

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 11 (2016)

KS. LESZEK MISIARCZYK

ŻYDZI I JUDAIZM
W *DIALOGU Z ŻYDEM TRYFONEM*
JUSTYNA MĘCZENNIKA

W badaniach nad stosunkiem chrześcijan do judaizmu w pierwszych wiekach Kościoła mieliśmy do czynienia przez długie lata z dwoma błędnymi podejściami. Z jednej strony zwłaszcza badacze chrześcijańscy, opierając się na wyrwanych z kontekstu fragmentach Nowego Testamentu, chętnie obwiniali wszystkich Żydów za zabicie Jezusa, a także mocno akcentowali tzw. teorię substytucji, wedle której wyznawcy judaizmu, nie uznając Jezusa za obiecanego Mesjasza, odpadli od przymierza z Bogiem, przestali być narodem wybranym, a ich miejsce zajęli uczniowie Chrystusa. Z jednej strony zapominano o tym, że ten sam św. Paweł pisał w Liście do Rzymian, iż dary wybranstwa Bożego są nieodwołalne, a Żydzi pozostają nadal narodem wybranym. Z drugiej, środowisko badaczy żydowskich już w okresie międzywojennym, a jeszcze intensywniej po doświadczeniach II wojny światowej oskarżało chrześcijan o tworzenie od samego początku powstania Kościoła klimatu antysemityzmu i wrogości do Żydów, co zaowocowało – ich zdaniem – tragedią *Shoah*¹. W takim podejściu zapomina się, że antysemityzm jest kategorią współczesną i błędem metodologicznym będzie aplikowanie jej do pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdzie należy raczej mówić o antyjudajzmie motywowanym jednak wyraźnie niechęcią religijną, a nie rasową do Żydów.

W takim kontekście każda z grup inaczej patrzyła i interpretowała zarówno całą wczesnochrześcijańską literaturę *Adversus Iudaeos*, jak i *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna. Dla pierwszych traktat potwierdza od początku chrześcijańskie spojrzenie na judaizm jako religię opartą na Prawie, które wraz z przyjściem Chrystusa straciło moc zbawczą, a jego miejsce zajęła wiara w Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Syna

¹ Por. D. Rokeach, *Jews, Pagans and Christian in Conflict*, Jerusalem–Leiden: Magnes Press, Hebrew University 1982; H. Remus, *Justin Martyr's Argument with Judaism*, w: S.G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, Vol. 2, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1986, s. 59-80; W. Nichols, *Christian Antisemitism*, Northvale: Jason Aronson 1992; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in Ancient World*, Princeton: Princeton University Press 1993; C. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics 30–150 C. E.*, Minneapolis: Fortress Press 1994; M.S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, Leiden: Brill 1994; R. Halvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996.

Bożego. Dla drugich *Dialog* jest jednym z najwcześniejszych tekstów wczesno-chrześcijańskich, który potwierdza powstały wcześniej i rozwijany właśnie w II wieku antysemityzm i antyjudaizm chrześcijański. Uważam, że obydwaj podejścia nie oddają właściwego charakteru relacji pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem w II wieku i zbyt jednostronnie interpretują zarówno dzieło Justyna, jak i inne teksty antyjudaistyczne². W niniejszym artykule pomijam analizę innych tekstów i koncentruję się tylko na dziele Justyna.

Najnowsze badania nad *Dialogem* Justyna pokazały, że dzieło jest polemiką z trzema zagrożeniami dla chrześcijaństwa II wieku: z filozofią pogańską (*Prolog*, rozdziały 1–8), marcjonizmem i judaizmem (reszta tekstu). W *Prologu*, uznawanym za najbardziej filozoficzną część pisma, Justyn, przekonany przez tajemniczego starca (albo sam Logos) nad brzegiem morza, będzie głosił, że w filozofii pogańskiej opartej na poznaniu rozumowym nie znajduje się pełnia prawdy, a jedynie *semina Verbi* albo *semina veritatis*. Jeśli zaś filozofowie odkryli jakieś ziarna prawdy, objawił im je tak naprawdę Logos rozsiany (*Logos spermatikos*), który najpełniej objawił się w Chrystusie. W Nim jest pełnia prawdy, a dostęp do niej daje tylko wiara w Jezusa jako obiecanego Mesjasza i Syna Bożego. Drugim wielkim zagrożeniem dla chrześcijaństwa II wieku była nauka Marcjona, który odrzucał Stary Testament jako bezużyteczny dla chrześcijan. W tym kontekście Justyn przedstawia się nam jako obrońca Starego Testamentu i już ten fakt pokazuje, że błędne jest czynienie z niego zacieklego wroga judaizmu antycznego. Trzecim zagrożeniem był wpływ wyznawców judaizmu, którzy nawet gdy stawali się chrześcijanami, nadal głosili konieczność zachowywania wszystkich przepisów Prawa Mojżeszowego, nawet przez etnochrześcijan pochodzących z pogaństwa, a także trzymanie się judaistycznej interpretacji Starego Testamentu. W polemice z judaizmem Justyn przekonuje, że tylko chrześcijańska interpretacja Starego Testamentu jest poprawna i jako jedyna właściwa, natomiast judaistyczna powinna być odrzucona. Prawda, której Justyn poszukiwał tak długo i namiętnie, nie znajduje się w filozofii, lecz w Piśmie Świętym. Prawdą Pisma Świętego jest osoba Jezusa Chrystusa, Mesjasza, Syna Bożego, którego przyjście zapowiada Stary Testament właściwie odczytany, a Nowy Testament jest zapisem wypełnienia się tych proroctw. W ten sposób Chrystus jest – według naszego autora – pełnią prawdy zarówno dla pogan poszukujących jej w filozofii, jak i dla Żydów niewłaściwie rozumiejących objawienie starotestamentalne³. Polemika z filozofią pogańską wykracza poza tematykę niniejszego opracowania, dlatego zostanie pominięta⁴, a w dalszej części skoncentruję się na polemice Justyna z marcjonizmem i judaizmem.

² Por. B.Z. Bokser, *Justin Martyr and the Jews*, „Jewish Quarterly Review” 64 (1973/74), s. 97-122, 204-211; D. Rokeach, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden: Brill 2002.

³ Por. L. Misiarczyk, *Wstęp*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012, s. 119-157, zwłaszcza s. 134-135.

⁴ Istnieje na ten temat bardzo bogata literatura, do której odsyłam wszystkich zainteresowanych: D. Bourgeois, *La sagesse des Ancienes dans le mystere du Verbe, Evangile et philosophie*

JUSTYNA OBRONA STAREGO TESTAMENTU

W badaniach nad chrześcijaństwem antycznym od dawna już słusznie podkreśla się, że problem Starego Testamentu, obok relacji do filozofii pogańskiej, stanowi centrum sporu w II wieku⁵. Jego specyfika polegała na tym, że był on jednocześnie problemem wewnętrznym chrześcijaństwa w polemice z marcjonizmem i zewnętrznym w sporze z judaizmem. Marcjonizm, jak wiemy, wpisywał się w nurt rozwijających się w Kościele II wieku i na jego obrzeżach ruchów gnostyckich, które charakteryzowały się dwoma elementami: dualizmem i głoszeniem zbawienia poprzez wiedzę (*gnosis*) ezoteryczną zarezerwowaną tylko dla wybranych⁶. Marcjon stosuje zasadę dualizmu do rozumienia Boga, przyjmując istnienia Boga sprawiedliwego Starego Testamentu, Stwórcę i Prawodawcę oraz Boga dobrego i miłosiernego, który posyła Jezusa Chrystusa, aby wyzwolił ludzi z niewoli Prawa.

chez Saint Justin philosophe et martyr, Paris: Téqui 1981; V. Deroche, *La pensée de Justin: la philosophie chemin vers le Christ*, „Axes” 14 (1982), s. 11-20; É. Des Places, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II siècle ap. J.-C. Numénus, Atticus, Justin*, w: E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, Vol. 15, Berlin: Peeters Publishers 1984, s. 432-441; C.J. De Vogel, *Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, „Mnemosyne” 31 (1978), s. 360-388; tenże, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?* w: H.D. Blume, F. Mann (Hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster: Aschendorff 1983, s. 277-302; M.J. Edwards, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, JTS 42 (1991), s. 17-34; M.J. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, „Journal of Early Christian Studies” 3 (1995), s. 261-280; E.R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Concepts of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*, Jena: Frommann 1923 (reprint Amsterdam: Philo Press 1968); R. Holte, *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, „Scripta Theologica” 12 (1958), s. 109-158; N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justinus*, Kopenhagen: Prostant apud Munksgaard 1966; R. Joly, *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du II siècle*, Bruxelles: Persée 1973; L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia u apologetów greckich*, VoxP 20 (2000), z. 38-39, s. 41-70; tenże, *Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: tenże, *Pierwsi apologetyci greccy* (BOK 24), tłum. L. Misiarczyk, Kraków: Wydawnictwo M 2004, s. 11-91; tenże, *Justyn Męczennik. Wstęp*, w: tenże, *Pierwsi apologetyci greccy*, s. 151-206; E.F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen: Mohr Siebeck 1973; B. Studer, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers*, w: *Kerygma und Logos. Fest. C. Andresen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979, s. 435-448; J.H. Waszink, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 1 (1964), s. 380-390; J.C.M. van Winden, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, w: *Kyriakon. Fest. J. Quasten*, Vol. 1, Münster: Aschendorff 1970, s. 205-213; tenże, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters I to IX*, Leiden: Brill 1971; tenże, *Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I,4-5*, „Vetera Christianorum” 31 (1971), s. 181-190.

⁵ Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna: Il Mulino 1974, s. 241.

⁶ Por. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 1968; W. Myszor, „Anapausis” w *teologii chrześcijańskich gnostyków*, Warszawa: ATK 1985.

Jezus zostaje skazany na śmierć przez Boga sprawiedliwego Starego Testamentu, ale poprzez swoje zmartwychwstanie wyzwala ludzkość, dając jej siłę do ciągłego wyzwalańia się z zależności od Boga sprawiedliwego poprzez abstynencję seksualną i posty. W takim kontekście bardzo szybko pojawia się pytanie o wartość Starego Testamentu dla chrześcijan i ich kanon biblijny. Choć wszystkie sekty gnostyckie albo odrzucały całkowicie Stary Testament, albo poprzez siebie właściwą interpretację Księgi Rodzaju proponowały alternatywną historię zbawienia, całkowicie przeciwną tej, która stanowi istotę przesłania biblijnego⁷. Marcjon radykalizuje jeszcze bardziej poglądy innych grup gnostyckich, odrzucając *en bloc* Stary Testament, natomiast z Nowego Testamentu przyjmuje tylko teksty oczyszczone z elementów nauki Starego Testamentu, czyli Ewangelię Łukasza i dziesięć Listów św. Pawła z wyjątkiem Listów Pasterskich i Listu do Hebrajczyków. Jak widzimy, Marcjon, prawdopodobnie na użytek swojego Kościoła, stworzył swój własny kanon ksiąg świętych, którego jedynym kryterium kanoniczności była zgodność pisma z wcześniej przyjętymi założeniami dualizmu oraz opozycji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Marcjonici i pozostałe sekty gnostyckie, stawiając w centrum problem Starego Testamentu i jego interpretacji, zmuszają Kościół antyczny do zajęcia się zarówno kwestią kanonu, tradycji, reguły wiary, jak i określeniem zasad jego chrześcijańskiej interpretacji.

Wprawdzie bardziej systematyczną polemikę z Marcjonem rozwinął w okresie późniejszym Ireneusz i Tertulian, to jednak Justyn jako pierwszy podjął krytykę gnostyckiej wizji historii zbawienia w swoim traktacie *Przeciw Marcjonowi*, który – niestety – nie dotrwał do naszych czasów. Do tego dzieła odwołuje się Ireneusz w swoim traktacie *Adversus Haereses* (V,26,2), stąd nie mamy wątpliwości, że napisał je Justyn: „Słusznie twierdzi Justyn w traktacie *Przeciw Marcjonowi*, że nie uwierzyłyby nawet samemu Panu, gdyby głosił Boga innego od Stwórcy”⁸. Tertulian natomiast napisał dzieło przeciw Marcjonowi o dokładnie takim samym tytule *Przeciw Marcjonowi*, które pozostaje dla nas do dzisiaj podstawowym źródłem rekonstrukcji historii i doktryny Marcjona⁹. W tekstach Justyna, które zachowały się do naszych czasów, czyli *1 i 2 Apologii* i *Dialogu z Żydem Tryfonem*, znajdujemy fragmenty, w których krytykuje on zarówno gnostyków, wymieniając konkretne sekty gnostyckie, jak i marcjonitów. W *1 Apologii* powstałej w latach 138–139 znajduje się bardzo wyraźna i jednoznaczna krytyka Marcjona i jego nauki:

Wreszcie niejaki Marcjon z Pontu, który do dziś jeszcze żyje i naucza swoich zwolenników, iż należy wierzyć w jakiegoś innego Boga, większego od Boga, Stwórcy wszystkiego. On to właśnie, dzięki pomocy demonów, doprowadził ludzi wszystkich narodów

⁷ Por. M. Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, „*Vetera Christianorum*” 9 (1972), s. 331-359 i „*Vetera Christianorum*” 10 (1973), s. 103-126.

⁸ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* V,26,2 (SCh 153), Paris 1969, s. 334.

⁹ Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. zbiorowe S. Kalinkowski, W. Myszor, K. Obrycki, S. Ryznar, E. Stanula, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa: ATK 1993.

do tego, by bluźnili i zaprzeczali, że Stwórcą wszystkiego jest Bogiem, a wyznawali, że istnieje jakiś bóg większy, który [większe] od Tamtego [uczynić miał dzieła]¹⁰.

W tym fragmencie po pierwsze Justyn potwierdza, że w czasie, gdy pisał swoje dzieło, Marcjon jeszcze żył i nauczał swoich zwolenników. Po drugie, opisuje nam dwa elementy jego nauki: istnieje jakiś inny Bóg, rzekomo większy od Stwórcy wszechrzeczy, oraz zaprzeczanie, że Stwórcą wszystkiego jest Bogiem. Wydaje się, że nie chodzi tutaj o jakieś konkretne bluźnierstwa wypowiediane pod adresem Boga, Stwórcy wszystkiego, ale – według Justyna – już samo zaprzeczanie przez zwolenników Marcjona bóstwu Stwórcy jest takim właśnie bluźnierstwem.

Podobny fragment znajdujemy w 1 *Apologii* 58,1-2:

Wzbudziły ponadto owe złe demony, jak powiedziałem, Marcjona z Pontu, który jeszcze dziś zaprzecza, jakoby Stwórcą wszystkich rzeczy niebieskich i ziemskich był Bogiem, a zapowiedziany przez proroków Chrystus Jego Synem, lecz głosi jakiegos innego boga obok Stwórcy wszechrzeczy, jak również innego syna. Tenże Marcjon posiada licznych zwolenników, którzy szydą z nas i zachowują się, jakby tylko oni znali prawdę, nie przedstawiają jednak żadnych sensownych argumentów na poparcie swoich twierdzeń, ale owce porwane przez wilka bezmyślnie podążają na pastwę bezbożnych nauk i demonów¹¹.

W tym fragmencie Justyn, podobnie zresztą jak we wcześniejszym, dopatruje się działania demonów w głoszeniu błędnych nauk przez Marcjona. Powtarza tutaj również, że zaprzecza on bóstwu Stwórcy wszechrzeczy, ale pojawia się także nowy element jego nauki: zaprzeczanie, że Chrystus jest zapowiedzianym przez proroków Mesjaszem i Synem Bożym. Marcjon głosi istnienie jakiegos innego Boga i jego syna, innego od Chrystusa. Dalej Justyn dodaje, że posiada on licznych zwolenników, którzy wyśmiewają chrześcijan i twierdzą, iż posiadają pełną prawdę, ale nie przedstawiają żadnych racjonalnych argumentów za swoją nauką. Niektórzy chrześcijanie bezkrytycznie przyjmują jego bezbożne nauki i w ten sposób wydają się na pastwę demonów.

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* 35,4-6 zachowała się natomiast krytyka zarówno gnostyków, jak i marcjonitów:

A zatem było i jest, przyjaciele, wielu ludzi, którzy, choć przychodzą w imię Jezusa, to jednak uczą wypowiadać i czynić rzeczy bezbożne i bluźniercze. My zaś nazywamy ich od imienia tego, od którego początek wzięło każde nauczanie i poznanie. Każdy z nich na swój sposób uczy bluźnierstw przeciw Stwórcy wszystkiego i Chrystusowi, którego przyście On przepowiedział, a także przeciw Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba.

¹⁰ Justyn Męczennik, 1 *Apologia* 26,5, ed. M. Marcovich, *Iustyni Martyris Apologiae pro Christianis* (PTS 38), Berlin–New York: Walter de Gruyter 1994, s. 70 (tłum. L. Misiarczyk); tenże, 1 *Apologia*, w: L. Misiarczyk, *Pierwsi apologety greccy*, s. 225.

¹¹ Tenże, 1 *Apologia* 58,1-2 (PTS 38), s. 114; BOK 24, s. 248-249.

A z nimi nie mamy wspólnego, uznajemy ich za ateistów, bezbożników, niegodziwców i niesprawiedliwych, którzy zamiast oddawać cześć Jezusowi, wyznają Go tylko z imienia. Nazywają samych siebie chrześcijanami tak jak poganie, którzy wypisują imię Boga na dziełach rąk ludzkich, a potem biorą udział w obrzędach bezbożnych i niegodziwych. Są wśród nich tacy, którzy nazywają się Marcjonici, inni Karpokratianie, inni Walentynianie, inni Bazylidianie, inni Saturnilianie, a inni jeszcze inaczej, każdy od imienia twórcy swojej nauki [...] ¹².

W tym fragmencie Justyn mocno akcentuje fakt, że różne grupy gnostyckie podają się za chrześcijan, ale wypaczają naukę chrześcijańską, nauczając rzeczy bezbożnych i bluźnierczych. Chrześcijanie nazywają ich od imienia ich założycieli. Wszyscy oni nauczają bluźnierstw przeciw Stwórcy wszechrzeczy, Jego Chrystusowi, a także Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba. Ostatni dodatek niewątpliwie pojawia się dlatego, że interlokutorem Justyna jest Żyd, dla którego to określenie miało ogromne znaczenie. Nasz autor utożsamia oczywiście Boga, Stwórcę wszechrzeczy, z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Justyn dodaje, że prawdziwi chrześcijanie uznają gnostyków za bezbożników i niegodziwców, gdyż powołują się oni tylko na imię Jezusa i chcą być uznawani za Jego uczniów, ale tak naprawdę nie oddają Mu prawdziwej czci. Prawdziwi chrześcijanie nie chcą mieć z nimi nic do czynienia. Justyn porównuje ich do pogan, którzy ubóstwiają wytwory rąk ludzkich, a potem składają im hołd w swoich obrzędach. Na końcu wreszcie wymienia ich imiennie: Marcjonici, Karpokratianie, Walentynianie, Bazylidianie, Saturnilianie i inni. Łatwo wyczuwa się we fragmentach zarówno z *1 Apologii*, jak i z *Dialogu* postawę apologetyczną Justyna, który proponuje zarówno władzy *Imperium Romanum*, jak i Żydom, aby odróżniać prawdziwych chrześcijan, czcicieli Boga Stwórcy i jednocześnie Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, oraz Jezusa Chrystusa i Syna Bożego od sekt gnostyckich, których członkowie powołują się, co prawda, na imię Jezusa, ale wypaczają naukę chrześcijańską. Justyn zdecydowanie odcina się od nich z uwagi na to, że z zewnątrz traktowano wszystkich chrześcijan razem i postrzegano zapewne nauczanie i czyny gnostyków jako chrześcijańskie. Jeśli zaś chodzi o Marcjona i jego naukę, to zarówno w *1 Apologii*, jak i w *Dialogu* Justyn krytykuje jego dualizm w patrzeniu na Boga i przyjmowanie istnienia jakiegoś innego, większego boga od Stwórcy wszechświata i innego Chrystusa.

Widzimy więc, że choć nie zachował się traktat Justyna *Przeciw Marcjonowi ani Przeciw wszystkim herezjom* ¹³, które były skierowane bezpośrednio przeciw gnostykom i marcjonitom, nie ulega wątpliwości, że również *Dialog* jako całość

¹² Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* 35,4-6; ed. M. Marcovich, *Iustyni Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin–New York: Walter de Gruyter 1997, s. 128-129 (tłum. L. Misiarczyk); tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: tenże, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 197.

¹³ P. Prigent (*Justin et L'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris: Institut Universitaire de France 1964) uważa wręcz, że to właśnie traktat *Przeciw wszystkim herezjom* jest podstawowym źródłem *Dialogu*, ale nie ma racji. Centralnym tematem jest

jest odpowiedzią na tego typu poglądy. Justyn broni w nim jednej historii zbawienia, która obejmuje filozofię grecką oraz Stary i Nowy Testament, a jej centrum stanowi Jezus Chrystus, Syn Boży. Dalej broni jedyności Boga, Stwórcy wszechświata, który może być poznany rozumem ludzkim i opisany przez filozofię grecką oraz jest tożsamy z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a także Ojcem Jezusa Chrystusa. Jak wspomniałem, tę linię refleksji rozwinął później zarówno Ireneusz z Lyonu w *Adversus Haereses*, jak i Tertulian w *Adversus Marcionem*. Nawet jeśli przesadne jest twierdzenie niektórych badaczy, że *Dialog* Justyna byłby zasadniczo skierowany przeciw Marcjonitom, a głównym jego celem byłoby potwierdzenie kanoniczności Starego Testamentu¹⁴, to nie ulega wątpliwości, iż ten aspekt jest bardzo ważny i wyraźnie obecny w dziele. W polemice z Marcjonizmem broni on kanoniczności i ważności dla chrześcijan objawienia starotestamentalnego jako przygotowania do objawienia pełni prawdy w osobie Jezusa Chrystusa. Justyn cytował Stary Testament jako źródło objawione nie tylko w dyskusji z Tryfonem zapisanej w *Dialogu*, co wydaje się zrozumiałe, ale również w *1 i 2 Apologii*. Nie znał języka hebrajskiego, więc z oczywistych względów posługiwał się, podobnie zresztą jak prawie wszyscy chrześcijanie pierwszych wieków, wersją grecką tekstu Starego Testamentu zwaną Septuagintą¹⁵. Niektóre teksty, jak np. proroków mniejszych, cytował za tzw. recenzją palestyńską¹⁶ oraz innymi wersjami wcześniejszymi od kodeksów Septuaginty, które dotarły do naszych czasów¹⁷. Oprócz cytatów z tekstów biblijnych, Justyn przywołuje również bardzo często różne fragmenty Starego Testamentu z tzw. *Testimonia*, czyli zbiorów tekstów starotestamentalnych zgrupowanych według tematów lub kluczowych słów, traktowanych przez

krytyka judaistycznej interpretacji Starego Testamentu i prezentacja jego chrześcijańskiego rozumienia. Herezje są ważne, ale nie centralne.

¹⁴ Por. C.H. Cosgrove, *Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho*, VigChr 36 (1982), s. 209-232. Zob. także F.M.M. Sagnard, *Y a-t-il un plan du 'Dialogue avec Tryphon'?*, w: J. Duculot (éd.), *Melanges J. Jelinek*, Vol. 1, Gembloux: J. Duculot 1951, s. 171-182; J. Nilson, *To whom is Justin's "Dialogue with Trypho" adressed?*, „Theological Studies” 38 (1977), s. 538-546.

¹⁵ Istnieje wiele opracowań na ten temat, oto najważniejsze: D.E. Aune, *Justin Martyr's Use of the Old Testament*, „Bulletin of the Evangelical Theological Society” 9 (1966), s. 179-199; D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden: Brill 1963, s. 203-212; L.W. Bernard, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, „Vetus Testamentum” 14 (1964), s. 395-406; F.C. Burkitt, *Justin Martyr and Jeremiah 11,9*, JTS 33 (1932), s. 371-373; A. Davids, *Justin Martyr in Monotheism and Heresy*, „Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis” 56 (1975), s. 210-234; H. Köster, *Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis Justinus des Märtyrers*, Theol. Habilitationsschrift, Heidelberg 1956; J.L. Marshall, *Some Observations on Justin Martyr's Use of Testimonies*, w: Livingstone E. (ed.), *Studia Patristica* 16 (TU 129), Vol. 16, Berlin: Peeters Publishers 1985, s. 197-200; G. Otranto, *Metodo delle citazioni bibliche ed esegesi nei cc. 64-65 del Dialogo*, „Vetera Christianorum” 13 (1976), s. 87-112; J. Smith Sibinga, *The Old Testament Text of Justin Martyr, I. The Pentateuch*, Leiden: Brill 1963.

¹⁶ Por. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, s. 203-212.

¹⁷ Zob. wniosek J. Smith Sibinga, *The Old Testament Text of Justin Martyr*.

chrześcijan lub judeochrześcijan jako *dicta probantia*, w których dopatrywali się oni zapowiedzi wydarzeń zrealizowanych w życiu i nauczaniu Chrystusa¹⁸.

POLEMIKA Z JUDAIZMEM ANTYCZNYM

Najwięcej miejsca w *Dialogu* Justyn poświęca polemice z judaizmem na temat właściwego rozumienia Starego Testamentu. Prezentuje tutaj linię refleksji zapoczątkowaną przez św. Pawła, że wiara w Chrystusa jest kluczem do właściwego rozumienia Starego Testamentu (2 Kor 3,14-18), gdyż tylko wtedy opada zasłona z oczu i proroctwa przedtem niejasne ukazują swoje pełne i właściwe znaczenie. Wyznawcy judaizmu antycznego uznawali taką interpretację za błędną, czy wręcz heretycką, która wypaczała sens Starego Testamentu, i prześladowali chrześcijan jako odstępców od monoteistycznej wiary ojców, o czym zresztą wspomina sam Justyn (*Dial.* 16,4). Zdaniem naszego autora poganie poprzez poznanie filozoficzne dalecy są od prawdy i prawdziwego Boga. Marcjonici, odrzucając Stary Testament, pozbawiają się wiedzy pochodzącej z samoobjawienia się Boga, natomiast wyznawcy judaizmu wierzą w proroctwa przekazane im w Starym Testamencie, ale nie rozumieją ich właściwego sensu.

W badaniach nad *Dialogiem* Justyna bardzo szybko pojawiało się pytanie o realność takiej dyskusji w II wieku. Pytanie o realność dysputy między chrześcijaninem Justynem a Żydem Tryfonem w II wieku wpisuje się w prowadzoną od wielu lat dyskusję pomiędzy uczonymi na temat realności konfliktu między chrześcijaństwem a judaizmem w II wieku. We współczesnych badaniach odchodzi się już od starej tezy niemieckich historyków, zgodnie z którą prawdziwe początki chrześcijaństwa zaistniały wraz z jego hellenizacją, a judaizm już od I wieku przestał stanowić jakikolwiek problem dla chrześcijan. Pochodząca z II wieku i następnych chrześcijańska literatura *Adversus Iudaeos* powstałaby więc poza realnym kontekstem konfliktu z judaizmem, rzekome dialogi byłyby całkowicie fikcyjne, a ich cel stanowiłaby raczej odpowiedź na obiekcje wewnątrzchrześcijańskie i uwiarygodnienie się w oczach pogan, którzy też byłiby ich bezpośrednimi adresatami. Dowodem na to miał być brak jakiegokolwiek paralelnej literatury żydowskiej *Adversus Christianos*, a chrześcijańska krytyka judaizmu nie dotykałaby żadnych jego kluczowych punktów¹⁹. Takie badania wpisywały

¹⁸ Por. J. Daniélou, *Études dexégèse judéo-chrétienne (Les testimonia)*, Paris: Beauchesne 1966; J.L. Marshall, *Some Observations on Justin Martyr's*, s. 197-200.

¹⁹ Por. A. von Harnack, *Die „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani” nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig: Hinrichs 1883; tenże, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho* (TU 39), Berlin: Gorgias Press 1913; H. Tränkle, *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, Wiesbaden: Steiner 1964, s. LXVI-LXXVIII.

się w ogólny kontekst antyżydowski panujący w Niemczech w pierwszej połowie XX wieku. Tak jak Bultmann starał się odjudaizować Nowy Testament, podobnie von Harnack chciał oczyścić pierwotne chrześcijaństwo z wszelkich elementów judaistycznych, ale taka postawa miała więcej wspólnego z ideologią niż nauką. Nie da się zrozumieć chrześcijańskiej literatury *Adversus Iudaeos* bez kontekstu realnego zagrożenia i konfliktu, co przyjmuje dzisiaj zdecydowana większość badaczy zajmujących się chrześcijaństwem antycznym²⁰. Nie przekonują argumenty tych, którzy twierdzą, że chrześcijańska literatura antyjudaistyczna byłaby adresowana do katechumenów lub pogan, by wzbudzać w nich antysemityzm²¹. I nawet jeśli ze strony żydowskiej nie pojawia się paralelna literatura *Adversus Christianos*, to jednak w literaturze rabinicznej II i III wieku znajdujemy wyraźne elementy antychrześcijańskie. Sam Justyn przywołuje w *Dialogu* słynne *Birkat ha-Minim*, przekleństwo przeciw Minim dołączone do modlitwy synagogałnej²², rozesłanie przez przywódców religijnych żydowskich posłańców po całym świecie,

²⁰ Por. R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Clifton: Reference Book Publishers 1966; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. 1–3, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 1974–84; C.K. Barrett, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, w: *Jews, Greeks and Christians: Essays in Honor of W. D. Davies*, Leiden: Brill 1976, s. 220–224; A. Wayne, R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula: Scholars Press for the Society of Biblical Literature 1978; E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 1–2, Philadelphia: Fortress Press 1980/82; B.M. Bokser, *Recent Developments in the Study of Judaism. 70–200 C.E.*, „Second Century” 3 (1983), s. 1–68; W.H. C. Frend, *Early Christianity and Society: A Jewish Legacy in the Pre-Constantinian Era*, „Harvard Theological Review” 76 (1983), s. 53–71; N. Santon, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, NTS 32 (1985), s. 377–392; H. Remus, *Justin Martyr’s Argument*, s. 59–80; T. Callan, *Forgetting the Root: The Emergence of Christianity from Judaism*, New York: Paulist Press 1986; R. Radford Ruether, *The Adversus Iudaeos Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian anti-Judaism*, w: J. Cohn (ed.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York: New York University Press 1991, s. 174–189; J. Lieu et al. (eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London–New York: Routledge 1992; S. Krauss, *The Jews in the Works of the Church Fathers*, w: E. Ferguson (ed.), *Studies in Early Christianity*, Vol. 6, New York–London: Routledge 1993, s. 219–230; D.J. Constantelos, *Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (A.D. 100–500)*, w: E. Ferguson (ed.), *Studies in Early Christianity*, Vol. 9, New York–London: Routledge 1993, s. 273–294; C. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics 30–150 C.E.*, Assen–Minneapolis: Fortress Press 1994.

²¹ Por. H.P. Schneider, *Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho*, „Scottish Journal of Theology” 15 (1962), s. 164–175; B.Z. Bokser, *Justin Martyr and the Jews*, „Jewish Quarterly Review” 64 (1973/74) s. 97–122, 204–211; D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem–Leiden: Magnes Press, Hebrew University 1982; W. Nichols, *Christian Antisemitism*, Northvale: Jason 1992; M.S. Tylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, Leiden: Brill 1994.

²² Por. R. Kimelman, *Birkhat ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish prayer in Late Antiquity*, w: E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vVol. 2, London: S.C.M. Press 1981, s. 226–244; L. Schiffman, *Tannaitic Prospectives on the Jewish – Christian Schism*, w: E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2, London: Fortress Press 1981, s. 115–156; W. Horbury, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, „Journal of Theological Studies” 33 (1982), s. 19–61.

aby rozpowszechniali fałszywe informacje o chrześcijanach, prowokując w ten sposób pogan do ich prześladowania (*Dial.* 17,1; 95,4; 108,2; 133,6). Tryfon zaś wspomina o zakazie jakichkolwiek kontaktów z chrześcijanami, wydanym przez rabinów (*Dial.* 38,1; 112,4). Wszystko to wskazuje na sytuację realnego konfliktu pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem w II wieku. Słusznie podkreśla się, że tylko w takim kontekście historycznym stają się zrozumiałe dysputy pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami judaizmu w II wieku²³.

Dla zwolenników hipotezy o braku realnej konfrontacji pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem antycznym *Dialog* Justyna jest czystą fikcją literacką. Tryfon nie jest postacią historyczną, ale wymyśloną przez Justyna jako milczący świadek jego druzgocącej chrześcijańskiej argumentacji. Nie było żadnej rzeczywistej dysputy Justyna w Efezie z Tryfonem i jego towarzyszami, a rzekomy dialog jest tak naprawdę monologiem chrześcijaństwa samego ze sobą. Widziany w takiej perspektywie *Dialog* nie jest oczywiście adresowany do Żydów, aby odpowiedzieć na ich obiekcje albo przekonać ich do nawrócenia na chrześcijaństwo. *Dialog* byłby adresowany do pogan²⁴ lub judeochrześcijan²⁵, a Justyn zaadoptował na użytek chrześcijański metodę dialogu sokratejskiego, którego zasadniczym celem byłoby skuteczne podważenie dotychczasowych przekonań przeciwnika i przygotowanie go w ten sposób do przyjęcia nowych. Fakt ten wyjaśniałby również, dlaczego dzieło Justyna nie kończy się opisem nawrócenia Tryfona i jego towarzyszy na chrześcijaństwo. Justyn osiągnął bowiem swój cel, podważając judaistyczną interpretację Starego Testamentu i jednocześnie otwierając swoich rozmówców na jego chrystocentryczną interpretację chrześcijańską. Badacze natomiast, którzy akceptują historyczność konfrontacji chrześcijaństwa z judaizmem, uznają, że u podstaw *Dialogu* Justyna leży rzeczywista dysputa spisana później przez niego samego lub kogoś z jego grona i opracowana w sposób bardziej usystematyzo-

²³ Por. M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, Paris: Édition E. de Boccard 1964, s. 165–213. Zob. także F. Manns, *L'exégèse de Justin dans le Dialogue avec Tryphon, témoin de l'exégèse juive ancienne*, w: tenże, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem: Franciscan Print Press 1977, s. 130–152; N. Stanton, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, „New Testament Studies” 31 (1985), s. 377–392.

²⁴ Por. A. von Harnack, *Die „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani” nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig: Hinrichs 1883; tenże, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho* (TU 39), Berlin: Gorgias Press 1913; H. Tränkle, *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, Wiesbaden: Steiner 1964, s. LXVI–LXXVIII; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (TU 96), Berlin: [b.m.w.] 1966, s. 23 nn.; B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, s. 27–37; J.C.M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters I to IX*, Leiden: Brill 1971, s. 114; J. Nilson, *To Whom is Justin "Dialogue with Trypho" Addressed?*, ThS 38 (1977), s. 538–546; J.L. Marshall, *Some Observations on Justin Martyr's Use of Testimonies*, „Studia Patristica” XVI, Berlin: Peeters Publishers 1985, s. 197–200.

²⁵ Por. R. Joly, *Christianisme et philosophie*, s. 126.

wany²⁶. Za historycznością *Dialogu* przemawia żywy charakter dzieła, które jest wyraźnie zapisem żywej rozmowy, Tryfon nie został opisany przez Justyna w sposób tak stereotypowy jak naród żydowski, ale jako wolny poszukiwacz prawdy niezwiązany z oficjalną wersją judaizmu, który jednocześnie przedstawia realne wątpliwości i obiekcje wobec chrześcijaństwa znajdujące swoje potwierdzenie w antycznych źródłach żydowskich²⁷. *Dialog* byłby adresowany do Żydów, których Justyn pragnie przekonać do przyjęcia chrześcijaństwa, lub do judeochrześcijan²⁸, bądź też do misjonarzy chrześcijańskich, którzy ewangelizują Żydów z zamiarem ich nawrócenia²⁹. Wiele wskazuje na to, że *Dialog* nie był adresowany tylko do jednej grupy, ale różne jego części są adresowane do różnych grup: poganie, Żydzi, judeochrześcijanie i chrześcijanie pochodzący z pogaństwa. *Dialog* jest więc historyczny w tym sensie, że opiera się na rzeczywistej dyspucie przepracowanej sukcesywnie przez samego Justyna, na co wskazuje wyraźnie widoczna jego pewna struktura, choć zachowuje on nadal pewne elementy żywej dyskusji.

Łatwo zauważyć, że tematem centralnym *Dialogu*, a także wszelkich dyskusji z judaizmem jest mesjańskość i boska tożsamość Jezusa z Nazaretu, zaś podstawą tej dyskusji – rozumienie i właściwa interpretacja Starego Testamentu³⁰. Choć dzieło Justyna zawiera wiele cytatów ze Starego Testamentu, wyjaśnień, komentarzy czy aluzji, to jednak stosunkowo łatwo można rozpoznać w nim trzy główne bloki tematyczne, których przedmiotem jest: Prawo Mojżeszowe, Chrystus i Kościół jako nowy lud Boży. Konsensus badaczy zajmujących się *Dialogiem* kończy się jednak wraz z przyjęciem podziału na wspomniane trzy główne bloki tematyczne, gdyż już próby określenia ich granic stały się źródłem różnych, często wzajemnie wykluczających się hipotez³¹. Większość przyjmuje, że rozdziały 10–30 stanowią

²⁶ Por. L.W. Bernard, *Justin Martyr*, s. 23nn.; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (*Dial.* 63–84), Bari: Istituto di letteratura cristiana antica 1979, s. 235 n.

²⁷ Por. A.H. Goldfahn, *Justinus Martyr und die Agada*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 22 (1873), s. 49-60, 104-115, 145-153, 193-202, 257-269. Zob. także L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 1999.

²⁸ Por. G. Otranto, *Esegesi biblica e storia*, s. 238-242; P. Sigal, *An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's Dialogue with Trypho*, „Abn-Nahrain” 18 (1978/79), s. 75-100.

²⁹ Por. N. Stanton, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic*, s. 378.

³⁰ Nie ma racji A. Rudolph, która dopatruje się przewodniego tematu w dziele Justyna ukazania chrześcijan jako nowego ludu wybranego, a samej nowej wiary jako uniwersalnej religii (A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk...”. *Die neue Gottesverehrung in Justin Dialog mit Tryphon in historisch-theologischer Sicht*, Bonn: Borengässer 1999). Ten temat jest centralny tylko w części trzeciej *Dialogu*.

³¹ Wielokrotnie i od dawna podejmowano próby określenia struktury *Dialogu* – por. F.M.M. Sagnard, *Y a-t-il un plan du „Dialogue avec Tryphon”?*, s. 171-182; P. Prigent, *Justin et L'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris: Institut Universitaire de France 1964, s. 14-17; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern*, s. 18; L.W. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1967, s. 21-22;

część pierwszą, która dotyczy Prawa Mojżeszowego, rozdziały 31–108 – część drugą poświęconą chrystologii i rozdziały 109–141 – część trzecią o zastąpieniu narodu żydowskiego przez chrześcijan, nowym ludzie wybranym Boga oraz rozdział 142 jako kończący dzieło. W dalszej części analiz skoncentruję się na tych trzech elementach polemiki Justyna z judaizmem: Prawo Mojżeszowe, Jezus Mesjaszem i Synem Bożym oraz chrześcijaństwo nowym ludem Bożym.

POSTAWA JUSTYNA WOBEC PRAWA MOJŻESZOWEGO

W pierwszej części *Dialogu* Justyn wyjaśnia Tryfonowi, dlaczego chrześcijanie przyjmujący Stary Testament nie zachowują przepisów danych tam przez Mojżesza, dotyczących np. obrzezania czy szabatu³². Nasz autor wyróżnia w Prawie Mojżeszowym normy uniwersalne i odwieczne, które znalazły się w Prawie dlatego, że przynależą do prawa naturalnego (*Dial.* 44,2; 93,1) i z tego powodu zachowują swoją wartość również dla chrześcijan. W *Dialogu* 93,1 czytamy:

Bóg dał poznać całemu rodzajowi ludzkiemu to, co zawsze i dla wszystkich jest słuszne, na czym polega „wszelka sprawiedliwość” (por. Wj 12,14), tak że człowiek wie, że cudzołóstwo, nieczystość, zabójstwo i inne rzeczy temu podobne są złe. I nawet gdyby wszyscy to popełniali, mieliby świadomość, że popełniają niesprawiedliwość, ilekroć oddają się takim występkom, z wyjątkiem może tych, którzy są opanowani przez ducha nieczystego albo zdeprawowani złym wychowaniem lub złymi obyczajami, czy też niegodziwymi prawami stali się nieczuli na naturalne przykazania, a może lepiej powiedzieć, przygasił je i przytłumił³³.

Justyn wyraźnie podkreśla, że Bóg dał pewne prawa wszystkim ludziom, nie tylko Żydom, aby wiedzieli, co jest dobre, a co jest złe. I nawet jeśli popełniają różne występki, takie jak: cudzołóstwo, nieczystość czy zabójstwo, to mają świadomość, że popełniają zło. Wyjątek stanowią ludzie opanowani przez ducha nieczystego albo zdeprawowani złym wychowaniem lub obyczajami czy prawami – ich umysł jest zaciemniony i stali się oni nieczuli na owe „naturalne przykazania” (φυσικὰς ἐννοίας). Ostatni koncept, wzmocniony wpływem filozofii helleńskiej, stanie się w przyszłości fundamentem idei prawa naturalnego w chrześcijaństwie następnych

B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970, s. 33-34; G. Otranto, *Esegesi biblica e storia*, s. 19-29; D. Bourgeois, *La sagesse des Ancienes dans le mystere du Verbe*, s. 70-71; A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk...”, s. 80-81.

³² Por. T. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula: Society of Biblical Literature 1975.

³³ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 93,1 (PTS 47), s. 231 (tłum. L. Misiarczyk); tenże *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 266.

stuleci. Według Justyna nie ulega wątpliwości, że np. Dekalog, który jest kodyfikacją takiego właśnie uniwersalnego prawa Bożego, obowiązuje również chrześcijan uznających Jezusa za obiecanego Mesjasza. Wiara w Niego nie znosi naturalnego prawa Bożego. Z kolei w *Dialogu* 44,1-2 odróżnia trzy rodzaje przepisów Prawa Mojżeszowego:

Oszukujecie samych siebie, jeśli sądzicie, że jako potomkowie Abrahama co do ciała, z całą pewnością odziedziczycie dobra, które Bóg obiecał przez Chrystusa. Nikt bowiem nic z tych dóbr otrzymać nie może, jeśli nie ci, którzy wyznają tę samą wiarę, co Abraham i potrafią rozemnać wszystkie tajemnice, to znaczy, że niektóre przykazania zostały dane dla podtrzymania pobożności i praktykowania sprawiedliwości, inne zaś nakazy i praktyki zostały dane albo jako zapowiedź tajemnicy Chrystusa, albo z powodu zatwardziałości serca waszego ludu³⁴.

W tym fragmencie Justyn wyróżnia trzy grupy przepisów Prawa: jedne – uniwersalne – zostały dane wszystkim ludziom dla podtrzymania pobożności i praktykowania sprawiedliwości (εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν), inne natomiast przykazania i praktyki (τις δὲ ἐντολὴ καὶ πῶξις) zostały dane albo jako zapowiedź tajemnicy Chrystusa (εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ), albo z powodu zatwardziałości serca Żydów (διὰ τὸ σκληροκαρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν). Uniwersalne zasady, dane ludziom przez Boga jako pomoc w praktykowaniu sprawiedliwości i pobożności, zachowują swoją wartość i moc również po przyjściu Chrystusa i z wcześniejszego cytatu (93,1) wynika, że Justyn miał na myśli Dekalog. W *Dialogu* 45,4 dodaje, że ci, którzy pełnili to, co jest powszechne z natury i odwiecznie dobre, podobają się Bogu i dostąpią zbawienia, nawet jeśli żyli przed przyjściem Chrystusa. Inne natomiast przykazania zostały dane jako zapowiedź tajemnicy Chrystusa i wraz z Jego przyjściem straciły swoją moc. Można się do nich odwoływać jedynie w tym celu, aby wykazać, że odnosiły się one właśnie do Chrystusa, ale nie obowiązują one już tych, którzy wierzą w Jezusa jako obiecanego Mesjasza. Jeszcze inne przykazania zostały dane samym tylko Żydom z powodu zatwardziałości ich serca (por. także 45,4). W *Dialogu* 45 Justyn argumentuje, że nawet obecnie Żydzi nie zachowują całkowicie Prawa Mojżeszowego, a mają nadzieję na zbawienie. Tryfon przyznaje mu rację, że obecnie nie można zabijać baranka paschalnego ani składać jakichkolwiek kozłów na ofiarę w dzień Yom Kippur, ani jakiegokolwiek innej ofiary, gdyż nie ma świątyni w Jerozolimie, ale – dodaje – jeśli ktoś chce osiągnąć zbawienie, powinien zachowywać szabat, przyjąć obrzezanie, świętować miesiące i obmycia rytualne. Justyn odpowiada (rozdział 46) – rozwijając tutaj argumentację, którą znajdziemy już w Listach do Galatów i Rzymian św. Pawła, a także w *Liście* Pseudo-Barnaby – że patriarchowie, jak: Abraham, Izaak i Jakub oraz ich żony nie zachowywali przepisów Prawa Mojżeszowego, gdyż jeszcze

³⁴ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* 44,1-2 (PTS 47), s. 142 (tłum. L. Misiarczyk); tenże *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 206.

go nie było, a zostali zbawieni. W *Dialogu* 18,2 Justyn precyzuje, jakie są owe przepisy Prawa dane Żydom ze względu na zatwardziałość ich serc: „My bowiem również przestrzegalibyśmy obrzezania ciała, szabatów i wszystkich innych świąt, gdybyśmy nie wiedzieli, z jakiego powodu zostało wam to nakazane, to znaczy z powodu waszej nieprawości i twardego serca”³⁵. Pozostałe więc przepisy Prawa zostały dane tylko Żydom ze względu na zatwardziałość ich serc jako przejściowe i zapowiadające to, co wypełniło się w Chrystusie, jak np. obrzezanie było zapowiedzią chrztu. Wraz z nadejściem zapowiadanej rzeczywistości tamte znaki straciły na znaczeniu i błędem jest – zdaniem Justyna – jak to czynią Żydzi, rozumienie dosłowne przepisów Prawa, które utraciły swoją funkcję zapowiadającą. Warto dodać, że Justyn, przyjmując charakter przejściowy niektórych przepisów Prawa Mojżeszowego, jest w tym względzie bliższy św. Pawłowi, a mniej radykalny niż autor *Listu* Pseudo-Barnaby, który przyjmował tylko duchowe znaczenie wszystkich przepisów Prawa, odrzucając jego dosłowne, przejściowe rozumienie.

Jak widzieliśmy, Justyn, jak przystało na filozofa, nie odrzuca wszystkiego ani nie przyjmuje całego Prawa Mojżeszowego, ale wprowadza konieczne rozróżnienia. Uniwersalne przykazania Prawa Mojżeszowego, jak np. Dekalog, zachowują nadal swoją wartość nie tylko dla chrześcijan, ale także dla wszystkich ludzi. Te, które zostały dane przez Boga jako zapowiedź tajemnicy Chrystusa wraz z Jego przyjściem, straciły swoje znaczenie, a zakazy dane Żydom z powodu zatwardziałości ich serca miały charakter przejściowy i nie obowiązują chrześcijan. Justyn, choć przyjmuje ich dosłowne znaczenie, to jednak z perspektywy chrześcijańskiej interpretuje je typologicznie.

JEZUS MESJASZEM I SYNEM BOŻYM

Druga część *Dialogu* obejmuje rozdziały 31–108 i dotyczy chrystologii, czyli uzasadnienia, że Jezus z Nazaretu jest obiecany Mesjaszem, w którym spełniły się proroctwa Starego Testamentu. W tej części *Dialogu* widać wyraźnie, że Justyn usystematyzował zarzuty ze strony judaizmu wobec chrześcijan, jak też swoją odpowiedź na nie. Zachowano jednak elementy żywej dyskusji, gdyż Tryfon powraca do kwestii, które wydawały się już rozstrzygnięte. Zaraz na początku dysputy przedstawia on zasadniczy zarzut judaizmu po adresem chrześcijan, że odrzucili wiarę w jedyne Boga, a pokładają nadzieję na zbawienie w człowieku Jezusie: „Dopóki bowiem pozostawałeś przy filozofii i wiodłeś życie nienaganne, pozostawała dla ciebie jakaś nadzieja na lepszą przyszłość, ale jeśli odwróciłeś się od Boga

³⁵ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* 18,2 (PTS 47), s. 99 (tłum. L. Misiarczyk); tenże *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 179.

i całą swoją nadzieję złożyłeś w człowieku, jakiego zbawienia możesz się jeszcze spodziewać? [...] Wy natomiast, przyjmując jakąś próżną gadaninę, sami utworzyliście sobie jakiegoś Mesjasza i z jego powodu idziecie teraz ślepo na zatracenie”³⁶. Po dyskusji dotyczącej Prawa Mojżeszowego w rozdziale 31 powraca tematyka Mesjasza. Tryfon zgadza się z cytowanymi przez Justyna fragmentami z Księgi Daniela 7,9-28 o chwalebny przyjsciu Syna Człowieczego, którego królestwo jest wieczne, i zaraz dodaje: „Natomiast ten wasz tak zwany Chrystus był bez czci i chwały, tak że nawet popadł w największe przekleństwo przewidziane przez Prawo: został ukrzyżowany”³⁷. Justyn, odpierając ten argument, odwołuje się do prorocत्व Iz 52–53 i Za 12,10-12, które zapowiadały pierwsze przyjscie Mesjasza w uniżeniu, upokorzeniu i wreszcie ukrzyżowaniu³⁸. Tryfon w dalszej części dysputy (*Dial.* 55,1; 56,3) odwraca argumentację, podkreślając, że jeśli ten rzekomy Chrystusa został ukrzyżowany, to jak chrześcijanie mogą nazywać go Bogiem? Przecież nie ma żadnych dwóch Bogów, tylko jeden, a chrześcijanie, przyjmując istnienie jakiegoś drugiego Boga, porzucają monoteizm i stają się bałwochwalcami. Justyn stara się wykazać, że Chrystus jest Logosem, który preegzystował u Boga, zanim stał się człowiekiem, i przywołuje teksty starotestamentalne, które na to wskazują. W „Początku” (*Principium*) z Rdz 1,1 widzi więc jedno z imion Chrystusa preegzystującego, podobnie jak w czasowniku w liczbie mnogiej „uczynmy” w Rdz 1,26 dopatruje się uczestnictwa Chrystusa-Logosu w stwarzaniu człowieka³⁹. Dalej, w teofaniach Abrahamowi (Rdz 18-19), Jakubowi (Rdz 28,10-19; 31,10-13; 23–32; 35,6-15) i Mojżeszowi (Wj 3) dostrzega tak naprawdę Logosofanie, gdy Logos jako posłaniec Boży (*angelos*) objawiał się patriarchom i prowadził Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej⁴⁰. On to jako drugi Bóg ukazany jest w Psalmie 110,1, w którym jest mowa o dwóch Panach („Rzekł Pan do Pana mego”), w Psalmie 49,8 wzmiankującym o dwóch Bogach („Twój Bóg namaścił Cię, Boże”) i w Psalmie 72,5.17 mówiącym o jego narodzeniu z woli Ojca przed słońcem i księżycem⁴¹. Chrystus

³⁶ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* 8,3-4 (PTS 47), s. 85 (tłum. L. Misiarczyk); tenże *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 170.

³⁷ Tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* 32,1 (PTS 47), s. 121 (tłum. L. Misiarczyk); tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 193. Tematyka powraca jeszcze w *Dial.* 39,7; 89,2; 90,1.

³⁸ Por. D.E. Aune, *Justin Martyr's Use of the Old Testament*, „Bulletin of the Evangelical Theological Society” 9 (1966), s. 179-199; J.T. Brothers, *The Interpretation of Paul's Theology in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, w: *Studia Patristica IX*, Berlin: Peeters Publishers 1966, s. 127-138.

³⁹ Por. J. Jervell, *Imago Dei im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960; A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Studies in Judaism in Late Antiquity*, Leiden: Brill 1977; L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo*, s. 146-165.

⁴⁰ Por. G. Aeby, *Les Missions divines de S. Justin a Origene*, Freiburg: Herder 1958; J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn: P. Hanstein 1964; B. Kominiak, *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin*, Washington: Catholic University of America Press 1948; L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo*, s. 113-131.

⁴¹ Por. F.X. Lukman, *Zu Justinus Erklärung von Ps 110,2*, BZ 10 (1909), s. 53; J.M. Pfäffisch, *Ps 110 bei Justinus*, BZ 11 (1910), s. 248-251; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in*

preegzystujący jest Mądrością (Prz 8,22) istniejącą przed wiekami⁴². Odnosząc do Mesjasza teksty Dn 2,34 i 7,14-15, Justyn stara się udowodnić Jego nadprzyrodzone pochodzenie, podobnie jak to czyni na podstawie Rdz 49,11⁴³. Wszystkie te teksty – według Justyna – rozumiane we właściwy sposób dowodzą, że w czasach Starego Testamentu Logos Boży, drugi Bóg, objawiał się Izraelitom częściowo i w sposób ukryty, a teraz objawił się w pełni w osobie Jezusa Chrystusa. Gdy Tryfon zdaje się przyjmować jego argumenty o istnieniu tzw. drugiego Boga, zmienia wtedy szybko charakter swoich zarzutów, wysuwając obiekcje dotyczące tajemnicy Jego wcielenia oraz poczęcia i narodzenia z dziewicy: jak to jest możliwe, by Bóg stał się człowiekiem? Nawet jeśli przymiemy, że jest to możliwe, to jak rozumieć jego poczęcie i narodzenie z dziewicy? Podobnie jak poprzednio, również tym razem Justyn odpira te zarzuty, bazując na właściwych tekstach prorockich Starego Testamentu, zwłaszcza Iz 7,14, który już w Ewangeliach stał się kluczowym tekstem dowodzącym narodzenie Mesjasza z dziewicy⁴⁴.

CHRZEŚCIJANIE NOWYM LUDEM BOŻYM

Trzecia część *Dialogu* (rozdziały 109–141) poświęcona jest argumentacji dotyczącej substytucji, czyli zastąpienia dawnego Izraela przez nowy, duchowy Izrael, którym są wierzący w Chrystusa. W tej części Tryfon bardzo rzadko zabiera głos, a monolog Justyna zmierza do uzasadnienia charakteru uniwersalnego chrześcijaństwa, które zastąpiło partykularny kult żydowski. Fundamentem przynależności do nowego, duchowego Izraela nie są już więzy krwi ani fizyczne zrodzenie z żydowskich rodziców, ale wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Justyn używa w tej części wielu równych argumentów, z których zacytują tylko jeden tekst z rozdziału 135,5-6:

Zrozumcie także i wy, że potomstwo Jakuba, o którym jest tutaj mowa, to coś zgoła innego i nie odnosi się do waszego ludu. Niemożliwe jest bowiem, aby potomstwo Jakuba odstało dzieciom Jakuba prawo wejścia ani też, aby Ten, który zarzuca ludowi, że jest niegodny dziedzictwa, potem znowu je przyjął i czynił mu obietnice.

Justin Martyr's Proof-Text Tradition; Text-type, Provenence, Theological Profile, Suppl. N. T. 56, Leiden: Brill 1987, s. 86nn.; C. Basevi, *La generazione eterna di Cristo nei Ps. 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo*, "Augustinianum" 22 (1982), s. 135-147.

⁴² Por. O. Keel, *Die Weisheit spielt von Gott*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1974; J.N. Aletti, *Proverbes 8,22-31. Étude de structure*, „Biblica” 57 (1976), s. 26-39; L.G. Perdue, *Wisdom and Creation: the Theology of Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon 1994, s. 78-93; A. Lange, *Weisheit und Prädestination*, Leiden: Brill 1995; L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo*, s. 132-145.

⁴³ Por. L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo*, s. 167-192.

⁴⁴ Por. tamże, s. 193-205.

Lecz jak mówi prorok: „Teraz ty, domu Jakuba, chodźmy w świetle Pana. Porzucił bowiem lud swój, dom Jakuba, gdyż wypełniła się ich ziemia, tak jak na początku, wróżbitami i wieszczami” (Iz 2,5-6), tak więc i tutaj trzeba zrozumieć dwa potomstwa Judy i dwa pokolenia (jak dwa domy Jakuba), jedno zrodzone z krwi i ciała, drugie z wiary i Ducha⁴⁵.

Justyn bardzo wyraźnie nawiązuje tutaj do dwóch rodzajów dziedzictwa Judy, jednego z ciała i krwi, którym jest Izrael, i drugiego zrodzonego z wiary i z Ducha, którym są chrześcijanie. Nasz autor za św. Pawłem tworzy tzw. teorię substytucji, która przez następne stulecia aż do Soboru Watykańskiego II będzie głosiła, że miejsce Izraela jako narodu wybranego zajęli teraz chrześcijanie⁴⁶. I ta ostatnia część *Dialogu* jest najbardziej antyżydowska czy antyjudaistyczna, ale nie można jej określić jako antysemitycznej z powodów, które przedstawiono na początku. Potrzeba będzie wielu stuleci, żeby zrozumieć naukę św. Pawła z Listu do Rzymian, że łaska wybraństwa Bożego jest nieodwołalna i Żydzi pozostają nadal narodem wybranym. W takim nowym kontekście nauczania Kościoła argumentacja Justyna o substytucji narodu żydowskiego przez chrześcijan przedstawia się dzisiaj jako anachroniczna i błędna. Często w posoborowej dyskusji teologicznej argumentowano, że uznanie możliwości zbawienia pogan lub Żydów bez konieczności wiary w Jezusa jako Mesjasza, Syna Bożego i jedyne go pośrednika zbawienia, zdaje się otwierać dwie paralelne drogi zbawienia: jedna dla chrześcijan poprzez wiarę w Chrystusa, inna dla Żydów bez takiej wiary. Jak to pogodzić z nauką o Chrystusie jako jedynym Zbawcy każdego człowieka? Odnosi się wrażenie, że ten aspekt badań wymaga jeszcze pogłębienia. Pewną wskazówką dla nas może być nauczanie św. Pawła o tym, że Prawo Mojżeszowe jako „wychowawca” traci swoje zbawcze znaczenie dla kogoś, kto uwierzył w Jezusa Chrystusa. Dla tego, który nie uwierzył w Niego, zachowywanie Prawa pozostawałoby nadal drogą zbawienia. Nie mielibyśmy tutaj jednak do czynienia z dwoma równoległymi drogami zbawienia: przez wiarę w Chrystusa i poprzez zachowywanie Prawa. Jedynym Zbawcą każdego człowieka jest Jezus Chrystus, ale to zbawienie osiąga się niejako bezpośrednio, poprzez wiarę w Niego na drodze łaski albo za pośrednictwem zachowywania Prawa, które przecież również jest wyrazem łaskowości Boga. I tak, i tak zbawienie jest darem Boga. W każdym razie relacja pomiędzy nauką o uniwersalistycznym charakterze zbawienia chrześcijańskiego w Chrystusie a nauczaną przez Kościół możliwością zbawienia dla Żydów, którzy nie uznają Go za Mesjasza, wymaga dalszych badań.

⁴⁵ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 135,5-6 (PTS 47), s. 304-305 (tłum. L. Misiarczyk); tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 312-313.

⁴⁶ Por. A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk...”...

Żydzi i judaizm
w *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika

Streszczenie

W polemice z marcjonizmem Justyn broni Starego Testamentu stanowiącego wartość również dla chrześcijan nawet po przyjściu Chrystusa. W jego spojrzeniu na judaizm widzimy bardzo zróżnicowane postawy. Z Prawa Mojżeszowego, które jest kodyfikacją prawa naturalnego, wydobywa zasady nadal obowiązujące chrześcijan i wszystkich ludzi. Natomiast elementy Prawa zapowiadające tajemnice Chrystusa i przepisy dane Żydom ze względu na zatwardziałość ich serca straciły na znaczeniu wraz z Jego przyjściem. W części *Dialogu* dotyczącej dyskusji na temat mesjańskiej i boskiej tożsamości Jezusa Justyn opiera się zasadniczo na interpretacji odpowiednich tekstów Starego Testamentu. Niekiedy tylko czyni złośliwe uwagi pod adresem Żydów, którzy nie uznali Jezusa za obiecanego Mesjasza i Syna Bożego, gdyż nie rozumieją Starego Testamentu i koncepcji „drugiego Boga”. Najbardziej antyżydowska jest ostatnia część *Dialogu*, w której Justyn wyraźnie głosi teorię substytucji, że chrześcijanie są teraz nowym ludem Bożym, który zajął miejsce odrzuconego przez Boga Izraela. Wspólna wyznawcom judaizmu i chrześcijaństwa jest wiara w Boże objawienie zawarte w Starym Testamencie, różni ich zaś jego rozumienie i interpretacja.

Słowa kluczowe: Justyn Męczennik, Żydzi, judaizm.

Jews and Judaism in *Dialogue with Trypho*, the Jew of Justin Martyr

Summary

In the polemic with Marcionism, Justin defends the value of the Old Testament for Christians, even after the coming of Christ. In his attitude to Judaism we can find very different views. In the Mosaic Law, which is the codification of natural law, Justin sees the rules which continue to be valuable not only for Christians but for all people. In the elements of the Mosaic Law heralding the mysteries of Christ and the rules given to Jews because of the hardness of their hearts they lost their significance along with the coming of Christ. In the second part of the *Dialogue* where there is the discussion regarding the messianic and divine identity of Jesus, Justin essentially bases his thesis on the interpretation of the relevant texts of the Old Testament. Sometimes he just makes a malicious remark about Jews who do not recognize Jesus as the promised Messiah and Son of God, because they do not understand the Old Testament and the concept of a “second God”. Most anti-Jewish part of the *Dialogue* is the last part where Justin clearly states the theory of substitution that Christians are now the new people of God who took the place of Israel rejected by God. The common element of Judaism and Christianity is the belief in God’s revelation contained in the Old Testament; what instead makes a difference between these two religions is the understanding and interpretation of the Scriptures.

Keywords: Justin Martyr, Jews, Judaism.

Juden und Judaismus
im *Dialog mit dem Juden Trypho* von Justin dem Märtyrer

Zusammenfassung

In seiner Polemik mit dem Marcionismus vereidigt Justin der Märtyrer den Wert des Alten Testaments für die Christen auch nach der Ankunft Christi. In seiner Sicht des Judaismus sieht man aber differenzierte Haltungen. Aus dem mosaischen Recht, das eine Kodifizierung des Naturrechtes darstellt, holt er Prinzipien hervor, welche für Christen und alle Menschen immer noch gültig sind. Die Elemente des Rechts dagegen, welche die Geheimnisse Christi ankündigen sowie die Vorschriften, welche den Juden auf Grund von ihrer Hartherzigkeit gegeben worden waren, haben mit der Ankunft Christi ihre Bedeutung verloren. Im Teil des *Dialogs*, der sich auf die messianische und göttliche Identität Jesu bezieht, basiert Justin generell auf der Interpretation der entsprechenden Texte des Alten Testaments. Nur manchmal macht er bissige Bemerkungen an die Adresse der Juden, die Jesus als den verheißenen Messias und Sohn Gottes nicht anerkannt haben, da sie das Alte Testament und das Konzept des „zweiten Gottes“ nicht verstehen. Am meisten antijüdisch ist der letzte Teil des *Dialogs*, in dem Justin deutlich für die Theorie der Substitution plädiert, nach der die Christen jetzt das neue Volk Gottes sind, das die Stelle des von Gott verworfenen Israels angenommen hat. Gemeinsam für Juden und Christen ist der Glaube an die göttliche Offenbarung, enthalten im Alten Testament, wobei ihr jeweiliges Verständnis und Interpretation unterschiedlich sind.

Schlüsselworte: Justin der Märtyrer, Juden, Judaismus.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, t. 5 (Sch 153), Paris 1969.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia*, ed. M. Marcovich, *Iustyni Martyris Apologiae pro Christianis* (PTS 8), Berlin–New York 1994, tłum. L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci greccy* (BOK 24), Kraków 2004, s. 206-284.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, ed. M. Marcovich, *Iustyni Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin–New York: Walter de Gruyter 1997.
- Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012, s. 158-318.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. zbiorowe S. Kalinkowski, W. Myszor, K. Obrycki, S. Ryznar, E. Stanula, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa: ATK 1993.

OPRACOWANIA

- Aeby G., *Les Missions divines de S. Justin a Origene*, Freiburg: Herder 1958.
- Aletti J.N., *Proverbes 8,22-31. Étude de structure*, „Biblica” 57 (1976), s. 26-39.
- Aune D.E., *Justin Martyr's Use of the Old Testament*, „Bulletin of the Evangelical Theological Society” 9 (1966), s. 179-199.
- Barbel J., *Christos Angelos*, Bonn: P. Hanstein 1964.
- Barthélemy D., *Les devanciers d'Aquila*, Leiden: Brill 1963.
- Barrett C.K., *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, w: *Jews, Greeks and Christians: Essays in Honor of W. D. Davies*, Leiden: Brill 1976, s. 220-224.
- Basevi C., *La generazione eterna di Cristo nei Ps. 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo*, „Augustinianum” 22 (1982), s. 135-147.
- Bernard L.W., *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, „Vetus Testamentum” 14 (1964), s. 395-406.
- Bokser B.Z., *Justin Martyr and the Jews*, „Jewish Quarterly Review” 64 (1973/74), s. 97-122, 204-211.
- Bokser B.Z., *Recent Developments in the Study of Judaism. 70-200 C.E.*, „Second Century” 3 (1983), s. 1-68.
- Bourgeois D., *La sagesse des Ancienes dans le mystere du Verbe, Evangile et philosophie chez Saint Justin philosophe et martyr*, Paris: Téqui 1981.
- Burkitt F.C., *Justin Martyr and Jeremiah 11,9*, JTS 33 (1932), s. 371-373.
- Constantelos D.J., *Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (A.D. 100-500)*, w: E. Ferguson (ed.), „Studies in Early Christianity” 9 (1993), s. 273-294.
- Cosgrove C.H., *Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho*, VigChr 36 (1982), s. 209-232.
- Daniélou J., *Études dexégèse judéo-chrétienne (Les testimonia)*, Paris: Beauchesne 1966.
- Daniélou J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna: Il Mulino 1974.
- Dauids A., *Justin Martyr in Monotheism and Heresy*, „Neederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis” 56 (1975), s. 210-234.
- Deroche V., *La pensée de Justin: la philosophie chemin vers le Christ*, „Axes” 14 (1982), s. 11-20.
- Des Places É., *Platonisme moyen et apologétique chétienne au II siecle ap. J.-C. Numénus, Atticus, Justin*, w: Livingstone E.A. (ed.), *Studia Patristica*, Vol. 15, Berlin: Peeters Publishers 1984, s. 432-441.
- De Vogel C.J., *Problems concerning Justin Martyr: Did Justin find a certain continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, „Mnemosyne” 31 (1978), s. 360-388.
- De Vogel C.J., *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?* w: H.D. Blume, F. Mann (Hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster: Aschendorff 1983, s. 277-302.
- Edwards M.J., *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, JTS 42 (1991), s. 17-34.
- Edwards M.J., *Justin's Logos and the Word of God*, „Journal of Early Christian Studies” 3 (1995), s. 261-280.
- Feldman L.H., *Jew and Gentile in Ancient World*, Princeton: Princeton University Press 1993.

- Frend W.H.C., *Early Christianity and Society: A Jewish Legacy in the Pre-Constantinian Era*, „Harvard Theological Review” 76 (1983), s. 53-71.
- Goldfahn A.H., *Justinus Martyr und die Agada*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 22 (1873), s. 49-60, 104-115, 145-153, 193-202, 257-269.
- Goodenough E.R., *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Concepts of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*, Jena: Frommann 1923 (reprint Amsterdam: Philo Press 1968).
- Halvik R., *The Struggle for Scripture and Covenant*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996.
- Harnack A. von, *Die „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani” nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig Hinrichs 1883.
- Harnack von A., *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho* (TU 39), Berlin 1913.
- Herford R.T., *Christianity in Talmud and Midrash*, Clifton: Reference Book Publishers 1966.
- Hoffmann M., *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (TU 96), Berlin: [b.m.w.] 1966.
- Holte R., *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, „Scripta Theologica” 12 (1958), s. 109-158.
- Horbury W., *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, „Journal of Theological Studies” 33 (1982), s. 19-61.
- Hyldahl N., *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justinus*, Kopenhagen: Prostant apud Munksgaard 1966.
- Jervell J., *Imago Dei im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.
- Joly R., *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du II siecle*, Bruxelles: Persée 1973.
- Jonas H., *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 1968.
- Keel O., *Die Weisheit spielt von Gott*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1974.
- Kimelman R., *Birkhat ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish prayer in Late Antiquity*, w: E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2, London 1981: S.C.M. Press, s. 226-244.
- Köster H., *Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis Justinus des Märtyrers*, Heidelberg 1956.
- Lange A., *Weisheit und Prädestination*, Leiden: Brill 1995.
- Manns F., *L'exégèse de Justin dans le Dialogue avec Tryphon, témoin de l'exégèse juive ancienne*, w: *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem: Franciscan Print Press 1977, s. 130-152.
- Marshall J.L., *Some Observations on Justin Martyr's Use of Testimonies*, w: Livingstone E. (ed.), *Studia Patristica 16* (TU 129), Vol. 16, Berlin: Peeters Publishers 1985, s. 197-200.
- Misiarczyk L., *Teologia wcielenia u apologetów greckich*, VoxP 20 (2000), z. 38-39, s. 41-70.
- Misiarczyk L., *Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków: WAM 2004, s. 11-91.
- Misiarczyk L., *Wstęp*, w: L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków: WAM 2004, s. 151-206.

- Misiarczyk L., *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 1999.
- Misiarczyk L., *Wstęp*, w: *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012, s. 119-157.
- Myszor M., „*Anapausis*” w teologii chrześcijańskich gnostyków, Warszawa: ATK 1985.
- Nichols W., *Christian Antisemitism*, Northvale: Jason Aronson 1992.
- Nilson J., *To whom is Justin's "Dialogue with Trypho" adressed?*, ThS 38 (1977), s. 538-546.
- Osborn E.F., *Justin Martyr*, Tübingen: Mohr Siebeck 1973.
- Otranto G., *Metodo delle citazioni bibliche ed esegesi nei cc. 64-65 del Dialogo*, „*Vetera Christianorum*” 13 (1976), s. 87-112.
- Perdue L.G., *Wisdom and Creation: the Theology of Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon 1994.
- Prigent P., *Justin et L'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris: Institut Universitaire de France 1964.
- Radford Ruether R., *The Aversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian anti-Judaism*, w: J. Cohn (ed.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York: New York University Press 1991, s. 174-189.
- Rokeach D., *Jews, Pagans and Christian in Conflict*, Jerusalem-Leiden: Magnes Press, Hebrew University 1982.
- Rokeach D., *Justin Martyr and the Jews*, Leiden: Brill 2002.
- Remus R., *Justin Martyr's Argument with Judaism*, w: S.G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, Vol. 2, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1986, s. 59-80.
- Rudolph A., „*Denn wir sind jenes Volk...*”. *Die neue Gottesverehrung in Justin Dialog mit Tryphon in historisch-theologischer Sicht*, Bonn: Borengässer 1999.
- Sagnard F.M.M., *Y a-t-il un plan du 'Dialogue avec Tryphon'?*, w: J. Duculot (ed.), *Mélanges J. Jelinek*, Vol. 1, Gembloux: J. Duculot 1951, s. 171-182.
- Santon N., *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, NTS 32 (1985), s. 377-392.
- Schiffman L., *Tannaitic Perspectives on the Jewish – Christian Schism*, w: E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 2, London 1981: Fortress Press, s. 115-156.
- Schneider H.P., *Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho*, „*Scottish Journal of Theology*” 15 (1962), s. 164-175.
- Segal A.F., *Two Powers in Heaven. Studies in Judaism in Late Antiquity*, Leiden: Brill 1977.
- Sigal P., *An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's Dialogue with Trypho*, „*Abn-Nahrain*” 18 (1978/79), s. 75-100.
- Skarsaune O., *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition; Text-type, Provenence, Theological Profile*, Suppl. N. T. 56, Leiden: Brill 1987.
- Simon M., *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, Paris: Édition E. de Boccard 1964.
- Simonetti M., *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, „*Vetera Christianorum*” 9 (1972), s. 331-359 i „*Vetera Christianorum*” 10 (1973), s. 103-126.
- Smith Sibinga J., *The Old Testament Text of Justin Martyr, I. The Pentateuch*, Leiden: Brill 1963.

- Studer B., *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers*, w: *Kerygma und Logos. Fest. C. Andresen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979, s. 435-448.
- Stylianopoulos T., *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula: Society of Biblical Literature 1975.
- Tränkle H., *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, Wiesbaden: Steiner 1964.
- Taylor M.S., *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, Leiden: Brill 1994.
- Voss B.R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970.
- Waszink J.H., *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, „Jahrbuch für Antike und Christentum“ 1 (1964), s. 380-390.
- Wayne A., Wilken R.L., *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula: Scholars Press for the Society of Biblical Literature 1978.
- Winden van J.C.M., *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, w: *Kyriakon. Fest. J. Quasten*, Vol. 1, Münster: Aschendorff 1970, s. 205-213.
- Winden van J.C.M., *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters I to IX*, Leiden: Brill 1971.
- Winden van J.C.M., *Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I,4-5*, „*Vetera Christianorum*” 31 (1971), s. 181-190.

