

Roman Słupek

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
rs1971@op.pl
ORCID: 0000-0002-3802-4118

Rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego i jej znaczenie dla formułowania argumentu skrypturystycznego w teologii fundamentalnej

The Rabbinic Reorganization of Biblical Judaism and its Relevance to the Formulation of the Scriptural Argument in Fundamental Theology

ABSTRACT: One of the classic arguments used in fundamental theology is the scriptural argument. It aims at showing that in the historical person of Jesus of Nazareth the messianic prophecies and salvific promises of the Old Testament were fulfilled. For this reason, it is also sometimes called biblical or prophetic. An important background, without which it is impossible to properly refer to this argument, is the complex historical and theological reality in which the gradual divergence of the ways of the Church and the Synagogue took place. Of key importance here is the capture and destruction of Jerusalem in 70 CE and the subsequent rabbinic reorganization of biblical Judaism. The primary purpose of this paper is to point out the prominent features of this reorganization and its significance for the formulation of the scriptural argument in fundamental theology. This issue has not yet been widely debated in the literature on the subject. In pursuit of the stated aim, the consequences of the destruction of Jerusalem have been pointed out first. Next, the author discusses the meaning of the Septuagint (LXX) and the fact of its rejection by rabbinic Judaism, and points to the specificity of the Masoretic vocalization of the text of the Hebrew Bible. The final section points to the important inspirations for fundamental theology that flow from the contents discussed. In this way the scriptural argument gains in its significance and can still be helpful in substantiating the person and work of Jesus of Nazareth.

KEY WORDS: fundamental theology, scriptural argument, biblical Judaism, rabbinic Judaism, Jerusalem, Septuagint, Hebrew Bible

ABSTRAKT: Jednym z klasycznych argumentów stosowanych w teologii fundamentalnej jest argument skrypturystyczny. Chodzi w nim o wykazanie, że w historycznej osobie Jezusa z Nazaretu zrealizowały się mesjańskie proctwa i zbawcze obietnice

Starego Testamentu. Z tego też względu bywa również nazywany biblijnym lub z proroctw. Istotne tło, bez którego nie sposób właściwie odwoływać się do tego argumentu, stanowią złożone realia historyczno-teologiczne, w jakich następowało stopniowe rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi. Kluczowe znaczenia ma tu zdobycie i zniszczenie Jerozolimy w 70 roku oraz następująca po tym rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego. Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest wskazanie istotnych cech tej reorganizacji i jej znaczenia dla formułowania argumentu skrypturystycznego w teologii fundamentalnej. Kwestia ta nie doczekała się jak dotąd szerszego omówienia w literaturze przedmiotu. Realizując przyjęty cel, wskazano najpierw na konsekwencje płynące z faktu zburzenia Jerozolimy. Omówiono następnie znaczenie Septuaginty (LXX) i fakt jej odrzucenia przez judaizm rabiniczny oraz wskazano na specyfikę masoreckiej wokalizacji tekstu Biblii hebrajskiej. W końcowej części zwrócono uwagę na płynące z omówionych treści istotne inspiracje dla teologii fundamentalnej. Dzięki temu argument skrypturystyczny zyskuje w swej wymowie i może ciągle być pomocny na drodze uwiarygodniania osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu.

SŁOWA KLUCZOWE: teologia fundamentalna, argument skrypturystyczny, judaizm biblijny, judaizm rabiniczny, Jerozolima, Septuaginta, Biblia hebrajska

Wśród klasycznych argumentów stosowanych w teologii fundamentalnej istotne miejsce zajmuje argument skrypturystyczny, zwany też biblijnym lub z proroctw. Choć dla poszerzenia bazy argumentacyjnej i wszechstronniejszego uwiarygodnienia chrześcijaństwa formułowane są również nowe¹, nie oznacza to, że te klasyczne nie wymagają odnowionego i pogłębionego spojrzenia. Uwaga ta dotyczy również argumentu skrypturystycznego, który w konfrontacji z nowożytnym racjonalizmem i historycyzmem pozbawiony został w znacznej mierze swego tradycyjnego historiozbawczego wymiaru. Ważne dla odnowy tegoż argumentu, choć jak dotąd słabo zauważane, mogą być choćby inspiracje płynące z dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*².

Dla właściwego rozumienia i wykorzystania we współczesnej teologii fundamentalnej argumentu biblijnego istotne znaczenie ma między innymi także

¹ Zob. więcej: M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.

² Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002. W dokumencie tym zwraca się wielokrotnie uwagę na istotne aspekty relacji między Starym a Nowym Testamentem, które są kluczowe dla właściwej odnowy argumentu z proroctw. Wskazuje się też na właściwe pojmowanie misji prorockiej. Pierwszorzędnym celem działalności proroka było „umożliwić współczesnym mu ludziom zrozumienie z Bożego punktu widzenia wydarzeń jego czasów”. Stąd też, jak czytamy dalej w tym dokumencie, „nie należy zatem kłaść przesadnie nacisku, charakterystycznego dla pewnej apologetyki, na wartość dowodową przypisywaną spełnieniu się proroctw” (nr 21).

świadomość złożonych realiów historyczno-teologicznych, w jakich następowało stopniowe rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi. Nie chodzi w tym miejscu o całościowe dokładne ich przedstawienie (istnieje na ten temat bogata literatura)³, a jedynie o przybliżenie istotnych dla argumentacji skrypturystycznej konsekwencji płynących z dokonanej po 70 roku rabinackiej reorganizacji judaizmu biblijnego. Wzajemna korelacja tych dwóch aspektów nie była jak dotąd szerzej omawiana w literaturze przedmiotu. Zasluguje choćby z tego względu na wstępny zarys, jaki jest możliwy w ramach artykułu, a w przyszłości nawet na bardziej dogłębne ujęcie.

W opracowaniu podjęte zostały najpierw trzy zasadnicze kwestie związane z rabinacką reorganizacją judaizmu biblijnego. Dotyczą one: zburzenia Jerozolimy i jego konsekwencji (1), Septuaginty (LXX) i jej odrzucenia przez judaizm rabiniczny (2) oraz znaczenia masoreckiej wokalizacji tekstu Biblii hebrajskiej (3). Całość została zwieńczona kilkoma inspiracjami istotnymi dla skrypturystycznej argumentacji teologiczno-fundamentalnej (4).

Zburzenie Jerozolimy i jego konsekwencje

Judaizm biblijny początku I wieku był zjawiskiem złożonym i wielopostaciowym. Radykalna zmiana nastąpiła w kontekście życia i nauczania Jezusa z Nazaretu, u którego część Żydów uznała godność mesjańską i boską, oraz pewnych wydarzeń historycznych przełomu I i II wieku w Palestynie. Zasadnicze z nich to, zakończone ostatecznie klęską, żydowskie powstanie przeciwko Rzymianom z 66 roku. Najtragiczniejszym skutkiem tego zrywu było oblężenie, zdobycie i zniszczenie Jerozolimy w 70 roku. Szczególnie bolesne dla Żydów i brzemienne w skutkach było zburzenie świątyni jerozolimskiej. W gruzach legła najważniejsza instytucja biblijnego Izraela, która przez około tysiąc lat stanowiła zwornik jego tożsamości⁴. W tych nowych okolicznościach – przy braku świątyni – ustały również kult ofiarniczy oraz instytucja kapłanów. Stworzyło

³ Zob. więcej np.: M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Wrocław 2016.

⁴ Podobny los spotkał świątynię jerozolimską w roku 587 przed Chr., gdy Jerozolima została zdobyta przez Babilończyków. Wtedy jednak, jak zauważa W. Chrostowski (zob. *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, „Collectanea Theologica” 80/4 [2010], s. 35), nawiązując do pewnych aluzji rozproszonych w kilku księgach biblijnych, na gruzach świątyni nadal składano ofiary. Istniała także osobna klasa kapłańska, której członkowie oczekiwali wznowienia kultu. Gdy za aprobatą Persów świątynia została odbudowana i poświęcona (515 rok), bez trudu wznowiono sprawowanie kultu, którego trzon stanowiło składanie ofiar.

to istotną wyrwę w żydowskim życiu religijnym, która domagała się stosownej reakcji; decyzji o tym, jakie oblicze będzie miał teraz judaizm.

Z powstania najmniej poturbowane wyszło stronnictwo faryzeuszów. To znawcy Tory – rabini – wywodzący się z tego kręgu stali się autorami i wykonawcami zasadniczej reorientacji judaizmu biblijnego, który przyjął ostatecznie formę judaizmu rabinicznego (talmudycznego). Już w pierwszej połowie I wieku liczba rabinów gwałtownie wzrosła. Ich autorytet tak zyskał, że same narodziny rabinizmu zaczęto wiązać z objawieniem otrzymanym przez Mojżesza na Synaju. Wszyscy rabini byli uważani za jego spadkobierców, a on sam określany mianem Mosze Rabbenu – „nasz Nauczyciel (Rabbi) Mojżesz”. Przysługiwały im szczególne przywileje i otaczał szacunek ludu (por. Mt 23,6–7; Mk 12,38–39; Łk 11,43; 20,46). Jeszcze w trakcie trwania powstania żydowskiego jeden z nich, Rabban Johanan ben Zakkai, otworzył specjalną szkołę kształcąca nauczycieli Prawa w nadmorskim mieście Yavne (Jamnia). Na przełomie I i II wieku Yavne i okolice stały się centrum fundamentalnej reorganizacji judaizmu⁵.

Wobec ogromnej klęski roku 70 i jednocześnie by ocalić żydowską tożsamość od całkowitego unicestwienia, odpowiedzialność za życie narodowe i religijne przejęli więc rabini. Przeprowadzona przez nich radykalna przebudowa życia żydowskiego (rabinizacja judaizmu) dokonała się stosunkowo szybko (zakończyła się w połowie II wieku po Chr.). Jedną z istotnych cech tej transformacji było odcinanie się od chrześcijaństwa i związane z tym zabarwienie apologetyczne i polemiczne⁶. Schematycznie rzecz ujmując, można stwierdzić, że przebudowa ta poszła w trzech zasadniczych kierunkach.

Pierwszy dotyczył świątyni jerozolimskiej. W związku ze zburzeniem świątyni, która była w biblijnym Izraelu najważniejszym i w zasadzie jedynym ośrodkiem centralizacji kultu, nastąpiło podniesienie rangi synagog, które istniały zarówno w Palestynie, jak i w różnych zamieszkałych przez Żydów obszarach imperium rzymskiego.

Drugi kierunek dotyczył ofiar składanych w świątyni. Różnego rodzaju ofiary (indywidualne i wspólnotowe, dobrowolne i obowiązkowe) zostały zastąpione przez lekturę i objaśnianie Tory. Miało to charakter zarówno prywatny, jak i publiczny (szczególnie istotne było czytanie podejmowane we wspólnocie tworzącej, tzw. *minyán*, wymagające obecności co najmniej dziesięciu mężczyzn).

⁵ Zob. więcej: W. Chrostowski, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, „Przegląd Powszechny” 9 (1987), s. 277–294.

⁶ Por. W. Chrostowski, *Nowy Testament a judaizm – możliwości i wyzwania*, „Collectanea Theologica” 64/2 (1994), s. 13. To polemiczne i apologetyczne zabarwienie było charakterystyczne także dla wczesnego chrześcijaństwa, które w ten sposób eksponowało swoją odrębność w relacji do judaizmu rabinicznego.

Trzeci kierunek dotyczył funkcji kapłańskiej. W biblijnym Izraelu kapłanom przysługiwała wyłączność na składanie ofiar w świątyni. Wobec przeobrażeń dotyczących świątyni i ofiar także ich rola stała się bezprzedmiotowa. Zostali oni zastąpieni przez rabinów jako wykwalifikowanych i uprawnionych znawców i nauczycieli Tory⁷.

W ten sposób judaizm rabiniczny z religii miejsca (świątynia, kult, ofiary), którą był przed pamiętnymi wydarzeniami roku 70, stał się religią czasu⁸. W związku z powyższym trzeba wskazać na kolejne istotne konsekwencje, ważne także dla rozważań prowadzonych w ramach teologii fundamentalnej.

Pierwszą z nich jest fakt daleko posuniętej unifikacji wielobarwnego dotąd judaizmu. Przestał on być fenomenem wielopostaciowym. Zdominowany przez orientację rabiniczną, taką też przyjął ostatecznie formę. Rugowano inne, równouprawione wcześniej elementy tożsamości biblijnego Izraela, szczególnie te, które mogły być otwarte na chrześcijaństwo. Narzucone arbitralnie przez rabinów ujednolicenie nie wyrażało pełni bogactwa żydowskiego dynamizmu religijnego okresu sprzed 70 roku. W ten sposób w jakiejś mierze została zachwiana ciągłość tożsamości żydowskiej. Judaizm rabiniczny wyraźnie kontrastował z wielopostaciowym bogactwem judaizmu biblijnego Izraela. Różnobarwna mozaika jego orientacji i zapatrywań została zastąpiona jednością osiągniętą przez forsowanie jednorodności⁹.

Istotę tego procesu Waldemar Chrostowski charakteryzuje następująco:

Jednym ze składników wszechstronnej przebudowy, jakiej pod koniec I w. po Chrystusie dokonali rabini, było odniesienie się do wcześniejszej bogatej tradycji żydowskiej. Z jednej strony zdawali oni sobie sprawę, że jest to kluczowy moment, gdy przez spisanie i zredagowanie Tradycji można ją uchronić dla przyszłych pokoleń, natomiast z drugiej w nowych warunkach jej złożoność i wielopostaciowość postrzegali jako zagrożenie. Jeżeli przedtem traktowano ją jak bogactwo i budowano jedność w różnorodności, w sytuacji odcinania się od chrześcijaństwa stała się niepożądana, a nawet groźna dla ortodoksji, którą reprezentował ich nurt, utożsamiony przez nich z judaizmem jako takim. Rościli

⁷ Por. W. Chrostowski, *Księga Kapłańska...*, dz. cyt., s. 36–37.

⁸ Por. *Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2007, s. 400.

⁹ Por. *Bóg, Biblia, Mesjasz...*, dz. cyt., s. 363–365, 370–371. „Po okresie starożytności, jak zauważa W. Chrostowski, w zmienionych warunkach politycznych i społecznych, a przede wszystkim na skutek nowych migracji i wyłonienia się nowych ośrodków, ustalana przez kilka stuleci monolityczność zelżała. Co więcej, była wielokrotnie kwestionowana przez rozmaite tendencje odśrodkowe” (s. 364).

pretensje do bycia jedynymi prawowitymi spadkobiercami życia religijnego biblijnego Izraela. Rabinini, spisując i przeformułując wielowiekowy dorobek, z jednej strony pragnęli jak najwięcej z niego zachować, z drugiej wiele przemilczeli, okryli zapomnieniem bądź przesunęli na dalszy plan. [...] z biblijnej tradycji przedchrześcijańskiej usuwano, przemilczano bądź objaśniano na nowo przede wszystkim te aspekty, które mogłyby w jakikolwiek sposób naprowadzać na wiarę w Jezusa Chrystusa, umożliwiać ją albo uzasadniać, czyli byłyby otwarte na chrystologiczną, to znaczy chrześcijańską, interpretację Biblii Hebrajskiej. [...] Rabinini posunęli się dalej niż do zwyczajnego opowiedzenia się za jakimś jednym nurtem, bo wybierając określone poglądy i postawy, charakterystyczne dla nurtu faryzejskiego, uczynili to kosztem pozostałych, równie czcigodnych nurtów Tradycji. Stało się to zwłaszcza kosztem tego nurtu interpretacji Objawienia, który był otwarty na orędzie chrześcijaństwa¹⁰.

Ważnym wnioskiem stąd wypływającym jest więc prawda, że judaizm rabiniczny nie jest ani prostym, ani też jedynym przedłużeniem wiary biblijnego Izraela. Na fundamencie wiary, pobożności i historii biblijnego Izraela wyrosły dwie, zbratane w obustronnym odcinaniu się od siebie, religie – judaizm rabiniczny oraz chrześcijaństwo¹¹. Radykalna nowość związana z wiarą w Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie oraz głęboka i wszechstronna przebudowa judaizmu biblijnego, która zaowocowała judaizmem rabinicznym, pozwalają w przypadku obu tych religii stwierdzić, że mamy do czynienia, jednocześnie w różnych aspektach, z ciągłością, brakiem ciągłości oraz radykalną nowością względem religii i pobożności czasów Starego Testamentu.

¹⁰ *Bóg, Biblia, Mesjasz...*, dz. cyt., s. 368–370.

¹¹ W tym kontekście warto wskazać na pewne nieporozumienia pojawiające się w polskiej teologii, a związane z wypowiedzią Jana Pawła II z rzymskiej Synagogi Większej (13.04.1986) o Żydach jako naszych „starszych braciach”. Wynikają one z błędnego tłumaczenia podanego w polskim wydaniu „L'Osservatore Romano”, powielanego później w innych wydaniach przemówień papieskich – zob. np. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie. 9, cz. 1, 1986 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali E. Weron, A. Jaroch, seria: *Dzieła wszystkie Jana Pawła II*, Poznań 2005, s. 519. Prawidłowe tłumaczenie brzmi: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. W polskich wydaniach pominięto wyrażenie „w pewien sposób”. O okolicznościach oraz istotnych konsekwencjach, także natury teologicznej, tego błędu zob. więcej: *Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009, s. 493–497; *Prawda, Chrystus, Judaizm. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2018, s. 61–78.

Judaizm rabiniczny, będący w dużej mierze odpowiedzią na fakt powstania i rozwijania się wspólnoty wyznawców Jezusa Chrystusa, jest więc chronologicznie późniejszy niż chrześcijaństwo. Pierwsi chrześcijanie nie wyznawali judaizmu rabinicznego, lecz byli zakorzenieni w wierze biblijnego Izraela. Do zburzenia świątyni żydowscy wyznawcy Jezusa byli traktowani jako integralna część wielonurtowego judaizmu, choć widoczne są napięcia pojawiające się w związku z wyznawaniem Go i głoszeniem Jego Ewangelii. W tym okresie dokonywał się stopniowo dwuaspektowy proces. Z jednej strony chrześcijaństwo pod wpływem różnych czynników powoli odcinało się od judaizmu, z drugiej zaś wcielało żydowską tradycję profetyczną i teologiczną w swoją tożsamość¹².

Znaczenie Septuaginty (LXX) i jej odrzucenie przez judaizm rabiniczny

W związku z procesem unifikacji judaizmu, dokonującym się między innymi w reakcji na rozwój chrześcijaństwa, trzeba jeszcze wskazać na pewne istotne aspekty tego procesu, które należy mieć na uwadze dla właściwego ujęcia w teologii fundamentalnej argumentu skrypturystycznego. Jednym z nich jest odrzucenie przez judaizm rabiniczny Septuaginty (LXX), czyli greckiego tłumaczenia Biblii hebrajskiej dokonanego na przełomie III/II wieku przed Chr. w Aleksandrii. Warto na ten aspekt zwrócić większą uwagę w kontekście pojawiających się coraz częściej postulatów formułowanych przez biblistów, aby pogłębiać studia nad LXX i lepiej ujmować jej relację do Biblii hebrajskiej.

Wielu wyznawców judaizmu epoki międzytestamentowej, zwłaszcza tych żyjących w diasporze, znało jedynie LXX, czyli Biblię Hebrajczyków mówiących po grecku. Nie był to dla nich jedynie zwykły przekład, lecz prawdziwie jednorodny tekst święty, za którym stały wiara, praktyka życia i autorytet judaizmu hellenistycznego. Żydzi mówiący po grecku uznawali ją za swoją Biblię w podobny sposób jak Żydzi palestyńscy tę w języku hebrajskim. Była to, jak stwierdza Roger Le Déaut, „Biblia grecka, a nie tylko Biblia przetłumaczona na język grecki”¹³. LXX utrwaliła określone rozumienie Biblii hebrajskiej osadzone w uznawanej i szanowanej interpretacji aleksandryjskiej diaspory żydowskiej.

¹² Por. W. Chrostowski, *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 73/1 (2003), s. 73–75, 90–92; *Bóg, Biblia, Mesjasz...*, dz. cyt., s. 396–397; M.S. Wróbel, *Jezus i chrześcijaństwo w Talmudzie*, [w:] *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, P. Artemiuk (red.), Płock 2018, s. 173.

¹³ R. Le Déaut, *Septuaginta – Biblia zapoznana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/6 (1984), s. 458.

Tak też postrzegali ją pierwsi chrześcijanie, zarówno pochodzenia żydowskiego, jak i pogańskiego. Stała się ona ich Biblią, o czym świadczą obecne w Nowym Testamencie liczne cytaty i aluzje zaczerpnięte z LXX. Traktowali ją jako „natchnioną i pożyteczną do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości” (2 Tm 3,16). Czyniono to między innymi z tego względu, że ułatwiała ona chrystologiczną lekturę Prawa, Proroków i Pism¹⁴. Było to możliwe dzięki obecnej w niej bardziej rozwiniętej świadomości oczekiwania mesjańskich¹⁵.

W ramach wielopostaciowego judaizmu epoki międzytestamentowej nie było konfliktu między Biblią hebrajską a Biblią grecką. Podejmowano wprawdzie próby rewizji LXX pod kątem jej zgodności z oryginałem hebrajskim, ale nie było większych wahań lub rezerwy autorytetów żydowskich wobec jej tekstu i autorytetu. Z czasem okazało się, co potwierdziły też odkrycia w Qumran, że greccy tłumacze LXX musieli posługiwać się inną hebrajską wersją niż ta, która w przyszłości została przyjęta przez oficjalny judaizm i opracowana przez masoretów. Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej istniały więc co najmniej dwa równoległe typy hebrajskiego tekstu biblijnego. Pluralizm wyrażający się w wielości tradycji był czymś normalnym; teksty wzajemnie na siebie oddziaływały. Tradycję interpretacyjną, jaka znalazła wyraz w LXX, uznawano za tak samo normatywną dla wiary jak równoległe zapatrywania i objaśnienia podawane w trakcie sporządzania przekładów aramejskich (targumów) i lektury hebrajskiego oryginału ksiąg świętych. Konflikt na tym tle zrodził się później w reakcji na rozwój chrześcijaństwa¹⁶.

W ramach reorganizacji judaizmu po roku 70 rabinii najpierw zrezygnowali z LXX, a wkrótce potem zakazali posługiwania się nią w środowiskach żydowskich. Urzędowo pozostawili ją chrześcijanom¹⁷. Zasadniczym powodem tego zakazu był fakt, że LXX nie przystawała do głębokiej ewolucji, jaka dokonała się w rabinicznej interpretacji ksiąg świętych, oraz przede wszystkim to, że stała się ona Biblią rodzącego się Kościoła. W ciągu II wieku po Chr. w środowiskach żydowskich powstały trzy równoległe przekłady na grecki: Akwili, Symmachusa i Teodocjana. Pierwszy z nich stał się oficjalną i normatywną wersją dla hellenistycznej diaspory żydowskiej. Wyparł on ostatecznie LXX, jednak nie ze względów merytorycznych,

¹⁴ Por. W. Chrostowski, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „Collectanea Theologica” 63/3 (1993), s. 57–59.

¹⁵ Por. M. Wilk, *Biblia Pawła i Kościoła*, „W drodze” 12 (2021), s. 115.

¹⁶ Por. W. Chrostowski, *Qumran – 40 lat później (II)*, „Przegląd Powszechny” 12 (1987), s. 382–383; W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 58–59, 64–65; K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, „Roczniki Teologiczne” 48/1 (2001), s. 12–13.

¹⁷ Por. R. Le Déaut, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 458–459.

lecz urzędowych¹⁸. Z biegiem czasu LXX, która – jak zauważa Chrostowski – przez kilka pokoleń była dla Żydów przedmiotem dumy i ich Biblią, stała się kamieniem obrazy, wspomnianym z nieukrywaną niechęcią i zażenowaniem¹⁹.

W ten sposób judaizm rabiniczny zakwestionował, ciesząc się aprobatą i autorytetem, pełnowartościowe elementy tworzące wielobarwne bogactwo żydowskiego życia z epoki przedchrześcijańskiej. Elementami tymi były na przykład (1) utrwalone w LXX i akceptowane przez kilka pokoleń przodków specyficznie żydowskie tradycje egzegetyczne, (2) księgi deuterokanoniczne, które wchodząc w skład LXX, wyrażały przede wszystkim wiarę wyznawców judaizmu z diaspory, ale oddziaływały również na judaizm palestyński, (3) otwarcie na pogan zainteresowanych zasadami judaizmu (prozelici i tzw. bojący się Boga), co stymulowała dostępna dla nich w języku greckim LXX. I, co znamienne, to właśnie chrześcijanie przez przyjęcie LXX i odwoływanie się do niej, jako do integralnej części żydowskiej Tradycji, ocalili znaczną część bogactwa międzytestamentowej teologii żydowskiej²⁰.

Masorecka wokalizacja tekstu Biblii hebrajskiej

Dla właściwego pojmowania i stosowania argumentu skrypturystycznego ważna jest także świadomość znaczenia masoreckiej formalizacji (wokalizacji) tekstu Biblii hebrajskiej dokonującej się od połowy pierwszego tysiąclecia. W procesie tym doszła do głosu specyficznie rabiniczna tradycja. I tak usamogłoskowanie tekstu oraz dodanie znaków interpunkcyjnych i not marginalnych utrwaliło sposób czytania i rozumienia tekstu charakterystyczny dla środowiska judaizmu rabinicznego. Nie jest więc on absolutnie wiernym odzwierciedleniem i prostą kontynuacją czytania i rozumienia spółgłoskowego przedmasoreckiego zapisu Biblii hebrajskiej²¹. Potwierdzają to także odkrycia w Qumran, dzięki którym, jak twierdzi Le Déaut, widać wyraźnie, że Biblia masorecka (TM) nie może być po prostu utożsamiana z Biblią palestyńską I wieku. Ta ostatnia wydaje się często bliższą formie tekstu zachowanego w LXX²².

¹⁸ Por. W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 59–60.

¹⁹ Por. W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 61–62. W III wieku i później pojawiają się nawet teksty w kręgach rabinackich, które traktują dzień pojawienia się LXX tak jak ów nieszczęsny dla Izraela dzień, w którym sporządzono złotego cielca.

²⁰ Por. *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 157–174; W. Chrostowski, *Księga Kapłańska...*, dz. cyt., s. 36; W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 64.

²¹ Por. *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 397–407.

²² Por. R. Le Déaut, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 468.

Piętno odcisnięte przez judaizm rabiniczny na tekście masoreckim widać w tych fragmentach Starego Testamentu, które były przez chrześcijan interpretowane chrystologicznie. Zauważyć to można chociażby w psalmie 22, który jako modlitwa biblijnego Izraela stał się jednocześnie modlitwą umierającego na krzyżu Jezusa. Chrostowski odnosząc się do tego psalmu, zwłaszcza do jego siedemnastego wersetu, stwierdza, że rabini – nastwieni polemicznie do chrześcijaństwa – w czasie procesu wokalizacji tekstu, korzystając z możliwości, jakie proces ten stwarzał, posuwali się do świadomych ingerencji w sam tekst ksiąg świętych; dokonywali mało widocznych, lecz zasadniczych zmian, które miały osłabić, podkreślany przez chrześcijan, mesjański dynamizm ksiąg świętych biblijnego Izraela²³. Wydaje się – jak uważa również Antoni Tronina – że tekst masorecki świadomie zaciera mesjański sens psalmu²⁴.

W przypadku Ps 22,17 obecnej w LXX wersji: „Bo [sfora] psów mnie opada, osacza mnie zgraja złoczyńców. Przebodli ręce i nogi moje” odpowiada następujący masorecki wariant tekstu: „Psy mnie otoczyły, osacza mnie zgraja złoczyńców. Jak lew [zgnietli] moje ręce i nogi”. Tekst ten, w wersji z LXX, zawiera nawiązanie do przebicia rąk i nóg, charakterystycznego dla kary krzyżowania. Znamienne jednak, że praktyki te nie były znane Żydom do czasu zajęcia przez Rzymian Palestyny w I wieku przed Chr. Przez około pięć wieków, od czasu powstania tego psalmu do śmierci krzyżowej Jezusa, słowa o przebicciu rąk i nóg były owiane tajemnicą. Dopiero przebieg męki i śmierci Jezusa sprawił, że zyskały właściwą sobie wymowę, którą tak właśnie odczytali świadkowie Jego pasji. Wersja masorecka, w której obecnemu w LXX słowu „przebodli” (gr. *ōryxan*) odpowiada mało zrozumiały w całym kontekście zwrot „jak lew” (hebr. *kāri*), byłaby więc owocem świadomego, dokonanego na użytek Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa, zabiegu osłabiającego jednoznaczne skojarzenia z Jego śmiercią krzyżową²⁵. Skojarzenia te jednak pozostawały mimo wszystko

²³ Por. *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 415, 418.

²⁴ Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, „Roczniki Teologiczne” 40/1 (1993), s. 63.

²⁵ W. Chrostowski (*Tekst i interpretacja Psalmu 22,17c. Przyczynek do historii masoreckiego tekstu Biblii Hebrajskiej*, [w:] tegoż, *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 50, Warszawa 2018, s. 264–270; *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 408–420) wyjaśnia tę zmianę, odwołując się do zasad języka hebrajskiego, i wskazuje na wymowną bliskość brzmieniową zwrotu „jak lew” (*kāri*) i „przebili” (*kāru*). Zauważa jednocześnie, że ważne starożytne świadectwa (np. hebrajski fragment tegoż psalmu odnaleziony w tzw. Grocie Listów w Nachal Hever, na południe od Qumran, czy też podobny fragment odnaleziony w IV. grocie qumrańskiej) wskazują, iż to wersja obecna w LXX, a nie przyjęta w judaizmie rabinicznym, rzeczywiście odzwierciedla wersję przedmasorecką psalmu 22,17. W ten sposób traci rację bytu zarzut, że to chrześcijanie, szukając w tekstach Starego Testamentu aluzji do męki i śmierci Jezusa, dokonali korekt w tekście greckim.

w kontekście treści całego psalmu, gdyż żadna inna postać z historii Izraela nie przystawała do wizerunku opisanego w tym psalmie tak wyraźnie jak właśnie Jezus z Nazaretu²⁶.

Także w kontekście innych motywów starotestamentowych, interpretowanych przez chrześcijan w perspektywie chrystologicznej, pojawiały się późniejsze alternatywne ujęcia. Przykładem może być chociażby, zrodzona wśród Żydów średniowiecznych w celach polemicznych z chrześcijaństwem, kolektywna interpretacja pieśni o słudze Jahwe. Sługą miałby być Izrael. Tłumaczono to faktem, że w mentalności hebrajskiej często przedstawia się społeczność jako indywidualium, a granice wyrażen określających jednostkę i wspólnotę są płynne²⁷.

Krytyczne ostrze rabinicznej perspektywy interpretacyjnej, która znalazła swój wyraz w procesie wokalizacji tekstu Biblii hebrajskiej, nie było skierowane wyłącznie w kierunku chrześcijan i ich chrystologicznej interpretacji tekstu. Ingerencje masoretów, czasami dość radykalne, dotyczyły także tekstów opisujących stan relacji zachodzących między różnymi pokoleniami izraelskimi. Wymownym tego przykładem jest choćby masorecki sposób ujęcia konfliktu wokół odbudowy świątyni jerozolimskiej po niewoli babilońskiej (Ezd 4,1-5)²⁸. Świadectwa przedmasoreckiego tekstu Biblii (LXX, Wulgata) w odniesieniu do tegoż fragmentu księgi Ezdrasza pokazują – jak określa to Chrostowski – że „proceder masoretów idzie po linii wielowiekowego, zapoczątkowanego na długo przed wygnaniem babilońskim, odcinania się mieszkańców Judy od ludności mieszkającej na północy kraju”²⁹.

Tekst hebrajski zaś będąc pod kuratelą rabinów, miałby uniknąć takiej właśnie interwencji. Tekst z Nachal Hever nie ma jednak żadnego związku z chrześcijaństwem, a mimo to jest zgodny z czasownikową wersją podaną w LXX, a nie rzeczownikową wersją masorecką.

²⁶ Por. W. Chrostowski, *Tekst i interpretacja Psalmu...*, dz. cyt., s. 256–257; W. Chrostowski, *Konferencje biblijne 2006/2007–2016/2017*, http://wch-biblijne.pl/akademia/books/Konferencje_biblijne_2006-2017braz.pdf [dostęp: 16.02.2021], s. 761–770.

²⁷ Por. T. Brzegowy, *Jezus wypełnieniem zapowiedzi Deutero-Izajasza*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24). Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, G.M. Baran (red.), Częstochowa 2019, s. 107, 117–118. Wobec tych interpretacji warto zauważyć, że jednak już pierwsze pokolenie uczniów Jezusa, wpisujące się w wiarę biblijnego Izraela, tak rozumiało motyw cierpiącego sługi Jahwe, że odniosło je do konkretnej jednostki – Jezusa z Nazaretu. Sam zaś Izrael nie odpowiada cechom przypisanym słudze Jahwe (wierność, cierpienie wynagradzające za wszystkich).

²⁸ Por. W. Chrostowski, *Konflikt wokół odbudowy świątyni (Ezd 4,1-5). Przyczynek do transformacji religii biblijnego Izraela i narodzin judaizmu*, „Collectanea Theologica” 89/3 (2019), s. 43, 48–49, 60–61.

²⁹ W. Chrostowski, *Konflikt wokół odbudowy...*, dz. cyt., s. 60–61.

Inspiracje dla teologii fundamentalnej

Świadomość natury i znaczenia LXX w okresie judaizmu biblijnego oraz złożoności procesu kształtowania się TM pozwalają głębiej rozumieć sam proces argumentowania skrypturystycznego na kartach Nowego Testamentu. Można w tym kontekście wskazać kilka prawd ważnych również dla współczesnej teologiczno-fundamentalnej argumentacji skrypturystycznej:

1. Tekst LXX leży u podstaw większości cytatów przytaczanych ze Starego Testamentu w Nowym. Wpływ LXX na Nowy Testament nie ograniczał się jednak tylko do warstwy tekstualnej. Widać go także w warstwie językowej (obecność semityzmów leksykalnych i syntaktycznych w grece nowotestamentowej) i w warstwie treściowej, gdzie jest najbardziej zróżnicowany i szeroki³⁰.
2. Wyraźna dominacja LXX nad innymi wariantami starotestamentowych cytatów biblijnych pokazuje jej duży autorytet i powszechne używanie w epoce międzytestamentowej. Obecność także innych wersji źródeł obrazuje jednak wielopostaciowość judaizmu tego okresu. Widać to przykładowo w kontekście listów św. Pawła, w których można doszukać się około stu cytatów i nawiązań do tekstu Starego Testamentu. Można pogrupować je w cztery kategorie. Apostoł narodów czerpał cytaty głównie z LXX. Te są w większości tożsame z tekstem masoreckim – TM (1. Paweł = LXX = TM), ale także – w niewielu przypadkach – różnią się od TM (2. Paweł = LXX ≠ TM). Są ponadto nieliczne cytaty wzięte z TM różniące się od LXX (3. Paweł = TM ≠ LXX). Mniej więcej w jednej trzeciej cytatów zachodzą różnice zarówno z LXX, jak i z TM (4. Paweł ≠ TM ≠ LXX)³¹.
3. Przywoływane starotestamentalne teksty, w tym wskazanym powyżej bogatym zróżnicowaniu źródłowym, nie są zwykłym mechanicznym przeniesieniem w nowe miejsce. Oprócz dokładnych cytatów pojawiają się również, i to częściej, aluzje i nawiązania do tekstów starotestamentowych. Można stwierdzić, że starotestamentowe teksty były nierzadko raczej pewnego rodzaju literackim tworzywem, z którego korzystano dla stworzenia kompozycji niosącej w sobie chrystologiczne przesłanie. Przykładem może być sytuacja, gdy Jezus w synagodze w Nazarecie czytał podaną Mu księgę proroka Izajasza. W rzeczywistości wersja czytanych przez Jezusa słów, przekazana w Ewangelii (Łk 4,18–19), jest przeróbką dwóch niezależnych cytatów:

³⁰ Por. K. Mielcarek, *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 49/1 (2002), s. 40, 46; A. Malina, *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 147.

³¹ Por. G. Rafiński, *Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 24–28; A. Malina, *Czy Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 147.

Iz 61,1–2 oraz Iz 58,6³². Podobny mechanizm można zaobserwować w przypadku księgi psalmów, która jest najczęściej cytowaną starotestamentową księgą w Nowym Testamencie. Podczas gdy w całym Nowym Testamencie znajduje się około 300 tekstów cytowanych ze Starego, to połowę z tego stanowią psalmy (w Ewangeliach ok. 60 razy). Zarówno u synoptyków, jak i u św. Jana (tu częściej) spotkać można cytaty psalmów w zmienionej formie, która nie występuje w żadnej ze znanych postaci tekstu, i w ten sposób jest dostosowana do toku dowodzenia. Dla Ewangelisty najważniejsza jest bowiem sama treść tekstu zawierającego ukrytą dotąd myśl chrystologiczną. Drugorzędne znaczenie ma zaś dosłowne przytoczenie całego tekstu czy poszczególnych wyrażań, co odgrywało jednak znaczną rolę we współczesnym egzegezie judaistycznej³³.

4. Wielkie uznanie wobec LXX, jakie było widać u przedstawicieli helleńskiej diaspory żydowskiej, znalazło swoją naturalną kontynuację w pierwotnym Kościele. Z czasem jednak LXX, która stała się Biblią pierwszych chrześcijan, została zmarginalizowana przez judaizm rabiniczny. Jedną z pierwszych kwestii podejmowanych w dyskusji ze światem żydowskim w okresie apologetów wczesnochrześcijańskich była zatem sprawa różnic tekstowych między żydowskimi księgami świętymi w wersji hebrajskiej i greckiej. Samo więc przywoływanie argumentu skrypturystycznego było w rękach strony chrześcijańskiej silnie uwarunkowane kształtem dyskusji nad zasadnością wyboru takiej czy innej wersji tekstu starotestamentowego, którego kanon ostatecznie wtedy dopiero się kształtował, zarówno po stronie chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. Na pierwszy plan niejednokrotnie wysuwała się kwestia nie tyle zasadności mesjańskich roszczeń Jezusa z Nazaretu poświadczonych konkretnymi żydowskimi tekstami świętymi, co pytanie o kryteria wyboru właściwego zakresu tych tekstów i ich wersji. Widać to wyraźnie chociażby u św. Justyna czy św. Ireneusza w przypadku ich odwoływania się do słynnego proroctwa z Księgi Izajasza (7,14) dotyczącego Emmanuela³⁴.

³² Por. K. Mielcarek, *Język Septuaginty...*, dz. cyt., s. 40.

³³ Por. A. Sikora, *Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24 (2010), s. 121–138; D. Adamczyk, *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 5–53.

³⁴ Por. J. Królikowski, *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 261–271; K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji...*, dz. cyt., s. 13–16. Na temat tej ostatniej kwestii cenne światło rzuca chociażby A. Strus, *Rozwój proroctwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39/3 (1983), s. 197–211.

5. Mimo tych wskazanych uwarunkowań sama argumentacja skrypturystyczna pozostaje w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ważnym orężem w uzasadnianiu boskiej i mesjańskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu. Współczesne badania biblijne i patrystyczne potwierdzają, że chrześcijanie pierwszych wieków (pisma nowotestamentowe i patrystyczne) wykorzystywali w tym celu te same fragmenty Starego Testamentu jako *dicta probantia*. Choć kwestią otwartą pozostaje odpowiedź na pytanie, czy istniały już w pierwszych dwóch wiekach spisane zbiory w formie księgi cytatów starotestamentowych (tzw. *Testimonia*), które chrześcijanie pochodzenia żydowskiego wykorzystywaliby w dyskusji ze swoimi rodakami, to nie ulega wątpliwości, że powszechne było odwoływanie się do argumentu skrypturystycznego. Zestawy tych tekstów, istniejące przynajmniej w formie ustnego przekazu, w polemice z judaizmem stały się również z czasem przydatne chrześcijanom pochodzenia pogańskiego, którzy nie znali tak dobrze Starego Testamentu i potrzebowali odpowiedniej pomocy. W formie księgi takowe *Testimonia* pojawiły się już w połowie III wieku wśród pism św. Cypriana z Kartaginy, a wiek później u św. Grzegorza z Nyssy. Pierwszy z nich w traktacie adresowanym do niejakiego Kwiryniusza (*Ad Quirinum*) przytacza, ułożone w formie trzech tematycznych ksiąg, same tylko teksty biblijne bez jakiegokolwiek szerszego komentarza teologicznego. Taki prosty oręż miał być użyteczną pomocą w polemice z Żydami na określone tematy³⁵. W ten sposób wiara chrześcijańska nie bazuje więc tylko na samych wydarzeniach, ale na zgodności tych wydarzeń z objawieniem zawartym w Pismach narodu żydowskiego, przez co uzyskuje swe uwiarygodnienie³⁶.

* * *

Złożone realia historyczno-teologiczne, w jakich następowało rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi, stanowią ważny kontekst dla zrozumienia istoty argumentacji biblijnej za wiarygodnością chrześcijaństwa. Uwaga ta dotyczy zarówno jej formułowania w początkach chrześcijaństwa, jak i współczesnego zastosowania. Rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego nie tylko wpłynęła na kształt wiary wspólnoty żydowskiej, lecz również odcisnęła swe piętno na kształt rodzącego się chrześcijaństwa. Świadomość istotnych aspektów tej reorganizacji, zwłaszcza tych szerzej ukazanych w artykule, pozwala lepiej rozumieć

³⁵ Por. L. Misiarczyk, *Polemika z Żydami i judaizmem w Ad Quirinum* (liber primus) *Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 79–96.

³⁶ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski...*, dz. cyt., nr 7.

także naturę argumentu skryptyrystycznego. Wskazane zaś inspiracje dla teologii fundamentalnej mogą być pomocne, by w sposób bardziej pogłębiony odwoływać się do niego. Argument ten może być więc ciągle, mimo upływu już tylu wieków, pomocny na drodze uwiarygodniania osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu.

Bibliografia

- Adamczyk D., *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 5–53.
- Bóg, *Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2007.
- Brzegowy T., *Jezus wypełnieniem zapowiedzi Deutero-Izajasza*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)*. Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, G.M. Baran (red.), Częstochowa 2019, s. 103–134.
- Chrostowski W., *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne 50*, Warszawa 2018.
- Chrostowski W., *Konferencje biblijne 2006/2007–2016/2017*, http://wch-biblijne.pl/akademia/books/Konferencje_biblijne_2006-2017braz.pdf [dostęp: 16.02.2021].
- Chrostowski W., *Konflikt wokół odbudowy świątyni (Ezd 4,1-5)*. Przyczynek do transformacji religii biblijnego Izraela i narodzin judaizmu, „Collectanea Theologica” 89/3 (2019), s. 43–84.
- Chrostowski W., *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 73/1 (2003), s. 73–94.
- Chrostowski W., *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, „Collectanea Theologica” 80/4 (2010), s. 33–66.
- Chrostowski W., *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „Collectanea Theologica” 63/3 (1993), s. 49–68.
- Chrostowski W., *Nowy Testament a judaizm – możliwości i wyzwania*, „Collectanea Theologica” 64/2 (1994), s. 11–23.
- Chrostowski W., *Qumran – 40 lat później (II)*, „Przegląd Powszechny” 12 (1987), s. 377–396.
- Chrostowski W., *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, „Przegląd Powszechny” 9 (1987), s. 277–294.
- Chrostowski W., *Tekst i interpretacja Psalmu 22,17c*. Przyczynek do historii masoreckiego tekstu Biblii Hebrajskiej, [w:] tegoż, *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne 50*, Warszawa 2018, s. s. 249–270.
- Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)*. Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, G.M. Baran (red.), Częstochowa 2019.
- Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie. 9, cz. 1, 1986 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali E. Weron, A. Jaroch, seria: *Dzieła wszystkie Jana Pawła II*, Poznań 2005.
- Konferencje biblijne 2006/2007–2016/2017 ks. prof. W. Chrostowskiego, <http://wch-biblijne.pl/index.php/176-konferencje-biblijne-ks-prof-w-chrostowskiego-interaktywny-spis-wyk%C5%82ad%C3%B3w> [dostęp: 16.02.2021], s. 761–770.
- Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009.

- Królikowski J., *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 259–276.
- Le Déaut R., *Septuaginta – Biblia zapoznana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/6 (1984), s. 454–470.
- Malina A., *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 147–160.
- Mielcarek K., *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 49/1 (2002), s. 33–47.
- Mielcarek K., *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, „Roczniki Teologiczne” 48/1 (2001), s. 5–25.
- Misiarczyk L., *Polemika z Żydami i judaizmem w Ad Quirinum (liber primus) Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 79–96.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Prawda, Chrystus, Judaizm. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2018.
- Rafiński G., *Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 17–38.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Wrocław 2016.
- Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.
- Sikora A., *Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24 (2010), s. 121–138.
- Strus A., *Rozwój prorocstwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39/3 (1983), s. 197–211.
- Tronina A., *Chrystologiczna lektura Ps 22*, „Roczniki Teologiczne” 40/1 (1993), s. 61–68.
- Wilk M., *Biblia Pawła i Kościoła*, „W drodze” 12 (2021), s. 112–119.
- Wróbel M.S., *Jezus i chrześcijanie w Talmudzie*, [w:] *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, P. Artemiuk (red.), Płock 2018, s. 167–184.

ROMAN SŁUPEK (DR HAB., PROF. PWT) – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiofilologii w Instytucie Teologii Systematycznej i Duchowości PWT we Wrocławiu; rektor WSD Salwatorianów w Bagnie (od 2018); redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica” (od 2021); obszary zainteresowań naukowych: eklezjologia, teologia wiary, teologia religii. Autor pięciu książek oraz trzydziestu artykułów naukowych. Ostatnio opublikował m.in.: *Wiem, komu uwierzyłem. Zarys teologii wiary* (Kraków 2018), *Współczesne debaty o Kościele. Ich historyczne uwarunkowania i perspektywy* (Wrocław 2019).