już tutaj daje o sobie zapewne znać Tomaszowe (chrześcijańskie po prostu) rozumienie relacji między obu testamentami. Sens duchowy Starego Testamentu będzie przecież wyrażony dosłownie w Nowym Testamencie – i musi tak być, jeśli Pismo ma rzeczywiście objawiać prawdę zbawczą, a ta została w pełni objawiona w Nowym Przymierzu.

Można do tego dodać, że przekonanie o pewnego rodzaju samo-wyjaśnianiu się Biblii (*Scriptura sui interpretes*) – oświeclaniu trudniejszych fragmentów łatwiejszymi do zrozumienia albo właśnie potwierdzaniu duchowej interpretacji pewnych passusów dosłownym sensem innych fragmentów – wynika właśnie z poważnego potraktowania przez Tomasza Boskiego autorstwa Pisma Świętego oraz realizowanego przez Boga planu zbawienia w historii (Roszak 2021b, 18), która właśnie dlatego, że jest historią zbawczą, prowadzoną przez Boga, musi być jedna, co z kolei powoduje, że kolejne odsłony tej historii wzajemnie się wyjaśniają. Pojawia się w związku z tym pytanie, czy skoro poszczególne fragmenty Pisma Świętego są oświeclane przez inne, można jeszcze mówić o jednym sensie dosłownym danego passusu? Wróć do tego w dalszej części artykułu (par. 5). *Magister in sacra pagina* chętnie będzie włączał w swoją egzegezę odesłania do innych miejsc biblijnych (*exponere Bibliam biblice*), zbieżnych terminologicznie lub powiązanych ideą teologiczną, nie tylko potwierdzających, ale również rzucających nowe światło na wyjaśniany tekst (Reinhardt 2015, 84; Roszak 2020, 49). Wolno wręcz powiedzieć, że w tym sensie uprawia Tomasz egzegezę kanoniczną czy też dokonuje analizy diachronicznej. Ważne jest tutaj, że nie chodzi jedynie o literacką jedność dzieła (czy nawet, dodałbym, jedność wynikającą z włączenia poszczególnych ksiąg do kanonu przez Kościół), ale o jedność wynikającą

³ Por. Aurelius Augustinus 1865, II, VI, 8; II, VIII, 14; Augustyn 1989, 57, 63; Persson 1970, 55–57.

z jednego autorstwa i jednego Objawienia, a ostatecznie z jedyne go Słowa Boga (Roszak 2020, 43, 49, 159), co stanie się przedmiotem ostatniego paragrafu.

Powyższe stwierdzenia Tomasza wskazujące na to, iż przyjmował on prymat sensu dosłownego (Roszak 2021b, 12; Roszak 2020, 46; Roszak 2021a, 17–18), należałoby wpisać w ramy po pierwsze przekonania, że realizacja celu zbawczego domaga się możliwości dotarcia do pewnego przesłania Pisma Świętego, a po drugie należy wskazać na naukowość uprawianej przez Tomasza *sacra doctrina*, która domaga się jednoznaczności w odczytaniu Pisma Świętego, a tę może dać jedynie sens dosłowny (Persson 1970, 58; Roszak 2023b, 5). Jako że sens duchowy odwołuje się do podobieństwa i pociąga za sobą niejednoznaczność (jedna rzecz może być podobna do wielu), nie może być stosowany w argumentacji (Torrell 1996, 58). „To, że z sensu duchowego nie można wywieść skutecznego argumentu – przekonuje Tomasz – nie wynika ze słabości autorytetu [*non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum*], ale z samej natury podobieństwa [*natura similitudinis*], na którym opiera się sens duchowy [*in qua fundatur spiritualis sensus*]” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad. 4; Tomasz z Akwinu 2023a, 102; por. Johnson 1992, 119–20). Znamienne, że w swoich komentarzach do Pisma Świętego *magister in sacra pagina* będzie odwoływał się do sensu duchowego. I nie będzie dla niego przeszkodą nawet wzmiankowana niejednoznaczność podobieństwa, ponieważ sam kontekst oraz znajomość całej Biblii oraz artykułów wiary pozwoli wykluczyć błędną interpretację (Blankenhorn 2023, 56; Aurelius Augustinus 1865, III, XXV, 36; Augustyn 1989, 153; Manresa Lamarca 2017, 350)⁴. Im bliżej jednak *sacra doctrina* (zakładam tutaj, że pomimo nierozzerwalnego związku między egzegezą a świętą nauką istnieje między nimi rozróżnienie), tym bardziej na pierwszy plan musi wysunąć się sens dosłowny, na którym można budować argumentację. Gdyby Pismo posiadało wiele znaczeń, pisze Per Erik Persson w monografii poświęconej Tomaszowej koncepcji *sacra doctrina*, „nie byłoby dla nas możliwe znalezienie

⁴ Sugeruje się również, że w praktyce Tomasz mógłby odchodzić od wykładanych przez siebie teoretycznych zasad – por. Torrell 1996, 58.

w nim jakiegokolwiek *efficax argumentum*, a to w ostatecznym rozrachunku unieważniłoby doktrynalny i naukowy charakter zarówno Pisma, jak i teologii” (Persson 1970, 58).

W Tomaszowym uprawianiu *sacra doctrina*, wiernym zresztą zasadom sformułowanym przez Hugona ze św. Wiktora, można wyróżnić powiązane ze sobą etapy czytania Pisma Świętego i odpowiadające im pojęcia: *littera* – *sensus* – *sententia*. Kontakt z tym, co w literze Pisma przekazał jego autor, prowadzić miał do uchwycenia znaczenia (*sensu*) danego fragmentu, a następnie do wyrażenia pewnej prawdy, jaka w ten sposób została odkryta, w sentencji teologicznej (Roszak 2021a, 17; Roszak 2020, 45–46, 117–18; Manresa Lamarca 2017, 356 – wraz z przypisem nr 43 na stronach 356–57). Chodziłoby o „przechodzenie od «kontekstu» do «przesłania» tekstu biblijnego, niezatrzymywanie się w połowie drogi, ale wytrwale przechodzenie od egzegezy do teologii”, a Tomaszowy „nacisk na prymat sensu dosłownego, narzucając mu w ten sposób swoisty rygor interpretacyjny, był dla niego gwarancją rzetelności pracy naukowej” (Roszak 2020, 52). Przy czym, warto do tego dodać, poważne potraktowanie tej naukowości jest zarazem jak najbardziej praktyczne, gdyż, zgodnie z rozumieniem Tomasza, święta nauka „pod pewnym względem jest teoretyczna, a pod innym względem praktyczna”, a „celem świętego nauczania, o ile jest praktyczne, jest wieczne szczęście [...]” (*STh* I, q. 1, a. 5, resp.; Tomasz z Akwinu 2023b, 28). Jeśli Akwinata szuka pewności i dlatego skupia się na sensie dosłownym, to ze względu na wagę prawdy dla zbawienia człowieka; ewentualny błąd lub niejasność mogą mieć zgubne konsekwencje.

Notabene, jak wykazał to Valkenberg, w ukazywaniu wewnętrznej spójności i sensowności pewnych prawd wiary odwoływał się Tomasz również do duchowego (ściślej: alegorycznego) sensu Pisma Świętego. Jeśli np. nie jest możliwe udowodnienie konieczności tego, że zmartwychwstanie Chrystusa nastąpiło trzeciego dnia, to można przynajmniej, uważał Akwinata, wykazać tego faktu stosowność (*congruentia*), podając pewne powody. Alegoryczny sens Pisma Świętego umożliwiał ukazanie związku między tajemnicami wiary, dzięki czemu można było zademonstrować inteligibilność prawdy wiary. Jeśli więc w rozumowaniu argumentacyjnym, jak utrzymywał

Tomasz, można opierać się jedynie na sensie dosłownym, to sens duchowy nadawał się do pogłębionego rozumienia i (intelektualnej) kontemplacji prawdy wiary objawionej w Piśmie (Valkenberg 2000, 64–65)⁵. Raz jeszcze rysuje się tutaj różnica (niezrywająca jedności) między egzegezą a świętą nauką. Teologia jako nauka została w średniowieczu rozróżniona od egzegezy, co wtórnie skutkowało również większą naukowością egzegezy. W świętym nauczaniu chodziło o przyswojenie Bożego objawienia poprzez zrozumienie go na tyle, na ile pozwalał to umysł oświecony wiarą; innymi słowy, był to powrót do Boga żywiący się Boskim darem słowa Bożego (Dahan 2015, 45–46; por. Turner 2017, 127–28; Zatwardnicki 2024b, 118). Ten średniowieczny *modus operandi* tak charakteryzuje Międzynarodowa Komisja Teologiczna:

Teologowie scholastyczni starali się przedstawiać inteligibilną treść wiary chrześcijańskiej w formie racjonalnej i naukowej syntezy. Aby to uczynić, traktowali artykuły wiary jako zasady w nauce teologii. [...] Odkrywali oni związki inteligibilne między tajemnicami (*nexus mysteriorum*), a tak osiągnięta synteza przedstawiała inteligibilną treść słowa Bożego w sposób naukowy, zgodnie z wymogami i zdolnościami ludzkiego rozumu. Ten ideał naukowy nigdy jednak nie przybrał formy jakiegoś systemu hipotetyczno-dedukcyjnego. Zawsze był raczej wzorowany na kontemplowanej rzeczywistości, która znacznie przekraczała zdolności rozumu ludzkiego. [...] Kluczową rolę pełnił „argument stosowności” (*argumentum ex convenientia*). (TD, 73–74; nr 67)

Mogłoby się wydawać, że Tomaszowe ujęcie objawienia jest propozycjonalne, skoro poszukiwał on w Piśmie jasno wyrażonej i ujmowanej doktrynalnie prawdy koniecznej do zbawienia. Taki wniosek byłby jednak podobnie błędny jak ten, który bywa formułowany w mało pogłębionych interpretacjach konstytucji

⁵ O „kontemplacji intelektualnej” w teologii – zob. TD, 96, nr 91. Papież Franciszek (2023, nr 7) pisze za bł. Antonio Rosminim o „miłości intelektualnej” (łac. *intellectus caritatis*, wł. *carità intellettuale*).

dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (DF; Zatwardnicki 2024a, 115, 121). Szacunek Akwinaty dla sensu dosłownego wynika po pierwsze właśnie z pojmowania Pisma Świętego jako świadectwa objawienia Bożego, w którym odsłonięte zostały człowiekowi pewne prawdy (*revelata*), a po drugie, co podkreślił Piotr Roszak, z Tomaszowej koncepcji charyzmatu prorocstwa, w której daje o sobie znać rozróżnienie na *res* i *verbum* (Roszak 2023a, 358). Można powiedzieć za polskim uczonym, że „tekst Pisma Świętego jest punktem wyjścia dla wgłębiania się w boskie misterium, przedsionkiem, przez który wchodzi się do domu. Oznacza to, ogólnie rzecz ujmując, przyjęcie w myśleniu o biblijnej interpretacji swoistej «ontologii sakramentalnej», w której historyczna rzeczywistość zawiera i mediatyzuje boską” (Roszak 2020, 44). Tomasz co prawda, jak pisze z kolei Bernard McGinn, stara się przede wszystkim wydobyć doktrynalną inteligibilność objawionego przesłania (*propositum*), ale ze względu na wymogi *sacra doctrina*, która zachowując swój fundamentalnie biblijny charakter, stanowić miała naukowy dyskurs (McGinn 2014, 65–66). Chodziło w nim o wnikanie rozumem ludzkim w objawione misteria Boże. W przekonaniu Doktora Powszechnego odwoływać się do powag można po to, by rozwiązać wątpliwości i przekonać adresata. Jeśli jednak ma on nabyć wiedzę i zrozumienie, potrzeba „dyskusji profesorskich”, które „odbywają się w szkołach nie dla usuwania błędów, ale dla pouczenia słuchaczy, by skłonić ich do rozumienia prawdy, w którą wierzą – wówczas należy opierać się na rozumowaniach dociekających korzenia prawdy i sprawiających, że wie się, w jaki sposób prawdziwe jest to, co mówimy” (*Quodl.* IV, q. 9, a. 3, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 452–53).

2. Dwa sposoby przekazu prawdy w Piśmie Świętym

W artykule trzecim, ostatnim poświęconym kwestii szóstej siódmego quodlibetu, Tomasz wyjaśnia, dlaczego w innych niż Biblia dziełach nie można wyróżnić sensów duchowych. Wynika to zarówno z faktu Bożego autorstwa Pisma Świętego, jak i z Bożej

opatrności rządzącej wszystkimi sprawami i dziejami⁶. W przeciwieństwie do człowieka, który „może wykorzystać do oznaczania czegoś pewne słowa lub pewne wymyślone podobieństwa” (a wszystko to mieści się w sensie dosłownym), jedynie „Bóg może wykorzystać do oznaczenia pewnych spraw sam bieg rzeczy podanych Jego opatrności [*Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum*]”. Właśnie stąd się bierze duchowy sens ksiąg natchnionych, że „rzeczy biegące swoim torem oznaczają coś innego [*res cursum suum peragentes aliquid aliud significant*], co przekazuje sens duchowy”, a tak „układać rzeczy w ich biegu [*ordinare res in cursu suo*], by mogły przekazać taki sens, należy tylko do tego, kto swoją opatrnością rządzi rzeczami [*qui sua providentia res gubernat*], a tym kimś jest tylko Bóg” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 3, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 106; Roszak 2015, 136)⁷.

Jeśli chodzi o Tomaszowe rozumienie opatrności, jest o niej mowa w kwestiach quodlibetalnych w kontekście relacji opatrności do predestynacji oraz losu. *Doctor communis* wyjaśnia, że „predestynacja jest pewną częścią Bożej opatrności, a opatrność nazywa kierowanie jakichś rzeczy do celu, co zakłada wiedzę i wolę”, oczywiście Boga. W tym sensie „predestynacja ma pewność od strony wiedzy Boga, która nie może się mylić, i od strony woli boskiej, której nic nie może się oprzeć, jak też od strony opatrności, która w najpewniejszy sposób prowadzi do celu, ponieważ Bóg jest najmądrzejszy” (*Quodl.* XII, q. 3, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 523).

⁶ Można zresztą również Pismo widzieć jako owoc opatrności – tak czynił często cytowany przez Tomasza biskup Hippony – por. Aurelius Augustinus 1865, IV, VI, 9; Augustyn 1989, 191: „[...] w ich czcigodnych pismach, które Opatrzność Boża przekazała dla naszej nauki i oderwania nas od zwodniczego świata ku innemu [...]”.

⁷ Jest to różna sytuacja od tej, gdy z jednej wypowiedzi dają się wyprowadzić wielorakie wnioski – por. *Quodl.*, VII, q. 6, a. 3, ad. 3; Tomasz z Akwinu 2023a, 107. Wnioskowanie (argumentowanie z wyjściowych artykułów wiary) jest cechą charakterystyczną *sacra doctrina* – por. *STh* I, q. 1, a. 8, resp. i ad. 2; Tomasz z Akwinu 2023b, 33–34; *Quodl.* IV, q. 9, a. 3, *videtur quod*; Tomasz z Akwinu 2023a, 452. Por. także: Ratzinger 2018b, 716–17.

Można powiedzieć, że „podczas gdy ludzie piszą słowami, Bóg pisze historią”, działając według wzorca, zgodnie z którym „osoby, rzeczy, instytucje i wydarzenia Starego Przymierza, właściwie zinterpretowane, wskazują na kulminację Jego planu i ją oświetlają” – pisze Mary Healy (2012, 183). Ale może należałoby powiedzieć coś więcej: jeśli mogą to czynić, to jedynie dlatego, że w tych prefiguracjach działał nie kto inny, jak właśnie ten sam udzielający się, objawiający i zbawiający Bóg, i tylko dlatego mogą one oznaczać coś innego, że już w nich ogłaszana była tajemnica, która swój *climax* znajdzie w wydarzeniu Chrystusa. Richard Bauckham podkreślał z mocą, że konkretne formy Bożego działania i obecności nie dają się rozdzielić od tego, co one objawiają o Bogu (jakby Bóg mógł istnieć dla ludzi poza Jego ingerencjami), i że relacji Boga do ludzkości nie da się ujmować abstrakcyjnie, w izolacji od form, w których ta relacja się ujawnia. Dlatego teologiczne wnioski nie zastępują natchnionych narracji i do nich odsyłają (Bauckham 1997, 191)⁸.

Nie przypadkiem Tomasz cytuje wypowiedź Grzegorza Wielkiego: „Pismo Święte przewyższa wszelką wiedzę i naukę samym sposobem mówienia, ponieważ w jednej i tej samej wypowiedzi, w której opowiada dzieje, zarazem ogłasza tajemnicę [*Sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat testum, prodit mysterium*]” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 3, *sed contra*; Tomasz z Akwinu 2023a, 106; por. Reinhardt 2015, 81). Na uwagę zasługuje tutaj jedność słowa i wydarzenia, natchnione pisma nie tylko relacjonują wydarzenia, ale głoszą misterium; jedno odpowiada drugiemu, ingerencji Boga w dzieje ludzkości – natchnienie udzielone hagiografom przez Ducha Świętego. W rezultacie *sacra doctrina* odnosi się do Boga jako zasady i celu (*STh* I, q. 1, a. 3, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023b, 26).

Jeremy Holmes zauważa, że Tomasz zużytkował rozróżnienie Augustyna na znaki dosłowne, określone przez konwencję języka, oraz figuratywne, oznaczające w oparciu o jakiegoś rodzaju podobieństwo do rzeczy oznaczanej. Biskup Hippony rozróżniał także

⁸ Por. *NPP*, 115, nr 68: „Bóg Izraela daje się poznać poprzez dzieło zbawienia, które realizuje na rzecz Izraela”.

słowa Pisma Świętego, które nie mają innego zastosowania niż bycie znakami, od rzeczy (*res*) Pisma Świętego, które mając swoją własną funkcję zostały ustanowione przez Boga do oznaczania innych rzeczy. Przy czym słabością tego podejścia był brak odróżnienia metafory od sensu duchowego, dlatego Akwinata, przejmując intuicje biskupa Hippony, wprowadził rozróżnienie na rzeczy wymagowane (np. zmyślenia poetyckie) i „rzeczy, które wydarzyły się w rzeczywistości [*rei veritate contigerunt*]” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 1; Holmes 2015, 103–5). Te pierwsze, które mają na celu jedynie oznaczanie, należą do sensu dosłownego: „Kozioł albo inne tego rodzaju, przy pomocy których oznaczane są osoby inne niż Chrystus, nie były jakimiś rzeczami, ale podobieństwami wyobrażonymi [*similitudines imaginariae*], pokazanymi tylko po to, by oznaczyć owe osoby. Dlatego też oznaczanie, w którym przez te podobieństwa oznaczano osoby albo królestwa, należy wyłącznie do sensu historycznego” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 104). Dopiero te drugie stanowią o sensie duchowym: „Duchowy sens Pisma Świętego bierze się stąd, że rzeczy biegnące swoim torem [*res cursum suum peragentes*] oznaczają coś innego, co przekazuje sens duchowy” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 3, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 106).

Frazę o rzeczach toczących się swoim własnym torem należy zdaniem Holmesa rozumieć w taki sposób, że mają one swoją własną historyczną faktyczność, integralność i funkcję (poza byciem znakiem przyszłych rzeczywistości), a zatem także zrozumiałość (Holmes 2015, 105). Oprócz sensu figuratywnego czy mistycznego historii Starego Testamentu mają również sens dosłowny, co Tomasz podkreślił w *Summie teologicznej*, powołując się zresztą na słowa apostoła Pawła⁹. Autor Listu do Koryntian pisał: „Stało się zaś to wszystko, by mogło posłużyć za przykład dla nas, abyśmy nie pożądali złego, tak jak oni pożądali. [...] A wszystko to przydarzyło się im jako

⁹ Por. *STh* I–II, q. 102, a. 2, *sed contra*: „sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae veteris testamenti, dicitur enim I ad Cor. X, quod omnia in figuram contingebant illis. Sed in historiis veteris testamenti, praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia, praeter causas figurales, habebant etiam causas litterales”.

zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10,6.11). Tomasz w swoim komentarzu podkreśla właśnie zarówno faktyczność przeszłych wydarzeń, jak i ich funkcję oznaczania. Poniższe cytaty stanowią odpowiednio interpretację wersetów szóstego i jedenastego:

Powyżej pokazał, co spotkało starożytnych Żydów; tutaj pokazuje, że to wydarzyło się nie tylko ze względu na nich samych, ale i dla naszej naprawy. Najpierw wykazuje, że wspomniane rzeczy wydarzyły się z naszego powodu, by nas ulepszyć od grzechu; następnie, że z tego powodu zostały one napisane [...]. Dlatego mówi **teraz, że te rzeczy były uczynione na obraz nas**, nie wymyślone, ale prawdziwie uczynione. (*In I Cor.*, c. 10, lect. 2, n. 522–23; Tomasz z Akwinu 2022d, 559, 561)

Następnie mówi, że **teraz wszystkie te rzeczy wydarzyły się im w postaci**, a po utrzymaniu, że wspomniane wydarzenia zostały dokonane ze względu na nas, tutaj pokazuje, że również ze względu na nas zostały one napisane. I po pierwsze, co do znaczenia, po drugie, co do poprawy: **i zostały napisane**. Dlatego mówi: **teraz wszystkie te rzeczy**, jakby mówiąc: te rzeczy im się przytrafiły, i nie tylko z powodu ich grzechów, a nie dla nich samych, ale **wszystkie te rzeczy przytrafiły się im w figurze**, nas, bo to był czas figur. (*In I Cor.*, c. 10, lect. 2, n. 530; Tomasz z Akwinu 2022d, 565, 567)

Wobec tego rzeczywistości Starego Testamentu zaświadczone w Piśmie stają się figurą rzeczywistości Nowego Testamentu. Wszystko, co wydarzyło się w okresie Starego Przymierza, właśnie przez swoją własną rzeczywistość (sens historyczny), mogły stać się jednocześnie figurą spraw przyszłych (sens duchowy). W ten sposób wszystko skierowane zostaje ku Wcielonemu, cała wcześniejsza historia jest ukierunkowana na Chrystusa, a Nowe Przymierze nie mogłoby zaistnieć bez Starego Przymierza.

W jeszcze jednej kwestii quodlibetalnej pojawia się, już nie teoretycznie wykładane, ale praktycznie zastosowane, rozróżnienie na sensy dosłowny i duchowy, zarazem zachowujące łączność między nimi. Komentując Księgę Rodzaju (9,13.15), Tomasz pisze, że

„w słowach Starego Testamentu najpierw należy rozważyć prawdę słów”, jednak zaraz dodaje, że „skoro jednak Stary Testament jest figurą Nowego, to wiele rzeczy w Starym Testamencie zostało przedstawionych tak, że sam sposób mówienia oznacza coś figuratywnie”. Jak widać, rzeczywistości starotestamentowe, oraz świadczące o nich słowa natchnione, stają się tutaj figurą rzeczywistości nowotestamentowych. Również w tym miejscu pojawia się – trzeba przyznać, że zaskakująca, ale zrozumiała na tle tego, co wyżej powiedziano – interpretacja chrystologiczna: „[...] tęcza oznacza Chrystusa, naszego obrońcę przed potopem duchowym” (*Quodl.*, III, q. 14, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 395). Przy okazji jest to *exemplum* odczytywania Pisma zgodnie z podwójnym (a nie poczwórnym), podstawowym podziałem znaczeń.

3. Cztery sensy z perspektywy historii zbawienia

W kolejnym, trzecim już artykule kwestii szóstej siódmego quodlibetu, Tomasz uzasadnia istnienie czterech sensów Pisma Świętego, jednego dosłownego (in. historycznego) i trzech duchowych: alegorycznego, moralnego i anagogicznego. Podstawą tego rozróżnienia sensów jest uprzedni podział na dwa sposoby przekazywana prawdy w Piśmie Świętym – przez słowa oraz przez figury rzeczy¹⁰. Odpowiednio „do sensu literalnego należy to wszystko, co przyjmujemy wprost z samego znaczenia słów”, z kolei duchowy sens „polega na tym, że pewne rzeczy wyraża się przez figurę innych rzeczy” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 104). Raz jeszcze: mamy zatem raczej do czynienia, jak zauważa Persson, z podwójnym, a nie poczwórnym znaczeniem Pisma (Persson 1970, 54; por. Dahan 2015, 53). Również Valkenberg odnotowuje, że Tomasz jako komentator Pisma Świętego przede wszystkim akcentuje znaczenie dosłowne i duchowe (in. mistyczne) – pisze o znaczeniu *secundum litteram* i *secundum mysterium* – niż szczegółowo

¹⁰ Por. Holmes 2015, 107: „The distinction between spiritual and literal lies not in what is signified but in how it is signified”. O sensach Pisma Świętego w egzegezie Tomasza – por. także: Arias Reyero 1971.

rozdziela w sensie duchowym alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny (Valkenberg 2000, 171–72 – razem z przypisem 96).

Jeśli zaś chodzi o podział sensu duchowego, Akwinata twierdzi w omawianym quodlibecie, że przekazywany przez figury sens służy do prawej wiary i prawego działania (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 104)¹¹. W drugim przypadku mamy do czynienia z sensem moralnym (tropologicznym), w pierwszym należy wprowadzić kolejne „odróżnienie według porządku tego, w co się wierzy”. Jeśli, jak za Dionizym utrzymuje Akwinata, w przypadku Kościoła można mówić o stanie pośrednim między stanem starotestamentowej Synagogi a stanem Kościoła triumfującego, to wtedy należy przyjąć, że „Stary Testament był [...] figurą Nowego, a Stary i Nowy są razem figurą spraw niebieskich”. Gdy figury użyte są w taki sposób, że Stary Testament prefiguruje Nowy Testament, można mówić o sensie alegorycznym lub typologicznym – zgodnie z nim „to, co się zdarzyło w Starym Testamencie, wyklada się o Chrystusie i Kościele”. O sensie anagogicznym można mówić wtedy, gdy figury zostały użyte w taki sposób, że Stary i Nowy Testament oznaczają Kościół triumfujący (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 104)¹².

Również w odpowiedziach na postawione w drugim artykule szóstej kwestii siódmego quodlibetu wątpliwości Tomasz konsekwentnie trzyma się podziału na słowa i rzeczy. Gdy dla oznaczenia osób czy królestw (nawiązanie do Księgi Daniela), a nawet samego Chrystusa (por. kamień z Dn 2,34), stosowane są podobieństwa wyobrażone (słowa), tego rodzaju oznaczanie należy do sensu

¹¹ Por. *In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., n. 127; Tomasz z Akwinu 2022b, 192, 195: „Tak więc czworaki jest owoc Pisma Świętego [*Sic ergo quadruplex est effectus sacrae Scripturae*]: mianowicie w odniesieniu do rozumu spekulatywnego – nauczanie prawdy i wykazanie kłamstwa [*docere veritatem, arguere falsitatem*], a w odniesieniu do [rozumu] praktycznego – wyrwanie ze zła i wprowadzenie w dobro [*eripere a malo, et inducere ad bonum*]”.

¹² Por. *In Sent.*, prol. 5, resp.; *Quodl.*, VII, q. 6, a. 2, ad. 4; Tomasz z Akwinu 2023a, 105: „Jak sens alegoryczny dotyczy Chrystusa zgodnie z tym, że jest głową Kościoła wojującego, usprawiedliwiającego go i napełniającego łaską, tak sens anagogiczny dotyczy Go zgodnie z tym, że jest głową Kościoła triumfującego, dającą mu chwałę”. Por. także: *STh* I, q. 1, a. 10, resp.; Tomasz z Akwinu 2023b, 38.

historycznego i nie wykracza poza sens dosłowny (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 104–5). (Jak bardzo to stanowisko odbiega od współczesnego rozumienia sensu dosłownego!) Zaś w prefigurowaniu Chrystusa także rzeczy, które wydarzyły się w rzeczywistości, pozostają w stosunku cienia do prawdy, dlatego „oznaczanie, w którym tego rodzaju rzeczy oznaczają Chrystusa albo Jego członki, przekazuje inny sens poza historycznym, mianowicie alegoryczny” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 104 – dot. cyt. i par.)¹³. Gdy zaś pouczenie w kwestii obyczajów wprowadzane byłoby z podobieństw do przeszłych zdarzeń, wtedy sens moralny stawałby się częścią duchowego (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 3; Tomasz z Akwinu 2023a, 105). Tomasz chce przez to powiedzieć, że tylko tam, gdzie Pismo „poucza o obyczajnym postępowaniu w sensie literalnym”, mamy do czynienia z sensem dosłownym (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, *videtur quod*; Tomasz z Akwinu 2023a, 103).

Polski znawca myśli Tomasza uważa, że „głównym powodem, dla którego Tomasz opowiada się za sensem dosłownym” jest fakt, że „związany jest z historią zbawienia” (Roszak 2020, 45). Ale przecież to samo można by powiedzieć o sensie duchowym – również on wynika nierozdzielnie z historii zbawienia, w której nie tylko że każdy moment ma swoje znaczenie (sens historyczny), ale też znaczenie każdego momentu wynika z całości tej historii (sens duchowy). To idea historii zbawienia (i odpowiadający jej podział na Stare i Nowe Przymierze) uzasadnia przy okazji, dlaczego nie w każdym ustępie Pisma Świętego należy szukać wszystkich czterech sensów. Tomasz akcentuje właściwą kolejność (od prefiguracji do tego, co prefigurowane), która decyduje o ilości poszukiwanych sensów duchowych lub wręcz o jedyności sensu dosłownego w pewnych *passusach* ksiąg natchnionych. Otrzymujemy następujący podział:

- Trzy sensy duchowe w Starym Testamencie: „rzeczy, które według sensu literalnego dotyczą zdarzeń Starego Testamentu, można wyklądać według czterech sensów” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 105).

¹³ Por. komentarz Tomasza do Kol 2,17 (w BT: „Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa”) w *In Col.*, c. 2, lect. 4, n. 121; Tomasz z Akwinu 2012, 134–35, 137.

- Trzy sensy duchowe w Nowym Testamencie: rzeczy należące do stanu obecnego Kościoła, jeśli „dotyczą głowy, poprzedzają te, które dotyczą członków, ponieważ samo prawdziwe ciało Chrystusa i to, co się w nim dokonało, są figurą ciała mistycznego i tego, co się w nim dokonuje, byśmy z samego Chrystusa brali przykład życia. W Chrystusie także mamy zapowiedź naszej przyszłej chwały. Toteż to wszystko, co według sensu literalnego mówi się o Chrystusie-głowie, można wyklądać i alegorycznie, przez odniesienie do Jego ciała mistycznego, i moralnie, przez odniesienie do naszych czynów, które należy kształtować na Jego wzór, i anagogenicznie, o ile w Chrystusie jest nam ukazana droga chwały” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 105)¹⁴.
- Dwa (ew. trzy) sensy duchowe w Nowym Testamencie: „kiedy jednak według sensu literalnego mówi się coś o Kościele, nie można tego wyklądać alegorycznie, chyba że to, co mówi się o początkach Kościoła, odnosimy do przyszłego stanu obecnego Kościoła; to samo można jednak wyklądać moralnie i anagogenicznie” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 105).
- Jeden lub dwa sensy duchowe: „to zaś, co mówi się moralnie według sensu literalnego, zwykle wykląda się tylko anagogenicznie” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 105–6). Gdy zaś pouczenie w kwestii obyczajów „wynika z podobieństw pewnych dawnych zdarzeń”, wtedy „sens moralny nie jest tożsamy z literalnym” i jest częścią duchowego (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 3; Tomasz z Akwinu 2023a, 105). Wydaje się zatem, że w tym drugim przypadku też jest możliwa lektura anagogeniczna, ale nie bezpośrednia, lecz domagająca się najpierw odczytania sensu moralnego z perspektywy Nowego Testamentu, co samo w sobie trudno przypisać któremuś z trzech sensów duchowych.
- Brak sensu duchowego: „tego natomiast, co według sensu literalnego dotyczy stanu chwały, zwykle nie wykląda się

¹⁴ Przykład takiego odczytania w: Valkenberg 2000, 86 (Zmartwychwstanie Chrystusa staje się fundamentem odczytania *secundum mysterium* historii zbawienia uczniów Pańskich).

w żadnym innym sensie, ponieważ nie jest figurą czegoś innego, lecz wszystko inne jest jego figurą” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 2, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 106).

Jak widać, myliłby się ten, kto z Tomaszowego uwypuklenia sensu dosłownego chciałby wyciągnąć wniosek, że w zasadzie dla niego liczył się tylko ten sens, a inne jedynie „dopuszczał”. Otóż paradoksalnie jedynie w przypadku Nowego Testamentu, gdy mówi się w nim o rzeczywistościach chwalebnych, można poprzestać na sensie dosłownym. We wszystkich innych przypadkach należy poszukiwać sensu duchowego, bez którego nie byłoby możliwe prawidłowe odczytanie ksiąg natchnionych. Z kolei bez sensu historycznego nie byłoby możliwe znalezienie sensu duchowego. Warto również dodać, że tam, gdzie obowiązuje jedynie sens dosłowny (stan chwały), należałoby oczywiście i tak zachować rozróżnienie na Objawienie, jakie jest bezpośrednim udziałem wierzących w chwałę, a na to, co o tych rzeczywistościach ostatecznych daje się przekazać w natchnionym słowie Pisma. Konsekwentnie należy powiedzieć, że również w tym przypadku istnieje zawsze obecny w Piśmie podział na literę i ducha.

4. Prymat nowotestamentowego sensu dosłownego

Znamienny jest już sam podział na sens dosłowny (in. historyczny) oraz pozostałe sensy. We wszystkim tym zakłada się wizję historii zbawienia – i to ukierunkowanej na przyszłość, a dokładniej na ostateczne spełnienie, dla którego punktem centralnym jest „wydarzenie Chrystusa” i wynikające z niego pojawienie się Kościoła. Tej ostatecznej rzeczywistości Pismo może być jedynie i aż zwierciadłem: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12)¹⁵. W kwestiach quodlibetalnych podkreśla Tomasz jednostkowy wymiar udziału w chwale, wyraźnie zaznaczając granicę między tym, co jest możliwe dopiero

¹⁵ Por. *DV* 2, 4; Woźniak 2007, 128: „Objawienie eschatologiczne jest zatem pełnym podarowaniem ludzkiej subiektywności już podarowanej pełni Chrystusa”.

w chwale: widzeniem istoty Boga¹⁶. Przede wszystkim „chwałę może widzieć tylko ten, kto w niej jest. Przewyższa ona bowiem tak pragnienia, jak poznanie tych, którzy jej nie doświadczają” (por. Ap 2,17) (*Quodl.* VIII, q. 7, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 158). Jeśli „intelekt Boga widzi wszystko jednocześnie przez swoją jedną istotę” (*Quodl.* VII, q. 1, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 77), to stworzony intelekt zbawionych, którzy „są w pewnej niewypowiadalnej i przekraczającej intelekt chwale” (*Quodl.* VIII, q. 7, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 158), „widząc istotę Boga, może jednocześnie widzieć wszystko, co w niej widzi” (*Quodl.* VII, q. 1, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 77). Jest to możliwe dzięki światłu chwały wzmacniającej intelekt. Jak wyjaśnia Tomasz, dusza będąca bezpośrednim tworem Boga „nie może być zbawiona, nie widząc Boga bezpośrednio, mianowicie bez tego pośrednika, którym jest podobizna rzeczy poznanej – na przykład forma widzialna w źrenicy albo w lustrze – nie zaś bez tego pośrednika, którym jest światło wzmacniające intelekt, a którym jest światło chwały, jak czytamy w Psalmie (36[35],10): «W świetle Twoim widzieć będziemy światło». To z kolei jest widzeniem istoty Boga” (*Quodl.* X, q. 8, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 77). Czy różnica między intelektem stworzonym a istotą Boga nie stanowi przeszkody w oglądaniu istoty Boga? Píše Tomasz, że można jednak dopatrzyć się pewnego rodzaju proporcji między tym, co nieskończone a skończone, jeżeli nieskończone jest doskonałością skończonego, i taka proporcja wystarczy, by „nasz intelekt widział istotę boską, docierając do niej, ale jej nie pojmując” (*Quodl.* X, q. 8, a. 1, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 237–38; cyt. ze strony 238; por. Blankenhorn 2023, 63–64).

Powróćmy do historii zbawienia zmierzającej do tej kulminacji. Jak pisał Ratzinger, Tomasz z Akwinu, streszczając filozofię mającą półtora tysiąca lat, historię uznawał za coś, gdzie wszystko podąża swoim torem do celu, a dopiero kiedy rzeczy osiągną ten cel,

¹⁶ Tomasz pozostaje w tej kwestii kategoryczny; potrafi sprzeciwić się interpretacji Grzegorza Wielkiego, który sugerował, iż św. Benedykt w swoim widzeniu, w którym zobaczył cały świat, widział istotę Boską. Zdaniem Akwinaty „jest [...] oczywiste, że nie widział istoty Boga” – por. *Quodl.* I, q. 2, a. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 265–66 (cyt. ze strony 266).

odkrywa się prawdziwy sens poszczególnych etapów drogi. Zasadą zrozumiałości historii (a zatem jej sensowności) oraz jej jedności jest działanie Boga, a ściślej historyczne wydarzenie Chrystusa. Dlatego, kontynuuje bawarski teolog, całą historię oraz całe Pismo należy postrzegać w świetle czynu Chrystusa (Ratzinger 2018b, 716). Należy zatem dobrze rozumieć, że miano sensu historycznego odniesione do sensu dosłownego nie oznacza odczytania danego fragmentu z perspektywy historii naturalistycznie rozumianej, ale z perspektywy danego etapu historii zbawienia. A zatem historii, w której działa Bóg i która – w konkretnych wydarzeniach, osobach czy instytucjach – dlatego właśnie może być figurą tego, co Bóg zdziała w przyszłości, a ostatecznie tego, co dopełni się nie wcześniej i nie inaczej niż w chwale.

Matthew Levering podkreśla, że w interpretacji Pisma należy uwzględniać, że historia partycypuje w opatrności Bożej, rozumianej nie tylko metafizycznie, ale zgodnie z chrześcijańskim rozumieniem rzeczywistości – chrystologiczno-pneumatologicznie (Levering 2008, 1). Jak przypomina (m.in. za wspomnianym przed chwilą amerykańskim teologiem) Roszak, średniowiecze nie pojmowało historii linearnie, co stanie się typowe dopiero dla nowożytności, ale partycypacyjnie – w kategoriach uczestnictwa. Historia jako wpisana w opatrnościowy plan Boga dla ludzkości była historią zbawienia. Dlatego można mówić o prymacie wydarzenia nad tekstem, gdyż Biblia jest świadectwem interwencji Bożych w historii, które z kolei mogą być figurą wydarzeń przyszłych (np. wydarzenia w historii Izraela stają się figurą Chrystusa lub Kościoła). Takie podejście umożliwia Tomaszowi holistyczne czytanie Pisma Świętego (Roszak 2016b, 123; Roszak and Vijgen 2018, 15; Roszak 2021b, 15–16, 19).

Jest oczywiste, że Akwinata jako chrześcijanin uznaje, że Bóg stopniowo objawiał treść Objawienia. Stary Testament nie przyniósł doskonałego objawienia celu, do którego Bóg pragnął doprowadzić Izraela, ani drogi do niego prowadzącej. Można zatem mówić jedynie o przygotowaniu, proroctwie i figurze. Dopiero w Jezusie Chrystusie i powołanych przez Niego Apostołach treść Objawienia osiągnęła swoją pełnię, zarówno co do celu człowieka (szczęśliwość w poznaniu tajemnicy Trójcy Świętej), jak i prowadzącej do niego

drogi (tajemnica Wcielenia) (Manresa Lamarca 2017, 352). Oznacza to, konkluduje Manresa Lamarca, że w dosłownym sensie Nowego Testamentu należy przyjąć „substancjalną tożsamość” (*substantial identity*) między dosłownym znaczeniem Boskiego i ludzkiego autora (Apostoła albo hagiografa przekazującego wiedzę apostołską Kościołowi), między treścią, którą Bóg chciał przekazać wierzącym, a tym, co swoimi słowami wyrazili natchnieni pisarze (Manresa Lamarca 2017, 354–55). Jak pisze Manresa Lamarca: „Jeśli [...] dosłowny sens jest pierwszym sensem, jaki Bóg zamierzał zakomunikować człowiekowi, tym, który otwiera duchowe sensy, to dosłowny sens Nowego Testamentu jest sensem, który Bóg chciał zakomunikować przede wszystkim, ponieważ to on zawiera pełnię Objawienia i w ten sposób umożliwia prawdziwe zrozumienie dosłownego znaczenia całego Pisma Świętego i jego duchowych sensów” (Manresa Lamarca 2017, 351). Nie tylko dosłowny sens Nowego Testamentu odkrywa starotestamentowe figury, ale również z perspektywy spełnionego celu odsłania znaczenie poszczególnych etapów historii zbawienia, a całe dzieje Starego Przymierza ukazuje jako związane z Wcieleniem Słowa Boga.

Oczywiście, raz jeszcze powtórzę, również w tym przypadku pozostaje zachowane rozróżnienie na definitywne Objawienie w chwale i kulminacyjne Objawienie w historii, o którym świadczą natchnione Pisma. Apostoł Paweł pisał, że „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy” (2 Kor 5,6–7). Chrześcijanom Bóg przygotował dom nie ręką ludzką uczyniony, to znaczy przeznaczył ich do życia ze sobą, ostatecznie bowiem mieszkaniem niebieskim, jak komentuje Tomasz, jest sam Bóg (por. 2 Kor 5,1–4). Razem z zadatkiem Ducha Świętego (por. w. 5: „A Bóg, który nas do tego przeznaczył, daje nam Ducha jako zadatek”), twierdzi Akwinata, Bóg dał także pewność osiągnięcia przez wierzącego celu i dzięki łasce wzbudził w nim pragnienie prześcigające pragnienie natury (*In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, n. 154–59; Tomasz z Akwinu 2022a, 229–33; Zatwardnicki 2024a, 128). Jeśli Bóg „wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek [gr. ἀρραβών] Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1,22), to z kolei ten Duch jest Autorem Pisma Świętego, które należy zatem postrzegać w jedności z owym

zadatkiem. Natchnione pisma mogą rodzić wiarę w tę nadprzyrodzoną rzeczywistość, której w doczesności nie sposób widzieć, słyszeć i pojąć sercem (por. 1 Kor 2,9), a która to wiara „rozwija” się w nadzieję (por. 2 Kor 5,8; Zatwardnicki 2024a, 128–29)¹⁷.

Jak przypomina Tomasz: „Tego, co należy do wiary, nie można dowieść, ponieważ wiara dotyczy tego, co niewidzialne, jak powiada się w Liście do Żydów (11,1)” (*Quodl.* III, q. 14, a. 2, *sed contra*; Tomasz z Akwinu 2023a, 396). Widzenie „tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1), gdyż nie są one przedmiotem bezpośredniego doświadczenia ludzkiego¹⁸, jest w obecnym eonie powiązane ze słuchaniem o tych rzeczywistościach, a zatem z „kontemplacją” słowa Bożego będącą zarazem przedsmakiem chwały (Zatwardnicki 2024a, 129; Blankenhorn 2023, 65; Balthasar 1989, 24). Powiązanie słowa Bożego ze Słowem Wcielonym (do czego wrócę w ostatnich dwóch paragrafach artykułu), a dokładniej z jego człowieczeństwem, jeszcze wyraźniej wskazuje na związek słowa Bożego spisane go z doczesną wędrówkę ku ojczyźnie niebieskiej. Akwinata na pytanie, czy „zbawieni w chwale najpierw wznoszą się do kontemplacji boskości Chrystusa, a potem Jego człowieczeństwa” (*Quodl.* VIII, q. 9, a. 2, *videtur quod*; Tomasz z Akwinu 2023a, 162), odpowiada, że są oni w takim stopniu „połączeni z Bogiem, że On sam jest dla nich zasadą każdego poznania i działania. [...] A więc najpierw kontemplują oni boskość Chrystusa, a potem Jego człowieczeństwo” (*Quodl.* VIII, q. 9, a. 2, *resp.*; Tomasz z Akwinu 2023a, 163). Zatem pośrednictwo Chrystusa, a także słowa Bożego spisane go, dotyczy „stanu pielgrzymki, w trakcie której jeszcze nie jesteśmy doskonale połączeni z Bogiem, lecz musimy przychodzić do

¹⁷ Por. Aurelius Augustinus 1865, I, XXXVII, 41; Augustyn 1989, 47: „[...] wiara zaś ustanie, jeśli zachwiany będzie autorytet Pisma Świętego [*titubabit autem fides, si diuinarum scripturarum uaccillat auctoritas*]. A kiedy wiara się zachwieje, to i sama miłość osłabnie”.

¹⁸ Por. Zatwardnicki 2024a, 131; Mansini 2018, 11 („Especially, we need words for absent realities. In fact, words are precisely those signs that let us negotiate presence and absence”) oraz 223 („In fact, the content of faith must be expressed in propositions, else God is not speaking to us. For the properly human purchase on reality, and especially where this reality is not and cannot be an object of our immediate experience, is via the proposition”).

Boga przez Chrystusa. Lecz gdy już będziemy połączeni z Bogiem w zbawieniu, najpierw będziemy rozważać boskość Chrystusa, a potem Jego człowieczeństwo” (*Quodl.* VIII, q. 9, a. 2, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 163).

Zakładając, że sens dosłowny jest przede wszystkim sensem zamierzonym przez Autora Boskiego, a dopiero wtórnie przez autora ludzkiego będącego narzędziem działania Ducha Świętego, zrozumiałe staje się, że istnieje dodatkowe znaczenie w tekstach starotestamentowych, które ujawnia się dopiero w świetle pełnego Objawienia nowotestamentowego, a którego to znaczenie nie musiał być świadomy ludzki autor. Dlatego, uważa Manresa Lamarca, czytanie Starego Testamentu z perspektywy tego wypełnienia nie jest nadawaniem nowego znaczenia tekstom Starego Testamentu, ale jest ich prawdziwym znaczeniem (Manresa Lamarca 2017, 369). Jak pisał Ratzinger w przedmowie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowanego *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, komisja wykazała, że „chrześcijańska hermeneutyka Starego Testamentu, która oczywiście głęboko różni się od hermeneutyki judaizmu, «odpowiada jednak potencjalności znaczenia rzeczywiście obecnego w tekstach»” (Ratzinger 2002, 10, wewnętrzny cytat pochodzi z nr 64 dokumentu). Jeśli od strony Boga rzeczy mogą być znakami innych rzeczy, to z kolei od strony ludzkiej trzeba podkreślić za Ratzingerem wielowymiarowość ludzkiej mowy, odkrywaną przez współczesną egzegezę, a wykorzystaną przez Boskiego Autora (Ratzinger 2018a, 330, 729; Ratzinger 2015, 124).

Nie należy zatem pochopnie wyciągać wniosków, że dla Tomasza najważniejszy jest sens dosłowny. W pewnym aspekcie tak, w innym nie, skoro dopiero duchowy sens Starego Testamentu odpowiada pełni Objawienia, jakie wierzący otrzymali w Chrystusie i w świadczących o Nim (sens dosłowny) księgach nowotestamentowych. Poza tym wbrew temu, co Tomasz pisał w quodlibecie siódmym, charakteryzując sensy Pisma Świętego pod kątem naukowości *sacra doctrina*, wyczytanie z danego fragmentu sensu duchowego może być wsparte nie tylko dosłownym sensem innych passusów, ale również przekonaniem mającym swoje źródło poza „samą Biblią” (Tomasz pozostaje przecież w zgodzie z nauką Kościoła i nie obowiązuje

go aksjomat *sola Scriptura*), np. w liturgii Kościoła (Nichols 2002, 33)¹⁹. Niewyczerpalności tajemnicy objawionej w Nowym Testamencie a przecież do niego niesprowadzalnej towarzyszyć musi siłą rzeczy odkrywanie nigdy do końca zgłębionego bogactwa Starego Testamentu.

5. Mnogość sensów dosłownych w Starym Testamencie

Nie jest łatwa do interpretacji odpowiedź Tomasza na zastrzeżenie, że „żaden wydobyty z tekstu sens, którego nie zamierzył autor, nie jest właściwy, lecz współzawodniczy z właściwym”, a „autor przez jedną wypowiedź może rozumieć tylko jedno, gdyż [...] nie zdarza się poznawać jednocześnie wiele” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, *videtur quod*; Tomasz z Akwinu 2023a, 101). W pierwszej chwili wydawałoby się, że chodzi o podkreślenie, iż sens dosłowny może być tylko jeden. Przede wszystkim Akwinata wskazuje jednak na to, że głównym Autorem Pisma Świętego jest Duch Święty, którego hagiograf był narzędziem. Przy czym nie oznacza to deprecjacji ludzkiego autora, jest on bowiem tym, przez którego Bóg przekazywał swoje przesłanie, dostosowując je (niejako „tłumacząc”) na ludzki język (Dahan 2015, 47). Owszem właśnie ze względu na pierwszorzędność Boskiego autorstwa można się spodziewać, że również autor natchniony mógł, zdaniem Tomasza, rozumieć wiele sensów w swojej wypowiedzi:

Głównym autorem Pisma Świętego jest Duch Święty [*author principalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus*], który

¹⁹ Przykładem tego, w jaki sposób pozabiblijna praktyka Kościoła wpływała na myśl Tomasza, może być koncepcja uświęcenia Maryi w łonie matki; choć Akwinata pozostaje na stanowisku makulinistycznym, gdyż tego zdaje się od niego wymagać wierność Pismu Świętemu, to jednak nie jest przeciwnikiem obchodzenia Święta Poczęcia Maryi, jeśli jest ono rozumiane nie jakoby dokonano się bez grzechu pierwotnego, lecz jako uświęcenie polegające na przyjęciu większego od innych ludzi daru łaski; innymi słowy, Doktor Anielski przyznaje, że w szczególności sposób – dla którego trudno znaleźć bezpośrednie potwierdzenie w Piśmie Świętym – święta Dziewica została uświęcona – por. *Quodl.* VI, q. 5, a. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 408–9; Dymarek 2023, 41–60.

w jednym słowie Pisma Świętego rozumiał więcej, niż wykładają albo rozeznają komentatorzy [*qui in uno verbo Sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores Sacrae Scripturae discernantur*]. Nie stanowi także trudności [*nec est etiam inconueniens*] to, że człowiek, który był autorem Pisma Świętego jako narzędzie [*homo qui fuit auctor instrumentalis Sacrae Scripturae*], rozumiał wiele sensów w jednym słowie, ponieważ prorocy [...] tak mówili o zdarzeniach terażniejszych, że miały one oznaczać także przyszłe. Nie jest więc niemożliwe rozumieć jednocześnie wiele, gdy jedno jest figurą innego. (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 102; por. Bellamah 2015, 247)

Wielość sensów w jednym słowie (w literze Pisma) tłumaczy Tomasz autorstwem Pisma Świętego. Mark F. Johnson podkreśla, że Tomasz nie poprzestał na wskazaniu, iż Duch Święty mógł w jednym słowie Pisma rozumieć więcej, niż są w stanie z niego wywieść komentatorzy. Akwinata stwierdził ponadto, że również autor ludzki może zrozumieć wiele rzeczy w jednym słowie, czego przykładem są prorocy mówiący o zdarzeniach terażniejszych w taki sposób, że miałyby one oznaczać również wydarzenia przyszłe (Johnson 1992, 125–26). Johnson uznaje, że Tomasz dopuścił możliwość (*nec est etiam inconueniens*), że również autor ludzki może zrozumieć i mieć na myśli więcej niż jedną rzecz, przy czym chodziłoby o zrozumienie wielu sensów w słowach (*in uno verbo plura intelligeret*). Mogłoby to sugerować, że Akwinata ma na myśli sens dosłowny, skoro sens duchowy odnosi się do rzeczy oznaczanych słowami, do których autor ludzki nie miałby, zdaniem Johnsona, dostępu (1992, 126). Trudno wyrokować, czy Johnson ma rację, wydaje się jednak, że Tomasz ograniczył tę możliwość rozumienia przez hagiografa wielu sensów do sytuacji, „gdy jedno jest figurą innego” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad. 5; Tomasz z Akwinu 2023a, 102).

Może chodziłoby o to, że prorok (lub, ekstrapolując, hagiograf) rozumiałby, że dane słowo nie ogranicza się do wydarzeń terażniejszych i dotyczy również przyszłych, które wypełnią jego znaczenie pełniej, ale niekoniecznie rozumiał, o jakie wydarzenia czy osoby chodzi? Rozstrzygnięciu, co *magister in sacra pagina* miał na myśli, mogłyby przysłużyć się badania Roszaka nad Tomasza wykładem

do Księgi Psalmów. Jednak ponieważ oba dzieła dzieli duży okres czasu, nie sposób na tej podstawie dowieść, że w roku 1256 (czas powstania quodlibetu siódmego) Akwinata miał na myśli to samo, co dało o sobie znać w latach 1272–1273 (datacja *Postilla Super Psalmos*) (Torrell 2021b, 483, 494; Tomasz z Akwinu 2023a, 30). Możemy zatem z całą pewnością stwierdzić jedynie, że w późniejszym okresie swojej twórczości Doktor Anielski wskazał na to, że chrystologiczna interpretacja Psalmów dokonuje się na trzech drogach hermeneutycznych, z których dwie pierwsze dotyczą interesującej nas wielości sensu dosłownego:

1. *Ad litteram*. Tomasz przyjmował, że sens dosłowny może odnosić się nie tylko do postaci Starego Testamentu (np. Króla Dawida), ale również do Chrystusa. Nie chodziło mu o alegoryczną czy typologiczną wykładnię, ale właśnie o dosłowną. Akwinata pisał, że sens dosłowny może odnosić się do Chrystusa *specialiter* w przypadkach, gdy nie sposób wyjaśnić Psalmu czy pewnych jego fragmentów (przykładem Ps 21) jedynie historycznie, bez odwołania się do Chrystusa i Jego męki. Co ciekawe, sam Tomasz uzasadniał takie odczytanie również faktem, że Chrystus, recytując ten Psalm, uznał go jako mówiący o Nim. (W wykładzie innych Psalmów odwoływał się również do apostoła Pawła, Ojców Kościoła czy *Glossy*) (Roszak 2020, 160–62). Ale decydującym kryterium jest tutaj „niewydolność interpretacji historycznej” sprawiająca, że „jednoznacznie opowiada się za chrystologiczną wykładnią literalną tego psalmu” (Roszak 2020, 161). Niemożność pełnego odniesienia do osoby Dawida skutkuje tym, że nie sposób zdaniem Tomasza odczytywać np. Psalmu 15 lub 29 jako dosłownie odnoszących się do Dawida, lecz trzeba odnieść je do Chrystusa jako uwolnionego od piekła. Roszak zaznacza, że odczytanie chrystologiczne całego Ps 29 jest raczej wyjątkowe, zwykle Tomasz wskazuje jedynie pewne elementy mogące być odniesione do Chrystusa (Roszak 2020, 162; por. Dahan 2015, 54).
2. *Proprie et vere*. Nawet w przypadkach, gdy sens dosłowny wskazuje na bohatera starotestamentowego (np. króla Dawida), Psalm może według Tomasza odnosić się do Chrystusa „właściwie i prawdziwie” (Roszak 2020, 162–63). Jak komentuje

Roszak, „pomiędzy interpretacją dosłowną, jak w przypadku Psalmu 21 czy Psalmu 29, czy też alegoryczną i typiczną, Tomasz umieszcza wykładnię, którą charakteryzują dwa połączone ze sobą terminy: *proprie et vere*. Doskonałym obrazem tej hermeneutyki jest Psalm 19” (Roszak 2020, 163). We frazie *proprie et vere pertinent ad Christum* termin *proprie* wyraża przekonanie Tomasza, że odniesienie do Chrystusa, choć *explicite* nie zostaje zaliczone przez niego do sensu dosłownego, dokonuje się jednak na sposób „własny”, a nie alegoryczny. Również w tym przypadku tego rodzaju lektura w kluczu *mysterium* zostaje zastosowana, gdy interpretacja dosłowna jest niewystarczająca; nie chodzi o to, że nie da się odkryć sensu dosłownego (owszem Tomasz przyznaje np. w Ps 40, że sens ten jest jasny), ale że istnieje również potrzeba lektury w duchu *sensus mysticus* (Roszak 2020, 163–64).

3. *Sub similitudine*. Można w końcu mówić, i to będzie najczęstszy przypadek u Tomasza, o chrystologicznym odczytaniu wtedy, gdy w Chrystusie zostało zrealizowane to, co figura zapowiadała. Psalmi odnoszą się do Niego *sub similitudine*. Historyczna postać (np. król Dawid) miałaby swoje konstytutywne (choć *implicite*) odniesienie do Chrystusa ostatecznie wypełniającego obietnice Boże i pochodzącego z rodu Dawida. Jeśli figurą byłby cały naród wybrany, wtedy to Kościół, Nowy Lud Boży, byłby spełnieniem. Sama chrystologiczna interpretacja też może być odniesiona tak do Chrystusa Głowy, jak i do Jego Ciała, zgodnie z Augustyńskim pojęciem *Christus totus*. Tomasz postępuje w zgodzie z zachętą samego Pana, który polecał czytać Pisma jako mówiące o Nim (por. J 5,39). Jako *exemplum* można tutaj podać wykład Ps 18, który zdaniem Akwinaty miałby opowiadać o Chrystusie *secundum veritatem*, jednak za pomocą figury (Roszak 2020, 159, 164–67). W swoim komentarzu do tego Psalmu wprost stwierdza *magister in sacra pagina*, że „tak jak tajemnice Chrystusa są reprezentowane figuratywnie czasami w figurach Starego Testamentu [*mysteria Christi repraesentantur figuraliter quandoque in figuris veteris testamenti*], tak też czasami są ukazywane figuratywnie w figurach czynów świętych [*figuraliter praemonstrantur in figuris operum*]

sanctorum]. I dlatego – po pierwsze – należy wyłożyć ten Psalm w odniesieniu do figury [*exponetur iste psalmus quoad figuram*]. Po drugie – w odniesieniu do prawdy [*secundo quoad veritatem*]” (Tomasz z Akwinu 2021, 291). Akwinata podkreśla, że to rzeczywistości prefigurowane w Starym Testamencie wypełniają się w Chrystusie, a zatem że nie On podporządkowuje się cytatom starotestamentowym, ale one są podporządkowane Jemu; jest to zresztą zgodne z częstą w Ewangeliach frazą „aby się wypełniło Pismo” (Roszak 2020, 165).

Można by w związku z tym domniemywać, iż według Tomasza autor Psalmu mógł zdawać sobie sprawę z tego, że to, co wyraża (sens dosłowny), nie wyczerpuje się w historycznym kontekście, a tym samym pozostaje otwarte na inne odczytanie w przyszłości. Mógłby wtedy albo w samym sensie dosłownym zawrzeć odniesienie do Chrystusa (1), albo pozostawić słowo na tyle otwarte, że dopiero w przyszłości nabrałoby ono chrystologicznego sensu, który, choć nie należałby do sensu dosłownego, odnosiłby się do Chrystusa w stopniu większym niż do postaci starotestamentowej (2). Z kolei dopiero alegoryczna interpretacja (3) wydaje się odpowiadać temu, co znalazło się w wyżej cytowanym quodlibecie – że nie jest „niemożliwe rozumieć wiele, gdy jedno jest figurą innego”. Skoro scholastyk dopuszczał taką możliwość, która wymaga większej Boskiej ingerencji (autor natchniony musiałby pojmować w jakiś sposób, że to, co pisze, jest jedynie figurą przyszłego spełnienia), być może mógłby dopuścić także, że hagiograf był świadomy wielości sensów w rozumieniu wyżej wymienionych dróg numer 1 i 2, i że to również dałoby się wpisać w zdanie kwestii quodlibetalnej: „tak mówili o zdarzeniach terażniejszych, że miały one oznaczać także przyszłe”. Jeśli ten tok rozumowania jest słuszny, wtedy można by dodać, że hagiograf mógłby posłużyć się świadomie lub nie figurą (sens duchowy), lub nie używając figury tak opisać historyczną rzeczywistość, że w pełniejszy sposób odnosiłaby się ona do przyszłości (*analogia fidei* i odpowiadająca jej *analogia scripturae*). W takim ujęciu proroctwo czy natchnienie byłyby udziałem w „jednoczesnym” poznaniu samego Boga.

Warto nadmienić w tym miejscu, że Tomasz twierdził co prawda, że „niemożliwe jest jednak, by intelekt pierwotnie i zasadniczo

poznawał jednocześnie wiele przedmiotów poznania umysłowego” (*Quodl.* VII, q. 1, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 78). Ale z drugiej strony przyznawał, że „wtórnie poznaje wiele rzeczy jednocześnie, o ile odnoszą się one do jednego, pierwszego przedmiotu poznania [...]”. To zdaniem scholastyka może zachodzić na dwa sposoby. Po pierwsze, gdy poznaje się wiele przedmiotów poprzez jedną formę; jak wtedy np., gdy intelekt stworzony, widząc istotę Boga, może jednocześnie postrzegać wszystko to, co w niej widzi (*Quodl.* VII, q. 1, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 77). „Po drugie, na podstawie jedności tego, co się poznaje, mianowicie kiedy wiele poznaje się jako jedno, wówczas bowiem jedno jest poznawane najpierw, a owo wiele jest poznane w nim wtórnie – na przykład kiedy intelekt poznaje linię, poznaje części linii [...]; a gdy poznaje podobieństwo bądź różnicę jakichś rzeczy, jednocześnie poznaje też te rzeczy, których dotyczy podobieństwo albo różnica” (*Quodl.* VII, q. 1, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 77–78). Gdyby od tej strony spojrzeć na objawienie dane autorom natchnionym, można by dopuścić myśl, że poznawali oni to, co odnosiło się do wielu (np. Chrystusa i Dawida) poprzez odnoszące się do Jednego, to jest Chrystusa; doświadczenia postaci Starego Testamentu w jakimś stopniu partycypowały w doświadczeniu Chrystusa. W jednoczesnym widzeniu podobieństwa i różnicy mogli święci pisarze postrzegać tych, których owo podobieństwo i różnica dotyczyły. To tłumaczyłoby możliwość powstania sensu pełniejszego w słowach autorów natchnionych.

Wracając do omawianej kwestii szóstej siódmego quodlibetu: jak wyżej wzmiankowano, w jednym słowie Pisma jego Boski Autor rozumiał więcej niż komentatorzy ksiąg natchnionych. Po jednej stronie zatem zostali umieszczeni przez Tomasza z Akwinu Autor Boski i ludzki, a po drugiej interpretatorzy Pisma Świętego. Ci drudzy nie są dopuszczeni do pełnego zrozumienia słów Pisma Świętego. Nie wiadomo jednak, czy z tego wynika, że hagiografowie zostali dopuszczeni do pełnej wiedzy czy też, ku czemu należałoby się chyba skłonić, również oni nie byli zdolni pojąć wszystkiego, co Duch Święty zawarł w słowach natchnionych. Autor odpowiedzi wskazuje jedynie/aż, że nie stanowiłoby trudności, żeby ludzki autor pojmował wielość sensów, ale ani nie wiemy, czy w pełni, ani czy obowiązuje to w przypadku każdego hagiografia i wszystkich słów

biblijnych. Tak czy owak, nawet gdyby założyć, że hagiografowi jako narzędziu Ducha Świętego cała wiedza mogła zostać udzielona, to już nie egzegecie.

Na pewno wiemy, że w późniejszej od quodlibetu *Summie teologicznej* Tomasz na pytanie, czy prorocy zawsze znają to, co prorokują, odpowie negatywnie. W profetycznym objawieniu Duch Święty posługuje się umysłem proroka jako narzędziem zawodnym [*mens prophetae est instrumentum deficiens*], niedosięgającym poziomu głównej przyczyny działającej. W związku z tym może pojawić się brak, zarówno w zrozumieniu czegoś, jak i w wypowiedzianiu czy uczynieniu tego, co zostało prorokowi objawione. Tomasz rozróżnia prorocstwo od tknięcia profetycznego [*instinctus propheticus*], które nie jest doskonałym prorocstwem [*non est perfecta prophetia*]. Ale twierdzi także, że nawet prawdziwi prorocy nie muszą wiedzieć wszystkiego, co Duch Święty zamierza przez nich powiedzieć, chyba że Bóg w sposób doskonały oświeci ich umysł (Por. *STh* II–II, q. 173, a. 4, resp.; por. Roszak 2020, 120p31; Manresa Lamarca 2017, 354). Manresa Lamarca staje na stanowisku, że w związku z tym, iż głównym Autorem Pisma Świętego jest Bóg, a głównym sensem Pisma Świętego ten, który został zamierzony przez Boga, to skoro autor ludzki nie zawsze może poznać w całości ten Boski zamiar, w pozostawionym przez niego słowie istnieje dodatkowe znaczenie (Manresa Lamarca 2017, 347). Otwiera to pole interpretacji egzegecie, który, choć nie jest przecież kimś większym od proroka, czerpie jednak, jak pisze Dahan, z toczącej się historii zbawienia, dzięki której jest możliwe stopniowe wyjaśnianie słowa Bożego zgodnie z intencją Boskiego Autora (Dahan 2015, 49). Nie jest też wykluczone, dodalibyśmy, że to egzegeta – oczywiście o ile jest poddany Duchowi Świętemu – otrzyma większe światło w jakiejś sprawie, w której hagiograf nie został oświecony w pełni.

Podobne motywy co w quodlibecie siódmym pojawiają się również w quodlibecie dwunastym dotyczącym obowiązków układających Pismo Święte (quodlibet ten datuje się na rok 1272, a zatem mniej więcej na czas powstania cytowanej przed chwilą części *Summy*) (Torrell 2021b, 471, 483; Tomasz z Akwinu 2023a, 31). Tomasz uwypukla fakt, że „ten sam Duch jest źródłem Pism i ich objaśnień” (*Quodl.* XII, q. 16, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu

2023a, 543). Uzasadnia to przekonaniem, że „do tego samego należy czynić coś w jakimś celu i prowadzić do tego celu”. Jeśli zaś „celem Pisma, które pochodzi od Ducha Świętego, jest nauczanie ludzi”, to „nie może się dokonać bez objaśnień świętych”, a w takim razie „pochodzą one od Ducha Świętego” (*Quodl.* XII, q. 16, a. 1, *sed contra*; Tomasz z Akwinu 2023a, 543). Można by w związku z tym mówić o jakiegoś rodzaju analogiczności daru interpretacji Pisma z jednej strony i daru prorockiego czy daru natchnienia z drugiej, przy czym ten pierwszy byłby jednak ograniczony, jeśli chodzi o pewność wniosków, do prawd wiary zawartych w Piśmie Świętym. Nie wszystkie zagadnienia, twierdzi Tomasz, którymi zajmują się objaśniający Pismo, dotyczą wiary; w tych sprawach, w których mówią oni od siebie, mogą błędzić. I, co ważne, słowa objaśniających nie powodują tego rodzaju konieczności, by dawać im wiarę, jaka charakteryzuje samo tylko Pismo Święte (*Quodl.* XII, q. 16, a. 1, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 544)²⁰. „Doktorzy Pisma świętego zajmują się [...] służbą Słowa Bożego [...]” (*Quodl.* III, q. 4, a. 1, *videtur quod*; Tomasz z Akwinu 2023a, 349), a „słuchacze mogą bez obaw podążać za odmiennymi opiniami doktorów Pisma Świętego, jeżeli nie dotyczą one wiary i dobrych obyczajów. Potwierdzają to słowa Apostoła z Listu do Rzymian (14,5): «Każdy niech pozostanie przy swoim mniemaniu»” (*Quodl.* III, q. 4, a. 2, *resp.*; Tomasz z Akwinu 2023a, 352).

Magister in sacra pagina na potwierdzenie, że to Duch Święty stoi za wyjaśnianiem Pisma przywołuje 1 Kor 12,10, gdzie jest mowa o łasce „tłumaczenia słów [*interpretatio sermonum*]” (*Quodl.* XII, q. 16, a. 1, *resp.*; Tomasz z Akwinu 2023a, 543) (w BT: „tłumaczenia języków”). W komentarzu do tej epistoły twierdzi Tomasz, że przeciwko niejasności Pisma Świętego stojącej na przeszkodzie przekonywania innych w sposób zrozumiały, apostoł „podaje środek zaradczy, gdy dodaje: **innemu, [właściwe] rozumienie słów**, tj. trudnych fragmentów Pisma [**alii interpretatio sermonum, id est difficilium Scripturarum**]” (*In I Cor.*, c. 12, lect. 2, n. 729; Tomasz z Akwinu 2022d, 742–43). Tym środkiem zaradczym jest według

²⁰ Por. *STh* I, q. 1, a. 8, ad. 2; Tomasz z Akwinu 2023b, 35; Torrell 2021a, 2; Healy 2006, 18.

Tomasza jeden z darów Ducha Świętego, a zatem łask darmo danych, do których należy również dar prorocstwa (*STh* I, q. 43, a. 3, ad 4; Walshe 2016, 976). Jak tłumaczy Tomasz, „łaski darmo dane nie są sprawnościami, lecz pewnymi poruszeniami od Ducha Świętego. W przeciwnym razie, gdyby były sprawnościami, prorok miałby objawienie przez dar prorocstwa, kiedy tylko by chciał, co jest fałszem. Dlatego też co do niektórych rzeczy ukrytych, które mają być objawione, Duch Święty niekiedy dotyka umysłu, a niekiedy nie – i wtedy pewne sprawy są przed nimi zakryte” (*Quodl.* XII, q. 16, a. 1, ad. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 543–44). Ten fragment być może mógłby sugerować, że albo Tomasz uznaje, iż Duch Święty może wyrazić przez słowa „proroka” (a zatem i hagiografa) więcej, niż ten w danym momencie mógł pojmować, albo, co bardziej prawdopodobne, że pełnię objawienia znaleźć można dopiero w całym Piśmie Świętym objawiającym rzeczywistości ukryte, skoro z jednej strony nikomu nie zostało objawione wszystko naraz, a z drugiej w Piśmie znajduje się wszystko, co konieczne ze względu na zbawienie człowieka.

6. Hagiograf rylcem Ducha, Syn językiem Ojca

Sensy duchowe, by wrócić do myśli Tomasza z quodlibetu siódmego, można zatem znaleźć jedynie w Piśmie Świętym, „którego autorem jest Duch Święty, a człowiek jedynie narzędziem, jak czytamy w Psalmie (45[44],2): «język mój – pióro pisarza, itd.»” (*Quodl.* VII, q. 6, a. 3, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 107). Warto odwołać się do komentarza do Psalmu, który został przez Tomasza, jak to zresztą myśliciel ten miał w zwyczaju, zacytowany w quodlibecie w wersji skróconej. *Magister in sacra pagina* dzieli Psalm 45(44) na trzy części: w pierwszej znajduje się przedmowa do pieśni, w drugiej i trzeciej zalecenia zostają odpowiednio oblubieniec (od w. 3) oraz oblubienica (od w. 11). W pierwszej z tych części Psalmista przedstawia zdaniem Tomasza „wydanie” (sposób powstania) Psalmu (*proponit editionem psalmi*) oraz jego cel (w. 2 b), oraz „wskazuje autora, tam, gdzie mówi (w. 2c): Mój język [*designat autorem, ibi, lingua*] (Tomasz z Akwinu 2021, 743 – dot. cyt. i par.) – i tutaj właśnie znajduje się omówienie skróconego w quodlibecie cytatu z Psalmu.

Słowa „moje serce wyrzuciło /z siebie/ dobre słowo” (w BT: „z mego serca tryska piękne słowo”) wskazują w przekonaniu Tomasz na to, że słowo to pochodzi „z niezmiernej pełni, czyli z przepełnienia, co oznacza, że Psalmista mówi z obfitości i mądrości” (por. Mt 12,34) (Tomasz z Akwinu 2021, 743). Zatem Psalm wydobywa się z pobożności serca Psalmisty, który nie tylko wargami (por. Iz 29,13) wypowiada pochwały Chrystusowi. Komentator dokonuje tutaj konkordancji (o używanych przez Tomasz konkordancjach – Roszak 2020, 59) i przywołuje 1 Kor 14,15: „Będę Psalmy śpiewał duchem, będę też psalmy śpiewał i umysłem” (BT: „Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem”) (Tomasz z Akwinu 2021, 743)²¹. To słowo „wyrzucone” przez serce jest dobre, lepsze od innych i pocieszające, gdyż opowiada – sądzi Tomasz, zapewne na bazie założenia o pełni Objawienia w Nowym Przymierzu – o tajemnicach Chrystusa i Kościoła (por. 1 Tm 1,15; Za 1,13). Zgodnie ze słowami Psalmu, Psalmista mówi (w BT głosi), to znaczy wypowiada „moje czyny dla króla” (w BT „utwór [...] dla króla”), to znaczy, uważa Tomasz, na cześć Chrystusa Króla (por. Iz 32,1), „jakby chciał powiedzieć: Śpiewam ten Psalm na cześć Chrystusa, któremu mamy dedykować wszystkie nasze czyny, Kol 3,17: *Wszystko, cokolwiek czynicie słowem albo czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa Chrystusa*” (Tomasz z Akwinu 2021, 743–44)²² (w BT: „A cokolwiek mówicie lub czynicie, wszystko [niech będzie] w imię Pana Jezusa [...]”). Roszak zestawienie Dawida króla z Chrystusem Królem łączy z alegorycznym odczytaniem Psalmu (bo Dawid jest figurą Chrystusa) (Roszak 2020, 166–67), ale, co ciekawe, sam Tomasz jest zdania, że taki wykład Psalmu mieści się w sensie dosłownym (Tomasz z Akwinu 2021, 744); może zatem należałoby postrzegać tę egzegezę w ramach hermeneutyki *proprie et vere*? Tomasz, znając już nowotestamentowe spełnienie, wyczytywałby z tekstów

²¹ Por. *In I Cor.*, c. 14, lect. 3, n. 841; Tomasz z Akwinu 2022d, 843.

²² Jak w komentarzu tłumaczy Tomasz, apostoł „umieszcza pożytek z kierowania w działaniu” w cytowanych w tekście głównym słowach z Kol 3,17, gdyż „również mówienie jest pewnego rodzaju pracą” – por. *In Col.*, c. 3, lect. 3, n. 170; Tomasz z Akwinu 2012, 170.

starotestamentowych te treści, które w jakiejś mierze wypełniły się w Starym Przymierzu, ale w pełni – dopiero w Nowym.

Najważniejszy dla niniejszego artykułu jest komentarz do w. 2c (w BT: „Mój język jest jak rylce biegłego pisarza”). Wyjaśnia Tomasz, że „tu określa się autora Psalmu, którym jest język [*Hic ponitur auctor psalmi qui est lingua*]”, i dodaje, że „Psalmista jakby chciał powiedzieć: Nie należy myśleć, że uczyniłem to z własnych sił, ale dzięki pomocy Ducha Świętego, który posługuje się moim językiem, tak jak pisarz posługuje się rylcem”. W związku z tym pisze komentator, że „głównym Autorem tego Psalmu jest Duch Święty [*principalis auctor hujus psalmi est Spiritus Sanctus*]” i od razu dodaje, w charakterystycznym znów stylu konkordacyjnym, odnośniki do 2 Sm 23,2 („Duch Pański przemówił przeze mnie”, w BT: „Duch Pański mówi przeze mnie [...]”) oraz 2 P 1,21 („Nie z woli ludzkiej została przyniesiona mądrość, ale natchnieni Duchem Świętym mówili święci ludzie Boży”, w BT: „Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga [święci] ludzie”). Duch Święty przemawia przez autora natchnionego „jakby przez narzędzie [*quasi per instrumentum*]” (Tomasz z Akwinu 2021, 744).

Psalmista staje się rylcem „Pisarza piszącego szybko, tj. Ducha Świętego, który pisze szybko w sercu ludzi [*Spiritus Sancti qui velociter scribit in corde hominum*]”. Akwinata wprowadza tutaj rozróżnienie na tych, którzy poprzez długotrwałe studium szukają częściowej mądrości, a tych, którzy zdobywają mądrość niezwłocznie od Ducha Świętego. „Ci, co mają wiedzę przez objawienie Boskie [*Illi qui habent scientiam per revelationem divinam*], natychmiast wypełnieni są mądrością [*subito implentur sapientia*], tak jak ci, co napełnieni są Duchem Świętym (por. Dz 2,2; Ps 147[146–147],15; Ps 148,5). Tomasz podkreśla, że Psalmista „po pierwsze – pomyślał sercem; po drugie – powiedział ustami; i – po trzecie – napisał [*corde primo cogitavit, secundo dixit ore, et tertio scripsit*]”, przez co jak gdyby chciał oznajmić, że przemówił nie tylko do ówczesnych

słuchających go, ale również do tych, którzy będą słuchali w przyszłości (por. Iz 8,1; Ha 2,2) (Tomasz z Akwinu 2021, 744)²³.

Dotychczasowy wykład Psalmu został zaliczony przez Tomasza do sensu dosłownego (Tomasz z Akwinu 2021, 744). Komentator odnotowuje jednak, że Dionizy (w rzeczywistości chodzi oczywiście o Pseudo-Dionizego) utożsamił słowa Psalmu ze słowami Boga Ojca zachwalającego Chrystusa według Bóstwa. Ojciec opiewałby Chrystusa – podejmuje to odczytanie Tomasz – wskazując na Jego emanację, moc (mówienie) oraz działanie (język) (Tomasz z Akwinu 2021, 744–45). W tej interpretacji Psalmista określałby po pierwsze pochodzenie Syna od Ojca jako swego rodzaju emanację z pełni Boskiej natury (por. J 3,35), po drugie duchowy sposób emanacji, ani nie z niczego (*ex nullo = ex nihilo*), gdyż Syn nie jest stworzeniem, ani nie z istoty (*essentia*), bo wtedy Syn byłby innym niż Ojciec Bogiem, ale pochodziłby z Serca Ojca (por. Ps 110[109],3) (Por. Tomasz z Akwinu 2021, 745)²⁴. Po trzecie Psalmista wskazywałby na właściwość Pochodzącego jako Słowa (por. J 1,1: „Na początku było Słowo”) oraz Jego doskonałość („dobre”) jako posiadającego pełną dobroć Bóstwa (por. Łk 18,19: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”) (Tomasz z Akwinu 2021, 745–46).

Odwołanie tak do Ps 45(44), jak i do Ps 110(109) pojawia się również w Tomaszowym komentarzu do Listu do Hebrajczyków – w obu przypadkach słowa psalmisty zostają zinterpretowane chrystopologicznie. Trudno zatem mówić o tym, żeby w wykładzie Psalmu jedynie w drodze wyjątku podjął Akwinata interpretację Dionizego, samemu pozostając raczej przywiązany do sensu dosłownego. Komentując w. 5 pierwszego rozdziału (w BT: „Do którego bowiem z aniołów powiedział [Bóg] kiedykolwiek: *Ty jesteś moim Synem, Ja Cię dziś zrodziłem?*”), który jest cytatem z Ps 2,7, Tomasz dostrzega

²³ Por. *In Sent.*, prol. 5, resp.: „Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in visionibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis”. O słowie serca jako tworze intelektu – por. *Quodl.*, V, q. 5, a. 2. Por. także: Dahan 2015, 48–49.

²⁴ Por. także: *In Col.*, c. 1, lect. 3, n. 27; Tomasz z Akwinu 2012, 53–55; *Super Ioann.*, c. 3, lect. 6, n. 545; Tomasz z Akwinu 2018, 258; *In I Tim.*, c. 2, lect. 1, n. 64; Tomasz z Akwinu 2016, 95.

trzy własności: „Po pierwsze, sposób pochodzenia [*modus originis*], w słowie rzekł, po drugie, wyjątkowość synostwa, w słowach: Tyś jest Synem moim; po trzecie, jego odwieczność, od słów: Jam dziś” (*In Heb.*, c. 1, lect. 3, n. 49; Tomasz z Akwinu 2022c, 118–19). Komentator tłumaczy następnie, że ten sposób pochodzenia:

nie jest cielesny, lecz duchowy i intelektualny. Bóg bowiem jest duchem (J 4,24) i dlatego nie rodzi w sposób cielesny, lecz duchowo i intelektualnie [*spiritualiter et intellectualiter*]. Intelpekt zaś rodzi słowo, kiedy je wypowiada; jest to jego poczęcie [*quod est conceptus eius*]. Dlatego znaczące są słowa: *Pan rzekł do mnie*, to znaczy Ojciec rzekł do Syna. A zatem przemawianie intelektu Ojca nie jest niczym innym, jak poczynaniem Słowa w sercu [*in corde verbum concipere*]. *Wydało serce moje słowo dobre* (Ps 44,2). *Raz ci mówi, a drugi raz tego samego nie powtarza* (Hi 33,14). *Jam wyszła z ust Najwyższego, pierworodna* (Syr 24,5). (*In Heb.*, c. 1, lect. 3, n. 49; Tomasz z Akwinu 2022c, 118–19)

Na wyjątkowość owego zrodzenia wskazuje fraza „Tyś jest Synem moim”, bo „bycie synem naturalnym jest Jemu właściwe”, a jeżeli innych określa się mianem synów Bożych, to tylko dlatego, że „mają udział w Bożym Słowie”. Adresatów słowa Bożego nazwano bogami (por. J 10,35), ale jedynie „Chrystus jest samym Słowem [*Christus est ipsum verbum*]. *To jest mój Syn umiłowany* (Mt 17,5)” (*In Heb.*, c. 1, lect. 3, n. 49; Tomasz z Akwinu 2022c, 120–21)²⁵. Jeśli zaś chodzi o odwieczność zrodzenia (przysłówek „dziś” z Hbr 1,5 = Ps 2,7), tłumaczy Akwinata, że w odróżnieniu od czasu zmiennego jak ruch, którego miarą jest zmiana i następstwo, wieczność jest miarą „tego, co nieruchome i dlatego nie ma w niej zmienności, polegającej na następstwie, lecz zawsze jest teraźniejszość [...]”. Autor natchniony, mówiąc „zrodziłem” (a nie „rodzę cię”), wskazał na to, co „zostało spełnione i w ten sposób doskonałe”, jak doskonały jest sam Ojciec; przysłówkiem „dziś” z kolei oddalił ryzyko ulokowania

²⁵ I odwrotnie, tylko Bóg jest prawdziwie Ojcem – por. *In Eph.*, c. 3, lect. 4, n. 169; Tomasz z Akwinu 2017, 258–59.

owego zrodzenia „całkowicie w przeszłości”, co mogłoby sugerować, że „jest naznaczone brakiem” (*In Heb.*, c. 1, lect. 3, n. 49; Tomasz z Akwinu 2022c, 120–21). Zestawienie czasu przeszłego i teraźniejszego wyraża zarówno doskonałość zrodzenia (i zrodzonego Syna), jak i to, że jest ono zawsze (zrodzenie Syna jest odwieczne i ciągle jest On rodzony przez Ojca – por. Mi 5,2; Ps 109,3) (*In Heb.*, c. 1, lect. 3, n. 49; Tomasz z Akwinu 2022c, 121).

Wracając do komentarza do Psalmu 45(44). Moc Chrystusa ukazywałaby się w tej innej niż dosłowna interpretacji w słowach „ja mówię” (w. 2b), bo oznaczałyby one, że Ojciec czyni wszystko przez słowo (por. J 1,3: „Przez Niego wszystko zostało uczynione”, w BT: „Wszystko przez nie się stało”). To Syn byłby językiem Ojca oraz rylcem pisarza (w. 2c). Ponieważ w Piśmie Świętym działania są oznaczane metaforycznie przez narzędzia lub członki będące początkami działań, w języku i rylcu można w opinii Tomasza postrzegać Boże działanie odpowiadające językowi i rylcowi (Por. Tomasz z Akwinu 2021, 746)²⁶. „Działaniem języka jest to, że przez niego mądrość serca rozlewa się na innych”, a „przez rylce zaś oznaczone jest to, że mądrość, która jest w sercu, przelewa się na materię podpadającą pod zmysły, czyli na pergamin”. Jak wyjaśnia komentator, Bóg mówi wtedy, „kiedy Swoją mądrość przelewa na umysły rozumne” (por. Ps 85[84],9), to zaś nazywa się słowem, gdyż „przez nie dokonuje się wszelkie oświecenie, J 1,4: *A życie było światłem ludzi*”. Z kolei Bóg pisze, bo „sądy Swojej mądrości wpisuje w stworzenia rozumne” (por. Rz 1,20; Syr 1,10). I jak ktoś z ksiąg poznać może mądrość piszącego, tak ludzie ze stworzeń poznają mądrość Boga. Ostatecznie „rylcem zatem jest słowo Boże”²⁷.

²⁶ Prawdy, że Ojciec tym samym Słowem wypowiedział samego siebie i stworzenie broni Tomasz w: *Quodl.* IV, q. 4, a. 1; Tomasz z Akwinu 2023a, 435–37.

²⁷ Tomasz z Akwinu 2021, 746. Por. Roszak 2020, 230: „Chrystus jawi się jako pierwowzór tego, u którego słowo wypływa z wnętrza właściwie ukierunkowanego na Boga, zgodnego z Bogiem. Sam, będąc Słowem, które pochodzi z serca Ojca (w nawiązaniu do Ps 44 «z mego serca płynie...»), zostaje wyciśnięty czy wypisany przez Ducha Świętego («jak rylce biegłego pisarza») w umyśle człowieka”.

7. Od słowa natchnionego do Słowa Bożego

Tomasza komentarz do Psalmu 45(44) nie jest wykładem według sensu dosłownego, ale trudno też powiedzieć, że chodzi o sens duchowy w rozumieniu trzech wyżej opisywanych: alegorycznego, tropologicznego czy anagogicznego. Dopuszczenie tego rodzaju interpretacji przez Tomasza nie wynikało jedynie z autorytetu Dionizego, ale przede wszystkim z przekonania o relacji słowa Bożego do Słowa Boga. Akwinata dostrzega analogię między odwiecznie pochodzącym Słowem Boga a natchnionym słowem Bożym, a nawet więcej: to drugie widzi w związku z posłaniem pierwszego. Z jednej strony to Syn jest językiem Ojca, z drugiej słowa Psalmisty także są tym językiem, którym wypowiada się Bóg. Istnieje zatem możliwość przejścia od słowa do Słowa, co można by też powiedzieć inaczej: Słowo posługuje się słowami natchnionymi, aby umożliwić człowiekowi dotarcie do Słowa²⁸. Z tej perspektywy należy powiedzieć, że sensory dosłowny i duchowy wpisują się w partycypację słowa Bożego w Słowie Bożym; oba mają chrystologiczne odniesienie, skoro wszelkie słowo Boże zachowuje podobieństwo do żywego Słowa. To tłumaczy, dlaczego już w sensie dosłownym Tomasz może dopatrywać się chrystologicznego znaczenia, także tam, gdzie nie ma mowy o duchowym (figuralnym) odczytaniu danego fragmentu.

W ujęciu Doktora Anielskiego Objawienie jest Boskim nauczaniem, a Chrystus to *magister par excellence* (Blankenhorn 2023, 56–57). By zrozumieć, jak Tomasz pojmuje oświecenie dokonujące się przez Słowo Boże (por. J 1,4–5, w BT: „W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła”), należy z kolei sięgnąć do jego komentarza do

²⁸ Por. Roszak 2020, 117: „Odnalezienie sensu literalnego danego fragmentu Pisma opiera się na głębokiej hermeneutyce, której fundamentem ontologicznym jest epistemologia «słowa wewnętrznego», które św. Tomasz przyjmuje za całą tradycją chrześcijańską, nawiązując w ten sposób do «teologii Słowa». Jak wyjaśnia św. Tomasz na kartach komentarza do Listu do Hebrajczyków (oraz analizując Prolog Ewangelii św. Jana), «słowo serca» będące duchowym aktem inteligencji względem rzeczywistości (*res*) jest przyczyną sprawczą i celową «słowa zewnętrznego» (*verbum expressum*), które ze swej strony dzięki pamięci intelektualnej i zmysłowej przekazuje to, co zostało zrozumiane”. Por. także *DV* 13, gdzie jest mowa o analogii między Wcieleniem a wyrażeniem słowa Bożego w ludzkim języku.

Janowej Ewangelii. Akwinata uznaje, że twierdzenie ewangelisty „można wyjaśnić na dwa sposoby, albo na podstawie naturalnego poznania, albo na podstawie udzielania łaski [...]” (*Super Ioann.*, c. 1, lect. 3, n. 95; Tomasz z Akwinu 2018, 56). Zaś zdanie o życiu jako świetle ludzi (w. 4) daje się również rozumieć na dwa sposoby: albo jest mowa o świetle ludzi jako przedmiocie postrzegania ludzkiego, albo o świetle ludzi jako czymś, w czym oni uczestniczą. W pierwszym przypadku chodziłoby o światło, które widzą „jedynie stworzenia rozumne, gdyż tylko one są zdolne do widzenia tego, co boskie (*divinae visionis capax*). [...] Chociaż inne zwierzęta poznają rzeczy, które są prawdziwe, jednak tylko człowiek poznaje samo pojęcie prawdy”. W drugim przypadku akcent pada na to, że „nie moglibyśmy widzieć samego Słowa i samego światła, jeślibyśmy nie uczestniczyli w tym, co jest w samym człowieku, co jest wyższą częścią naszej duszy, mianowicie w świetle intelektu, o którym jest powiedziane w Ps 4,7: *Znakiem jest nad nami światło oblicza Twego*, to znaczy Twojego Syna, który jest twoim obliczem, które ukazujesz” (*Super Ioann.*, c. 1, lect. 3, n. 101; Tomasz z Akwinu 2018, 58).

Najpierw Akwinata prowadzi wywód w ramach naturalnego poznania, i już na tej drodze pojawia się, jak widać, zdolność widzenia tego, co Boskie, a nawet samego Słowa, ukazującego się w świetle ludzkiego intelektu²⁹. „[...] **Światło**, czyli samo **życie**, które jest **światłem ludzi, świeci w ciemnościach**, to znaczy w duszach i umysłach stworzonych, promieniując zawsze na wszystko” (*Super Ioann.*, c. 1, lect. 3, n. 102; Tomasz z Akwinu 2018, 58). Żaden umysł nie jest, jak uznaje Tomasz, na tyle zaciemniony, by nie uczestniczył w jakiejś mierze w Bożym świetle. „Albowiem ktokolwiek poznaje coś z prawdy, może tego dokonać jedynie dzięki uczestnictwu w świetle, **które świeci w ciemności**, gdyż wszystko co prawdziwe, niezależnie od tego kto to mówi, pochodzi od Ducha Świętego” (*Super Ioann.*, c. 1, lect. 3, n. 103; Tomasz z Akwinu 2018, 59). Komentator

²⁹ Por. *Quodl.* VIII, q. 2, a. 2, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 136: „[...] poznanie naturalne jest pewną podobizną boskiej prawdy, odciśniętej w naszym umyśle zgodnie z tym, co mówi Psalm (4,7): «Znakiem jest nad nami światłość oblicza twego, Panie» [...]”. Por. także: *Quodl.* X, q. 4, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 222.

czwartej Ewangelii uznaje zatem, że Duch Święty działa także na poziomie naturalnego umysłu. Dopiero to stwierdziwszy, przechodzi do interpretacji słów ewangelisty, „biorąc za podstawę wpływ łaski, którą opromienieni jesteśmy przez Chrystusa”, a „wyjaśnienie to jest kontynuacją tego, co zostało powiedziane wcześniej” (*Super Ioann.*, c. 1, lect. 3, n. 104; Tomasz z Akwinu 2018, 60).

Tomasz twierdzi, że autor Ewangelii „wcześniej zajmował się zagadnieniem stworzenia rzeczy przez Słowo, teraz zaś zajmuje się odnowieniem stworzeń rozumnych uczynionych przez Chrystusa”. Światłem ludzi jest teraz życie Słowa, „ponieważ Syn Boży przyjął ciało i przyszedł na świat, aby oświecić światem i łaską wszystkich ludzi” (por. J 18,37; J 9,5). *Magister in sacra pagina* podkreśla, że Chrystus jest światłem nie tylko żydów, ale wszystkich ludzi, bo „choć wcześniej znany był tylko w Judei, jednak później dał się poznać całemu światu” (por. Iz 49,6). Ewangelista pisząc „A życie było światłem ludzi” miałby w ten sposób ukazywać, że „obydwa, to znaczy światło i życie przyszły do nas przez Chrystusa, życie oczywiście przez uczestnictwo w łasce. Poniżej J 1, 17: *Łaskę i prawdę czynił Jezus Chrystus*, światło zaś stało się – przez poznanie prawdy i mądrości” (*Super Ioann.*, c. 1, lect. 3, n. 104; Tomasz z Akwinu 2018, 60). Jeśli zatem już sam rozum naturalny mógł uczestniczyć w Słowie³⁰ i poznawać prawdę w Duchu Świętym, to uczestnictwo w łasce intensyfikuje to poznanie do tego stopnia, że może ono sięgać tego, co przekracza naturalne ludzkie zdolności, a bez czego człowiek nie może być zbawiony³¹.

³⁰ Zaufanie Tomasza do wiary i rozumu jako dwóch narzędzi poznania, twierdzi Benedykt XVI, „można przypisać przekonaniu, że jedno i drugie wywodzą się z tego jedyne źródła wszelkiej prawdy, jakim jest Boski Logos, który przejawia się zarówno w dziele stworzenia, jak i odkupienia” – por. Benedykt XVI 2012, 84. Bernhard Blankenhorn (2023, 56) continuum między naturalnym a nadprzyrodzonym poznaniem sprowadza do przekonania, że łaska nie niszczy natury, lecz ją doskonali.

³¹ Por. *STh* I, q. 1, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023b, 24: „[...] było konieczne dla zbawienia człowieka, by dzięki Bożemu objawieniu stało się mu znane to, co przekracza ludzki rozum [*necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt*]”.

Na ten charakterystyczny rys myśli Tomasza, dla którego poznanie przez wiarę i przez rozum nie są widziane rozdzielnie, ale wpisane w szersze ramy partycypacji w Boskim umyśle, zwracają uwagę zwolennicy Radykalnej Ortodoksji (*Radical Orthodoxy*). Podkreślają oni, że w ujęciu Akwinaty Objawienie jest intensyfikacją ludzkiego rozumienia (Shortt 2009, 39; Milbank 2002, 24; Milbank and Pickstock 2001, 19–59). Natchnienie Ducha Świętego byłoby szczególną intensyfikacją poznania, dzięki któremu Chrystus stawałby się, za pośrednictwem najpierw Apostołów, a potem poprzez pisma zostawione przez natchnionych autorów (Walshe 2016, 976p44), znany wszystkim ludziom. W poznaniu Boga i zbawieniu odgrywałoby swoją rolę wyjątkowe na tle innej literatury Pismo Święte. Jak pisał św. Paweł do Tymoteusza: „Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Wszelkie Pismo [jest] przez Boga natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowania w sprawiedliwości [...]” (2 Tm 3,14–16).

Tomasz pisze w wykładzie *Drugiego Listu do Tymoteusza*, że apostoł polecał adresatowi Pismo z racji jego źródła, pozytywnych skutków oraz końcowego owocu (*In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., n. 124; Tomasz z Akwinu 2022b, 191). Jeśli chodzi o źródło Pisma, o jego przewadze nad inną literaturą decyduje to, że „inne [pisma] przekazane są przez ludzki rozum [*aliae sunt traditae per rationem humanam*], natomiast Pismo Święte jest Boskie [*sacra autem Scriptura est divina*]. Dlatego mówi: *Pismo od Boga natchnione: Nie z woli ludzkiej bowiem zostały niegdyś przekazane proroctwa, lecz natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boga* (2 P 1,21); *Natchnienie Wszechmogącego obdarza zrozumieniem* (Hi 32,8)” (*In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., n. 125; Tomasz z Akwinu 2022b, 190–191). Akwinata, choć przypomina, że „wszystko, co jest prawdziwe, niezależnie od tego, przez kogo jest powiedziane, pochodzi od Ducha Świętego” (*In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., n. 126; Tomasz z Akwinu 2022b, 193), podtrzymuje, że przez Pismo Bóg działa w sposób unikatowy:

Należy powiedzieć, że Bóg dokonuje czegoś na dwa sposoby, mianowicie bezpośrednio, jako własne dzieło, jak cuda [*immediate, ut proprium opus, sicut miracula*], coś innego za pośrednictwem przyczyn niższych, jak dzieła naturalne [*mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia*]: *Ręce Twoje, Panie, mnie ukształtowały...* (Hi 10,8), które jednak dokonują się przez działanie natury. I tak w człowieku [Bóg] kształtuje jego umysł [*in homine instruit intellectum*] zarówno bezpośrednio przez święte Pisma [*immediate per sacras litteras*], jak i pośrednio przez innego rodzaju pisma [*mediate per alias scripturas*]. (*In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., n. 126; Tomasz z Akwinu 2022b, 192–93)

Bóg działa wobec tego przez Pismo jak gdyby z pominięciem przyczyn niższych, w jakiejś analogii do czynienia cudów. I wszystkie święte pisma, jak przypomina Akwinata cytując słowa samego Jezusa, składają świadectwa o Nim (por. J 5,39). Dlatego natchnione pisma pouczają o zbawieniu „tylko **przez wiarę**, która jest w Jezusie Chrystusie [...]” (*In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., n. 123; Tomasz z Akwinu 2022b, 191). Jeśli zatem w paragrafie pierwszym podkreśliłem za Tomaszem soteriologiczne znaczenie Pism, to teraz okazuje się, że mogą one być takimi jedynie w chrystologicznym odczytaniu. To zaś każe reinterpretować tezę o supremacji sensu dosłownego Starożytności. Teksty starotestamentowe liczą się ze względu na ukierunkowanie historii zbawienia ku Chrystusowi (sens dosłowny niechrystologiczny), albo ze względu na niesiony już w sensie dosłownym sens chrystologiczny, albo ze względu na możliwość duchowego odczytania.

Roszak przypomina, że „Objawienie ma u Tomasza charakter trynitarny i wpisuje się w szeroką panoramę historii zbawienia”, a samo pojmowanie „natchnienia biblijnego pozostaje w ścisłym związku z naturą Objawienia, którego źródłem jest wieczne poczęcie Słowa Bożego: Ojciec wypowiada swoje Słowo, którym jest Jego Syn” (Roszak 2020, 121–22). Sebastian Walshe zwrócił w swoim artykule uwagę na związek natchnienia z posłaniem Ducha Świętego. Ostatecznym celem misji Osób Boskich jest objawienie tej Osoby, przez którą dana Osoba Boska została posłana. W przypadku Ducha Świętego objawiona zostaje Prawda będąca Słowem Ojca, gdyż Duch

Święty pochodzi także od Syna (por. J 14,26) i Jego właśnie objawia. Podobnie jak dzięki Duchowi Świętemu jest możliwe Wcielenie, tak również w rezultacie Jego działania powstają natchnione pisma jako uwidocznienie tej prawdy Bożej, którą obdarzeni charyzmatem natchnienia pojęli autorzy świętych pism (Walshe 2016, 975–76)³². Sam Tomasz pisał o tym wprost w komentarzu do Ewangelii św. Jana: „Słowo Boga prowadzi do Chrystusa, bowiem Chrystus sam jest naturalnym Słowem Boga. Wszelkie zaś słowo wychodzące od Boga (*a Deo inspiratum*), jest jakimś częściowo posiadanym Jego podobieństwem. A skoro każde częściowo posiadane podobieństwo prowadzi do swojego początku (*principium*), to jasne jest, że wszelkie słowo wychodzące od Boga prowadzi do Chrystusa” (*Super Ioann.*, c. 5, lect. 6, n. 820; Tomasz z Akwinu 2018, 385)³³. Raz jeszcze: musi dotyczyć to, choć w różny sposób, zarówno sensu dosłownego, jak i duchowych.

O posłaniu Osób Boskich, przypomnę naukę Tomasza, można mówić wtedy, gdy „po pierwsze, zawiera się w nim pochodzenie zapoczątkowania od posyłającego; po drugie, o ile niesie ze sobą pewien nowy sposób istnienia w czymś” (*STh* I, q. 43, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023b, 194; por. Blankenhorn 2023, 72). Jeśli zaś weźmie się pod uwagę, że zgodnie z trynitologią Akwinaty „Syn [...] jest Słowem i to nie jakimkolwiek, ale Słowem tchnącym Miłość”, podobny musi być rezultat Jego posłania: „Zatem Syn nie jest posyłany na podstawie jakiejkolwiek doskonałości intelektu, lecz na podstawie takiego pouczenia intelektu, przez które przechodzi w poruszenie miłości” (*STh* I, q. 43, a. 5, ad. 2; Tomasz z Akwinu 2023b, 200). W przypadku Pisma natchnionego przez Ducha Świętego oznacza to, że należy je rozumieć w taki sposób, który rodzi miłość i sprzyja miłosierdziu (zgodnie zresztą z przekonaniem wyrażonym już przez św. Augustyna), i w ten sposób Pismo staje się pożyteczne dla zbawienia (Walshe 2016, 981; Aurelius Augustinus

³² Kolejność posłań – najpierw Syn, potem Duch Święty – tłumaczy również, dlaczego w Starym Testamencie nie mogło dokonać się widzialne posłanie Ducha Świętego – por. *STh* I, q. 43, a. 7, ad. 6; Tomasz z Akwinu 2023c, 207.

³³ Por. Walshe 2016, 977–78; Roszak 2020, 43: „Jedność poprzedza wielość ksiąg i niejako nimi zarządza. Dlatego podstawowy sens literalny to jedność Pisma, którą sprawia obecność na jej łonie jedynego Słowa Boga (*Verbum Dei*)”.

1865, I, XXXV, 39 – I, XXXVI, 41; Augustyn 1989, 45–46). Dodalbym, że Pismo pośredniczy również w rozwoju miłości, gdyż, jak powiada Doktor Powszechny, „wszelka [...] forma przyjęta w jakimś podmiocie przyjmuje granice zgodnie z pojemnością przyjmującego. Tak więc im podmiot miłości jest lepiej dysponowany do miłości przez zwrot do Boga, w tym większej uczestniczy miłości. I tak powiada się, że miłość rośnie co do swojej istoty” (*Quodl.* IX, q. 6, a. 1, resp.; Tomasz z Akwinu 2023a, 198).

Pismo Święte, konkluduje Walshe, „odzwierciedla wewnętrzne życie Boga i jest przez sam ten fakt bardziej zdolne do prowadzenia tych, którzy nad nim medytują, z powrotem do wewnętrznego życia Trójcy [...]” (Walshe 2016, 982). Manresa Lamarca uznaje, że sama interpretacja Pisma jest dopiero pierwszym etapem w trójetapowym procesie przyjęcia słowa Bożego, na który składają się: przejście od litery tekstu do jego znaczenia; przejście od znaczenia do prawdy i przejście od prawdy do umiłowanej prawdy. Dopiero bowiem *verbum spirans amorem* staje się zasadą życia nadprzyrodzonego, początkiem życia wiecznego i środkiem do jego osiągnięcia; upodabnia do Słowa Bożego i oddaje Osobom Boskim (Manresa Lamarca 2017, 357). Nie ma wątpliwości, że jest to sprawa najwyższej wagi, godna wzięcia sobie do serca przez współczesnych egzegetów.

Rekapitulacja

Podstawowe założenie o prawdzie koniecznej do zbawienia objawionej w Piśmie Świętym warunkuje u Akwinaty afirmację sensu dosłownego. Także ze względu na naukowość uprawianej przez Akwinatę *sacra doctrina* prymat musi być przyznany sensowi dosłownemu, jako lepiej odpowiadającemu postulatowi nauki domagającej się jednoznacznych twierdzeń dla prowadzenia argumentacji. Jest to tym ważniejsze, że święte nauczanie nie jest li tylko nauką teoretyczną, ale również praktyczną zorientowaną na wieczne szczęście człowieka, dlatego musi formułować pewne wnioski.

Gdy Tomasz pisze, że niemożność wywodzenia skutecznego argumentu z sensu duchowego wynika z natury podobieństwa, na którym opiera się sens duchowy, jednocześnie podkreśla, że ta niemożność nie oznacza słabości autorytetu. Pismo pozostaje

autorytatywne zarówno, gdy jest wykładane na sposób dosłowny, jak i duchowy. Mimo tego, że sens dosłowny odgrywa rolę w rozumowaniu argumentacyjnym, również sens duchowy ma swoją wartość w *sacra doctrina* (*argumentum ex convenientia*, intelektualna kontemplacja prawdy objawionej w Piśmie Świętym).

Jeśli treści zawarte w quodlibecie mogłyby sugerować, że Tomasz jest purystą zorientowanym przede wszystkim na sens dosłowny, to przecież jego praktyka egzegetyczna każe inaczej odczytać teoretyczne założenia wyartykułowane w kwestii quodlibetalnej. W rozpoznaniu, co może stanowić figurę czego, posiłkuje się oczywiście Tomasz Pismem Świętym, ale do przykładów z Pisma się nie ogranicza. Również wzięcie pod uwagę kontekstu i całej Biblii, artykułów wiary oraz nauki i życia Kościoła, każe znuansować mocną tezę o niejednoznaczności wykładu duchowego.

Dla Akwinaty podstawowy podział sensów wynika z dwóch sposobów przekazu prawdy zbawczej: za pomocą słów oznaczających rzeczy (sens dosłowny) oraz za pomocą rzeczy będących figurą innych rzeczy (sens duchowy). W obu sensach to Duch Święty jest tym, który przystosowuje albo słowa, albo rzeczy do oznaczania. Sens duchowy jest charakterystyczny jedynie dla Pisma Świętego, ponieważ tylko Bóg może wykorzystać do oznaczania pewnych spraw sam bieg rzeczy poddanych Jego opatrności. Ingerencji Boga w ludzkie dzieje towarzyszy adekwatne natchnienie udzielone hagiografom.

Podstawą dalszego rozróżnienia sensu duchowego na trzy rodzaje jest uprzedni podział na dwa sposoby przekazywania prawdy: przez słowa i figury rzeczy. Decydująca o sensie duchowym oraz o ilości możliwych do wyróżnienia sensów duchowych jest ukierunkowana na ostateczne spełnienie historia zbawienia i związana z nią kolejność od prefiguracji do tego, co prefigurowane, a zwłaszcza zwrot między Starym a Nowym Przymierzem. Biorąc pod uwagę, że w Nowym Testamencie szczytowe Objawienie zostało wyrażone w sensie dosłownym, należy wręcz powiedzieć, że dopiero sens duchowy Starego Testamentu jest najbardziej właściwy chrześcijańskiej lekturze.

Nie sposób zgodzić się z tezą, że dla Tomasza liczył się przede wszystkim sens dosłowny, a inne jedynie „dopuszczał”. Jako

chrześcijański egzegeta i teolog poprzestać na sensie dosłownym mógł jedynie w przypadku Nowego Testamentu, gdy ten mówił o rzeczywistościach chwalebnych, które w obecnym eonie można „widzieć”, jedynie słuchając w wierze słowa Bożego. We wszystkich innych przypadkach optował za poszukiwaniem sensu duchowego, warunkującego chrześcijańskie odczytanie ksiąg natchnionych.

Partycypacyjne, a nie linearne pojmowanie historii sprawia, że sens dosłowny w myśli Tomasza uzyskuje odmienne niż we współczesnej eggegezie znaczenie. Jest to sens historyczny, ale w rozumieniu wartości przeszłych wydarzeń, instytucji i osób w ramach całej historii zbawienia. W związku z tym nowotestamentowe spełnienie może odsłonić dodatkowy (prawdziwy) sens, jaki od początku mieścił się w słowie biblijnym. Skoro Objawienie osiąga swoją pełnię w Chrystusie (i Apostołach jako związanych z Nim), to znaczy, że najważniejszy jest sens dosłowny Nowego Testamentu. O supremacji sensu dosłownego w Starym Testamencie można mówić tylko, gdy ten jest czytany w świetle Nowego.

Autor natchniony jako narzędzie w rękach Ducha Świętego mógł w jednym słowie Pisma rozumieć wiele sensów. Na pewno w kwestii quodlibetalnej Akwinata przyzwał na taką możliwość w sytuacji, gdy coś stanowiło figurę czegoś innego. Późniejszy wykład Psalmów mógłby sugerować, że Doktor Powszechny dopuszczał przynajmniej dwie drogi hermeneutyczne chrystologicznego odczytania sensu dosłownego Psalmów (*ad litteram* oraz *proprie et vere*). Dary proroctwa i natchnienia, które udzielając objawionej wiedzy, napępniałyby natychmiast mądrością, w jakiś sposób odpowiadałyby „jednoczesnemu” poznaniu właściwemu Bogu.

Magister in sacra pagina po jednej stronie umieścił Autora Boskiego i ludzkiego, a po drugiej interpretatorów Pisma Świętego. Ci drudzy nie znają pełnego zrozumienia słów Pisma Świętego, ale również hagiografowie nie zostali dopuszczeni do pełni wiedzy Ducha Świętego, a zatem także oni nie byli zdolni pojąć wszystkiego, co zawarli w słowach. W pewnym więc aspekcie interpretator Pisma Świętego może mieć pełniejsze zrozumienie niż autor natchniony czy prorok, którego umysł – jeśli wziąć pod uwagę późniejsze od quodlibetu wyjaśnienia Tomasza – pozostawał narzędziem

zawodnym i który nie znał wszystkiego, co Duch Święty zamierzył przez niego powiedzieć.

Jest znamienne, że w wykładzie Psalmu 45(44), w którym jest mowa o autorze natchnionym, przez którego Duch przemawia *quasi per instrumentum*, Tomasz dokonał chrystologicznej interpretacji nie tylko w duchowym wykładzie, ale już na poziomie sensu dosłownego. Tomasz w swoim objaśnieniu, czytając Psalm z perspektywy nowotestamentowego spełnienia, wyczytuje w nim treści, które w pełni wypełniły się dopiero w Nowym Przymierzu. Nie jest to wyjątek w egzegezie Tomasza, który okazuje się wcale nie tak bardzo przywiązany do sensu historycznego, jak wynikałoby to z litery quodlibetu.

Duch Święty jako *principalis auctor* posługuje się językiem psalmisty, jak pisarz rylcem. Ale dla Tomasza jedynie *Christus est ipsum verbum*. Ojciec wszystko czyni przez to Słowo, to On jest ostatecznie językiem Ojca (przez Niego mądrość serca przelewa się na ludzkie umysły) i rylcem pisarza (mądrość z serca przelewa się na pergamin). Przez Niego dokonuje się wszelkie oświecenie, zarówno na poziomie naturalnego poznania, jak i poznania zintensyfikowanego przez łaskę i obdarowanie Objawieniem.

Pisaniu Boga w ludzkich sercach towarzyszy spisane dla oświecenia umysłu i odnowienia stworzenia słowo Boże, które razem z Duchem Świętym stanowi zadatek wierzącego. Jeśli inne pisma zostały przekazane przez rozum, a Bóg kształtuje umysł przez nie pośrednio (jak przez niższe przyczyny), to jedynie *sacra Scriptura est divina*, a Bóg kształtuje przez Pismo umysł człowieka bezpośrednio (jest to własne dzieło Boga, dokonywane z pominięciem przyczyn niższych).

Z przyjmowanej przez średniowiecznego myśliciela relacji między Słowem Boga odwiecznie pochodzącym od Ojca a słowem Bożym wychodzącym od Boga (*a Deo inspiratum*), zachowującym częściowe podobieństwo do Słowa, wynika zdaniem Tomasza, że wszelkie słowo natchnione prowadzi do Chrystusa. Wobec powyższego oba sensory, dosłowny i duchowy, wpisują się w partycypację słowa Bożego w Słowie Bożym. To każe raz jeszcze właściwie pojmować supremację sensu dosłownego Starego Testamentu jako albo ukierunkowanego na Chrystusa, albo już mówiącego o Nim.

The Literal and Spiritual Senses in the Light of Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions

Abstract: The aim of this article is to determine what the significance of the literal sense is in the work of Thomas Aquinas, and to examine the extent to which the thesis of the primacy of the literal sense, repeated after Aquinas's theoretical statements, actually holds up. The research carried out in dialogue with the studies of contemporary scholars has primarily taken into account Thomas's statements expressed in the sixth question of the seventh quodlibet, but the latter have been read against the broader background of the Angelic Doctor's legacy, including his biblical commentaries and works that came after the quodlibet. They allow one to interpret the ambiguous statements recorded therein and to soften the thesis that Thomas was a purist interested mainly in the literal sense.

Keywords: Thomas Aquinas, quodlibetal questions, quodlibet VII, senses of Scripture, plurality of literal senses, word of God vs Word of God

Bibliografia

- Arias Reyero, Maximino. 1971. *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Aurelius Augustinus. *De doctrina christiana* (Aurelius Augustinus). 1865. "De doctrina christiana libri quatuor." In *Patrologiae cursus completus, series latina*, edited by Jacques Paul Migne, 34:15–122. Paris: Migne. Polish translation: Augustyn. 1989. *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Translated by Jan Sulowski. Warszawa: Pax.
- Balthasar, Hans Urs von 1989. *Explorations in Theology: Word Made Flesh*. Vol. 1. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Bauckham, Richard. 1997. "Jesus the Revelation of God." In *Divine Revelation*, edited by Paul D.L. Avis, 174–200. Eugene, OR: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Bellamah, Timothy F. 2015. "The Interpretation of a Contemplative: Thomas' Commentary *Super Iohannem*." In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, 229–55. Brepols: Brepols Publishers n.v.
- Benedykt XVI. 2012. *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*. Poznań: W drodze.
- Blankenhorn, Bernhard. 2023. "Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas." In *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, edited by Robert Barron, Scott W. Hahn, and James R.A. Merrick, 51–87. Steubenville: Emmaus Academic.
- Dahan, Gilbert. 2015. "Thomas Aquinas: Exegesis and Hermeneutics." In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological*

- Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, 45–70. Brepols: Brepols Publishers n.v.
- Dymarek, Kamila. 2023. *Kwestia Niepokalanego Poczęcia Maryi w dyskusjach teologów scholastycznych*. MA diss., Wrocław.
- Franciszek. 2023. List apostolski w formie motu proprio *Ad theologiam promovendam*.
- Healy, Mary. 2012. "Aquinas's Use of the Old Testament in His Commentary on Romans." In *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, edited by Michael Dauphinais and Matthew Levering, 183–95. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Healy, Nicholas M. 2006. Introduction to *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*, edited by Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating, and John P. Yocum, 1–20. London – New York: T&T Clark International.
- Holmes, Jeremy. 2015. "Participation and the Meaning of Scripture." In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, 91–113. Brepols: Brepols Publishers n.v.
- Johnson, Mark F. 1992. "Another Look at the Plurality of the Literal Sense." *Medieval Philosophy and Theology* 2:117–41.
- Kubanowski, Andrzej. 2015. "W poszukiwaniu sensów Pisma Świętego. Św. Tomasz z Akwinu *Super Epistolam ad Ephesios* i wybrane nowożytnie interpretacje egzegetyczne na przykładzie Ef 5,1–2." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8 (3): 55–66. <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2015.017>.
- Levering, Matthew. 2008. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Manresa Lamarca, Ignacio M. 2017. "The Literal Sense and the Spiritual Understanding of Scripture According to St. Thomas Aquinas." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10 (3): 341–73. <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2017.018>.
- Mansini, Guy. 2018. *Fundamental Theology*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- McGinn, Bernard. 2014. *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2012. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Translated by Krzysztof Stopa. Kraków: Dehon 2012. (= TD).
- Milbank, John. 2002. "Knowledge: The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi." In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, 21–37. London – New York: Routledge.
- Milbank, John, and Catherine Pickstock. 2001. *Truth in Aquinas*. New York: Routledge.
- Nichols, Aidan. 2002. *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*. Grand Rapids, MI: Darton Longman and Todd.

- Papieska Komisja Biblijna. 2014. *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Translated by Henryk Witczyk. Kielce: Verbum. (= NPP).
- Persson, Per Erik. 1970. *Sacra doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*. Translated by Ross MacKenzie. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Ratzinger, Joseph. 2002. Foreword to *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, by Papieska Komisja Biblijna, translated by Ryszard Rubinkiewicz, 5–11. Kielce: Verbum.
- Ratzinger, Joseph. 2015. *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*. Edited by Krzysztof Goźdz and Marzena Górecka. Translated by Marzena Górecka and Wiesław Szymona. Opera Omnia 6.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018a. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Edited by Krzysztof Goźdz and Marzena Górecka. Translated by Jarosław Merecki. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018b. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Edited by Krzysztof Goźdz and Marzena Górecka. Translated by Jarosław Merecki. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Reinhardt, Elisabeth. 2015. "Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture in the Light of His Inauguration Lectures." In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, 71–90. Brepols: Brepols Publishers n.v.
- Rozsak, Piotr. 2015. "The Place and Function of Biblical Citations in Thomas Aquinas's Exegesis." In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, 115–39. Brepols: Brepols Publishers n.v.
- Rozsak, Piotr. 2016a. "Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of *Sacra Doctrina* in Aquinas." *Angelicum* 93: 191–218.
- Rozsak, Piotr. 2016b. "Tomizm biblijny: metoda i perspektywy." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9 (3): 119–32. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2016.024>.
- Rozsak, Piotr. 2020. *Odkupiciel i Przyjaciel: U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Super Psalmos”*. Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Rozsak, Piotr. 2021a. "Biblical Exegesis and Theology in Thomas Aquinas: Understanding the Background of Biblical Thomism." *Studium. Filosofía y Teología* 24 (48): 13–25.
- Rozsak, Piotr. 2021b. "Między analizą a syntezą. Reguły egzegetyczne w *Super Psalmos* św. Tomasza z Akwinu." In *Wykład Księgi Psalmów / Expositio in Psalmos Davidis*, by Tomasz z Akwinu, edited by Piotr Roszak, translated by Wiesław Dąbrowski, 7–27. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rozsak, Piotr. 2023a. "Aquinas in Protestant Biblical Hermeneutics." *Cauriensia* 18:351–76. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.351>.

- Roszak, Piotr. 2023b. "Text, Method, or Goal?: On What Really Matters in Biblical Thomism." *Religions* 14 (3). <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/1/3>.
- Roszak, Piotr, and Jörgen Vijgen. 2018. Introduction to *Towards a Biblical Thomism: Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen, 11–20. Pamplona: Eunsas.
- Shortt, Rupert. 2009. "Radical Orthodoxy: a conversation." In *The Radical Orthodoxy Reader*, edited by John Milbank and Simon Oliver, 28–48. New York: Routledge.
- Sobór Watykański I. 2007. "Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*." In *Breviarium fidei*, edited by Ignacy Bokwa, 259–65. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha. (= *DF*).
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. (= *DV*).
- Thomas Aquinas, *In Psalmos Davidis expositio* (Thomas de Aquino). 1863. "In Psalmos Davidis expositio." In *Opera Omnia*, vol. 14, 148–312. Parmae: Typis Petri Fiacadori. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2021. *Wykład Księgi Psalmów / Expositio in Psalmos Davidis*. Edited by Piotr Roszak. Translated by Wiesław Dąbrowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Thomas de Aquino). 1888–1906. *Summa theologiae*. Editio Leonina 4–12. Romae. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2023b. *Summa teologii. I.Q. 1–26. O świętym nauczaniu (q. 1). Boska istota (q. 2–26)*. Translated by Mikołaj Olszewski et al. Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu 15. Toruń: Fundacja Pro Futuro Theologiae; Warszawa: Instytut Tomistyczny; Poznań: W drodze. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2023c. *Summa teologii. I.Q. 27–46. Trójca Osób (q. 27–43). Pochodzenie stworzeń od Boga (q. 44–46)*. Translated by Marcin Beściak and Mikołaj Olszewski. Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu 16. Toruń: Fundacja Pro Futuro Theologiae; Warszawa: Instytut Tomistyczny; Poznań: W drodze. (= *STh*).
- Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis* (Thomas de Aquino). 1929–1947. *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*. Vol. 1–4. Edited by Pierre Mandonnet. Parisiis. (= *In Sent.*).
- Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (Thomas de Aquino). 1952. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Editione Marietti. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2018. *Komentarz do Ewangelii Jana*. Translated by Tadeusz Bartoś. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki. (= *Super Ioann.*).
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Colossenses lectura* (Thomas de Aquino). 1953a. *Super Epistolam ad Colossenses lectura*. Editione Marietti 2, 125–61. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2012. *Wykład Listu do Kolosan / Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura*. Edited by Piotr Roszak. Translated by Ireneusz Mikołajczyk and Piotr Roszak. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In Col.*).

- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Ephesios lectura* (Thomas de Aquino). 1953b. *Super Epistolam ad Ephesios lectura*. Editio Marietti 2, 1–87. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2017. *Wykład Listu do Efezjan / Super Epistolam B. Pauli Ad Ephesios lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Translated by Piotr Roszak, Andrzej Kubanowski, and Jagoda Marszałek. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In Eph.*).
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura* (Thomas de Aquino). 1953c. *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*. Editio Marietti 2, 335–506. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2022c. *Wykład Listu do Hebrajczyków / Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Translated by Paulina Chojnacka. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In Heb.*).
- Thomas Aquinas, *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura* (Thomas de Aquino). 1953d. *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*. Editio Marietti 1, 231–435. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2022d. *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Translated by Jagoda Marszałek. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In I Cor.*).
- Thomas Aquinas, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura* (Thomas de Aquino). 1953e. *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*. Editio Marietti 1, 437–561. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2022a. *Wykład Drugiego Listu do Koryntian / Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Translated by Jagoda Marszałek. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In II Cor.*).
- Thomas Aquinas, *Super primam Epistolam ad Timotheum lectura* (Thomas de Aquino). 1953f. *Super primam Epistolam ad Timotheum lectura*. Editio Marietti 2, 211–64. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2016. *Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza / Super Primam Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Translated by Marian Hanusek. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In I Tim.*).
- Thomas Aquinas, *Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura* (Thomas de Aquino). 1953g. *Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura*. Editio Marietti 2, 265–99. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2022b. *Wykład Drugiego Listu do Tymoteusza / Super Secundam Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*. Edited by Piotr Roszak and Enrique Alarcón. Translated by Marcin Jan Janecki. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. (= *In II Tim.*).
- Thomas Aquinas, *Quaestiones de quolibet* (Thomas de Aquino). 1996. *Quaestiones de quolibet*. Editio Leonina 25.1–2. Roma – Paris. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2023a. *Kwestie quodlibetalne*. Translated by Mikołaj Olszewski.

- Toruń: Fundacja Pro Futuro Theologiae; Warszawa: Instytut Tomistyczny; Poznań: W drodze. (= *Quodl.*).
- Torrell, Jean-Pierre. 1996. *The Person and His Work*. Vol. 1 of *Saint Thomas Aquinas*. Translated by Robert Royal. Washington: The Catholic University of America Press.
- Torrell, Jean-Pierre. 2021a. "Saint Thomas and His Sources." Translated by David L. Augustine. In *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, edited by Matthew Levering and Marcus Plested, 1–20. Oxford: Oxford University Press.
- Torrell, Jean-Pierre. 2021b. *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*. Translated by Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Turner, Denys. 2017. *Tomasz z Akwinu. Portret*. Translated by Michał Romanek. Poznań: W drodze; Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Valkenberg, Wilhelmus G.B.M. 2000. *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Leuven: Peeters Publishers.
- Walshe, Sebastian. 2016. "Trinitarian Principles of Biblical Inspiration." *Nova et Vetera* (English Edition) 14 (3): 965–82.
- Woźniak, Robert Józef. 2007. *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2024a. "Czy można dziś jeszcze rozwijać propozycyjalny model Objawienia?" *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 32 (2): 89–137. <https://doi.org/10.52097/wpt.8603>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2024b. "What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas's Reasoning?" *Collectanea Theologica* 94 (1): 107–66. <https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.1.04>.