

# Dr David DeSilva, Apocrypha, Wykład 9, Apokryfy w Kościele chrześcijańskim i kanonie

© 2024 David DeSilva i Ted Hildebrandt

To jest dr David DeSilva w swoim nauczaniu na temat apokryfów. To jest sesja 9, Apokryfy w Kościele chrześcijańskim i Kanonie.

W naszym ostatnim wykładzie z tego cyklu przystępujemy do rozważenia kwestii miejsca apokryfów w kanonie chrześcijańskim i w Kościele chrześcijańskim.

Mam nadzieję, że w tym momencie dobrze uzasadniłem wartość apokryfów jako literatury żydowskiej. W tym wykładzie chcę jedynie przyrzeć się miejscu apokryfów w różnych kanonach chrześcijańskich oraz uzasadnieniom decyzji podejmowanych przez tę czy inną stronę. Chciałbym zacząć od rozważenia miejsca apokryfów w żydowskiej Biblii.

Wydaje się, że judaizm nie toczył takich samych dyskusji na temat tych ksiąg, jak Kościół chrześcijański toczył się od wieków. Prawie nigdy nie uważano ich za autorytet biblijny czy co tam macie. Jednak do czasu powstania ruchu wczesnochrześcijańskiego nie było jeszcze żadnych oficjalnych stwierdzeń na temat kanonu Pisma Świętego w społeczności żydowskiej.

Oznacza to, że chociaż pierwsi chrześcijanie odziedziczyli pisma święte z synagogi, nie odziedziczyli z niej zamkniętego kanonu. Zastanówmy się teraz wspólnie trochę nad pojawieniem się kanonu w społeczności żydowskiej. Jak wspomniałem, nie ma żadnych wzmianek o wewnętrznych dyskusjach na temat kanonu, które zaczęły osiągać poziom wigoru, szczegółowości i rygoru chrześcijańskich debat kanonicznych ani z III, ani z IV wieku, ani z okresu reformacji.

Jednakże, powiedzmy, w II wieku p.n.e. zaczynamy już dostrzegać szerokie odniesienia do głównych ugrupowań w ramach wyłaniającego się kanonu żydowskiego. Na przykład w 2 Księdze Machabejskiej i podobnie jak w Ewangelii Mateusza często znajdujemy odniesienia do prawa i proroków, aby opowiedzieć o zbiorze autorytatywnych tekstów, które definiują i prowadzą społeczność żydowską. W niektórych ksiązkach znajdujemy trzyczęściowy opis tej literatury.

Na przykład w Prologu do Ben Sirah wnuk Ben Sirah, około 132 rpn.e, mówi o prawie, prorokach i innych księgach naszych przodków. Jest to swego rodzaju trzyczęściowy podział, który znajduje swoje odzwierciedlenie w 24. rozdziale Ewangelii Łukasza, kiedy Jezus mówi o wszystkim, co napisano o Nim w Prawie, u proroków i w Psalmach, jako być może najważniejszego przedstawiciela pozostałych ksiąg pod względem czczyć życie Izraela. Obecnie istnieje wyraźny konsensus bez żadnej debaty,

bez żadnej dyskusji, co do autorytetu pierwszej z tych kategorii, Tory czy Pięcioksięgu, czyli pięciu ksiąg Mojżesza.

Wydaje się również, że nie ma dyskusji na temat autorytetu większych i mniejszych proroków, przez co mam na myśli Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Dwunastu. Ci prorocy, o których zwykle mówimy jako o mniejszych prorokach, ale w czasach Ben Siraha stanowili już grupę dwunastu, jak o nich mówi w Ben Sirah 49:10. Jest prawdopodobne, że gdy Żydzi mówią o prawie i prorokach, mają na myśli nie tylko to, co chrześcijanie nazywają księgami proroczymi, ale także księgi historyczne, które Żydzi historycznie nazywali wcześniejszymi prorokami. Jak już wspominałem, uznano także trzeci podział pism świętych, czyli pozostałe księgi, lecz na przełomie er jego granice nie były już tak jasno określone.

I tutaj zobaczymy, że tam, gdzie toczy się debata, tam zwykle ma miejsce debata. Obecnie wydaje się, że niektóre grupy żydowskie określiły wąski krąg wokół swoich pism świętych, jak na przykład Samarytanie, dla których Tora wydawała się być najważniejsza. Nie oznacza to, że nie czytali proroków, ale Tora była głównym kanonem.

Wydaje się, że inne grupy Żydów zatoczyły szerszy krąg, niż byśmy się spodziewali. Na przykład społeczność w Qumran uważa księgi takie jak Pierwszy Henoch i Jubileusz za teksty autorytatywne i traktuje je tak samo, jak to, co nazywamy pismami kanonicznymi. A tak na marginesie, Juda, co ciekawe, w liście Judy przytacza fragment z 1. Księgi Henocha i oczekuje, że będzie on miał znaczenie jako autorytatywny tekst w oczach jego słuchaczy.

Jednakże pod koniec pierwszego wieku naszej ery w judaizmie wyraźnie wyłaniało się zrozumienie zamkniętego zbioru świętych ksiąg. Józef Flawiusz pisze na przykład w swoim rodzaju przeprosiny za żydowski sposób życia przeciwko Apionowi, pisze, bo mamy tylko 22 księgi, które zawierają wszystkie zapisy, przepraszam, które zawierają zapisy wszystkich minionych czasów, które są sprawiedliwie uważano za boskie. Pięć z nich należy do Mojżesza i zawiera jego prawa oraz tradycje o początkach ludzkości aż do śmierci Mojżesza.

Prorocy, którzy byli po Mojżeszu, spisali wydarzenia za ich czasów w 13 księgach. Pozostałe cztery księgi zawierają hymny do Boga i zasady postępowania w życiu ludzkim. Być może od razu pomyślisz: 22 książki? Myślałem, że było 37.

Józef Flawiusz i jego rówieśnicy wyliczają te księgi inaczej niż my. Na przykład 12 mniejszych proroków to nie 12 ksiąg. Są jednym zwojem, zwojem 12.

Zatem liczą się jako jedna księga pośród tych 22. Oraz 1 i 2 Samuela, 1 i 2 Królów, nawet jeśli zajmują dwa zwoje, są liczone jako jedna księga. Zatem, Józefie Flawiuszu, większość naszego kanonicznego Starego Testamentu możemy opisać w 22 rozdziale

Józefa Flawiusza, chociaż być może nie w dwóch pismach, być może nie w Esterze i Kaznodziei.

Autor 4 Ezdrasza, 2 Ezdrasza 3-14 nawiązuje do 24 natchnionych ksiąg, które mogą czytać zarówno godni, jak i niegodni. A jeśli dopuścimy 24, to w zasadzie mamy wszystkie 37 ksiąg, na które dzielimy Stary Testament lub Biblię Hebrajską. Mniej więcej w tym samym czasie, pod koniec pierwszego wieku, pierwsi rabinzi poczuli potrzebę wypowiedzania się w swoich pismach na temat autorytetu kilku ksiąg.

W wypowiedziach tych znajdujemy stwierdzenia dotyczące Estery i Kaznodziei, lecz zaprzeczamy mądrości Bena Syracha jako pisma świętego. To zasadniczo mówi nam, że pod koniec pierwszego wieku tak naprawdę nie toczyło się zbyt wiele debat. I to mogą być jedyne książki, nad którymi debatuje się.

Właściwie musimy dodać „Pieśń nad pieśniami”, ponieważ w II wieku n.e. wciąż jest to przedmiotem dyskusji w niektórych tekstach rabinicznych. Tak więc te cztery książki byłyby jedynymi naprawdę dyskutowanymi książkami i być może kilka osób nalegałoby, aby uwzględnić Bena Siracha. I kilka osób nalegających, aby odłożyć na bok Esterę, Kaznodzieję i Pieśń nad Pieśniami.

Po co przeciwstawiać się Benowi Syrachowi i innym tego typu księgom, decydując się na Esterę, Kaznodzieję i tym podobne? Wydaje się, że w odniesieniu do tego, co faktycznie zostało wyjaśnione w literaturze, wydaje się, że jest to przekonanie, że proroczy głos już nie przemówił po zakończeniu odbudowy drugiej świątyni. Zatem wraz z dziełem proroków takich jak Aggeusz, głos proroczy ustał. No wiecie, to ostatnie pchnięcie, żeby dokończyć budowę drugiej świątyni i co tam macie.

I oczywiście Księga Kaznodziei, będąca hołdem złożonym Salomonowi, trafia do środka, ponieważ uważa się ją za tekst z IX wieku p.n.e. A Estera jest uważana za tekst z epoki perskiej. Są więc wystarczająco wcześnie, aby pojawić się, gdy głos proroczy był jeszcze aktywny.

Józef Flawiusz w tej samej księdze przeciwko Apionowi świadczy o tym jako o głównym uzasadnieniu. Nasza historia rzeczywiście była pisana od czasów Artakserksesa w bardzo precyzyjny sposób, ale nasi przodkowie nie uznawali jej za autorytet podobny do tej pierwszej, ponieważ od czasów Artakserksesa nie było dokładnego następstwa proroków. Zatem pomimo faktu, że po okresie perskim wciąż powstają teksty świadczące o świętej historii Izraela, księgi te nie cieszą się takim samym szacunkiem, ponieważ ustał głos proroczy.

Możesz także sięgnąć do kilku tekstów z 1 Księgi Machabejskiej, aby znaleźć dowód na to, że czekamy na proroka, który przyjdzie i da nam instrukcje, ale nie mamy ich regularnie. W tekście rabinicznym znajdujemy ten sam rodzaj argumentacji

chronologicznej. Księga Ben Siraha i wszystkie księgi napisane od tego momentu nie kalają rąk.

Istnieje więc rodzaj tego tymczasowego poczucia. Po pewnym czasie prorocy głos ucichł. Warto w tym miejscu wspomnieć, że literatura rabiniczna używa sprzecznej z intuicją metafory, mówiąc o kanoniczności.

Księgi święte kalają ręce. W rzeczywistości przekazują świętość, ale wciąż jest to coś, z czym musisz się uporać, zanim przejdiesz do następnego zadania. Książki, które nie są kanoniczne, nie kalają rąk.

Rosnący konsensus w sprawie zamkniętego kanonu nie oznacza, że Żydzi przestają czytać, cenić, a nawet cenić teksty spoza tego kanonu. Jak już wspomnieliśmy, Ben Sirah jest cytowany w literaturze rabinicznej prawie sto razy. Czasami jest cytowany z imienia.

Czasami cytowany jest jego materiał, a nie z nazwy. Czasami jego materiał jest recytowany tak, jakby pochodził z Księgi Przysłów. Niezwykły błąd rabinów, ale się zdarza.

Niemniej jednak nadal jest cenionym partnerem do rozmów i nawet po podjęciu decyzji jest to po prostu zwykła książka. Pozostaje książką mędrca, którą warto przeczytać. Następnie mamy świadectwo z 2 Księgi Ezdrasza, z którym już się zetknęliśmy podczas naszego przeglądu wszystkich ksiąg Apokryfów.

W ciągu 40 dni od wypicia przez Ezdra tej ognistej mikstury, która najwyraźniej otrzymała boskie natchnienie, spisano 94 zwoje. Rekonstruuje więc 24 księgi kanoniczne, ale dyktuje także kolejnych 70 ksiąg, które mają czytać tylko godni i mądrzy spośród ludu. Te pozakanoniczne księgi nie będą miały znaczenia dla zwykłych Żydów, ale nadal są czytane przez tę ezoteryczną grupę, z której wyłania się 4. Księga Ezdrasza.

Ta ezoteryczna grupa uważa się za mądrą wśród ludzi. Kiedy teraz myślimy o kanonie żydowskim, czuję po prostu potrzebę spędzenia krótkiej chwili na zastanowieniu się nad mitem kanonu aleksandryjskiego. To mit, który odchodzi w niepamięć.

Jednak w książkach wciąż można znaleźć pogląd, że Żydzi aleksandryjscy mieli znacznie szerszy kanon niż Żydzi palestyńscy. Można to znaleźć zwłaszcza wśród autorów grecko-prawosławnych. Nie muszą się tutaj profilować, ale tak się składa, że uważają, że ich kanon opiera się na kanonie Żydów aleksandryjskich.

Mit jest taki, że to, co znajdujemy w tak zwanej Septuagincie kościoła chrześcijańskiego z IV i V wieku, jest tą samą Septuagintą, której używali

greckojęzyczni Żydzi w czasach Chrystusa. Wynika to po prostu z zamieszania co do znaczenia samego terminu. Tak, mówimy o Septuagincie w I wieku p.n.e.

Jednak przez Septuagintę mamy na myśli greckie tłumaczenie Tory, które miało miejsce około 250 roku p.n.e. i ostatecznie greckie tłumaczenie proroków i pism. Nie mamy jednak na myśli wszystkiego, co pojawia się w Septuagincie, tak jak jest to znane w kościele chrześcijańskim w wielkich rękopisach, Kodeksie Synajskim i, co ty, w oprawionych Bibliach wczesnego kościoła chrześcijańskiego z IV i V wieku. Treść tego ostatniego nie stanowi dowodu na to, co Żydzi aleksandryjscy uważali za kanoniczne przed erą chrześcijańską lub po niej.

Zamiast tego wszystkie dowody, jakie mamy na przykład od Filona z Aleksandrii, sugerują, że nigdy nie wykraczali oni poza to, co można by nazwać Biblią hebrajską, jeśli chodzi o ich poczucie granic Pisma Świętego. Co to wszystko ma wspólnego z kanonem chrześcijańskim? Cóż, po pierwsze, tak, Kościół z pewnością odziedziczył zbiór autorytatywnych pism świętych, ale Kościół narodził się zbyt wcześnie, aby odziedziczyć zamkniętą listę pism świętych z synagogi jako coś oczywistego. Myślę też, że istotne jest to, że wczesny Kościół z zapałem poszukiwał szerszego zbioru tekstów, w których widziałby odzwierciedlenie i wsparcie swojej własnej, charakterystycznej wiary, nadziei i etosu.

Oczywiście kanon chrześcijański będzie znacznie grubszy niż kanon żydowski, ponieważ przyjmujemy listy Pawła, Ewangelie, listy innych apostołów i tym podobne. A wczesny Kościół pragnie tego rodzaju literatury. Dziedziczy pewien zbiór pism świętych, ale listy Pawła bardzo szybko wyłaniają się jako autorytatywne, pomocne, fundamentalne, a zatem ostatecznie kanoniczne pisma dla tej nowej grupy.

Również pierwotny Kościół, w tego rodzaju poszukiwaniu tekstów, które karmiły naszą tożsamość, zaczął przypisywać wysoki autorytet innym tekstom żydowskim poza Nowym Testamentem, które również nie cieszyły się równym szacunkiem w społeczności żydowskiej z Pismami Świętymi. Zajmowaliśmy się już nieco kwestią używania apokryfów w najwcześniejszych kościołach. Czy Jezus i jego pierwsi naśladowcy uważali na przykład Ben Serę, Mądrość Salomona lub Tobiasza za część swoich pism świętych, część kanonu świętych tekstów? A nasza odpowiedź musi brzmieć: prawdopodobnie nie, ponieważ nigdy nie recytują fragmentu księgi apokryficznej z formułą cytowania taką, jaka jest napisana lub jak mówi Duch, lub z jakąś inną formułą wprowadzającą przypisującą autorytet temu materiałowi z apokryfów jako pochodzące z Pisma Świętego.

Jednakże wyraźny ślad niektórych pism apokryficznych na pismach Nowego Testamentu pokazuje, że Jezus, Paweł i inne głosy z epoki apostołskiej cenili ich treść jako źródło etyki, refleksji nad Bogiem i innych spraw. Powiedziałbym, że w miarę rozwoju wczesnego kościoła, a tutaj patrzymy bardziej na II i III wiek, ceniecie ksiąg apokryficznych obok Pisma Świętego, a w wielu przypadkach nawet jako Pisma

Świętego, było zjawiskiem wyraźnie chrześcijańskim. Chrześcijanie II i III wieku bez wątpienia uznawali wpływ Mądrości Ben Sera w Ewangeliach, w Liście Jakuba.

I tak, doszli do wniosku, może powinienem poznać Mądrość Ben Sery. Może powinienem się z tym zapoznać, co wywarło pewien wpływ na nasze dokumenty założycielskie. Odkryli także, że księgi apokryficzne, księgi tego, co obecnie nazywamy apokryfami, są pomocnymi źródłami w ich własnych zmaganiach.

Na przykład historie męczenników z 2. i 4. Księgi Machabejskiej, jak już zbadaliśmy. Jest to zatem pierwszorzędna literatura inspirująca, po którą warto sięgać, gdy my, jako powstający Kościół, stoimy przed najpoważniejszymi wyzwaniem. A wczesny Kościół pozostaje świadomy, że społeczność żydowska nie akceptuje tych tekstów jako Pisma Świętego.

Tak więc w rzeczywistości od najwcześniejszych stuleci toczą się debaty na temat sposobu korzystania z ksiąg, które protestanci określają mianem apokryfów. Czy akceptujemy żydowską definicję kanonu? A może nie? Ponieważ oczywiście nie zaakceptowaliśmy ich definicji kanonu w odniesieniu do Jezusa i Apostołów. Czy znajdziemy własną drogę, a Ty co masz? Zatem jednym z ważnych pytań, które pojawia się w tej debacie i jest to prawdopodobnie pytanie bardziej konserwatywne spośród tych dwóch, jest to, który tekst konkretnej księgi powinien funkcjonować jako forma kanoniczna tej księgi w kościele chrześcijańskim, forma grecka czy forma hebrajska? To pytanie dotyczy już zatem dodatków do Daniela, większej wersji Estery i, co dziwne, Barucha i Listu Jeremiasza, które niemal jednolicie uznawano za dodatki do Jeremiasza.

jeśli można tak powiedzieć, część korpusu Jeremiasza. Formę grecką, a więc grubszą formę tych zbiorów literatury, popierały i stosowały takie autorytatywne postaci, jak Ireneusz w swoim Przeciw herezjom czy Hipolit w swoim Komentarzu do Daniela, ponieważ komentuje on wszystkie 14 rozdziałów, a nie tylko 12 rozdziałów. A nawet przez Atanazego w jego słynnym Liście świętecznym z 39. rocznicy, który jest tekstem źródłowym dla wczesnej dokumentacji kanonu Nowego Testamentu.

Ale ten sam List Święteczny mówi także o kanonie Starego Testamentu. Co dziwne, Atanazy z rezerwą podchodzi do ksiąg apokryficznych, takich jak Mądrość Salomona i Mądrość Ben Siraha. Promuje ich użycie, ale nie równy status z Izajaszem i Powtórzonym Prawem.

Ale jednocześnie promuje konkretnie greckie teksty Daniela i Estery, stąd dodatki do Daniela, dodatki do Estery i co tam. Wyzwanie dla tej praktyki rzucił na początku III wieku chrześcijański uczyony Julius Africanus. Wyzwanie prawdopodobnie powstało dlatego, że spędził trochę czasu mieszkając i ucząc się w Judei.

Zetknął się tam z praktyką żydowską, tekstami żydowskimi i typami tekstów tych ksiąg. Napisał do źródła, kwestionując, czy te części Księgi Daniela, których nie ma w tekście hebrajskim, powinny mieć jakąkolwiek wagę w kościele chrześcijańskim. A Origin daje mu, delikatnie mówiąc, porywającą reakcję.

Origin jest dyrektorem szkoły katechetycznej w Aleksandrii. On sam jest znawcą języka hebrajskiego. Zna dobrze tradycję tekstu hebrajskiego w Piśmie Świętym i to, czym różni się ona od tradycji tekstu greckiego.

Ale pisze w odpowiedzi na Africanusa. Czy zatem, gdy zauważymy takie różnice, jak te, które wskazałeś, mamy natychmiast odrzucić jako zniekształcone wersje Pisma Świętego używane w naszych kościołach? I nalegaj, aby wspólnota chrześcijańska wyrzuciła święte księgi, z których obecnie korzysta. I składać petycje do Żydów, namawiając ich, aby dali nam kopie, które rzekomo mają być niezmienione i wolne od fałszerstw? Czy mamy sądzić, że ta sama Opatrzność, która za pośrednictwem Pisma Świętego ma na celu zbudowanie wszystkich kościołów Chrystusowych, nie zadbała o tych, którzy zostali odkupieni za wysoką cenę? Ci, za których Chrystus umarł? Komu, jako Syn Boży, Bóg, który jest miłością, nie oszczędził, lecz wydał Go za nas wszystkich? Aby za jego pośrednictwem Bóg mógł nam wszystko darować? W takiej sytuacji zastanówcie się, czy nie byłoby dobrze zapamiętać te słowa i nie usuniecie starożytnych zabytków, które postawili wasi ojcowie. Zatem Orygenes stwierdza w sposób nie budzący wątpliwości, że Afrykanin nie ma racji, rzucając to wyzwanie.

I używa dwóch argumentów. Z jednej strony kościoły chrześcijańskie od wieków korzystają z greckich tekstów Daniela i Estery. Zmianowanie tej praktyki jest obecnie niewłaściwe.

Usuń znaki orientacyjne, które wyznaczyli wasi ojcowie. Ale wyciąga także ten argument teologiczny i stawia pytanie. A teraz pozwól mi to wyjaśnić.

Myślisz, że Żydzi, którzy nie wierzą w Chrystusa, będą mieli lepsze teksty niż my, którzy uwierzyliśmy w Chrystusa, którzy przyjęliśmy ten niesamowity dar i cenę, jaką zapłacił za nas Syn Boży. Czy mamy przypuszczać, że Bóg, który tak nas umiłował, że dał nam swego Syna, nie zastanowił się również nad rodzajem tekstu Pisma Świętego, jaki powinniśmy mieć i jakiego powinniśmy używać w naszych kościołach? Argument ten w dużej mierze rozstrzyga kwestię dotyczącą kościołów chrześcijańskich. Niewiele jest debat poza tym, czy powinniśmy używać hebrajskiego Daniela, czy greckiego Daniela, czy hebrajskiej Estery, czy greckiej Estery.

Będzie ich trochę, ale nie tak wielu, jak wciąż zadaje się drugie pytanie. Czy kanon żydowski jest wyznacznikiem kanonu chrześcijańskiego Starego Testamentu? Pomijając fakt, że Kościół chrześcijański obejmuje już 27 ksiąg Pisma Świętego,

których nie ma synagoga. I rzeczywiście znajdujemy wielu ważnych ojców wczesnego kościoła, którzy promowali krótszy kanon Starego Testamentu.

Chociaż niektórzy z tych ojców promowali dłuższy tekst niektórych ksiąg kanonu hebrajskiego, tak pod koniec II wieku Meliton z Sardes przedstawił swoją listę ksiąg Starego Testamentu, które odpowiadają współczesnemu kanonowi protestanckiemu, bez Estery: jako owoc studiów w Palestynie. Jak to ujmuje, w tym samym miejscu, a może gdzie, jak to ujmuje Euzebiusz, w tym samym miejscu, gdzie te rzeczy były głoszone i miały miejsce.

Sto lat po Orygenesie Atanazy, biskup Aleksandrii, próbował promować tę samą krótszą listę Starego Testamentu, obejmującą obecnie Esterę. Ponownie uwzględniono dodatki do Księgi Daniela oraz greckiej Estery, Barucha i Listu Jeremiasza. O kanonie pisze w swoim słynnym, świątecznym liście.

Oprócz nich są jeszcze inne księgi, które wprawdzie nie są włączone do kanonu, ale zostały wyznaczone przez ojców do czytania przez tych, którzy niedawno do nas dołączyli i którzy pragną pouczenia w słowie pobożności. Mądrość Salomona i mądrość Syracha, Estery, Judyty i Tobiasza oraz to, co nazywa się nauką apostołów, którą znamy jako Didache i pasterz Hermasa. Ale pierwsza, to znaczy wszystkie wymienione księgi kanoniczne, pierwsza, moi bracia, jest włączona do kanonu, a druga jest jedynie czytana.

Nigdzie też nie ma wzmianki o pismach apokryficznych. I spieszę tu dodać, że mówiąc o pismach apokryficznych, nie ma on oczywiście na myśli tych, które właśnie wymienił, czyli Mądrości Salomona i Syracha. Mówi o apokryfach Nowego Testamentu, ewangeliami gnostyckich, takich jak Ewangelia Tomasza, lub zewnętrznych czynach apostołów, takich jak czyny Pawła i Tekli.

Zatem tutaj znajdujemy stanowisko, które wyłoniło się ponownie w czasie reformacji krótszego kanonu Starego Testamentu, wyznaczając krótszy kanon Starego Testamentu, ale przy ciągłej promocji czytania tych dodatkowych ksiąg, Mądrości Salomona, Mądrości Syracha i tak dalej, jako użyteczną literaturę, która buduje, ale po prostu nie ma autorytetu Pisma Kanonicznego. Największym orędownikiem hebrajskiej wersji krótszego kanonu Starego Testamentu i hebrajskiego typu ksiąg kanonicznych był Hieronim, uczonec i biskup żyjący w IV wieku. Hieronim nauczył się hebrajskiego w Palestynie od rabina.

Opracował łacińskie tłumaczenie, które stało się znane jako Biblia Wulgaty, w miarę możliwości oparte w dużej mierze na tekstach hebrajskich. Zauważył i zaznaczył różnice między grecką i hebrajską wersją Księgi Daniela, Estery i Jeremiasza, chociaż zapewnił tłumaczenie całości. Określił także księgi, które nazywamy apokryfami, mianem ksiąg kościelnych.



Ponownie je przetłumaczył, ale oznaczył je jako księgi drugiego rzędu. Znaczenie kościelne jest cenione w Kościele chrześcijańskim, właściwie czytane w kościołach i wykorzystywane jako źródła budujące, ale jest to księga drugiego rzędu. Otóż Augustyn zdecydowanie nie zgadzał się ze swoim współczesnym Hieronimem.

Do ksiąg Starego Testamentu, zgodnie z praktyką większość chrześcijan Kościoła zachodniego, wśród których księgi te zyskały uznanie jako wiarygodne. Stanowisko Augustyna znalazło potwierdzenie w wykazie ksiąg do czytania w Kościele pod tytułem Pisma Bożego, sporządzonym przez biskupów zgromadzonych na soborze w Kartaginie w 397 roku. Nawiasem mówiąc, dodatki do Księgi Daniela i Estery, choć nie zostały wyraźnie wspomniane przez Augustyna ani na tej liście, są oczywiście uwzględnione, ponieważ na Zachodzie używany jest grecki typ tekstu Daniela i Estery.

W Kościele wschodnim nauczyciel Orygenes, Klemens Aleksandryjski, uważał Mądrość Salomona i mądrość Bena Syracha za pisma święte. A Jan Chryzostom, będący wybitnym bogiem w greckim Kościele prawosławnym, uznał Tobiasza, Judytę, Ben Syracha i mądrość, oprócz greckich tekstów Daniela i Estery i prawdopodobnie dodatków do Jeremiasza, również za pisma kanoniczne. Inny rodzaj dowodów na kanon pochodzi z Biblii z IV i V wieku, opracowane kodeksy, opracowane kodeksy biblijne.

A nic tak nie podkreśla kanonu jak przednia i tylna okładka, określające, co będzie zawarte. Ale nawet tutaj znajdujemy niezwykle różnice między trzema zachowanymi kodeksami z IV i V wieku. Kodeks Synajski obejmuje pierwszą Księgę Ezdrasza, Tobiasza, Judytę, pierwszą i czwartą Księgę Machabejską, mądrość Salomona i Bena Syracha.

Nawiasem mówiąc, wszystkie one zachowują dłuższe formy i stąd dodatki do Księgi Daniela i Estery. Ale, widzisz, istnieje różnorodność wśród dodatkowych ksiąg pomiędzy wszystkimi trzema. Kodeks Watykański będzie zawierał pierwszą Księgę Ezdrasza, Mądrość Salomona, Mądrość Bena Syracha, Judytę, Tobiasza, Barucha i list Jeremiasza, ale nie będzie zawierał ksiąg Machabejskich.

Kodeks Aleksandryjski zawiera Barucha, list Jeremiasza, Tobiasza, Judyty, pierwszą Księgę Ezdrasza, wszystkie cztery księgi Machabeuszów, a także Psalm 151 i Modlitwę Manasses, w czymś w rodzaju dodatku hymnalnego, który pojawia się zaraz po Psalmach, zwanego Odami. Jest to zbiór hymnów biblijnych i w pewnym stopniu pozabiblijnych do użytku w kościele. Mówię pozabiblijne, mam na myśli Psalm 151 i Modlitwę Manasses.

Dwa z tych kodeksów zawierają nawet dodatkowe księgi Nowego Testamentu. Na przykład Synaj jest zawarty w dodatku, który mówi coś w rodzaju Listu Barnaby i Pasterza Hermasa. Aleksandrinus dodaje Pierwszy i Drugi Klemens po Księdze Apokalipsy.

A według spisu treści, choć obecnie go nie ma, zawierał kiedyś Psalmy Salomona. Nie mądrość, ale Psalmy Salomona w dodatku do Nowego Testamentu. Oczywiście nie sugeruje to grubszego kanonu Nowego Testamentu, ponieważ wyglądają one jak dodatki.

Ale wszystkie księgi apokryficzne, o których wspomniałem, są rozproszone po Starym Testamencie. Mamy więc dowód na istnienie w tym okresie wciąż amorficznego Starego Testamentu. Istnieje ciągle pytanie o zakres kanonu Starego Testamentu, aż do Reformacji w samym Kościele katolickim.

Na przykład Grzegorz Wielki, Jan z Damaszku, Hugon ze św. Wiktora, Mikołaj z Liry, a nawet kardynał Tomasz Kajetan, będący słynnym przeciwnikiem Marcina Lutera, opowiadali się przeciwko traktowaniu ksiąg apokryficznych jako części i na równi z węższym Kanonem Starego Testamentu. Na Wschodzie Grzegorz z Nazjanzu opowiadał się za krótszym kanonem Starego Testamentu, nawet gdy głosił teksty apokryfów. Tym, co nie jest kwestionowane w żadnym momencie tego okresu, jest wartość ksiąg apokryficznych dla informowania chrześcijan, dostarczania wzorów pobożności i wierności oraz w inny sposób uzupełniania wiedzy religijnej i etycznej, którą można zdobyć z ksiąg, które są powszechnie akceptowane na całym świecie. Kościół chrześcijański jako przydatny.

Dochodzimy więc do tego punktu, aby pomyśleć o apokryfach i reformacji. Reformatorska zasada *sola scriptura*, samego Pisma Świętego, uznająca autorytet Pisma Świętego ponad orzeczeniami soborów kościelnych, papieży, teologii scholastycznej i tradycji, jako ostateczną normę, według której należy oceniać doktrynę i praktykę chrześcijańską, nadała priorytet rozstrzygnięciu tej kwestii raz na zawsze, co stanowi Pismo? Gdzie są granice? Klasyczni reformatorzy są świadomi historycznej debaty dotyczącej apokryfów. Jak już zauważyliśmy podczas naszego marszu po apokryfach, w apokryfach znajduje się kilka szczególnie problematycznych tekstów.

Przyjrzelśmy się Tobiaszowi 4 i temu, co ma on do powiedzenia na temat uczynków miłosierdzia, gromadzenia skarbu dla siebie u Najwyższego, co staje się tekstem używanym do wspierania idei, że możemy mieć uczynki zasługi u Boga. A mimo to możemy zbudować skarbnicę zasług, z której inni ludzie będą mogli czerpać, aby im pomóc przed Bogiem. Przyjrzelśmy się 2 Machabejskim 12:43 do 45, który stał się tekstem używanym do wspierania modlitw i ofiar w imieniu zmarłych.

Jednak u wszystkich reformatorów pierwszego pokolenia nie stwierdzamy odrzucenia apokryfów, ale umiarkowanie w korzystaniu z tych tekstów. Sami reformatorzy w dalszym ciągu darzą te teksty dużym szacunkiem. Na przykład Marcin Luter w ramach wysiłków zmierzających do stworzenia niemieckiej Biblii trzyma się tłumaczeniem ksiąg tego, co obecnie uważa za apokryfy.

Ale umieszcza je, łącznie z dodatkami do Daniela i dodatkami do Estery, które obecnie oddziela od ksiąg Daniela i Estery w Starym Testamencie. Umieszcza je w odrębnym dziale pomiędzy Testamentami, gdzie, szczerze mówiąc, należą one chronologicznie. Ze swojej przedmowy do tej nowej części, z tego pierwszego drukowanego apokryfu, jeśli można tak powiedzieć, pomiędzy Testamentami, pisze: Są to księgi, które choć nie są cenione tak jak Pismo Święte, są nadal zarówno przydatne, jak i dobre do przeczytania. Jeśli przyjrzymy się innym przedmowom, które pisze do poszczególnych ksiąg apokryfów, zobaczymy inne przykłady jego szczególnego pochwalania i doceniania ksiąg apokryfów, w efekcie nakazując swoim luteranom, aby je czytali.

W jego przedmowie do Mądrości Salomona czytamy: Jest w niej wiele dobrych rzeczy i warto ją przeczytać. Ta książka jest dobrym wykładem i przykładem pierwszego przykazania. Oto główny powód, dla którego należy czytać tę księgę: aby nauczyć się bać i ufać Bogu, aby mógł nam pomóc swoją łaską.

Właśnie wpadłem na pomysł promowania apokryfów. Na odwrocie będę mieć teraz listę poparcia i będzie ona warta przeczytania, Marcinie Lutrze. We wstępie Lutra do 1 Księgi Machabejskiej czytamy to polecenie.

Ta księga należy do tych, które nie stanowią części Biblii hebrajskiej, ale zawarte w niej słowa i przemówienia są prawie tak samo pouczające, jak te z innych ksiąg Pisma Świętego. I nie byłoby błędem zaliczenie jej w ten sposób, ponieważ jest to bardzo potrzebna i pożyteczna księga, o czym świadczy prorok Daniel w 11 rozdziale. Z tego powodu przydatne jest także dla nas, chrześcijan, przeczytanie tego i poznanie tego.

Luter bardzo słusznie wskazuje, że jeśli mamy właściwie zrozumieć rozdział 11 rozdziału Daniela, musimy wiedzieć dużo więcej o historii międzytestamentowej, ponieważ rozdział 11 rozdziału Daniela przedstawia historię Ptolemeuszy i Seleucydów w ich wzajemnej wojnie i skupia się na zwłaszcza na temat działalności Antiocha IV. I tak wielu, wielu ludzi błędnie odczytało 11 rozdział Księgi Daniela, ponieważ nie posłuchało rady Lutra, więc przeczytało 1 Księgę Machabejską i zapoznało się z historią międzytestamentową. Szwajcarscy reformatorzy również mieli pogląd, który można by uznać za wysoki pogląd na apokryfy w porównaniu z poglądem większości ich potomków.

Ulrich Zwingli w przedmowie do Biblii Zuryskiej z 1531 r. stwierdza, że księgi apokryficzne, które również oddziela i drukuje w osobnym miejscu, nie są częścią Starego Testamentu. Twierdzi, że księgi apokryficzne zawierają wiele prawdy i pożytku, sprzyjających pobożności życiowej i zbudowaniu. Porównuje księgi apokryficzne do lustra, w którym, przepraszam, cofam to.

Przyrównuje niekwestionowane kanoniczne księgi Starego Testamentu do lustra, w którym wyraźnie odbija się pobożność. Apokryfy mówią o wodzie, czasem czystej, czasem wzburzonej i wzburzonej. I bez wątpienia myśli o Drugiej Księdze Machabejskiej 12 i Tobiaszu 4 w takich miejscach, jak tamte.

Dlatego zaleca krytyczne korzystanie z tych ksiąg i w tym celu cytuje nawet 1 Tesaloniczan 5:21. Testuj wszystko i trzymaj się tego, co dobre. Ważną rzeczą, którą chciałbym z tego wyciągnąć, jest to, że w rzeczywistości zachęca on do czytania apokryfów i ich przeglądania.

Nie pozwoliłby sobie na całkowite zaniedbanie tej kwestii. Wyznanie zuryskie z 1545 r. również potwierdza, że apokryfy są przydatne i owocne dla chrześcijan, o ile ich treść jest interpretowana zgodnie z pismami kanonicznymi. Stanowisko Jana Kalwina jest zasadniczo takie samo, jak w jego wcześniejszych pismach.

Czytamy to na przykład we Wstępie do Starego Testamentu Biblii Genewskiej z 1546 r., często przypisywanej wówczas Janowi Kalwinowi. Prawdą jest, że apokryfami nie należy gardzić, o ile zawierają dobre i pożyteczne nauki. Jednocześnie dokonuje oczywiście dokładnego rozróżnienia między tymi księgami, księgami apokryficznymi, a tymi, cytuję, danymi nam przez Ducha Świętego, które powinny mieć pierwszeństwo przed tym, co wyszło od ludzi.

Menno Simons, który jest oczywiście ojcem mennonitów i anabaptystów, ważnych ruchów pietystycznych anabaptystów, również miał bardzo wysoki pogląd na apokryfy. W rzeczywistości wykracza poza swoich rówieśników-reformatorów. Cytuje je obok ksiąg Biblii hebrajskiej jako posiadające równą moc.

Szczególnie ceni teksty dotyczące męczeństwa za Antiocha IV, 1 Księgi Machabejskiej 1 i 2 Księgi Machabejskiej 6-7, ponieważ teksty te były bardzo ważnym źródłem wsparcia anabaptystów w obliczu prześladowań, zarówno ze strony przeciwników katolickich, jak i protestanckich. W angielskiej reformacji ponownie znajdujemy pochwałę kwalifikowanego użycia apokryfów. Thomas Cranmer, który dał nam 39 artykułów religii, w artykule szóstym pisze, że w pozostałych księgach, jak powiedział Hieronim, Kościół czyta np. o życiu i pouczeniach, ale jednak nie stosuje ich do ustalania jakiegokolwiek doktryny.

Zatem tutaj ponownie mamy do czynienia ze słynnym rozróżnieniem między używaniem apokryfów w sprawach teologicznych a używaniem apokryfów w sprawach pobożności, oddania i etyki. Czytania z apokryfów są nadal wykorzystywane podczas publicznych nabożeństw w nowo powstałym Kościele anglikańskim. Wszystkie drukowane Biblie miały zawierać apokryfy, chociaż podobnie jak w przypadku Biblii Lutera i Genewy miały być drukowane jako osobna część.

Teraz, w odpowiedzi na to posunięcie reformatorów, Kościół rzymskokatolicki podjął własne posunięcie. Na Soborze Trydenckim w 1546 r. Kościół rzymskokatolicki potwierdził wcześniejszą decyzję podjętą na znacznie mniej znanym Soborze Florenckim w 1442 r., który reprezentował już wówczas stanowisko większości w Kościele katolickim. Oficjalnie uznaje Tobiasza, Judytę, Mądrość, Bena Siraha, Barucha oraz 1 i 2 Księgę Machabejską, a także cały materiał zawarty w dłuższych wersjach Księgi Daniela i Estery, jako część kanonu Starego Testamentu.

Wydaje się, że to zdecydowane potwierdzenie lub potwierdzenie ze strony Kościoła katolickiego wywołało ruch przeciwny wśród niektórych protestantów. W rzeczywistości motywuje ich to do pewnego rodzaju reakcji, aby stać się mniej umiarkowanymi w swoim stanowisku w sprawie wartości apokryfów. Zatem Kalwin powie później za życia, po Soborze Trydenckim, że nie należą do tych, którzy chcą całkowicie potępić lekturę tych ksiąg, ale po prostu im ufają? To nigdy dotychczas nie było ich udziałem.

Zatem, jak sądzę, nawet za życia Kalwina zauważamy odejście od wyraźnego potwierdzenia ich wartości do jeszcze większej rezerwy, w miarę jak Kościół rzymskokatolicki, w odpowiedzi na kościoły reformowane, w dalszym ciągu czyni tę kwestię coraz bardziej palącą. definicji pomiędzy obydwojma ruchami. Wyznanie Westminsterskie z 1647 r. wyraźnie klasyfikuje apokryfy obok wszelkich pism ludzkich, bez żadnych specjalnych pochwał. Czytamy tam, że księgi powszechnie zwane apokryfami, nie będące natchnieniem Bożym, nie są częścią kanonu Pisma Świętego i dlatego nie mają żadnego autorytetu w Kościele Bożym ani nie powinny być zatwierdzane ani wykorzystywane w inny sposób niż inne ludzkie pisma.

To, co po raz pierwszy znajdujemy w tekście Reformacji, to czysto negatywne stwierdzenie na temat apokryfów, jakiego autorytetu nie mają bez odpowiadających im pozytywnych stwierdzeń, a mianowicie stwierdzenia, że nadal są dobre i przydatne do czytania. Myślę, że stanowi to poważny zwrot w ocenie protestanckiej, ocenie apokryfów z okresu reformacji. Spieszę jednak zwrócić uwagę, że nie było to stanowisko Lutera, Zwingliego ani przedsoboru Trydenckiego, Kalwina.

W języku angielskim, cóż, nie tylko w Kościele angielskim, widzimy, że pomimo tego zwrotu, Biblię nadal są drukowane z apokryfami. Wersja Króla Jakuba z 1611 r. zawierała apokryfy i obowiązywała niezmiennie aż do 1631 r. Kiedy Joachim Morgenweg opublikował Biblię Hamburga-Lutera dopiero w 1708 r., zawierała ona również apokryfy.

Morgenweg również broniła tej praktyki, opierając się na wewnętrznej wartości apokryfów. Píše, że są one dołączone do Pisma Świętego Starego Testamentu i udostępnione chrześcijanom do czytania, ponieważ są bardzo przydatne dla budowania ludu Bożego, a także są zwierciadłem Bożej opatrności i pomocy.

Mądrość chrześcijańska, dobra karność domowa i zdrowa nauka moralna, mimo że nie pochodzą bezpośrednio od Boga, lecz zostały napisane przez zwykłych ludzi.

Po roku 1631 zaczęto drukować Biblie do użytku osobistego bez apokryfów, chociaż Biblie do użytku w kościołach, na wielkim ołtarzu i na ambonie nadal zawierają te księgi, ponieważ lekcjonarz w dalszym ciągu przepisywał czytania z kilku ksiąg apokryficznych. Drukowanie Biblii bez apokryfów ma miejsce po raz pierwszy jako innowacja ze strony wydawców Biblii, a nie organów kościelnych. Dzięki tej innowacji są w stanie zapewnić produkt do indywidualnego zakupu i konsumpcji, który jest o 20% cieńszy, a zatem o 20% tańszy niż Biblie produkowane do użytku kościelnego.

Purytanie lobbowali za całkowitym usunięciem apokryfów z każdej Biblii. Reprezentowali w tym względzie stanowisko bardzo niereformacyjne. Zagraniczni misjonarze i stowarzyszenia biblijne w końcu do XIX wieku usunęły apokryfy z większości drukowanych Biblii protestanckich.

Argumentowali za tym tym, że zebrane przez nich fundusze, które w tamtym czasie stanowiły większość wydruków Biblii na świecie, były przeznaczone na publikację i rozpowszechnianie pism świętych, a nie na dodatkowe księgi. W miarę zmniejszania się dostępu do apokryfów nieznaną im ich treści w połączeniu z utrzymującymi się uprzedzeniami i polemikami wobec Kościoła rzymskokatolickiego skłoniła protestantów do coraz większego odcinania się od apokryfów jako oznaki ich tożsamości. W ten sposób zapomniano o ocenie reformatorów, że teksty te były dobre i użyteczne.

Jak apokryfy funkcjonowały we współczesnych kościołach? Kościoły prawosławne na ogół przyjmowały te księgi jako deuterokanoniczne. Ale w tak zwanych kościołach prawosławnych istnieje duża różnorodność w odniesieniu do tej praktyki: prawosławie greckie, prawosławie ormiańskie, prawosławie rosyjskie i co tam. I zgodnie ze swoją tradycją oficjalnie potwierdzają szeroką gamę lokalnych poglądów i praktyk oraz decyzji historycznych dotyczących użycia i autorytetu danej księgi apokryficznej.

Zatem cerkwie prawosławne nadal żyją w sytuacji, w której żyły od zawsze. Mianowicie różnorodność poglądów na temat tego, jak te dodatkowe książki powinny być używane i czytane. I w dalszym ciągu tolerujcie debatę i dwuznaczność, zamiast wymuszać decyzje, które mogły jeszcze bardziej rozbić wspólnotę prawosławną.

Kościoły rzymskokatolickie, podążając za Soborem Trydenckim, uznają większość ksiąg, o których mówiliśmy, jako apokryfy jako część ich Starego Testamentu. A ta lista znowu obejmuje Tobiasza, Judytę, greckie wersje Estery i Daniela, a zatem wszystkie wydania, Mądrość Salomona, Mądrość Ben Siraha, Barucha, List Jeremiasza

oraz Pierwszą i Drugą Księgę Machabejską. W kościołach anglikańskich i episkopalnych, choć z pewnością nie są to teksty kanoniczne Starego Testamentu, pozostają one opcjonalne lub raczej, powiedziałbym, czytania z nich pozostają opcjonalnymi lekcjami w lekcjonarzu na określone niedziele, z okazji pewnych specjalnych wydarzeń.

Na przykład Baruch 3 to nadal lekcja fakultatywna związana z, och, i teraz jest mi wstyd. Nie mogę zapomnieć dokładnej okazji. Jednak ze względu na historyczne zastosowanie oraz przy nabożeństwach pogrzebowych i małżeńskich nadal można usłyszeć odczytanie Mądrości Salomona 3 lub Tobiasza 8.

Modlitwa Manassesesa i Pieśń Trzech są do dziś używane jako pieśni w liturgii porannych modlitw w całej Wspólnocie Anglikańskiej. I oczywiście inne kościoły protestanckie całkowicie wycofały ze swoich kościołów publiczne czytanie tych tekstów. I w większym lub mniejszym stopniu pozwolili sobie na zupełną nieznajomość ich treści.

Powiedziałbym, że w dużej mierze wbrew zaleceniom założycieli wielu kościołów protestanckich. Podsumowując, zwróciłbym uwagę na kilka rzeczy. Po pierwsze, trwająca prawie 2000 lat debata w Kościele świadczy o znaczeniu ksiąg składających się na Apokryfy dla Kościoła Powszechnego.

To znaczy, że moim głównym wnioskiem z historii wszystkich tych debat kanonicznych jest to, że spośród całej literatury żydowskiej napisanej pomiędzy około 250 rokiem p.n.e. a 100 rokiem naszej ery Kościół chrześcijański naprawdę uznał te księgi za ważne. Ponieważ odegrały dużą rolę. A dla większości chrześcijan nigdy nie zniknęły całkowicie z pola widzenia.

Zawsze odgrywały jakąś rolę i były afirmowane nawet przez tych, którzy nie afirmowali ich statusu kanonicznego. W debacie na ogół do wyboru było albo uznanie tych ksiąg za równorzędne z resztą kanonu Starego Testamentu, albo uznanie ich na poziomie tuż poniżej Pisma Świętego. Stanowiskiem, które Kościół Powszechny najmniej zalecał, łącznie z Marcinem Lutrem i Ulrichem Zwinglim, a nawet Janem Kalwinem w jego początkach, jest stanowisko umyślnego zaniedbania lub nawet pogardy dla tych tekstów, które Kościół Powszechny w dużej mierze cenił przez całe swoje istnienie.

To jest dr David DeSilva w swoim nauczaniu na temat apokryfów. To jest sesja 9, Apokryfy w Kościele chrześcijańskim i Kanonie.