

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

## BIBLIA CHRZEŚCIJAŃSKA I JEJ RELACJE DO BIBLII IZRAELA

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, ogłoszony w Rzymie w 2001 roku, podejmuje ważny problem relacji świętych Pism narodu żydowskiego i Biblii chrześcijańskiej.

We wstępie tego dokumentu czytamy: „Pytanie, które się tu nasuwa, jest następujące: jakie stosunki Biblia chrześcijańska ustala między chrześcijanami a narodem żydowskim? Ogólna odpowiedź jest jasna: pomiędzy chrześcijanami a narodem żydowskim Biblia chrześcijańska ustanawia stosunki wielorakie i bardzo ściśle, a to z dwóch powodów. Najpierw, dlatego że Biblia chrześcijańska składa się w dużej części z «Pism Świętych» (Rz 1,2) narodu żydowskiego, które chrześcijanie nazywają Starym Testamentem. Następnie zaś dlatego, że Biblia chrześcijańska z drugiej strony obejmuje zespół pism, które wyrażając wiarę w Jezusa Chrystusa, stawiają ją samą w ścisłej relacji do Pism Świętych narodu żydowskiego. Ten drugi zespół, jak wiadomo, nazywa się «Nowym Testamentem», co pozostaje w oczywistej korelacji do «Starego Testamentu».

Papieska Komisja Biblijna przypomina, że Biblia chrześcijańska składa się z dwóch części: Biblii Izraela, czyli Starego Testamentu i Biblii chrześcijańskiej, czyli Nowego Testamentu. Należy zapytać, czy podział na dwuczęściową Biblię chrześcijańską ma swoją prehistorię?

Hermeneutyka ST musi interesować się jego prehistorią. Nie musi ona dotyczyć powstania poszczególnej księgi ST, ale punktu, kiedy była przyjęta i uznana jako Biblia Izraela, a nazywana Starym Testamentem.

### 1. Biblia Izraela w nauczaniu Jezusa i w Nowym Testamencie

Trzeba zapytać o Biblię izraelską w nauczaniu Jezusa i w Nowym Testamencie. Można to poznać z dziejów Jezusa i pierwotnego Kościoła, i próbować wyjaśnić Nowy Testament. To, co określa się jako Stary Testament, jest Biblią Izraela; choć nawet w języku greckim spotykamy pewną zmianę w po-

rządki i podziale ksiąg – innym, niż ma to Biblia Hebrajska. Nie są to jednak ważne i istotne zmiany w kanonie hebrajskim. Biblia chrześcijańska nie dokonała zmian w Biblii Hebrajskiej. Pytanie o Biblię izraelską idzie dalej i jest głębsze. Nowy Testament głosząc Chrystusowe orędzie, które On sam przedstawił, ma swoje uzasadnienie i początek w Biblii Izraela. Jest to podstawowe stwierdzenie, że przyjęcie Biblii Izraela w NT jest w pełni uzasadnione i przyjęte przez pierwszych chrześcijan, i stanowiło dla nich dwuczęściową Biblię chrześcijańską. Przyjęcie niezmienionej Biblii Izraela przez chrześcijan świadczy, że chrześcijańska interpretacja nie była interpretacją Biblii Izraela, ale interpretacją dziejów Chrystusa w Biblii Izraela. Biblia Izraela służyła wyjaśnieniu dziejów Jezusa. Ze ST pochodziła świadomość pierwszych chrześcijan o mesjańskiej godności Jezusa. Na podstawie otrzymanego horyzontu ze ST nauka i dzieje Jezusa stały się możliwe do przyjęcia. Głoszenie orędzia Jezusa przez pierwszych chrześcijan nie było tylko głoszeniem Jego dziejów, ale nawiązywało do starotestamentalnych oczekiwań. W ST mamy wyjaśnienie stosunku Jezusa do Tory – jako Mesjasz, nawiązywał do starotestamentalnych oczekiwań.<sup>1</sup> ST jest podstawą zrozumienia dziejów Jezusa w Ewangelii.

Biblia Izraela daje dowody, że Jezus miał swoje początki i więzy z Torą. Kiedy Jezus powoływał się na Pisma, jako Mesjasz, Syn Boży itd., mamy odpowiedź na pytanie o samoświadomość Jezusa, która była dla pierwszych chrześcijan znakiem więzi ze Starym i Nowym Testamentem. Odnosi się to również do wyjaśnienia Prawa przez Jezusa i przez to Jego stosunek do Tory. Jest to świadectwo dla zrozumienia dwuczęściowej Biblii chrześcijańskiej. Treści zawarte w Pismach NT – nie tylko cytaty, opisy wcześniejszych wydarzeń lub aluzje, lecz także refleksje o autorytecie Pisma u św. Pawła, w Liście do Hebrajczyków, czy w Ewangelii św. Jana, prowadzą do więzi z ST. Ma to podstawę w fakcie, że autorzy NT wplatali w swoje utwory teksty ST. Znaczenia Biblii Izraela w Nowym Testamencie nie da się też oderwać ani oddzielić, pytając o znaczenie Prawa dla pierwotnego Kościoła. Przez więzi ze Słowem Bożym, zawartym w ST, głoszone było orędzie Chrystusa, jako Słowo tego samego Boga. Chrześcijańska interpretacja Biblii Izraela, jaką znajdujemy w NT, umożliwiła przyjęcie Biblii Hebrajskiej jako Starego Testamentu – nie uczyniła go zbędnym, ani go nie zastąpiła.<sup>2</sup> Biblia Izraela stała się punktem oparcia dla NT, ST zapowiadała wydarzenia NT i je legitymizowała przez orędzie Chrystusa, ustne i zapisane. Do chwili spisania pierwszego zbioru przyjmował Biblię Izraela jako Słowo Boże, tylko wtedy, jeśli Biblia Jezusa i Jego uczniów, czyli Biblia Izraela, miała autorytet Słowa Bożego dla Jezusa i Jego orędzia,

---

<sup>1</sup> K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments im Judentum und Christentum*, JBTh 6, 1999, s. 215-242.

<sup>2</sup> H. Freiher von Campenhausen, *Das Alte Testament als Bibel der Kirche. Vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments. Studien zur Kirchengeschichte des 1. und 2. Jahrhunderts*, Tübingen 1963, s. 152-196, 161.

i była podstawą dla Jego teologicznej refleksji zawartej w Biblii chrześcijańskiej. Patrząc na przyjmowanie Biblii Hebrajskiej przez NT, widzimy tu dwie różne rzeczy. Pierwszą jest uznanie Biblii Izraela jako Słowo Boże. Odnosi się to do również do perspektywy prorocko-eschatologicznej, w której rozumiano i interpretowano Biblię Izraela, taką, jaką spotykamy w NT. Zawiera to orędzie Chrystusa skierowane do Izraela, ludu Jahwe. Chrześcijanie przyjęli to założenie, że Biblia Izraela jest Biblią chrześcijan i orędzie Chrystusa wypływa z Biblii Izraela.

Rozważania powyższe pozwalają przyjąć nam wniosek, że Biblia Izraela, jako Stary Testament, jest pierwszą częścią Biblii chrześcijańskiej i w tym duchu powinna być interpretowana. Dla pierwotnego Kościoła była ona prehistorią Biblii chrześcijańskiej, składającej się ze Starego i Nowego Testamentu. Do chwili spisania pierwszego zbioru, późniejszego korpusu NT, widzimy ciągłość orędzia Chrystusa i Biblii Izraela. Autorytet Biblii staje się pewny w świetle orędzia Chrystusa, który je wyjaśnia i czyni zrozumiałym. Szczególny charakter pierwotnego Kościoła polega na tym, że stosował on interpretację Biblii Izraela jako naukę Chrystusa, czego ślady znajdujemy w NT Interpretacja Biblii Izraela przez Chrystusa i pierwotny Kościół nie była odosobniona od Biblii Izraela, ale była zgodna z duchem judaizmu okresu międzytestamentalnego. Przejściowa eschatologizacja Pisma św. była fenomenem tego okresu.

Interpretowano wtedy, że nadszedł już okres eschatologiczny. Powoływano się na objawienie Boga, co miało wyraz w literaturze eschatologicznej tego okresu, w pismach qumrańskich, targumach i LXX. Można postawić pytanie, czy chrześcijańska interpretacja różniła się od interpretacji judaistycznej, czy też od początku była to interpretacja historyczno-krytyczna? Może była to interpretacja w duchu Tory, jak to czynili późniejsi rabini? Faktem jest, że pierwotny Kościół przyjmował ST jako Słowo Boże w świetle orędzia Chrystusowego. Na tej podstawie można mówić o Biblii Jezusa, jako potwierdzeniu dla Biblii Izraela, tylko w tym sensie, jeśli się przyjmie, że Jezus był Żydem i przyjmował Biblię Izraela jako słowo Boże.

## **2. Biblia Izraela we wczesnym chrześcijaństwie**

Patrząc na przyjęcie Biblii Izraela, jako ST przez pierwszych chrześcijan, można zwrócić uwagę na dwa elementy, które w ścisłym sensie, stanowią świadectwo rozumienia prehistorii ST w chrześcijaństwie. Po pierwsze, Nowy Testament i inna literatura chrześcijańska, która nie została zaliczona do dwuczęściowego kanonu Biblii chrześcijańskiej. Po drugie, chrześcijanie przyjęli Biblię Izraela jako Słowo Boże. Widać tu było kontynuację prorocko-chrześcijańskiej interpretacji Biblii w oparciu o Pisma nowotestamentalne.

Na pierwszym miejscu wymienia się List Barnaby, czyli pismo anonimowe powstałe w latach 130-132, nazwane przez Klemensa Aleksandryjskiego Li-

stem Barnaby. Zawiera on, podobnie jak List do Hebrajczyków, traktat teologiczny. W duchu teologii wczesnego Kościoła przyjmuje, że Biblia Izraela została uznana jako objawienie Boże i ma być czytana w perspektywie prorockiej. W Liście Barnaby czytamy, że Abraham, Jakub, Mojżesz i Dawid, uważani byli jako prorocy. W rozumieniu Listu Barnaby odnosiło się to wyłącznie do Jezusa Chrystusa. Dlatego w tym Liście zniknął po raz pierwszy problem konfrontacji między Żydami i chrześcijanami, którzy powoływali się na to samo Pismo św. List Barnaby wskazał drogę radykalnego rozwiązania i odebrał judaizmowi jedynność Pisma św. Anulował zbawcze znaczenie dziejów i instytucji Izraela. Twierdził, że Izraelici złamali swoje przymierze na zawsze, gdy pod Synajem uczynili sobie złotego cielca i Mojżesz połamał tablice przymierza. List Barnaby nie wspomina o odnowieniu tablic i potwierdzeniu przymierza, opisanym w Wj 34.<sup>3</sup> Ostro zwraca się przeciw tym, którzy w pierwotnym Kościele głosili pogląd o jednej historiozbawczej więzi między Izraelem i Kościołem. Mimo rosnących rozdzźwięków między judaizmem i chrześcijaństwem, List Barnaby pozostał na marginesie. Teksty kościelne, jak np. Listy św. Pawła, głosiły linię wolności chrześcijan od przepisów kultowo – rytualnych zawartych w Biblii Izraela. Mimo to List Barnaby nie został włączony do kanonu pism chrześcijańskich.

Inaczej niż List Barnaby, widzi sprawę napisany około 100 r. po Chr., tzw. List Klemensa. Opiera on relacje między Izraelem i Kościołem na bazie Biblii Izraela. List, który przy okazji, zajmuje się usunięciem z urzędu biskupa w gminie korynckiej, powołuje się często w swej argumentacji na Biblię Izraela, którą nazywa „Pismo” lub „Święte Pismo”. Widzi on nieprzerwaną kontynuację historii zbawienia, którą potwierdza dziejami różnych osób oraz instytucji. Ukazuje wczesnochrześcijańskie przyjęcie Biblii Izraela w czasie, kiedy nie było jeszcze pełnego kanonu Nowego Testamentu<sup>4</sup>.

Apologeci wczesnochrześcijańscy inaczej określali Biblię Izraela w chrześcijaństwie. Mimo że pierwotny Kościół nie przyjął w pełni porządku rytualno-kultycznego judaizmu, to jednak wiara chrześcijan musiała się legitymować zgodnością z Biblią Izraela. Tę tezę reprezentowali apologeci chrześcijańscy, gdy szukali uzasadnienia dla wiary, jak czynił to św. Justyn męczennik, który w 165 r. poniósł śmierć męczeńską w Rzymie. Głosząc prawdy chrześcijańskie w kulturze greckiej, opierał się na profetyczno-eschatologicznej perspektywie Biblii Izraela. W swej argumentacji używał dowodów wypełnienia się obietnic w relacji Izrael-Kościół. Justyn używał argumentacji podobnej do stosowanej w całym Kościele i opartej na Biblii Izraela – typologiczną interpretacją

---

<sup>3</sup> T. Holtz, *Das Alte Testament und das Bekenntnis des frühen Gemeinde zu Jesus Christus*, Freiburg 1990, s. 57.

<sup>4</sup> F. Mussner, *Das Neue Testament als Dokument für den Ablesungsprozess der Kirche von Israel*, Freiburg 1987, s. 167.

cję wydarzeń zawartych w ST.<sup>5</sup> Usiłowania Justyna i innych apologetów, którzy wykładali prawdy chrześcijańskie w duchu greckim, prowadziły z drugiej strony do tego, że Żydzi i chrześcijanie, będący dotąd jednością, na skutek różnej interpretacji Biblii Izraela, coraz bardziej odchodzili od siebie. W II w. doszło również do dystansowania się judaizmu helleńskiego od greckiego przekładu LXX, na którym opierali się apologety w swojej argumentacji. Judaizm helleński sięgał do innych tłumaczeń, które były bliższe tekstom hebrajskim, a dalsze interpretacji chrześcijańsko-prorockiej. Justyn używał argumentacji i interpretacji w duchu Biblii Izraela i chrześcijańskim, co prowadziło do oddalania się od judaizmu i chrześcijaństwo w ten sposób nabierało coraz bardziej swojego oblicza. Podobnej argumentacji używał św. Paweł, prowadziła ona bardziej do Chrystusa<sup>6</sup>.

Ta nowa interpretacja stwarzała też nowe perspektywy relacji między judaizmem i chrześcijaństwem. Poznanie Chrystusa było miarą zrozumienia Pism świętych. Dla chrześcijan powstała konieczność spisania Chrystusowego orędzia i uznania go jako Pisma. Św. Justyn znał wprawdzie Pisma NT, ale nie dawał im jeszcze rangi Pisma św. Chrześcijaństwo musiało zdecydować, czy chrystologiczną interpretację opierać na Biblii Izraela, czy na bazie swoich Pism, uznanych jako Nowy Testament.

### 3. Kanon Starego Testamentu

Aby zrozumieć tworzenie się kanonu biblijnego, trzeba zbadać, co nazywano „kanonizacją” i rozróżnić między dwoma fenomenami: kanonicznym procesem z jednej strony i kanonizacją, z drugiej strony. Wyrażenie „proces kanoniczny” oznacza, że teksty wspólnoty religijnej były zbierane i wydawane, gdyż wspólnota wyrażała w nich swoje doświadczenia wiary. Rozróżnienie między „procesem” i „kanonizacją” wskazuje, że pytanie o tworzenie się biblijnego kanonu w pismach biblijnych musi być poznane. W centrum procesu tradycji, która doprowadzi do kanonizacji, leży problem hermeneutyczny. Biblijne tradycje były ciągle przepracowywane i zmieniane. Pisma święte obu Testamentów były zmieniane przez liczne redakcje i dopiero przez późniejsze generacje otrzymały charakter normatywny. Childs mówi, że pytanie dotyczyło zakresu świadomości opartej na pismach<sup>7</sup>.

Powstanie zbioru prorockiego, po zbiorze Tory rozszerzyło ramy tekstowe. Tak rozpoczyna się Księga Jozuego wskazując na przepisy Tory Mojżesza, które Jozue, następca Mojżesza, miał w rękę i jego studium dało podstawę jego wojskowych zwycięstw: „Tylko bądź mężny i mocny, przestrzegając

<sup>5</sup> E. Dassmann, *Kirchengeschichte*, Stuttgart 1990, s. 119.

<sup>6</sup> B. Wander, *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert nach Christus*, Tübingen 1994, s. 42.

<sup>7</sup> B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, Bd.1, Freiburg 1994, s. 77.

wypełniania całego Prawa, które nakazał ci Mojżesz, sługa mój. Nie odstępуй od niego ani w prawo, ani w lewo, aby się okazała twoja roztropność we wszystkich przedsięwzięciach”(Joz 1,7).

Przedstawiony przepis Tory Mojżesza prowadzi do Pwt 31,9, który mówi o zachowaniu mowy Mojżesza „I napisał Mojżesz to Prawo”, a w w. 24 czytamy „Gdy Mojżesz zakończył całkowicie pisanie tego Prawa w księdze”. Zbiór prorocki stał się na równi z Torą Pismem, choć Tora zachowała swe pierwszeństwo (Pwt 34,10-12). Powstał zbiór, noszący nazwę „Tora-Prorocy” nie był przypadkowym dodatkiem do Pism, lecz był świadomym działaniem kompozycyjnym. Istnieją literackie i rzeczowe podobieństwa Tory i Proroków przez ukazywanie nauki Tory dla Izraela, jako funkcji prorockiej<sup>8</sup>.

Po uformowaniu się Pisma św. z Tory i Proroków, nie zakończył się jeszcze proces kanoniczny. Dalsze Pisma powstaną jako zbiory, jak np. Psalterz. Można prześledzić, że ze zbioru Tora- Prorocy, powstawały nowe Pisma. Istniały określone grupy, które używały Pism, uznawały je i starały się nadać im znaczenie. Grup tych nie da się znaleźć w wielości literackich tradycji judaizmu. Zostały one zebrane w trzeciej części kanonu Biblii hebrajskiej<sup>9</sup>. Widać, że istniały różnice w formowaniu się trzeciej części kanonu żydowskiego, np. diaspora żydowska w Aleksandrii uznawała inne pisma, niż judaizm palestyński. Z powodu tych różnic widać pewne decyzje w odniesieniu do Tory i Nebiim, które wpłynęły na formowanie się dalszych pism. Pewne ślady znajdujemy w Księdze Koheleeta, mające powiązania z psalmami. Zakończenie trzeciej części kanonu „Pisma”, wyjaśnia się przez napisanie 1-2 Księgi Kronik. Są one rekapitulacją dziejów Izraela od Adama do niewoli, jak przedstawiają to pierwsze dwie części kanonu. Księgi Kronik zawierają wszystkie tradycje spotykane w Tora i Prorocy i odpowiadają koncepcji teologicznej zawartej w obu zbiorach<sup>10</sup>.

Jako czasowe ramy zakończenia formowania się kanonu, przyjmuje się okres odnowienia po prześladowaniach Antiocha IV. Obudziło się pytanie o żydowską autentyczność i „potrzebę” przepisów określających tę identyczność. W tworzeniu się kanonu powstało „pytanie o tradycje”, stanowiące podstawę identyczności w głębokim kryzysie świadomości religijnej i narodowej Izraela. Teza o ukończeniu kanonu przez Księgi Kronik, zawiera nie tylko twierdzenie, że zakończona została faza formowania Biblii hebrajskiej. Mówienie o kanonie żydowskim możliwe jest najwcześniej w I w. po Chr. To spojrzenie na ukonstytuowanie się trzyczęściowego kanonu hebrajskiego przez Torę, Ne-

<sup>8</sup> O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im AT. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 31.

<sup>9</sup> C. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon-warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg 1992, s. 31.

<sup>10</sup> G. Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik*, Weinheim 1995, s. 514n.

biim, Ketubim, podejmuje ważne faktory późniejszego kanonu chrześcijańskiego. Jedno jest pewne, że nie można mówić o jednym kanonie tak długo, dopóki nie znajdziemy wyraźnego stwierdzenia o ukończonym zbiorze tekstów. Ponadto widać, że nie ma wyraźnego stwierdzenia o ukończonym kanonie. W kanonie Biblii Hebrajskiej można obserwować stopniowy rozwój Pisma w trzeciej części kanonu zwanej później „Pisma”. Szczególnie wyraźnie widać to w księgach prorocko-apokaliptycznych, jak Księdze Daniela.

Różnice wewnątrz judaizmu w odniesieniu do trzeciej części kanonu, która równocześnie zamyka całą Biblię, prowadzą do problemu greckiego tłumaczenia Biblii Hebrajskiej, tu spotykamy różnice w trzeciej części kanonu. Z tradycji tłumaczenia greckiego, tzw. LXX, która powstała w pierwszej połowie III w. przed Chr. w Aleksandrii, jest szereg ksiąg lub części ksiąg, których nie ma w Biblii Hebrajskiej.

Przez długi czas sądzono, choć nie można tego udowodnić, że istniał w judaizmie osobny kanon LXX, który przyjęło chrześcijaństwo. W pytaniu o kanon LXX widać wyraźnie, że fenomen kanoniczności nie był związany z określeniem danego zbioru, gdyż zmiany są wyraźne i tłumaczenie poszło dalej niż świadomość kanonu w ścisłym znaczeniu. M. Hengel pisał o „uchrześcijanieniu” LXX i przyjęciu jej przez pierwotny Kościół. Powstanie LXX opisuje opowiadanie Listu Arysteasza, mówiące o tłumaczeniu przez 72 tłumaczy i przyjęcie tzw. pism deuterokanonicznych w chrześcijaństwie<sup>11</sup>. Z tego wynika, że kanon LXX, przyjęty przez chrześcijaństwo wraz z Biblią Izraela, był kanonem diaspory żydowskiej. Problem kanonu aktualny był od chwili LXX do ukazania się całego zbioru Biblii chrześcijańskiej Starego i Nowego Testamentu. Nie był to problem ksiąg deuterokanonicznych, ale trzeciej części kanonu. Chodzi tu o sens struktury kanonu, a nie o poszczególne księgi i ich treść. Okazuje się także, że tzw. księgi deuterokanoniczne nie miały specjalnego znaczenia dla chrześcijaństwa, w aspekcie chrystologii. Chodziło o przebudowę Biblii Hebrajskiej, która wprowadziła inny układ ksiąg w judaizmie i chrześcijaństwie.

Biblia Izraela w ujęciu hebrajskim, w swoim trzyczęściowym układzie, na początku zachowuje Torę i wskazuje na teksty wiążące, jak Pwt 34, 10-12, Joz 1, 7 lub Ps 1, jako uzgodnienie z pozostałymi dwoma częściami. Są to nie tylko formalne, ale i rzeczowo łączące teksty. Potwierdzają one porządek na osobno spisanych zwojach. Mówi o tym również sztucznie utworzone słowo-Tanach /TaNaK/. W tym układzie ksiąg w ST można zauważyć historyczno-teologiczną strukturę, według schematu: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Przeszłość opisują księgi od Rodzaju do drugiej Księgi Machabejskiej, teraźniejszość księgi dydaktyczne i mądrościowe, a przyszłość księgi prorockie: od

---

<sup>11</sup> M. Hengel /A.M.Schwemer, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, 23n.

Jozuego do Malachiasza. W tej strukturze ST można rozumieć jako świadome ułożenie ksiąg TaNaK, gdzie prorocstwo ST umieszczono w bezpośredniej bliskości NT, aby wyraźny był schemat: obietnice-wypełnienie. Czy można taką strukturę ST wyjaśnić jako strukturę specyficznie chrześcijańską? Pierwotny Kościół na pierwszym miejscu stawiał księgi prorockie, na miejscu Pięcioksięgu<sup>12</sup>. Jeśli nie byłoby to prawdą, trzeba byłoby szukać innych wyjaśnień dla struktury ST Stopniowy przyrost Biblii Hebrajskiej wskazuje, że w trzeciej części kanonu spotykamy nie tylko tradycje mądrościowe, ale także prorockie i historyczne. Można w trzyczęściowym kanonie Biblii Hebrajskiej widzieć, że Tanach w II w. przed Chr. nie był jeszcze ukończonym zbiorem. Po napisaniu Księgi Kronik, we wczesnym okresie machabejskim, dokonał się zbiór „Pism” i z nim uformował się dalszy ciąg Pisma św. z Tory i Nebiim. Stąd wynika jasno, że zakres i struktura chrześcijańskiego ST rozwinęły się na bazie kanonu LXX, jako rozszerzenie kanonu Tory i Nebiim.

Pisma tworzące tę strukturę, które były wielką kompozycją, miały tę samą datę powstania, co Prawo i Prorocy. Alternatywą do trzeciej części kanonu „Pisma” było rozszerzenie części prorockiej „Nebiim” i do niego były włączone inne księgi. Potwierdza to prorocko-eschatologiczną perspektywę, jaką zachowało chrześcijaństwo w Biblii Hebrajskiej. Prorocko-eschatologiczna perspektywa występująca w układzie ST przez rozszerzenie części „Prorocy” otrzymała przewagę w ilości ksiąg oraz zyskała związek z Torą w tej perspektywie. To przyjęcie Biblii Hebrajskiej jako prorocstwa, widać również w pismach NT, gdzie jest mowa o prorokach, ale w odniesieniu do ST, jak to np. mówi Hbr 1,1; Rz 1.

Historia wskazuje, że z początkiem II w. przed Chr. Biblia Izraela złożona z Tory i Nebiim, była już przyjęta. Była to pewnego rodzaju perspektywa Tory i Proroków dla dalszego przyjęcia Pism w jednym kanonie Biblii Izraela.

Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że w pierwotnym Kościele nie szybko przyjęto jeden kanon Biblii Izraela jako Stary Testament. Długo jeszcze istniały różne kanony obok siebie, mające różnice w układzie poszczególnych ksiąg. W sporach między św. Hieronimem i św. Augustynem o kanon Starego Testamentu spotykamy tradycję grecką przed łacińską. W ich sporze nie było mowy o przeciwstawieniu kanonu żydowskiego chrześcijańskiemu, chodziło im o funkcję kanonu<sup>13</sup>. Szczególnie wyraźna różnica między Hieronimem i Augustynem istniała w pytaniu o instancje, które gwarantowały całość i autorytet kanonu. Hieronim bronił tradycji żydowskiej, Augustyn sukcesji apostoelskiej i przekonania Kościoła. Hieronim troszczył się o tekst pewny historycznie

---

<sup>12</sup> E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1995, s. 23.

<sup>13</sup> C.Dohmen/F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg 1993, s. 34.



i filozoficznie, Augustyn zaś interesował się praktyką Kościoła i troską o stabilizację tekstu<sup>14</sup>.

Różnice, jakie nastąpiły między Biblią żydowską i chrześcijańską Starego Testamentu, są późniejsze i są skutkiem zmian kanonu LXX w przyjęciu Starego Testamentu. Można zauważyć, że w okresie wczesnożydowskim i niezależnie od chrześcijaństwa, istniały różnice w odniesieniu do Pism, które powstały jako refleksje nad Torą i Prorokami.

Przyjęcie Biblii Izraela, jako Stary Testament, implikuje dla Kościoła problem zachowania kanonu. Można to było zauważyć podczas Reformacji. Powrót Lutra do „hebraica veritas” jest czymś więcej niż szukaniem pewnych źródeł Pisma św. Jego powiedzenie o księgach deuterokanonicznych: „Księgi, które nie zawierają w pełni Pisma św., są jednak dobre i pożyteczne do czytania”, prowadzi de facto do starego sporu między św. Hieronimem i św. Augustynem. Nie dziwi to, że reformatorzy zajmowali się znów znaczeniem tzw. „prawa ceremonialnego”. Powrót Lutra nie idzie do Biblii Hebrajskiej, lecz pozostaje wierny Staremu Testamentowi i jego tradycyjnej strukturze funkcji. Dotyczy to szczególnie ksiąg, które uznał jako apokryfy. Księgi deuterokanoniczne uznał za „pożyteczne i dobre do czytania”, czyli te, które miały swoje miejsce w LXX.

Rozwój starotestamentalnego kanonu Biblii Izraela, jako Starego Testamentu, nie budzi żadnych wątpliwości, nie polegał on na chrystianizacji Biblii Izraela. Chrześcijaństwo, tworząc swoje dwuczęściowe Pismo św., oparło się na absolutnym uznaniu Biblii Izraela jako Pisma św. i zatrzymało je jako swój Stary Testament.

---

<sup>14</sup> R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronimus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11-14*, Leiden 1994, s. 217.