

Anette RUDOLPH, „Denn wir sind jenes Volk”. Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht, Bonn 1999, seria Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte herausg. von E. Dassmann und H. J. Vogt, ss. 306.

Pośród studiów patrystycznych nieczęsto zdarza się spotkać obszerniejsze opracowania na temat myśli św. Justyna Męczennika. W Polsce pod tym względem mamy do czynienia z rzeczywistością pustynią, gdyż oprócz wstępu ks. A. Lisieckiego do tłumaczeń dzieł Justyna z 1926 r. praktycznie nie posiadamy poważniejszych prac o myśli apologety z Flavia Neapolis. Sytuacja wygląda zdecydowanie lepiej w przypadku literatury obcojęzycznej. Oprócz stosunkowo często pojawiających się artykułów dotyczących szczegółowych aspektów myśli filozoficznej czy teologicznej Justyna, co kilka lat pojawiają się również elaboraty książkowe. Oprócz powszechnie znanych opracowań koncentrujących się na myśli filozoficznej w *1 i 2 Apologii* oraz *Dialogu 1-9* (por. np. H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966; N. Hydahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justinus*, Kopenhagen 1966; J. C. M. van den Widen, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*, Leiden 1971; R. Joly, *Christianism et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973) czy aspektach wczesnochrześcijańskiej teologii (E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Amsterdam 1968; E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973; L. W. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967; D. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*, Missoula 1976) w dziełach Justyna, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku coraz częściej pojawiają się studia powracające do podjętych wcześniej kwestii szczegółowych myśli Justyna lub wręcz inicjujące badanie nowych, jak egzegeza biblijna (W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London

1965; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, Bari 1979), antropologia (J. J. Ayan Calvo, *Antropologia de San Justino*, Cordoba 1988), *Quellenanalyse* dzieła (O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-text Tradition: Text-type, Provenence, Theological Profile*, Leiden 1987), etyka i teologia moralna (P. Merlo, *Liberi vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, Roma 1995), relacja do judaizmu (T. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula 1975). Sądzę, iż umieszczona tylko w takim właśnie szerszym kontekście badań pism Justyna może być właściwie zrozumiana i oceniona praca A. Rudolph. Ukazała się ona drukiem w 1999 r. w prestiżowej serii badań nad historią Kościoła starożytnego „Hereditas” i koncentruje się na analizie tylko *Dialogu z Żydem Tryfonem*.

Praca, oprócz wprowadzenia (ss. 1-6), składa się zasadniczo z dwóch części. Część I zatytułowana „Wyjaśnienia wstępne” (ss. 7-82), zdecydowanie bardziej odtwórcza, nawiązuje do szczegółowych kwestii związanych z osobą Justyna i problemów dotyczących *Dialogu*, zaś część II (ss. 83-265) jest już analizą, zdaniem autorki, podstawowej tematyki pisma, jaką jest nowy chrześcijański kult Boga oraz prezentacja chrześcijaństwa jako religii uniwersalnej. Autorka w I części swej pracy przedstawia w zasadzie syntetycznie wnioski dotychczasowych badań nad *Dialogiem*, nie wnosząc praktycznie nic nowego do dyskusji na te tematy. Znajdziemy więc tutaj dyskutowane od lat i wyjaśniane z różnych stron problemy dotyczące czasu i miejsca powstania *Dialogu*, kontekstu historycznego tzw. Powstania Bar Kochby, aspektów relacji między judaizmem i chrześcijaństwem w II wieku, adresatów pisma i jego rodzaju literackiego, osoby Tryfona i historyczności dzieła, związku myśli Justyna z wcześniejszą tradycją chrześcijańską, żydowską, tłumaczeniem Septuaginty i różnymi środowiskami filozoficznymi.

Badacze pism Justyna doszli już dawno do powszechnie akceptowanych wniosków: apologetyka wczesnochrześcijańska musiała stawić czoła zagrożeniom pochodzącym z czterech stron: Imperium Romanum, filozofii, judaizmu i herezji; Justyn poniósł śmierć męczeńską w Rzymie ok. 165 roku z rąk prefekta Rusticusus (według autorki pomiędzy 163-167 r.); tekst *Dialogu*, przekazany nam tylko przez jeden rękopis (tzw. Parisinus 450) z 1364 r., został ostatecznie zredagowany ok. 160 r. najprawdopodobniej w Rzymie; judaizm, z jakim miał do czynienia Justyn, to zasadniczo judaizm kierowany przez rabinów, spiritualizujący ofiary oraz skupiony wokół Tory; istniały napięcia pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem, co potwierdza Birkhat haMinim i ubolewanie Justyna właśnie nad przeklinaniem chrześcijan (lub judeochrześcijan) w synagogach; adresatami *Dialogu* byli raczej chrześcijanie pochodzenia pogańskiego, podatni na działalność misyjną przedstawicieli judaizmu lub judaizujących chrześcijan; pismo Justyna inspirowane jest co prawda wyraźnie klasycznym rodzajem literackim dialogu, tworząc jednak nowy rodzaj *dialogu*

apologetycznego (w odróżnieniu od dialogu teologicznego, filozoficznego czy biograficznego); Justyn korzystał ze zbioru tzw. *Testimonia* w interpretacji tekstów prorockich Starego Testamentu, jeśli jednak odwoływał się do innych tekstów starotestamentalnych, to najczęściej do Septuaginty; Justyn znał również nasze cztery Ewangelie oraz pozabiblijne tradycje żydowskie. Wszystkie te elementy autorka praktycznie powtarza za innymi uczonymi referując wiernie ich poglądy.

Powtarza również, tym razem tylko za badaczami niemieckimi *Dialogu*, iż Tryfon nie jest postacią historyczną ani rzeczywistym partnerem dialogu, a jedynie środkiem literackim. Autorka podkreśla, że identyfikacja Tryfona z rabinem Tarfonem jest problematyczna ze względów chronologicznych i kryteriów wewnętrznych. Tarfon był rabinem, natomiast Tryfon Żydem interesującym się raczej filozofią. To wszystko łączy się oczywiście z pytaniem o historyczność *Dialogu*. W tym przypadku przyjmuje się często iście salomonowe rozwiązanie: *Dialog* jest fikcją literacką, ale wiernie przytacza historyczne tło relacji chrześcijańsko-żydowskich II wieku. Moim zdaniem, wszystkie te argumenty są tak naprawdę mało przekonujące. Justyn oczywiście dyskutował wielokrotnie z Żydami (może nawet rabinami) na podobne tematy (przyznaje to sam w *Dialogu*), ale nie widzę powodu, by nie mogła odbyć się rzeczywista rozmowa pomiędzy nim a Tryfonem i jego towarzyszami w Efezie, która zainspirowała go ostatecznie do systematycznej, późniejszej prezentacji argumentów dwóch stron. Jeśli bowiem Tryfon jest postacią fikcyjną, to dlaczego wprowadzeni są do dyskusji jego towarzysze? Tryfon raczej nie może być identyfikowany z rabinem Tarfonem ze względów właśnie chronologicznych, ale autorka przesadza pisząc, że „Tryphon gehört zu den äußerst aufgeschlossenen Juden”. Z *Dialogu* wynika coś wręcz przeciwnego: Tryfon doskonale zna ówczesny judaizm rabiniczny. Poza tym, jeśli ktoś neguje historyczność samej dyskusji, a także osoby Tryfona, na nim spoczywa obowiązek udowodnienia swojej tezy, nie na tym, kto przyjmuje świadectwo *Dialogu*. A więc przysłowiowego „konia z rzędem” każdemu, kto przekonująco udowodni, że Tryfon jest tylko fikcją literacką, a Justyn wcale z nim nie dyskutował. Daleki jestem od naiwnego wierzenia wszystkiemu, co pisali ludzie starożytni, ale sądzę, iż można kwestionować ich opinie tylko wtedy, gdy posiada się ku temu wystarczające argumenty. Niektórzy badacze znajdują sens swojej pracy w kwestionowaniu wszystkiego. Choć bibliografia, niestety w większości niemieckojęzyczna, wydaje się być kompletna, to jednak w tym przypadku autorka nie dotarła chyba do artykułu D. Trakatellisa (*Justin Martyr and Trypho*, HTR 79:1986, 289-297), który przekonująco wykazał, że gdyby Tryfon nie był postacią historyczną a *Dialog* całkowitą fikcją literacką, Justyn lub ewentualny ostateczny redaktor pisma nie omieszkałby przedstawić go w bardziej niekorzystnym świetle z oczywistym nawróceniem na koniec dysputy, jak to miało miejsce w przypadku podobnych pism fikcyjnych. Nic takiego jednak nie znajdujemy.

Dwa elementy owej I części książki są nowatorskie i zasługują na dłuższą analizę: judeochrześcijaństwo w II wieku i propozycja nowego podziału *Dialogu* nawiązująca do głównej tezy książki. Autorka przedstawia najpierw syntetycznie wnioski dotychczasowych badań nad judeochrześcijaństwem (ss. 30-33) słusznie podkreślając, iż żadna z proponowanych definicji tego fenomenu nie zdobyła konsensusu większości. Odwołuje się ona do badań Mimouniego, którego zdaniem każda właściwa definicja judeochrześcijaństwa powinna być zweryfikowana przez źródła antyczne. Otóż, według autorów antycznych (Epifaniusz, Hieronim, Euzebiusz) judeochrześcijanie to etniczni żydzi zachowujący Prawo i uznający Jezusa za Mesjasza, którzy wierzą lub nie wierzą w bóstwo Chrystusa. *Dialog* 47-48 potwierdza istnienie judeochrześcijan zarówno ortodoksyjnych jak i heterodoksyjnych w II wieku, którzy byli właśnie etnicznymi żydami, zachowywali Prawo Mojżeszowe i przekonywali do tego chrześcijan pochodzenia pogańskiego, uznawali Jezusa za Mesjasza, uznawali lub negowali bóstwo Chrystusa.

Bardziej złożona jest natomiast propozycja autorki określenia tematu centralnego *Dialogu* i podziału dzieła. We wprowadzeniu autorka stawia swoją *Grundthese*: Justyn pozostawił *Dialog* nie tylko dlatego, by przedstawić historyczne i teologiczne relacje pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem w II wieku, lecz pismo to, które na pierwszy rzut oka wydaje się być niesystematyczną dyskusją na pojedyncze tematy dotyczące uzasadnienia wiary chrześcijańskiej wobec judaizmu, przy dokładniejszej analizie ukazuje się jako głęboko przemyślana ekspozycja chrześcijańskiej teologii, której zasadniczym celem jest uzasadnienie uniwersalnego kultu Boga na podstawie „Pisma Świętego i historii” (*Dial* 28, s. 3). Wypada się zgodzić z pierwszą częścią owego stwierdzenia. Każdy, kto zajmuje się *Dialogiem* Justyna odnosi podobne wrażenie: na początku pismo jawi się jako bardzo chaotyczne, natomiast przy dokładniejszej analizie okazuje się rzeczywiście przemyślanym i uporządkowanym. Wątpliwość dotyczy jednak identyfikacji centralnej tematyki pisma. Nie przekonują argumenty autorki, iż jest nią prezentacja chrześcijaństwa jako religii uniwersalnej oraz nowego i powszechnego chrześcijańskiego kultu Boga. W konsekwencji dyskusyjna jest również propozycja podziału *Dialogu*. Tradycyjnie większość badaczy dzieli pismo na trzy zasadnicze części (oprócz filozoficznych r. 1-9): I. r. 9/10-29/30/31/47 – dyskusja nad Prawem Mojżeszowym, II. r. 30/31/32/48-107/108 – chrystologia i III. r. 108-141/142 – chrześcijanie nowym Izraelem. Autorka proponuje przyjęcie jako kryterium podziału *Dialogu* interwencje Tryfona, co jej zdaniem dałoby podział następujący: I – kwestie wstępne (r. 1-11), II – część główna: tymczasowość i partykularyzm żydowskiego kultu Boga i jego zamierzona przez Boga zmiana na uniwersalną religię chrześcijańską (r. 12-96), III – Excursus: chrystologiczne znaczenie Psalmu 22 (r. 97-108), IV – Synteza: powszechna religia i nowy kult Boga (r. 109-141), V – Zakończenie (r. 142) (s. 81). Cała druga część pracy jest właśnie dokładniejszą analizą

partykularyzmu kultu żydowskiego i jego korekty w powszechną religię chrześcijańską (ss. 105-263). Autorka nie jest jednak konsekwentna w stosowaniu tego kryterium i używa go dosyć arbitralnie. Nie zawsze bowiem tam, gdzie pojawia się na scenie Tryfon, widzi ona początek nowej sekcji (por. np. *Dial* 10,2; 19,1; 27,1; 28,1; 32,1; 35,1; 36,1; 38,1; 39,7 itd.). Odnosi się wrażenie, że podział został dokonany w taki sposób, aby uzasadnić *Grundthese* pracy. Otóż, z punktu widzenia metodologicznego powinno być raczej odwrotnie, z właściwie dokonanego podziału powinien ukazać się temat centralny *Dialogu*. A jest nim, jak wszystko wskazuje, chrystologia. Justyna stara się uzasadnić, że Jezus jest jednocześnie Mesjaszem żydowskim i kimś zdecydowanie więcej: właśnie Mesjaszem uniwersalnym, Synem Bożym preegzystującym u Ojca i objawiającym się Izraelowi w teofaniach pod postacią posłańca (*angelos*), Grekom jako Logos spermatikos, a ostatecznie wszystkim w postaci ludzkiej. Tylko przyjęcie takiego Mesjasza czyni z chrześcijaństwa nową religię i jakościowo zmienia cześć oddawaną Bogu. Argumentacja Justyna o tymczasowości Prawa Mojżeszowego prowadzi do chrystologii, a prezentacja chrześcijaństwa jako nowej i powszechnej religii, jest z chrystologii wyprowadzona i na niej się opiera. To prawda, że trzeci element pojawia się na końcu pisma, ale z tego wcale nie wynika, że jest tematem docelowym. Chrystologia nie jest przedstawiona w *Dialogu* w funkcji argumentacji za chrześcijaństwem jako nową religią, lecz odwrotnie. Autorka wyraźnie analizuje *Dialog* z perspektywy bardziej historycznej i religioznawczej niż teologicznej w sensie ścisłym. A taka perspektywa może być często myląca. Mimo tych zastrzeżeń praca jest w wielu punktach dobrą syntezą badań nad *Dialogiem*, a piękne wydanie z uwspółcześnioną bibliografią w j. niemieckim, dokładnymi indeksami cytatów biblijnych, imion, autorów antycznych czy nawet terminów greckich czyni z niej użyteczne narzędzie do studiów nad pismem Justyna.

Ks. Leszek Misiarczyk – Płock

Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge – London 1997, Harvard University Press, s. XII+306.

Lata dziewięćdziesiąte naszego wieku przyniosły ze sobą wzrost i tak już znacznego zainteresowania dziejami żydowskiej diaspory. Wystarczy tu wymienić choćby takie prace jak: S. Cohen, *Diaspora in Antiquity*, Atlanta 1993; J. G. M. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh 1996; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1996. Nowe publikacje prezentują niekiedy poszerzone spektrum badawcze, dzięki między innymi wykorzystaniu pojęć z zakresu socjologii (zob. W. Bergmann – Ch. Hoffmann, „*Kalkül oder Massenwahn?*” *Eine soziologische Interpretation*