

KS. JAN DROZD SDS

## PROBLEM „SENSU PEŁNIEJSZEGO” W PIŚMIE ŚW.

Zagadnienia hermeneutyczne, zwłaszcza z zakresu noematyki, stały się dzisiaj przedmiotem częstych dyskusji. Zapewne stało się to głównie pod wpływem encykliki *Divino afflante Spiritu*, w której papież Pius XII poświęcił hermeneutyce stosunkowo dość dużo uwagi. Tory tradycyjne, choć uświęcone wielkimi autorytetami epoki patrystycznej i scholastycznej, okazały się niewystarczające, a nierzadko domagały się pewnych modyfikacji. W ramach tych dyskusji chyba najbardziej otwarta okazała się klasyfikacja sensów, którą J. Daniélou nazywa „kwestią najciemniejszą i aktualnie dyskutowaną.”<sup>1</sup> Chęć podawania nowych określeń i definicji sensu duchowego, a także wyrazowego, bynajmniej nie schodzi z pola zainteresowań u wielu współczesnych egzegetów.

Wśród tych rozważań do poważnego problemu urosło zagadnienie tak zw. sensu pełniejszego, odnośnie do którego i pojęcie, i sama nazwa<sup>2</sup> należą, do prawie nowych w hermeneutyce biblijnej, a w dodatku wyłoniły się najpierw u dogmatyków<sup>3</sup>, zanim znalazły zastosowanie u niektórych egzegetów.

Wśród autorów, którzy jakby *ex professo* zajmowali się teorią tego

<sup>1</sup> Por. *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition primitive*, „Ephem. Theol. Lov.”, 24 (1948) 119.

<sup>2</sup> W języku francuskim przyjął się termin *sens plénier* jako neologizm z łacińskiego *plenarium* (G. Courtade, „Recherches de science religieuse”, 27 (1950) 484; w języku włoskim mówi się *il senso pieno* (A. Bea, „Civiltà Cattolica”, 2410 (18 XI, 1950) 419, a w angielskim *plenary sense*, pochodzącym z łacińskiego *sensus plenior* (R. Bierberg, „Catholic Biblical Quarterly”, 10 (1948) 182). Mgr Poylan posługuje się nazwą *the full sense* („The Psalm”, I (1920) 32), a anglikanin J. J. Stewart Perowne różni między *the lower sense* a *the fullest and highest sense*. Język polski zna termin „sens pełniejszy”, rzadziej „pełny”. Ze stanowiska logiki zwracano uwagę, że, jeżeli coś jest pełne, to bardziej pełne być już nie może. Jednakże — odpowiadano — język nie zawsze jest wiernym odbiciem logiki. Jakaś rzecz może być pełniejsza w tym sensie, że zbliża się bardzo do stanu pełności, albo też, że coś może być pełne w zakresie jednego aspektu, a niekoniecznie drugiego (por. E. F. Sutcliffe, *The plenary sense as a principle of interpretation*, „Biblica”, 34. (1953) 335.

<sup>3</sup> Por. J. B. Franzelin, *De Verbo incarnato*, 1869, s. 18 n. Autor posługuje się terminem *significatio minus plena, significatio plenissima, sensus plenus*; H. Hurte, *Theologiae dogmaticae compendium*, 1885<sup>5</sup>, t. II, s. 452; 1896<sup>6</sup>, s. 479 używa nazwy *sensus plenissimus* i *sensus plenus*.

sensu, należy wymienić A. Fernandez, który w licznych artykułach<sup>4</sup> określał istotę tego sensu, bronił przed zarzutami, zmierzającymi do wykreślenia go z hermeneutyki, oraz J. Coppensa, który go rozbudował<sup>5</sup>. Po stronie niekatolickiej zajmował się tym problemem J. H. Newman przed swoim nawróceniem, który przez całkiem specjalne ujęcie sensu pełniejszego usiłował stworzyć kamień węgielny anglikanizmu, by mianowicie ustrzec go przed wkradającym się doń sceptycyzmem i racjonalizmem<sup>6</sup>.

W niniejszym artykule podnosimy kwestię zasadniczą, czy w ogóle można mówić o jakimś osobnym sensie pełniejszym, a jeżeli tak, to pod jaką rubryką należałoby mu wyznaczyć właściwe miejsce.

#### DWA SENSY BIBLIJNE

Sens wyrazowy<sup>7</sup> uważa *Magisterium Ecclesiae* za podstawowy w zakresie prawidłowej egzegezy i „za właściwy”<sup>8</sup> do tego stopnia, że nawet gdy egzegeta doszukuje się sensu duchowego, to winien on pamiętać, że opiera się on na sensie wyrazowym<sup>9</sup>. Zdecydowane stanowisko pod tym względem zajmuje encyklika *Divino afflante Spiritu*: „Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie, jaki jest sens wyrazowy słów biblijnych. Ten sens wyrazowy mają oni odnaleźć za pomocą znajomości języków, kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi, co stosuje się i przy objaśnianiu dzieł o treści świeckiej, aby myśli pisarza dać jasny wyraz”<sup>10</sup>. Papież zwraca uwagę nie tylko na sposób wydobycia tego sensu, ale i na jego zakres: „Objaśnić winni nie tylko rzeczy odnoszące się do historii, archeologii, filologii i tym podobnych działów naukowych, co niestety miało miejsce w niektórych komentarzach. Oczywiście, o ile to może być przydatne egzegezie, niechaj i takimi rzeczami się posługują, ale przede wszystkim mają oni wykazywać, jaka jest teologiczna treść pouczająca poszczególnych ksiąg i tekstów odnośnie do wiary i moralności”<sup>11</sup>. Papież patrzy się krytycznie na tych egzegetów, którzy w swoich komentarzach pomijają treść teologiczną, gdyż — tu zwraca uwagę na niebezpieczeństwo powierzchownego potraktowania sensu wyrazowego — swoją postawą wymuszają niejako

<sup>4</sup> Por. *Institutiones biblicae*, Roma 1951<sup>6</sup>, t. I, s. 381; *Sentido plenior, literal, tipico, espiritual*, „Biblica”, 35 (1954) 199—226; *Nota referente a los sentidos de la S. Escritura*, „Biblica”, 35 (1954) 72—79.

<sup>5</sup> Por. *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-Paris 1949; *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures*, NRTTh 74 (1952) 11—15; *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, Louvain 1950.

<sup>6</sup> J. H. Newman, *Holy Scripture in its Relation to the catholic Creed*, 1883.

<sup>7</sup> Na określenie *sensus literalis* posługujemy się za ks. E. Dąbrowskim terminem: „sens wyrazowy” (por. *Studia biblijne*, Warszawa 1951, s. 73).

<sup>8</sup> Por. encykl. *Providentissimus Deus*, EB<sup>2</sup> 112.

<sup>9</sup> Por. *Litterae ad Exc. PP. DD. Archiepiscopos et Episcopos*, Roma Italiae, Roma, 22 aug. 1941, EB<sup>2</sup> 524.

<sup>10</sup> EB<sup>2</sup> 550.

<sup>11</sup> EB<sup>2</sup> 550.

na czytelnikach uciekanie się bez potrzeby do „komentarzy duchowych czy mistycznych”<sup>12</sup>. A więc treść teologiczna ksiąg św. należy przede wszystkim do sensu wyrazowego.

Co to jest sens wyrazowy? Odpowiadamy za św. Tomaszem: „Jest to ten sens, który autor zamierzył”<sup>13</sup>, przy czym hagiograf nie wyraził niczego, co by równocześnie nie pochodziło od Boga, Autora pierwszorzędnego. Ten świadomy akt woli autora świętego podkreślają wszyscy katolicy teologowie<sup>14</sup>. Trzeba wyjaśnić, że autor święty posługiwał się językiem i to językiem swojej epoki, owszem, dysponował nim nie tylko w sposób bezpośredni, ale i pośredni, tj. przenośny. Wobec tego sens wyrazowy obejmuje wszystko to, co „hagiograf chciał wyrazić i skutecznie wyraził poprzez słowa, którymi się posłużył, zdania, które sformułował, i tekst, który skomponował”<sup>15</sup>. Stąd podział sensu wyrazowego na dosłowny i przenośny. Ale hagiograf — podobnie zresztą jak i autor dzieła o treści świeckiej — wbrew słowom, którymi się posłużył, na skutek ich niedoskonałości, mógł zamierzać sens jeszcze głębszy, aniżeli to potrafił wyrazić. Przy wydobyciu więc sensu wyrazowego ważne są nie tylko słowa jako takie, ale i świadoma intencja hagiografa. Uwzględnienie owych głębin, w które się hagiograf zanurzał oraz harmonii, będącej wynikiem świadomego zespolenia jego tekstu z pokrewnymi, nie może być dla egzegezy obojętne<sup>16</sup>. A więc sens wyrazowy może być albo dosłowny, albo przenośny, a każdy z nich może być jeszcze albo zewnętrzny (logiczno-gramatyczny), albo głęboki (intencja).

Znacznie więcej trudności w określeniu nasuwa sens duchowy. Trudność wynika i ze stanowiska *Magisterium Ecclesiae* i ze stanowiska hermeneutyki tradycyjnej i z samej nazwy.

Nauczanie Kościoła przyjmuje tylko dwa sensy „biblijne: wyrazowy i duchowy, przy czym ujęcie sensu „duchowego, czyli typicznego”<sup>17</sup> z jego strony ma charakter bardzo szeroki. W tym względzie czyni wymowną uwagę Leon XIII: „Tłumacz winien się również wystrzegać, by nie lekceważył tego, co Ojcowie wykładali w alegorycznym lub podobnym sensie, szczególnie gdy to pochodzi z sensu wyrazowego i opiera się na powadze wielu autorów. Taki bowiem rodzaj tłumaczenia przyjął Kościół od Apostołów i własnym przykładem uznał za dobre, jak to się ukazuje z liturgii, nie

<sup>12</sup> EB<sup>2</sup> 552.

<sup>13</sup> Summa Theol. I, a. 1, a 10: *Sensus litteralis est, quem auctor intendit.*

<sup>14</sup> Por. Benoît: *Le sens, qu'a voulu l'auteur humain (La Prophétie, S. Thomas, Somme Théologique, Paris 1947, s. 355)*; De Vaux: *Le sens littéral est celui, que l'auteur humain a en vue, et c'est tout* (RB 57 (1950) 281).

<sup>15</sup> Por. G. Courtade, *Le sens de L'Histoire dans L'Écriture et la Classification usuelle des sens scripturaires*, Rech. Sc. Rel. 36 (1946) 138.

<sup>16</sup> P. Ternant podaje takie ujęcie sensu wyrazowego: *On est depuis longtemps convenu d'appeler „sens littéral le sens voulu par l'auteur humain, avec toutes les profondeurs et les harmoniques qu'il a eu l'intention d'inclure dans son texte.* Por. *La „Theoria” d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture, „Biblica”, 34 (1953) 153.*

<sup>17</sup> Takiego określenia używa na oznaczenie sensu duchowego List Pap. Piusa XII do Arcybiskupów i Biskupów Italii z dnia 20 VIII 1941 (EB<sup>2</sup> 524).

dlatego wszakże, żeby Ojcowie starali się przez to dowodzić dogmatów wiary, lecz, jak to z doświadczenia poznali, że ta metoda była dziwnie stosowana do rozbudzenia cnoty i karmienia pobożności" <sup>18</sup>. Jeszcze mocniej wraz z obowiązkiem doszukiwania się sensu duchowego przypomina to encyklika *Divino afflante Spiritu*: „Zapewne że nie każdy sens duchowy jest wykluczony z Pisma św. Bóg tak mądrze rozrządził, że nauki i fakty w Starym Testamencie chociaż minione, w duchowy sposób oznaczały te, które miały się ziścić dopiero w nowym przymierzu łaski. Jak więc egzegeta ma odszukać i wytłumaczyć wyrazowy sens słów, zamierzony i ujawniony przez pisarza natchnionego, tak winien on również odszukać i sens duchowy, byleby tylko było wiadome, że w danym tekście szukać go należy, gdyż jeden Bóg może znać ten sens i nam go objawić. Sam Boski Zbawiciel wskazywał go w ewangeljach i pouczał o nim. Za przykładem Mistrza czynili to samo Apostołowie słowem i pismem. Stwierdza to i tradycyjna nauka Kościoła, a wreszcie i prastary zwyczaj liturgii, w której znane powiedzenie: „prawo modlitwy jest prawem wiary”, może być słusznie stosowane. Ten więc sens duchowy, jaki sam Bóg zechciał dać i wyrazić, muszą egzegeci katoliccy starannie oświetlić i wyłożyć w sposób odpowiadający godności słowa Bożego. Ale niech się usilnie starają, aby znaczeń przenośnych nie podawali za właściwy sens Pisma św.” <sup>19</sup>

Encyklika *Divino afflante Spiritu* poucza, że zawarty w Piśmie św. sens duchowy odnosi się do *dicta et facta*. Zrozumiałe jest, że w ogniu rozpętanej dyskusji na temat rozciągłości tego sensu właśnie te słowa stały się źródłem rozbieżności: zwolennicy egzegezy pneumatycznej dostrzegali w nich skuteczną broń i skwapliwie wykorzystywali; inni usiłowali je jak najbardziej zacieśnić. Potrzeba tu postawić dwa zasadnicze pytania: 1. Czy owe *dicta et facta* odnoszą się jedynie do typów, czy także do treści słów, zawartej w nich przez Ducha Świętego bez wiedzy hagiografa? 2. Czy chodzi tu o sens ściśle udowodniony, a więc wskazany przez objawienie Nowego Testamentu, czy także o sens duchowy w znaczeniu szerszym, tj. taki, który by także na własną rękę wydobył egzegeta.

Oдноśnie do pierwszego pytania: Niektórzy egzegeci dostrzegają w tym wyrażeniu tylko typy. Znamienne pisze na ten temat sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej A. Miller: „Encyklika *Divino afflante Spiritu* zdaje się mieć na uwadze tylko dokładnie udowodniony sens typiczny, kiedy mówi o sensie duchowym, chociaż wcale nie używa wyrażenia „typiczny” <sup>20</sup>. Uzasadnienia tego stanowiska — zdawać by się mogło — można by znaleźć także w wyrażeniu „sens duchowy lub typiczny”, użytym w Liście do Arcybiskupów i Biskupów Italii z dnia 20 VIII 1941 r. <sup>21</sup> — Jednakże przeciw temu

<sup>18</sup> Por. enc. *Provid. Deus* (EB<sup>2</sup> 112) oraz *Spiritus Paraclitus*, EB<sup>2</sup> 486.

<sup>19</sup> EB<sup>2</sup> 552.

<sup>20</sup> Por. „Antonianum”, 25 (1950) 431: *Die Enzyklika „Divino afflante Spiritu” scheint zwar nur den streng bewiesenen typischen Sinn im Auge zu haben, wenn sie vom geistigen Sinne redet, wengleich sie den Ausdruck „typisch” gar nicht gebraucht.* Por. *Institutiones biblicae*, Roma 1951, s. 388.

<sup>21</sup> EB<sup>2</sup> 524.

twierdzeniu przemawia przede wszystkim fakt, że w Starym Testamencie występuje pewna liczba tekstów o charakterze doktrynalnym, w których na zasadzie analizy typów nie doszukamy się sensu mesjańskiego, a przecież dostrzegli go i uzasadnili autorowie Nowego Testamentu. Następne wyrażenie papieża jest tak uderzające, że prawie nie sposób twierdzić, że miał on na myśli tylko typy. Encyklika mogła je z łatwością zastąpić innym, bardziej jednoznacznym wyrazem np. *res, realia*, względnie: osoby, rzeczy i zdarzenia<sup>22</sup>. Jesteśmy więc przekonani, że papież w tych dwóch rozpiętością znaczeń dość odległych wyrazach sugerował, że w Biblii istnieje sens duchowy słów i faktów (*sensus spiritualis verborum et factorum*).

Odnosnie do drugiego pytania: Gdyby Ojciec św. zacieśniał sens duchowy jedynie do tej ograniczonej liczby tekstów, którą potwierdza objawienie Nowego Testamentu, to nie przypominałby egzegetom obowiązku poszukiwania go; nie podawałby jako przykładu stosowania tej metody przez Chrystusa, Apostołów, Tradycję i liturgię, a zwłaszcza nie udzielałby ostróg, „by znaczeń przenośnych nie podawali za właściwy sens Pisma św.”<sup>23</sup> Tym bardziej, że tak postępowali Ojcowie Kościoła, spośród których zdanie św. Hieronima można tu słusznie zastosować: *Illi interpretati sunt ante adventum Christi, et quod nesciebant, dubiis protulere sentiis. Nos post passionem et resurrectionem ejus, non tam prophetiam quam historiam scribimus. Aliter enim audita, aliter visa narrantur*<sup>24</sup>. Nic więc dziwnego, że poważny zastęp współczesnych teologów hołduje tej metodzie. „Jeżeli egzegeza krytyczna jest nam niezbędna — pisze J. Daniélou — aby stworzyć bazę, bez której nie pojęlibyśmy wielu szczegółów, to jest ona absolutnie niewystarczająca i musi być dopełniona przez egzegezę duchową”<sup>25</sup>.

Jednakże Stolica Apostolska nie ukrywa obaw, że taka metoda może doprowadzić do swobodnego fantazjowania, którego rezultatem będzie taki sens, który z biblijnym nie będzie miał nic wspólnego. Ostrzega więc w encyklice *Humani Generis*: „Poza tym wyrazowy sens Pisma św. i jego wykład, wypracowany przez tylu i tak wybitnych egzegetów pod czujną opieką Kościoła, winien, według tamtych fałszywych poglądów, ustąpić miejsca egzegezii zwanej symboliczną i duchową. W myśl tej egzegezy księgi Starego Testamentu, ukryte dzisiaj w Kościele niby źródło zamknięte, byłyby ostatecznie dostępne dla wszystkich. W ten sposób — twierdzą — znikną wszystkie trudności, na które natrafiają tylko skrupowani wyrazowym sensem biblijnym. Wszyscy wiedzą, jak wszystkie tego rodzaju poglądy dalekie są od zasad i norm hermeneutycznych, ustalonych przez Naszych Poprzedników...”<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> J. Levie wysuwa przypuszczenie, iż encyklika celowo nie wdaje się w bardziej szczegółową klasyfikację, aby mianowicie wobec toczących się dyskusji w obozie katolickim autorytatywnie nie występować. Por. *L'Encyclique sur les études bibliques*, Tournai-Paris 1946, s. 29—43.

<sup>23</sup> *Div. affl. spiritu*, EB<sup>2</sup> 552.

<sup>24</sup> Por. Praef. in Pent. (PL 28, 151).

<sup>25</sup> Por. *Exégèse et dogme*, („Dieu Vivant”, 14, 91).

<sup>26</sup> EB<sup>2</sup> 613.

Wobec powyższych w tekstach o charakterze sensu duchowego dostrzegamy zasadniczą linię demarkacyjną: potwierdzonych przez Boski Autorytet Nowego Testamentu i nie potwierdzonych, ale przecież istniejących. Pierwsze są objawione i potwierdzone i dlatego mogą służyć *ad probanda fidei dogmata*, drugie natomiast tylko „w celu rozbudzenia cnoty i karmienia pobożności”<sup>27</sup>. By jednak w tym drugim wypadku nie popaść w zgubne fantazjowanie lub zwykłą akomodację, z braku pewnego kryterium poznawalności, możemy podać ogólne zasady, przy pomocy których wskaże się przynajmniej na prawdopodobieństwo ich istnienia w niektórych miejscach. Za takie przyjmujemy: 1. Wyraźne podobieństwo między słowami i rzeczami Starego Testamentu; 2. Posługiwanie się tymi tekstami przez Urząd Nauczycielski w celach czysto ilustracyjnych przy nauczaniu o jakiejś prawdzie dogmatycznej; 3. Stosowanie ich przez Ojców, liturgię, wybitnych teologów, a także świętych mistyków.

Pod wpływem tych dyskusji również i nieujednolicona nazwa domagała się ustalenia. Nazwa „sens realny” wskazywałaby jedynie na rzeczy, a przecież w zakres tego sensu wchodzi i osoby, i rzeczy, i zdarzenia, i — dodajmy — słowa. Nazwa „sens alegoryczny” była całkiem niewłaściwa, choć ma za sobą autorytet św. Pawła: „A jest to powiedziane przez alegorię” (Gal 4, 24); albowiem sens alegoryczny jest właściwością sensu wyrazowego przenośnego. Szczęśliwsza okazała się nazwa „sens typiczny”, usankcjonowana przez św. Pawła (Rz 5, 14), chociaż i ona o tyle jest niewłaściwa, że nie odnosi się już do słów. Nazwę „sens duchowy” uważamy za najszcześniejszą; może on być sensem duchowym słów i sensem duchowym rzeczy.

Co to jest sens duchowy? — Hermeneutyka tradycyjna zdefiniowała sens duchowy rzeczy, czyli typiczny: „Jest to ten sens, w którym rzeczy lub zdarzenia, wyrażone słowami, z woli Bożej, autora pierwszorzędnego Pisma św., oznaczają równocześnie prawdę wyższą, zakrytą, tj. są figurami innych rzeczy znanych samemu Bogu”<sup>28</sup>. A sens duchowy słów? Tego definicja tradycyjna już nie uwzględnia. De Lubac proponuje, odnośnie do sensu duchowego w znaczeniu ogólnym, takie określenie: „Jest to Stary Testament pojęty w duchu Nowego” lub „jest to sens Nowego Testamentu w Starym”<sup>29</sup>. „Rozpoczyna się on dopiero w tym momencie — dodaje M. Dubarle — kiedy lekcja wydobyta z tekstu wykracza ponad świadomą intencję autora-człowieka”<sup>30</sup>.

Reasumując powyższe dane odnośnie do sensu duchowego, dochodzimy do następujących wniosków:

Sens duchowy w Piśmie św. odnosi się do *dicta et facta* — do nauczania i realiów. Mamy więc prawo doszukiwać się sensu duchowego zarówno

<sup>27</sup> Por. enc. *Prov. Deus*, EB<sup>2</sup> 112.

<sup>28</sup> Por. P. H. Höpfl-G. Gut, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, Romae 1950<sup>5</sup>, s. 469; Św. Tomasz: *Illa vero significatio, qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis* (I, 1. 1, a. 10).

<sup>29</sup> De Lubac, *Sens spirituel*, Rech. Sc. Rel. 36 (1949) 542—576; 562, 565.

<sup>30</sup> Por. *Le sens spirituel de l'Écriture*, Rev. Sc. Phil. Théol. 31 (1947) 48.

w nauczaniu, wypowiedziach i słowach Pisma św., jak i w zdarzeniach, osobach i rzeczach.

Niektóre *dicta et facta* mają charakter pewności sensu duchowego na skutek specjalnego objawienia Bożego, — inne *dicta et facta* takiego charakteru pewności nie posiadają, gdyż jedynym kryterium poznawalności utajonej myśli Bożej stanowi ludzki rozum; mogą więc być prawdopodobne.

Ponieważ podstawa relacji między *dicta et facta* Starego Testamentu a Nowego może być wewnętrzna lub zewnętrzna, dlatego tylko w pierwszym wypadku może zachodzić prawdopodobieństwo istnienia sensu duchowego, zwłaszcza gdy ją jakoś sugeruje Nowy Testament lub Tradycja; w drugim wypadku może zachodzić zwykła akomodacja.

#### CZY ISTNIEJE SENS PEŁNIEJSZY?

Powyższe rozważania pozwoliły nam zauważyć, że rozstrzygającym momentem w podziale sensów na wyrazowy i duchowy jest świadomość hagiografa tego, co pisał, lub jej brak. W wypadku, gdy hagiograf całkowicie znał wyrażony przez siebie sens lub przynajmniej świadomie go zamierzył, choć słowa niezupełnie mogły odpowiadać jego intencjom, zaistniał sens wyrazowy, którego autorem równocześnie był Duch Święty. Gdy natomiast do *dicta et facta*, wyrażonych świadomie przez hagiografa odnośnie do jednej prawdy, Duch Święty dodał jeszcze swój własny sens, ale bez jego wiedzy, powstał sens duchowy. Czy między te dwa sensy można włożyć jeszcze trzeci — pełniejszy? Wprawdzie nikt z egzegetów do tego wniosku na takiej płaszczyźnie rozdziału nie dochodzi, ale są niektórzy, którzy twierdzą, że ani sens wyrazowy, ani sens duchowy nie wyczerpują w całej pełni sensu biblijnego, że owszem: albo sens wyrazowy (tak jedni), albo sens duchowy (tak drudzy) zawiera jeszcze coś, mianowicie pełniejsze uzupełnienie, które dopiero jest ostatecznym wyczerpaniem treści sensu biblijnego. Oczywiście, tylko w niektórych miejscach Pisma św., głównie w tych, które mają charakter mesjański. Radykalnym przeciwnikiem tak pojętego sensu pełniejszego jest J. Daniélou, który pisze, co następuje: „To, co z pewnością zaciemnia aktualnie kwestię, jest, że zwolennicy egzegezy wyrazowej nie chcą przyjąć innego sensu jak wyrazowy, usiłując wprowadzić do niego sens figuratywny (duchowy). W tym celu wynaleźli sens zwany pełniejszym, który przedstawia się jako pewnego rodzaju rozszerzenie sensu wyrazowego. Byłby to sens tekstu Pisma św., ale nieznanego autorowi świętemu... W rzeczy samej sens ten pełniejszy zawiera sprzeczność wewnętrzną, którą by można streścić następująco: albo wyraża on sens zamierzony przez autora, a wówczas jest on po prostu sensem wyrazowym, albo autor go nie znał, i wtedy nie jesteśmy już w sensie wyrazowym, ale duchowym... I tak sens pełniejszy znika i pojawia się jako pozbawiony określonego przedmiotu... W rzeczywistości chodzi o mit, obcy całej tradycji i który jest wymysłem egzegezy wyrazowej, by wbrew wszystkiemu próbować zabezpieczyć monopol egzegezy wyrazowej anektując

do niej typologię... Sens pełniejszy otwiera drzwi do wszelkich nadużyć"<sup>31</sup>. Tak postawiony dylemat trzeba wyjaśnić.

1. Czy może istnieć sens pełniejszy z udziałem świadomości hagiografa? Rzecznikiem tego poglądu jest A. Fernandez<sup>32</sup>. W myśl jego wykładu Bóg, Mądrość nieskończona, chciał niekiedy za pośrednictwem słów autora natchnionego wyrazić sens obfitszy i pełniejszy. Nie chodzi tu o dwa różne sensory, ale o sens szerszy, zawierający się w słowach hagiografa, którego ten jednak całkowicie i dokładnie nie poznał. „Podobnie jak w obrazie lub świątyni — pisze on — nie można zdobyć pełnego pojęcia o całej potędze i pięknie poszczególnych części, jeżeli równocześnie nie zobaczy się wszystkich części całego obrazu i świątyni, tak samo trzeba mieć przed oczyma całość obrazu królestwa mesjańskiego, jeżeli ma się uchwycić pełne poznanie poszczególnych zarysów. Odnosi się to głównie do charakteru prorocत्व. Prorocтва mianowicie zostały udzielone nie tylko tym, którzy oczekiwali królestwa mesjańskiego, ale także tym, którzy się go mieli doczekać. Jeśli bowiem ktoś ogląda prorocтва spełnione, wiele z tych rzeczy, które były ukryte, daleko jaśniej rozumie i sens jego pełniej pojmuje. Nie może zaś być żadnej wątpliwości, że Bóg zamierzył ów sens pełniejszy i słowami hagiografa chciał go wyrazić. O tym, że sens ten został zawarty w owych zdaniach, wnioskujemy nie tylko ze samych słów, ale i z wielu innych powiązanych ze sobą tekstów. Niekiedy trzeba się nawet uciec — jak powiada Pesch (*De Inspiratione*, n. 501) — do Tradycji Kościoła, któremu Bóg równocześnie z Pismem św. udzielił daru właściwego tłumaczenia<sup>33</sup>. Nie występuje tu sens podwójny, ale tylko jeden — twierdzi dalej autor. Znał go także hagiograf, chociaż ogólnie (*confuse*) i on także go zamierzył, chociaż w sposób niewyraźny (*modo vago et subobscurum*). Sens ten nie jest identyczny z sensem wywnioskowanym, który nie posiada charakteru biblijnego. Co najwyżej można go nazwać równoznacznym (*formaliter implicitus*), to znaczy, że się go wydobywa przez objaśnienie słów Pisma św., ale nie równoważnym (*virtualiter implicitus*), gdzie to już dla jego wydobywania potrzeba dodatkowej przesłanki z rozumu, który to sens jest właśnie wywnioskowany. Nie jest on również ani wynikiem *consectarius* sensu wyrazowego, ani pośrednim (*indirectus et medius*), albowiem hagiograf zamierzył go w sposób bezpośredni.

Na powyższe rozważania odpowiadamy: Prawdą jest, że hagiograf Starego Testamentu mógł otrzymać mniej lub więcej wyraźne objawienie odnośnie do jakiejś prawdy mesjańskiej, a czytelnik Nowego Testamentu dostrzega dopiero jej pełną realizację. Widzi więc więcej. Czy jednak wy-

<sup>31</sup> J. Daniélou, „Dieu Vivant”, 16 (1949—50) 150 n. Przeciw istnieniu sensu pełniejszego zgłaszali swoje obiekcje także inni autorowie np. G. Courtade, *Les Écritures ont-elles un sens plénier?* Rech. Sc. Rel. 37 (1950) 481—499; C. Spicq, *Écriture et S. Thomas*, „Bul. Thomiste”, 8 (1947-1952) 210—221; tenże, *L'avènement de la théologie biblique*, Rech. Phil. Théol. 35 (1951) 569—570.

<sup>32</sup> *Hermeneutica (Institutiones biblicae, t. I, s. 381)*.

<sup>33</sup> Op. cit., s. 381 n.

stępuje w Starym Testamencie choć jedno proroctwo, w którym by cała treść teologiczna, objawiona w pełni dopiero w Nowym Testamencie, została od razu wyczerpana? Które by na przestrzeni czasów nie otrzymywało coraz to nowych naświetleń aż do jej ostatecznego wyjaśnienia w wymiarze nakreślonym przez Ducha Świętego? Które by nie zostało wprzęgnięte w łańcuch ewolucji, — oczywiście zamierzonej i kierowanej przez Ducha Świętego? Czy zatem dla odczytania owych *in confuso* objawionych prawd potrzeba aż osobnego sensu — pełniejszego? Czy nie wystarczy ustalenie linii rozwojowej danej prawdy mesjańskiej począwszy od pierwszego śladu jej objawienia aż do momentu jej pełnej realizacji w Nowym Testamencie? Wystarczy więc stwierdzić, że w danym miejscu hagiograf otrzymał w objawieniu ogólny pogląd na daną prawdę, ale trzeba dodać, że ten ogólny zarys należy ściśle do sensu wyrazowego w takiej mierze, w jakiej zdawał sobie z niego sprawę. A reszta, tj. to, co odczytujemy ponad ściśle oznaczony kontekst najbliższy, uświadomiony przez hagiografa, na tle kontekstu dalszego, będzie należeć albo do sensu wywnioskowanego, albo do sensu duchowego. Z tych względów, uznając wprawdzie słuszność rozważań A. Fernandez odnośnie do naświetlania jednej prawdy drugą, nie uważamy za celowe stwarzanie w tych ramach sensu pełniejszego.

2. Czy istnieje sens pełniejszy bez udziału świadomości hagiografa? Już wyżej wyjaśniliśmy, że Duch Święty bez świadomości hagiografa wyrażał czasem jeszcze coś więcej za pośrednictwem rzeczy i słów. Potwierdzają to autorowie natchnieni Nowego Testamentu. Jednak pod tym względem nie widzimy różnicy między sensem duchowym słów a tak ujętym sensem pełniejszym. Wielu autorów opowiada się za tego rodzaju sensem pełniejszym<sup>34</sup>. Takiej też używają nazwy. Różnica więc między sensem duchowym słów w ramach wyżej wyłożonych a sensem pełniejszym byłaby tylko nominalna. Jest to wprawdzie sens wyrazowy, ale tylko dlatego, że mieści się w wyrazach hagiografa, ale nie dlatego, że jakoby on chciał go wyrazić. Z sensem typicznym ma tę wspólną cechę, że został wyrażony przez Boga bez udziału hagiografa; tym się różni, że pierwszy został wyrażony za po-

<sup>34</sup> Por. De Vaux: *Je n'accepterais pas de classer sous la rubrique sens littéral les sens plénier* (RB 62 (1950) 280—281); Benoît: *A la différence du sens littéral le sens plénier et le sens spirituel sont restés ignorés de l'auteur humain, à moins que Dieu ne les lui ait découverts par la révélation spéciale*. (*La Prophétie*, S. Thomas, *Somme Théologique*, Paris 1947, s. 358). — P. Ternant: *Dans le cas, où le contexte montre, qu'il n'y a pas eu révélation prophétique, et que l'hagiographe n'a pas soupçonné ni par conséquent intentionné la présence d'une réalité plus profonde cachée par Dieu, auteur principal, sous les mots inspirés, il y a sens plénier, mais en aucune façon sens littéral* („*Biblica*”, 34 (1953) 367). — Van der Ploeg: *[L'auteur de l'épître] reconnaît l'existence des types et, par conséquent, de l'exégèse typologique, mais qu'il explique, c'est avant tout le sens de textes et non pas de personne. C'est le sens plénier, profundior, qui l'intéresse le plus, un sens qui se confond parfois avec le sens typologique... L'existence de ce sens plénier a pour base l'harmonie, voulue par Dieu, des deux Testaments, qui se rapportent l'un, à l'autre comme l'imparfait* (RB 54 (1947) 328).

średnictwem realiów-rzeczy, które wtórnie oznaczają jeszcze inne rzeczy, podczas gdy drugi ukrył Duch Święty w słowach hagiografa. Cała rzecz w tym, by „było wiadome, że w danym tekście szukać go należy, gdyż jeden Bóg może znać ten sens i nam go objawić”<sup>35</sup>.

Takie ujęcie sensu pełniejszego nie sprzeciwia się ani zasadom psychologii, ani nauce Kościoła o natchnieniu biblijnym.

Ze stanowiska psychologicznego słowa nie zawsze oddają myśli autora w całym ich bogactwie: *adaequatio verbi et intellectus* realizuje się bardzo rzadko. Terminy i pojęcia zawierają w sobie pewną elastyczność, która sprawia, że się wymykają spod kontroli umysłu, że język nie oddaje wiernie tego, co by autor obiektywnie pragnął wyrazić. I stąd badając dzieło literackie należy zwracać uwagę nie tylko na same słowa, ale i na jego tendencję, nie tylko na strój, w który autor ubrał swoje myśli, ale i na ducha, który im towarzyszy. Jeżeli tak się ma rzecz ze stanowiska naturalnego, to dla Boga, autora pierwszorzędnego, posługującego się narzędziem inteligentnym, nie może być kwestii, by w jego słowach ukryć czasem myśli, których on całkowicie lub przynajmniej w pewnym stopniu nie rozumiał, albo też i takie myśli, które ze stanowiska hagiografa wprawdzie coś oznaczały, ale w myśli Bożej sugerowały jeszcze coś więcej. Autor święty jest nie tylko pisarzem, w sposób tajemniczy, dla nas niezrozumiały, współpracującym z Bogiem świadomie lub nieświadomie. On czasem może być i jest prorokiem, a wówczas nie musi on wszystkiego rozumieć, co pisze. Wystarczy, że wiernie powtórzy to, czego Bóg od niego żąda, że na swój sposób, zależnie od swoich zdolności, ujmuje w realiach, conceptach, słownictwie i terminologii to, co przechodzi możliwości jego umysłu<sup>36</sup>. Sądzić trzeba, że apostołowie i ewangelści także nie rozumieli wszystkich słów Jezusa Chrystusa, a jednak powtórzyli je w słowie i piśmie; że niektóre ich wyrażenia dopiero w przyszłości nabrały właściwego znaczenia w nauce Kościoła. Przypomina to papież Pius XII: „Niechaj jednak autorowie objaśniający Pismo św. nie zapominają, że tu chodzi o natchnione słowo Boże, przez samego Boga powierzone Kościołowi, aby je strzegł i wyjaśniał”<sup>37</sup>.

Zgodnie z nauką Kościoła wszystko to, co autor-człowiek zamierzył, zamierzył również i Bóg. Myśl hagiografa podążała za myślą Boga. W przeciwnym razie „Bóg nie byłby autorem całego Pisma św.”<sup>38</sup> Nie wynika jednak z tego twierdzenia, by Bóg, Prawda odwieczna, nie wyraził czegoś więcej, niż hagiograf. Również stanowcze określenie istoty natchnienia przez pap. Leona XIII nie sprzeciwia się sensowi pełniejszemu w powyższym ujęciu: „On sam tak ich swą nadprzyrodzoną mocą pobudził i poruszył do pisania, tak piszącym towarzyszył, że to wszystko, i to tylko, co w ten

<sup>35</sup> Enc. *Div. affl. Spiritu*, EB<sup>2</sup> 552.

<sup>36</sup> Por. J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, Tournai-Paris 1949, s. 65.

<sup>37</sup> Por. enc. *Divino affl. Spiritu*, EB<sup>2</sup> 552.

<sup>38</sup> Por. enc. *Provident. Deus*, EB<sup>2</sup> 125.

sposób polecił, i dobrze rozumem pojęli i wiernie napisać chcieli, i właściwie z nieomylną prawdą wyrazili"<sup>39</sup>.

W świetle powyższych rozważań podajemy taki podział sensu biblijnego:

### I. Ze względu na znaczenie:

1. Sens wyrazowy:	a. wyraźny	{ dosłowny przenośny — pełniejszy,
	b. niewyraźny	
2. Sens duchowy:	{ typiczny:	(1) osobowy
		(2) rzeczowy
		(3) zdarzeniowy

### II. Ze względu na autorstwo:

1. sens wyrazowy:	a. dosłowny	{ zewnętrzny głęboki
	b. przenośny	
2. Sens duchowy:	a. sens duchowy słów — pełniejszy	{
	b. sens duchowy faktów — typiczny.	

Użyteczność sensu duchowego — pełniejszego. Oto kilka przykładów na stosowanie tak pojętego sensu pełniejszego:

1. Ps. 8, 7: „Wszystko poddałeś pod nogi jego”. Św. Paweł odnosi te słowa do najwyższego panowania Chrystusa: „A ostatnim wrogiem, który zniszczony będzie, jest śmierć: wszystko bowiem rzucił pod stopy jego. A gdy mówi: Wszystko Mu jest poddane, bez wątpienia z wyjątkiem tego, który Mu poddał wszystko. I gdy już wszystko poddane Mu będzie, wtedy i Syn podlegać będzie Temu, który potęgę roztoczył nad wszystkim, aby Bóg był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 26—28).

Słowa przytoczonego psalmu 8, 7 w swojej treści mogą się odnosić tylko do Boga. Jednakże już ks. Rodzaju 1, 26. 28 odniosła je do człowieka i autor psalmu podejmuje tę myśl. Ta treść ps. 8, 7, zrozumiana przez psalmistę w sensie ograniczonym, została przejęta przez św. Pawła w sensie możliwie najwyższego panowania Chrystusa nad wszelkim stworzeniem (1 Kor 15, 26). Na jakiej zasadzie dokonuje Apostoł tej sublimacji? Czy przez akomodację? Nie, gdyż Chrystus nie został wykluczony z ps. 8, 7, jest bowiem także człowiekiem. — Czy przez dedukcję teologiczną? Także nie, gdyż Apostoł nie dedukuje tego twierdzenia przy pomocy nowej przesłanki na zasadzie sensu wywnioskowanego. — Nie może tu być mowa także o sensie typicznym, gdyż człowiek nie jest typem Chrystusa — Chrystus jest sam prawdziwym człowiekiem. Można tu przyjąć tylko sens duchowo-pełniejszy: to, co psalmista w sensie ograniczonym odnosi do człowieka, to Apostoł w sensie pełniejszym, wysublimowanym, a więc zamierzonym przez Boga, odnosi do Chrystusa. — Czy autor wiedział o tym, że w tym wierszu Bóg ukrył prawdę głębszą? Nie, wiadomość tę otrzymaliśmy jedynie z objawienia.

<sup>39</sup> Tamże EB<sup>2</sup> 125.

2. 2 Sm 7, 14: „Ja mu będę ojcem, a on mnie będzie za syna”. — W sensie wyrazowym słowa powyższe odnoszą się do Salomona, o którym w wierszu następnym autor święty zapowie, że on jest tym, który na cześć Boga wystawi świątynię. W nagrodę za ten czyn Bóg będzie go adoptował za swego syna — w sensie moralnym.

Św. Paweł stosuje te słowa do Chrystusa, mianowicie do jego boskiego synostwa. „Bo któremuż to z aniołów powiedział (kiedy) Bóg: „Synem moim jesteś, jam ciebie dziś zrodził” (Ps 2, 7)? I znów: „Ja mu będę ojcem, a on mi będzie synem” (Hbr 1, 5). Nie jest to akomodacja, gdyż Apostoł zaznacza, że słowa prawdziwie odnoszą się do Chrystusa. Nie jest to sens wywnioskowany, gdyż autor św. dla jego wydobycia nie posługuje się żadną przesłanką, ale wprost odnosi te słowa do Chrystusa. W dodatku Salomon, jako król cieszący się powagą najbardziej pokojowego władcy, stanowił typ Chrystusa, znakomicie dostosowany do idei listu do Hebrajczyków, o czym wspomina św. Łukasz: „I da mu Pan Bóg stolicę Dawida, ojca jego, i będzie królował nad domem Jakubowym na wieki” (1, 32).

3. Mdr 2, 16: „I chlubi się, iż Boga ma za ojca”. — W sensie wyrazowym słowa te odnoszą się do człowieka sprawiedliwego, uciśnionego i znie-nawidzonego przez pogan. Ale to, co jest prawdą odnośnie do zwykłego człowieka, to prawdą jest również odnośnie do Chrystusa, „który nie znał grzechu” (2 Kor 5, 21) i stąd św. Paweł odnosi te słowa do ofiary i poświęcenia się Chrystusa za nas wszystkich.

4. Ps. 15 (16), 10: „Albowiem nie zostawisz duszy mojej w otchłani, ani dasz świętemu twemu oglądać skażenia”. Słowa tego psalmu w sensie wyrazowym odnoszą się wyłącznie do Dawida, najprawdopodobniej dotyczą przejść i prześladowań, jakich doświadczył Dawid w związku ze swoją ucieczką przed Saulem do Filistynów (1 Sm 26, 19) oraz pobytem wśród bałwochwalców.

Przytoczone słowa nie mogą mieć na uwadze Chrystusa, mianowicie jego pobytu po śmierci w otchłani oraz jego zmartwychwstania, gdyż ze stanowiska psychologicznego autor psalmu, opiewający dzieje Dawida, musiałby przejście to jakoś uwydatnić. Kontekst psalmu wskazuje, że psalmista miał przed oczyma tylko prześladowanego Dawida. Dopiero w sensie duchowym-pełniejszym treść mesjańska zostaje ujawniona w sposób niewątpliwy, na co zwraca uwagę tak św. Piotr w swoim kazaniu w Jerozolimie (Dz 2, 25—32), jak i św. Paweł w przemówieniu w Antiochii (Dz 13, 35—37). Św. Piotr zauważa, że słowa te nie mogą się odnosić do Dawida: „Niechże mi wolno będzie śmiało wam powiedzieć o patriarsze Dawidzie, że umarł i był pogrzebany, bo i grób jego jest u nas aż po dzień dzisiejszy. Będąc jednak Prorokiem i wiedząc, że Bóg obiecał mu pod przysięgą, iż jego potomek zasiądzie na tronie jego, w widzeniu proroczym mówił o zmartwychwstaniu Chrystusa, że ani nie pozostanie w otchłani, ani też ciało jego nie ulegnie skażeniu” (Dz 2, 29—31). To, co niewłaściwie powiedział psalmista o sobie, to właściwie odnosi do Chrystusa, jednakże kryterium poznawcze może tu stanowić wyłącznie objawienie Boże, — bez niego nie

bylibyśmy zdolni dojrzeć w tym psalmie idei mesjańskiej. Tekst ten jest jeszcze o tyle ciekawy, że wzmianka o otchłani i skażeniu nie może się odnosić do Dawida, tak że autor dzięki objawieniu Bożemu wskazuje na Chrystusa.

5. Mdr 7, 25—26: „Tchnieniem bowiem jest mocy Bożej i czystym wpływem jasności Boga wszechmogącego, i dlatego nic skalanego do niej nie wchodzi; jasnością jest bowiem wiecznej światłości i obrazem bez zmazy Boskiego majestatu i wyobrażeniem dobroci jego”. — W sensie wyrazowym dopatrzymy się w tych wierszach tylko wspaniałego hymnu na cześć Boskiej Mądrości, nic więcej. Z chwilą jednak, gdy św. Paweł stosuje je częściowo do istoty Syna Bożego i Jego stosunku do Ojca, choć tego wprost nie mówi, możemy w sensie pełniejszym we wspomnianym tekście ks. Mądrości zauważyć naukę o drugiej Osobie Trójcy Przenajświętszej: „Ten zaś będąc jasnością chwały i odbiciem istoty jego, a podtrzymując wszystko słowem swej potęgi, dokonał oczyszczenia z grzechów i zasiadł na prawicy majestatu na wysokości” (Hbr 1, 3). Na tej podstawie możemy konkludować dalej: choć Stary Testament nie znał w sensie wyrazowym nauki o Trójcy Przenajświętszej, to w sensie duchowym — pełniejszym, a więc wyłącznie dzięki autorstwu Ducha Świętego, nauka ta jest zawarta w starotestamentalnej teorii o Mądrości w księgach mądrościowych.

Przypatrzmy się jeszcze niektórym tekstom, w których sens duchowy — pełniejszy nie został wprowadzie autorytatywnie potwierdzony, ale którym trudno odmówić sensu mesjańskiego, mieszczącego się w nich *prawdopodobnie*.

6. Ps 132 (131), 18: „Nieprzyjaciół jego wstydem przyoblekę, a nad nim zakwitnie korona jego”.

W sensie wyrazowym słowa te, jak również cały psalm, odnoszą się na pewno do Dawida. Biorąc jednak pod uwagę, że treść tego psalmu opiewa wielkość Dawida, który był typem Jezusa Chrystusa, wyraźnie potwierdzonym przez Nowy Testament, oraz że niektóre teksty są niedwuznaczną aluzją do obietnic związanych z domem Dawidowym, możemy sądzić, że Duch Święty w przytoczonych słowach wyraził pewność zwycięstwa Mesjasza nad nieprzyjaciółmi. W dodatku taki sens sugeruje Zachariasz, który w hymnie swym dość wyraźnie posługuje się tymi słowami w sensie prorockim: „Potęgę zbawienia wzbudził nam w rodzie Dawida, sługi swego” (Łk 1, 69).

7. Ps 89 (88): „A miłosierdzia mego nie odejmę od niego i nie zaniecham prawdy mojej”.

Cały psalm w sensie wyrazowym odnosi się do Dawida. Ze względu na to, że Dawid jest typem Chrystusa, na którego rodzie ma się zrealizować wieczne trwanie królestwa mesjańskiego (2 Sm 7, 11—17), możemy przypuszczać, że w sensie duchowym — pełniejszym jest tu mowa także o wiecznym trwaniu królestwa mesjańskiego (Łk 1, 22—33).

8. Ps 125 (124), 3: „Albowiem nie zostanie berło bezbożnych nad losem sprawiedliwych,

aby nie ściągnęli sprawiedliwości swych rąk  
ku nieprawości".

W sensie wyrazowym psalmista wierzy, że władza pogańska nie utrzyma się na stałe w Palestynie, że wrogowie Jahwy muszą zginąć. Sądząc po podobnych wyrażeniach w kontekstach mesjańskich, możemy również przypuszczać, że Duch Święty wyraził tu pewność zwycięstwa nad wrogami swego królestwa.

Obydwa Testamenty mają Boga za autora, który w mądrości swej zarządził, że Stary Testament miał zawierać częściowe objawienie, które Pan nasz Jezus Chrystus miał doprowadzić do doskonałości. A ponieważ księgi Starego Testamentu były z przeznaczenia swego pisane nie tylko do Żydów, ale i dla „Izraela Bożego” (Gal 6, 16), którego synowie na ich kartkach będą się uczyć o owym stopniowym przygotowaniu do „czasów ostatnich”, cóż w tym dziwnego, że autorowie święci wybrali taki język, w którym przyszłe pokolenia zobaczą „tajemnicę Chrystusową, nieznaną ludziom dawnych pokoleń” (Ef 3, 4 n). Ten sposób mówienia okaże o wiele jaśniej przedziwną jedność obydwu Testamentów. Bóg w Opatrzności swej postanowił, by chrześcijanie czytali w Stałym Testamencie o Chrystusie o wiele jaśniej i dokładniej, aniżeli było to dane dawnym Żydom. A czytając mogą powiedzieć: *Digitus Dei est hic* (Wj 8, 19).

#### ZUSAMMENFASSUNG

Das Problem des sogenannten Vollsinnes der Bibel tritt seit einiger Zeit immer mehr in den Vordergrund. Offensichtlich ist es der Einfluss der päpstlichen Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von Papst PIUS XII. Zahlreiche Diskussionen führten jedoch bisher zu keinem befriedigendem Resultat, — und werden auch in allernächster Zeit kaum dazu führen.

Nach Festlegung des Begriffes vom Litteralsinn und geistigem Sinn — in Anlehnung an die oben erwähnte Enzyklika — und mit Berücksichtigung der diesbezüglichen heutigen Anschauungen, stellt sich der Autor dieses Artikels die grundsätzliche Frage: existiert überhaupt der Vollsinn der Bibel?

Die Vertreter des Vollsinnes der Bibel scheiden sich in zwei Gruppen: die Vertreter der ersten Gruppe lokalisieren den vollen Bibelsinn in der Rubrik des Litteralsinnes als Fortsetzung desselben (Fernandez), — die Vertreter der anderen Gruppe dagegen lokalisieren ihn in der Rubrik des geistigen Sinnes (De Vaux, P. Benoît, P. Ternant).

Der Autor der vorliegenden Artikels verwirft die Möglichkeit des Bestehens des vollen Bibelsinnes als Verlängerung und Fortsetzung des Litteralsinnes. Die grundsätzliche Grenze zwischen dem einen und dem anderen Sinn besteht nämlich in dem Bewusstsein des Hagiographen dessen, was er geschrieben, beziehungsweise im Fehlen dieses Bewusstseins. Aufgabe des Exegeten ist es nachzuforschen, wie viel von der Offenbarung des Gottesgedankens der Hagiograph auf seiner Entwicklungsstufe erhalten habe. Dieses gehört jedoch ausschliesslich zur Exegese des Litteralsinnes. Die Beleuchtung dieser Wahrheit mit Hilfe später folgender geoffenbarter Wahrheiten, insbesondere mit ihrer vollen Erfüllung im Neuen Testament — wird in keinem Fall einen besonderen volleren Sinn darstellen, sondern besteht ledi-

glich in der Vergewisserung des Exegeten, dass der Hagiograph tatsächlich nur so viel und nicht mehr von der Wahrheit, die in ihrem Vollsinn erst später offenbar wird, erhalten habe.

Ähnlich wie beim typischen Sinn, in dem Gott selbst durch Vermittelung von Personen, Dingen und Ereignissen noch einen zusätzlichen — für den Hagiograph verborgenen — Gedanken zum Ausdruck bringt, kann Gott in manchen Ausdrücken des Alten Testaments einen zusätzlichen Gedanken zum Ausdruck bringen, der auf eine erst im Neuen Testament erfüllte Wahrheit hindeuten wird. Dies wird der geistige Sinn der Worte sein, den wir mit dem Biblischen Vollsinn identifizieren. Sofern dieser durch göttliche Autorität bestätigt sein wird, haben wir einen sicheren geistigen Wortsinn, widrigen falls nur einen wahrscheinlichen.

Vom Standpunkt des Subjekts — beziehungsweise des Autorentums — kann der Sinn der Heiligen Schrift Litteralsinn oder aber geistiger Sinn sein. Der letztere kann wiederum geistiger Sinn der Worte (Vollsinn), oder geistiger Sinn der Dinge (typischer Sinn) sein. Der geistige Sinn der Worte kann nur insoweit Litteralsinn genannt werden, als er durch die Worte des Hagiographen ausgedrückt ist, nicht aber deswegen, als sei er deren Autor.

Am Schluss der vorliegenden Artikels gibt der Autor Beispiele zur Anwendung dieser Theorie in Bezug auf manche biblischen Texte.