

ANDREAS HAHN

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

KALWIN I KANON STAREGO TESTAMENTU W KONTEKŚCIE PROTESTANCKIEJ REFORMACJI

1. Wprowadzenie

W sprawie kanonu Pisma Świętego mamy dzisiaj w obrębie chrześcijaństwa prawie ekumeniczną jedność co do Nowego Testamentu. Oprócz nestoriańskiego Kościoła wschodniosyryjskiego oraz Etiopskiego Ortodoksyjnego Kościoła Tewahedo każdy kościół przyjmuje ten sam kanon NT¹. Jednak w odniesieniu do Starego Testamentu mamy do czynienia z poważnymi różnicami pomiędzy Kościołami. Ogólnie rzecz ujmując, Kościoły protestanckie uznają najmniejszy kanon ST, zawierający kanon hebrajski (który według chrześcijan obejmuje 39 ksiąg). Kościół rzymskokatolicki do kanonu ST poza zawartością kanonu hebrajskiego (czyli pismami protokanonicznymi), zalicza tak zwane pisma deuterokanoniczne (Księgę Tobiasza, Judyty, Pierwszą i Drugą Machabejską, Mądrości Salomona, Syracha, Barucha, greckie części Estery i Daniela). Kościół prawosławny dotychczas nie ustanawiał kanonu ST w sposób dogmatyczny, ale w wydaniach Biblii oprócz kanonu Kościoła rzymskokatolickiego zamieszcza jeszcze Trzecią Księgę Machabejską. Kościół etiopski zna dwa kanony ST, obydwa szersze od kanonu rzymsko-

¹ Por. np. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford 1987, s. 218–228.

katolickiego². Stanowisko Kościołów reformowanych w tej sprawie kształtował między innymi Jan Kalwin.

2. Kanon Starego Testamentu podczas świtu Reformacji

Dyskusja o zawartości kanonu ST w czasie Reformacji protestanckiej rozpoczęła się debatą Marcina Lutra z katolickim teologiem Janem Eckiem 8 czerwca 1519 roku. W tej debacie, dyskutując na temat nauki o modlitwie za zmarłych, Luter sprzeciwiał się kanoniczności Drugiej Księgi Machabejskiej, w której Eck szukał poparcia dla tejże nauki (por 2 Mch 12,44–45). Głównym argumentem Lutra był fakt, że niektórzy ojcowie Kościoła podawali w wątpliwość kanoniczność, jak również związany z nią autorytet owej księgi. Luter odwołał się w tej sytuacji do Hieronima, który nie uważał ksiąg spoza kanonu żydowskiego za kanoniczne i nazywał je apokryfami. Przekonywał, że Kościół dzisiaj nie może przyznawać danej księdze wyższego autorytetu, niż księga posiada sama w sobie. Jeśli więc kiedyś nie była księgą kanoniczną, to dzisiaj nie może być za taką uznana.

W 1520 roku Andreas Karlstadt, profesor Uniwersytetu w Wittenberdze, opublikował książkę *De canonicis Scripturis libellus*. Trudno oceniać, w jaki sposób dzieło to wpłynęło na późniejsze przekonania Lutra o kanonie Starego Testamentu³. Karlstadt analizował stanowisko Augustyna i Hieronima w sprawie kanonu ST i zgodził się z poglądem Hieronima. Podzielił jednak niekanoniczne księgi na dwie grupy: w pierwszej znajduje się Księga Mądrości, Syracha, Judyty, Tobiasza i obydwie Machabejskie. Według Karlstadta nie wchodzi one w skład kanonu hebrajskiego, są jednak hagiografiami (pismami świętymi). W drugiej grupie znajdują się: Trzecia i Czwarta Księga Ezdrasza, Modlitwa Manassesesa, Księga Barucha oraz greckie dodatki do Księgi Daniela, które są apokryfami, a więc pismami nie-natchnionymi⁴.

W 1523 roku, zaczynając tłumaczenie ST, Luter wydał już Pięcioksiąg w języku niemieckim. *Przedmowa* do tego wydania wskazuje, że jego decyzja odnośnie do

² Por. na ten temat: H.P. Rüger, *Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen*. W: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont: Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*. Red. S. Meurer. Stuttgart 1993², s. 137–145.

³ Wpływ Karlstadta na Lutra dostrzega Nikolaus Walter. Według niego Luter, tak samo jak Karlstadt, wydzielił Trzecią i Czwartą Księgę Ezdrasza ze Starego Testamentu w 1534 r.; por. N. Walter, *„Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten...“? Karlstadt, Luther — und die Folgen*. W: *Tragende Tradition: Festschrift für Martin Seils zum 65. Geburtstag*. Red. A. Freund, U. Kern, A. Radler. Frankfurt nad Menem i in. 1992, s. 189. Jednak Luter nie przyjmował niektórych innych poglądów Karlstadta o kanonie ST. Trzeba też wziąć pod uwagę, że po zamieszkach w 1522 r. w Wittenberdze Karlstadt szybko stracił swój wpływ wśród reformatorów. Por. na ten temat również: B. Lohse, *Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons*. W: *Verbindliches Zeugnis*. T. 1: *Kanon — Schrift — Tradition*. Red. W. Pannenberg, T. Schneider. Freiburg – Göttingen 1992, s. 180–185.

⁴ Por. B. Lohse, *Die Entscheidung...*, s. 181n.

pism deuterokanonicznych już zapadła. Są one wymienione w spisie treści całego ST, który Luter umieścił w tej przedmowie, jednak w odrębnej sekcji i bez numeracji⁵. W ciągu następnych lat podał następujące argumenty przeciwko kanoniczności tak zwanych apokryfów w swoich wprowadzeniach do poszczególnych ksiąg⁶:

- apokryfy nie znajdują się w Biblii hebrajskiej,
- nie zostały przyjęte przez wczesnych ojców Kościoła,
- ich autorzy żyli po okresie proroków i księgi te nie są słynne,
- ich treść jest wątpliwa (są sprzeczne z księgami protokanonicznymi, historycznie niewiarygodne, zawierają materiał o wątpliwej wartości), a więc słusznie nie zostały przyjęte.

Rozważania Lutera na temat kanonu ST wpływały na reformatorów szwajcarskich. Leo Jud, współpracownik Zwingliego w Zurychu, wydał w 1529 roku przekład samych pism deuterokanonicznych. Pomysł na odrębne wydanie tych ksiąg pochodził prawdopodobnie od Lutera, którego przekłady części Starego Testamentu Jud znał. W tytule wydania z 1530 roku Jud po raz pierwszy nazwał te księgi apokryfami — terminem, którego kiedyś używał Hieronim. W przedmowie Leo Jud wyjaśnił swoje stanowisko co do pism deuterokanonicznych:

„Brakuje ich w tekście hebrajskim, a Żydzi nie uznawali ich za równe pismom hebrajskim”⁷.

Luter z kolei znał przekład Leo Juda i możliwe, że jego słynne zdanie na temat tych pism częściowo pochodzi od niego:

„Apokryfy. Są to księgi, których nie uważa się za równe Pismu Świętemu, jednakże pożyteczne, a ich czytanie przynosi korzyść”⁸.

Takie utrzymywał stanowisko, chociaż w swoich *Rozmowach przy stole* potrafił wyrażać wobec kanonicznej Księgi Estery taką samą krytykę jak wobec Drugiej Księgi Machabejskiej. Obydwie wykazują za wiele cech typowo żydowskich (*judentzen zu sehr*); są też pełne pogańskiej surowości⁹. Równocześnie chwalił Księgę

⁵ Por. K.D. Fricke, *Der Apokryphenteil der Lutherbibel*. W: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont: Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*. Red. S. Meurer. Stuttgart 1993², s. 53.

⁶ Por. R.A. Bohlmann, *The Criteria of Biblical Canonicity in Sixteenth Century Lutheran, Roman Catholic and Reformed Theology*. Uniwersytet Yale 1968, s. 110n.

⁷ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten und die Apokryphen des Alten Testaments*. W: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*. Red. S. Meurer. Stuttgart 1993², s. 84n.

⁸ W pierwszym wydaniu Lutera całej Biblii w języku niemieckim z 1534 r. pismo deuterokanoniczne zostały umieszczone w odrębnej sekcji między Starym i Nowym Testamentem, z przedmową: *Apocrypha. Das sind Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind*, Weimarer Ausgabe. Deutsche Bibel 5 (WADB 12), strona tytułowa.

⁹ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 111.

Mądrości i Księgę Syracha, a nawet był skłonny przypisać kanoniczną godność Pierwszej Księdze Machabejskiej¹⁰.

Również szwajcarski reformator Zwingli w pierwszym wydaniu Biblii zuryjskiej (1531) wyraził swoje stanowisko: Pisma deuterokanoniczne nie są równe z protokanonicznymi, ponieważ obok prawdziwej i pożytecznej treści zawierają też treści bardziej podobne do bajek niż do prawdy i nie dorównują kanonicznym księgom w jasności, która jest cechą Bożej inspiracji. Zwingli jednak nie neguje, że pisma deuterokanoniczne nie są pożyteczne, a więc nie wolno ich lekceważyć. Z tego powodu każdy czytelnik powinien badać te pisma i brać z nich to, co dobre, według słów Pawła z 1 Tes 5,21¹¹. Ciekawe w tym kontekście jest to, że reprezentanci tak zwanej drugiej Reformacji, anabaptyści, najwyraźniej nie poszli śladami głównych nurtów Reformacji w sprawie kanonu Starego Testamentu. By uzasadniać swoje nauczanie, sięgali zarówno do pism deuterokanonicznych, jak i protokanonicznych. Na przykład na poparcie nauczania o wolnej woli człowieka często odwołują się do Księgi Syracha i Mądrości¹². W takiej atmosferze również Kalwin daje wyraz swojej opinii o kanoniczności ksiąg starotestamentowych.

3. Kalwin o kanonie Starego Testamentu

Jeśli rozumiemy kanoniczność jako autorytet słowa Bożego, to Kalwin omawia ją przede wszystkim w swoim głównym dziele dogmatycznym: *Institutio Christianae religionis*. Kanoniczność według niego nie może być zależna od autorytetu Kościoła, ponieważ Kościół nie może zapewnić życia wiecznego. Pewność musi wynikać ze słowa Bożego, a nie opierać się na osądach ludzkich. Według Ef 2,20 prorocy i apostołowie są fundamentem Kościoła, a nie odwrotnie. Autorytet Kościoła może być tylko wstępem do wiary dla niewierzących, jednak nie fundamentem pewności wierzących¹³.

Autorytet Biblii jest ugruntowany w wewnętrznym albo tajemnym świadectwie Ducha Świętego (*testimonium Spiritus Sancti internum* lub *arcanum*), dającego pewność wiary, a nie w ludzkich argumentach za jej wiarygodnością, które są jednak pożyteczne. Dla wierzącego Biblia ma swoje uwiarygodnienie w samej sobie¹⁴. Przez wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego nie jest możliwe ustale-

¹⁰ Por. B. Lohse, *Die Entscheidung...*, s. 188n.

¹¹ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 86.

¹² Por. J.R. Seiling, *Solae (Quae?) Scripturae: Anabaptists and the Apocrypha*. „The Mennonite Quarterly Review” 2006, t. 80, nr 1, s. 5–34.

¹³ Opieram się tutaj na niemieckim przekładzie ostatniego wydania dzieła Kalwina z roku 1559. Por. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae religionis)*. Tłum. O. Weber. Neukirchen 1955, I, 7, 1–2.

¹⁴ Por. *ibidem*, I, 7, 3–4.

nie ram kanonu, ponieważ to zagadnienie odnosi się do Pisma Świętego w sensie ogólnym, a nie do jego dokładniej zawartości. Jeśli rozumiemy kanoniczność jako przynależność księgi do kanonu biblijnego, to Kalwin nie mówi bezpośrednio o ramach kanonu Starego Testamentu. Według niego mamy przyjmować jako słowo Boże jedynie to, co zostało napisane w Prawie i Prorokach oraz w Pismach apostołskich¹⁵. Kalwin nigdzie nie podaje listy ksiąg kanonicznych. Twierdzi nawet, że jego oponenty nie są w stanie wymienić żadnego soboru, na którym kanon zostałby ustalony, ponieważ we wcześniejszych czasach nie był on ściśle określony¹⁶. Jednak w różnych miejscach wyraża swoje wątpliwości wobec ksiąg deuterokanonicznych.

a. Kalwin o pismach deuterokanonicznych

Dążąc do przedstawienia pełnego obrazu opinii Kalwina, powinniśmy najpierw w chronologicznym porządku zająć się jego wypowiedziami o pismach deuterokanonicznych. Na pierwszym miejscu znajduje się *Przedmowa* do apokryfów w Biblii tłumaczonej na język francuski przez kuzyna Kalwina, Olivetana (1535, przypisana Olivetanowi, jednak posiada cechy kalwińskie). Znajdują się w niej argumenty za tym, dlaczego te księgi nie są kanoniczne:

- nie są napisane oryginalnie w języku hebrajskim ani aramejskim (oprócz Księgi Mądrości),
- nie zostały przyjęte przez Hebrajczyków,
- nie było jedności w Kościele w sprawie ich przyjęcia.

A więc pisma te nie mogą dać pewności wiary, mogą natomiast dać tę pewność pisma proroków i apostołów.

Przedmowa do apokryfów w Biblii genewskiej (1546) z pewnością pochodzi od Kalwina. Przyczyny niekanoniczności ze wspomnianej powyżej *Przedmowy* są powtórzone, a dodatkowo wymienia się w niej następujące przesłanki:

- apokryfy mają charakter pism prywatnych w przeciwieństwie do Pisma Świętego, które jest publicznym aktem prawnym,
- znamy wiele wariantów tych pism i w wielu miejscach są one sfalszowane.

W tym czasie (na czwartej sesji, 8 kwietnia 1546 r.) Sobór Trydencki zdefiniował kanon Pisma Świętego wraz z pismami deuterokanonicznymi w Starym Testamencie w sposób dogmatyczny¹⁷. Odtąd w Kościele rzymskokatolickim wątpliwości co do przynależności pism deuterokanonicznych do kanonu nie są do-

¹⁵ Por. *ibidem*, IV, 8, 8.

¹⁶ Por. *ibidem*, IV, 9, 14.

¹⁷ Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Red. P. Hünermann. Freiburg i in. 1999³⁶, §1501.

puszczalne pod groźbą anatemy. Kalwin analizuje ustalenia Soboru Trydenckiego w piśmie *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto* (1547)¹⁸. Odnośnie do ustaleń kanonu ST najpierw obrusza się, że na podstawie takiej decyzji katolicy od teraz będą mogli przez apokryfy udowadniać swoje niewłaściwe nauczanie (na przykład o czyścicu, o pośrednictwie świętych, o zadośćuczynieniu przez uczynki, o egzorcyzmach). Z tego też powodu nie ma w owym dziele Kalwina ani śladu pozytywnej oceny tych pism. Potem zaś podaje następujące argumenty przeciwko ich kanoniczności:

— Hieronim i Rufin nazywali te księgi kościelnymi, a nie kanonicznymi; we wczesnym Kościele nie było jedności co do ich kanoniczności.

— Z pewnością we wczesnym Kościele nie brakowało tych, którzy przyjęli szerszy kanon ST. Kalwin wiedział o decyzji III synodu w Kartaginie (379) i o stanowisku Augustyna w tej sprawie. Lecz nawet Augustyn miał świadomość, że nie wszyscy za jego czasów przyjmowali jego pogląd. A więc sprawa była nieustalona i dlatego definicja trydencka jest nowością, to znaczy nie jest oparta na pierwotnej tradycji ani na jedności w Kościele.

— Za przykład na to, że księgi deuterokanoniczne mają niższy autorytet, służy Druga Księga Machabejska. Wydaje się, że nie wykazuje ona świadomości autora o swoim natchnieniu przy pisaniu: „[...] ten, kto napisał historię Machabeuszów, wyraża na końcu życzenie, by historia ta była napisana dobrze i spójnie, jeśli zaś nie, prosi o wybaczenie. Jakże obca jest ta uwaga majestatowi Ducha Świętego”¹⁹.

Przez ową polemikę z Soborem Trydenckim Kalwin wyraźnie określił swoje stanowisko wobec pism deuterokanonicznych. Aby mieć pełny obraz sprawy, trzeba jednak spojrzeć również na wykorzystanie tych pism przez Kalwina.

b. Wykorzystanie pism deuterokanonicznych przez Kalwina

W całym dziele Kalwina można odnaleźć czterdzieści dwa odnośniki do pism deuterokanonicznych, z których dwa są niepewne, a cztery odnoszą się do spraw czysto historycznych²⁰. Oprócz Księgi Judyty Kalwin wymienia fragmenty wszystkich tych pism, najczęściej z Księgi Syracha (13 razy), z Mądrości Salomona (11 razy) oraz z Księgi Barucha (8 razy). Przedstawione odnośniki odzwierciedlają jego sposób wykorzystywania pism deuterokanonicznych w wykładzie teologicznym (są one zaczerpnięte z artykułu Wilhelma H. Neusera i z rejestru cytatów

¹⁸ Por. Ioannes Calvinus, *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*. Genewa 1547, s. 93–94, 97–98. http://openlibrary.org/books/OL23336589M/Acta_Synodi_Tridentinae [dostęp: 04.01.2012].

¹⁹ *Ibidem*, s. 97–98: [...] *quisquis Machabaeorum scripsit historia, in fine optat, ut bene & congruenter scripserit. Sin minus, veniam deprecatur. Quantum, obsecro, a Spiritus Sancti maiestate aliena est haec confessio?*.

²⁰ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 93.

biblijnych w aneksie do *Institutio Christianae religionis*)²¹.

Dzieło Kalwina	Wymieniony fragment	Kontekst tematyczny	Adnotacje Kalwina co do autorytetu książki
<i>Institutio</i> (1536)	Ba 3,12–14 Ba 2,18–20	nauka o atrybutach Bożych nauka o modlitwie	— Baruch nazwany prorokiem
<i>Epistula de Christiani hominis officio</i> (1537)	Syr 34,24	koncepcja ofiary	Kalwin cytuje fragment, potwierdzając jego treść
<i>Epistula de fugiendis impiorum illicitis sacris</i> (1537)	Ba 6,6	nauka nikodemitów odwołujących się do tego fragmentu: będąc prześladowanym, można potajemnie wierzyć; Kalwin zwalcza to nauczanie	Baruch nazwany prorokiem, jednak z dodatkiem: „ktokolwiek był autorem tego listu”
<i>Institutio</i> (1539)	Syr 24,24 Syr 15,14–17 Syr 16,14	nauka o Trójcy, Chrystus jest Słowem Bożym nauka oponentów o wolnej woli nauka oponentów o zasługach przez uczynki	przypisuje księgę Salomonowi autorytet książki jest wątpliwy można odrzucać autorytet tej książki
<i>Psychopannychia</i> (1542)	Mdr 9,15 Mdr 3,1 Mdr 2,23 i Syr 17,1 Syr 18,8–10 Syr 37,28 Syr 17,26 i Ba 2,17 Ba 3,14	platoński schemat ciała — dusza nieśmiertelność duszy obraz Boga w człowieku znajduje się w jego duchu negacja zmartwychwstania przez oponentów potwierdzenie nadziei wieczności potwierdzenie fragmentu z Ps 115,17: „umarli nie chwalą Pana” Bóg jest źródłem życia	chwali „świętą księgę” za tę treść chce się raczej odnosić do „pewnych słów Bożych” z Ps 112,6 odnosi się do tych fragmentów, ponieważ tak postępują oponenti, ale nie traktuje je za kanoniczne sprzeciwia się interpretacji tego fragmentu przez oponentów chce pominąć autora, ponieważ nie ma pewnego autorytetu fragment z Ba ma potwierdzić, że w Ps 115,17 chodzi o martwych duchowo Baruch nazwany prorokiem

²¹ Por. *ibidem*, s. 93nn, oraz wydanie *Institutio* w przekładzie niemieckim (por. przyp. 13), s. 1069.

Dzieło Kalwina	Wymieniony fragment	Kontekst tematyczny	Adnotacje Kalwina co do autorytetu księgi
Komentarz do 2 Kor (1546)	Syr 40,17,28	pochwycenie do chwały raju w 2 Kor 12,4	fragment potwierdza, że idea raju istniała już przed Chrystusem
<i>Institutio</i> (1550)	Mdr 14,15	we fragmencie twierdzi się, że bałwochwalstwo pochodzi od czczenia umarłych	Kalwin argumentuje przeciwko temu zwyczajowi
<i>De aeterna Dei praedestinatione</i> (1552)	Mdr 15,7	niewolna wola; cytat potwierdza wypowiedź Pawła z Rz 9,22	—
<i>Institutio</i> (1559)	Syr 15,14	niewolna wola; oponenci odwołują się do Księgi Syracha	autorytet Syracha jest wątpliwy, jednak Kalwin argumentuje na poziomie teologiczno-egzegetycznym na podstawie tego fragmentu
	Syr 16,14	odrzucanie zasług przez uczynków, oponenci odwołują się do Księgi Syracha	autorytet Syracha można odrzucić, jednak Kalwin analizuje egzegezy oponentów
	Syr 24,14	fragment mówi o boskości Słowa, którym jest Chrystus; argumentacja przeciwko antytrynitarianinowi Serwetowi	fragment jest przysłowiem króla Salomona
	Ba 2,18nn	nauka o modlitwie	to słowo jest bardzo prawdziwe i święte, jednak autor jest nieznan, mimo że dzieło jest przypisane Baruchowi
	1 Mch 1,59	cudowne przechowywanie Prawa i Proroków w czasie ucisku	fragment służy jako raport historyczny
2 Mch 12,43	nauka o czyścicu, oponenci odwołują się do tego fragmentu	Księga ta nie należy do Pisma Świętego; Kalwin dyskutuje świadectwo Augustyna, Hieronima oraz dzieła przypisanego Cyprianowi; zakończenie księgi (15,39) sprzeciwia się jej świętości	

c. Wnioski

Kalwin wyraża podobną krytykę wobec ksiąg deuterokanonicznych, jaką podają też inni reformatorzy (oprócz anabaptystów). Jednak nigdy nie krytykuje protokanonicznych ksiąg w Starym Testamencie (co uczynił Luter wobec Księgi Estery) ani jakichkolwiek ksiąg w Nowym Testamencie (Luter krytykował autorytetu Listu Jakuba, Listu Judy, Listu do Hebrajczyków i Objawienia Jana). Wydaje się, że w odniesieniu do Starego Testamentu Kalwin przyjmował księgi kanoniczne z tradycji żydowskiej, która za pośrednictwem wczesnych ojców Kościoła znajduje swoje odbicie również w samym Kościele. W odniesieniu do Nowego Testamentu Kalwin ufał tradycji Kościoła na podstawie wiary w Opatrzność Bożą czuwającą nad procesem powstawania kanonu.

Mówiąc o wykorzystaniu pism deuterokanonicznych, trzeba najpierw zauważyć, że liczba odnośników do ksiąg deuterokanonicznych w dziele Kalwina jest bardzo mała w porównaniu z liczbą odwołań do pism protokanonicznych. Kalwin powołuje się na fragmenty deuterokanoniczne, wówczas gdy chce uzasadnić nauczanie, które nie znajduje mocnego oparcia w księgach kanonicznych Starego Testamentu (np. zmartwychwstanie, pierwszeństwo duszy przed ciałem, nieśmiertelność duszy). Przy tym jednak prawie zawsze wykazuje świadomość mniejszego autorytetu tych pism w porównaniu z dziełami protokanonicznymi. Gdy jego oponenci odwołują się do tych pism, Kalwin wyraża swoją krytykę co do ich kanoniczności, jednak zawsze polemizuje z oponentami również na podstawie danego fragmentu deuterokanonicznego. Kalwin nie chce zostawić oponentom wyłącznego prawa nawet do interpretacji pism deuterokanonicznych²².

4. Kalwińskie wyznania wiary o kanonie²³

W przeciwieństwie do luteranizmu, w którym kanon nie należy do wyznania wiary, kilka wyznań reformowanych z XVI wieku podaje listę ksiąg kanonicznych. Nie omawiają one jednak szczegółowo kwestii określenia kanonu. Istniała zgoda protestancka i sprawa została rozwiązana przez wydawanie przekładów Biblii. Czasami odwołano się do słów Hieronima, że apokryfy, czyli pisma deuterokanoniczne, są czytane w Kościele, nie po to jednak, aby potwierdzać nauczanie. *Wyznanie z Zurychu* (1545) wymienia księgi kanoniczne i odróżnia od nich księgi deuterokanoniczne. Jednak nie odrzuca ich, sądząc, że mogą przynieść korzyść Kościołowi, jeśli czytane są na podstawie ksiąg kanonicznych. *Confessio Belgica* (1561) dodaje, że księgi deuterokanoniczne nie powinny nabierać takiej wagi, by

²² Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 98.

²³ Por. *ibidem*, s. 98–100.

spowodować umniejszenie autorytetu ksiąg kanonicznych. *Confessio Helvetica posterior* (1562) dodaje cytaty z Augustyna, głosząc, że księgi kanoniczne wystarczą do pobożności.

Confessio Gallicana (1559) różni się od pozostałych wyznań reformowanych tym, że przy wyróżnieniu ksiąg kanonicznych opiera się na „wewnętrznym świadectwie Ducha Świętego”, podczas gdy Kalwin nie przywołuje nauki o wewnętrznym świadectwie Ducha, aby uzasadnić ramy kanonu. Stosuje się tu świadectwo Ducha nie dla udowodnienia autorytetu Pisma Świętego jako całości, lecz dla udowodnienia przynależności ksiąg do Pisma.

Synod w Dordrechcie (1618–1619) zdecydował, aby przetłumaczyć pisma deuterokanoniczne z greckiego i włączyć je do Biblii, jednak drukować je oddzielone od ksiąg kanonicznych, z odrębnym tytułem, przedmową oraz mniejszą czcionką. W przedmowie należało przedstawić zawarte w nich błędy oraz opinię, że pisma te mają autorytet czysto ludzki.

Wyznanie westminsterskie (1647) wyraźnie uczyło, że pisma deuterokanoniczne nie mają większego autorytetu niż inne pisma ludzkie. Kwestionowało to ich miejsce w wydaniach biblijnych. Równocześnie teologowie katolicy posługiwali się nimi w polemikach z protestantyzmem. Wzmacniało to opozycję wobec tych pism, aż zniknęły z użytku w Kościele protestanckim i w prywatnym czytaniu Pisma Świętego, a z czasem też z reformowanych wydań Biblii, pomimo że reformatorzy, idąc za Hieronimem, przyznali im funkcję budującą, chociaż nie dogmatyczną.

Calvin and the Old Testament Canon in the Context of the Protestant Reformation

A b s t r a c t

The canon difference between Christian Churches is almost exclusively to be found in the OT. The medieval debate in the Western Church on the OT canon begins with Luthers discussion with Catholic scholar Eck about prayer for the dead. Luther as well as his one-time comrade-in-arms Karlstadt supports the idea that the OT canon should be limited to the protocanonical writings. Their opinion in all probability influenced the Swiss reformers. Calvin makes no general statement about the limits of the OT canon. However, in his *Antidotes* it becomes clearly visible that he rejects the authority of the deuterocanonicals. This does not hinder him from quoting these writings when he finds little support for a teaching in the canonical writings, or when he intends to correct his opponents' interpretation of them. However, he remains always clear about their inferior status of autho-

rity. Obviously, concerning the OT canon, he trusts the Jewish tradition, an attitude which is also found among the earliest Church Fathers. The Reformed Creeds keep and strengthen this viewpoint, so that the deuterocanonicals disappear from reformed editions of the Bible.