

KS. MAREK W. RYMUZA
Warszawa

CHRYSTOLOGICZNO-EKLEZJOLOGICZNE MOTYWACJE
WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA
W PISMACH APOLOGETÓW GRECKICH II WIEKU

WSTĘP

Współcześnie przeprowadzane badania religioznawcze wykazały istnienie we wszystkich religiach rysu obronnego. Ich wyznawcy zwykle dążą do wykazania wiarygodności, a więc prawdziwości i wyłączności danej religii. Niekiedy apologetyka przyjmuje dwustopniowy charakter, o ile w ich zakres wchodzi roszczenia i motywacje tych roszczeń, wysuwane przez założycieli danej religii¹

Podobny rys apologetyczny istnieje również w chrześcijaństwie. Z oczywistych powodów chrześcijanie dążą nie tylko do udowodnienia wyższości własnej religii, lecz także do oceny argumentów stosowanych w apologetyce. Krytyczną oceną samoobrony chrześcijaństwa zajmuje się apologetyka, w której zakres badań wchodzi przede wszystkim apologia klasyczna, podana przez samego Jezusa. Nie można jednak z tych badań wyeliminować innych apologetyk, pochodnych i wtórnych, które zawierają w sobie elementy apologetyki klasycznej². Stąd apologetyka powinna badać krytycznie cały materiał nagromadzony w ciągu istnienia chrześcijaństwa, aby w ten sposób ocenić wartość dzieł apologetycznych. Najstarszą chrześcijańską refleksją nad apologetyką są ewangelie kanoniczne.

¹ Por. J. M y ś k ó w, *Apologetyka stosowana*, Warszawa 1973, s. 15.

² Por. tamże, s. 28.

ne³ Jednak w miarę rozszerzania się chrześcijaństwa, w obliczu prześladowań, zaistniała konieczność uzasadnienia na nowo prawdziwości objawienia chrześcijańskiego. W ten sposób rozwinęła się literatura apologetyczna. Początek jej dały dzieła pisarzy chrześcijańskich żyjących w II w. Święty Justyn, Tacjan, Atenagoras, Teofil z Antiochii, Tertulian i wielu innych stworzyli niejako podstawy pod ten gatunek literatury chrześcijańskiej.

W okresie patrystycznym i później powstały inne apologie, których autorzy chcieli wykazać szczególną wartość nauki chrześcijańskiej. Do XV w. apologie miały charakter dogmatyczno-filozoficzny, a dopiero pod wpływem Odrodzenia przyjęły postać studium krytyczno-historycznego. W sposób systematyczny główne tezy apologetyki, to jest chrystologiczną i eklezjologiczną, rozwinął dopiero H. Savonarola⁴

W niniejszej pracy została podjęta próba przeprowadzenia krytycznej refleksji nad chrystologicznymi i eklezjologicznymi wypowiedziami apologetów greckich. Refleksja ta pozwoli wydobyć z ich pism argumenty uzasadniające wiarygodność chrześcijaństwa oraz ocenić ich aspekt aksjologiczny.

1. TŁO HISTORYCZNE DZIAŁALNOŚCI APOLOGETÓW

W II w. chrześcijaństwo zaczęło zyskiwać coraz większe rzesze wyznawców. Chrześcijan można było spotkać już nie tylko wśród gminu, lecz także wśród warstw wykształconych. Ekspansja nowej religii i sposób bycia jej wyznawców wzbudzały jednak wrogość w społeczeństwie pogańskim. O chrześcijanach mówiono dużo i bardzo źle. Posądzano ich o ateizm, wrogość do państwa, o rozmaitego rodzaju zbrodnie. Choć po prześladowaniach Nerona i Domicjana nastąpił względny spokój, to jednak w dalszym ciągu sytuacja chrześcijan nie była pewna. Na początku II stulecia Trajan wydał dokument, potwierdzony później przez Hadriana, który w jakimś stopniu regulował stosunek władzy do wyznawców nowej religii. Z dokumentu tego można wywnioskować, że władze centralne, przynajmniej w połowie II w., nie podjęły działań wobec chrześcijan, a co za tym idzie, nie wydały żadnych zarządzeń do wszczęcia powszechnego prześladowania. Jeżeli istniały w tym czasie jakieś prześladowania, to były to sporadyczne i lokalne wystąpienia miejscowej ludności. Pomimo przyjęcia po-

³ W tym znaczeniu są one najstarszymi apologiami. Por. W. H ł a d o w s k i, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 16 n.

⁴ H. S a v o n a r o l a, *Triumpus Crucis seu de veritate fidei*. Por. H ł a d o w s k i, dz. cyt., s. 18 n.

stawy wyczekującej władze dały podstawę prawną, że dla wniesienia oskarżenia wystarczy sama nazwa „chrześcijanin”⁵

Za panowania Antoniusza Piusa poganie zorientowali się, że mają do czynienia z zupełnie nowym nurtem religijnym. Dość długo traktowano chrześcijan jako jedną z sekt żydowskich, a ich prześladowania miały prawdopodobnie związek z konfliktem między Żydami a państwem rzymskim. W połowie II w. sytuacja uległa zmianie. Dostrzeżono w chrystianizmie zupełnie nową religię, wobec której władze nie potrafiły zająć stanowiska. W przekonaniu wielu Rzymian chrześcijanie stanowili margines społeczny, który wyróżniał się niemoralnym trybem życia. Oryginalność chrześcijaństwa, prawdy przez nie głoszone, stosunki panujące w gminach, które zdecydowanie różniły się od obyczajów pogańskich suponowały, nawet w świadomości wielu chrześcijan, przynależność do zupełnie odmiennej grupy ludzi. Prawdopodobnie też stąd przyjęło się określenie chrześcijan, używane przez nich samych, jako „genus tertium”⁶

Zainteresowanie chrześcijaństwem doprowadziło w II w. do wystąpienia intelektualistów pogańskich. Należeli do nich: Fronton – nauczyciel Antoninusa Piusa i Marka Aureliusza, Lukian z Samosaty, Krescens, Galien. Najśłynniejszym z nich był Celsus, którego *Słowo prawdziwe* traktuje się zwykle jako odpowiedź na pisma apologetyczne Justyna.

Sytuacja, w jakiej się znaleźli chrześcijanie, zmusiła ich do obrony własnej religii. Przybrała ona dwojaki charakter. Wcześniejszy nurt obronny związał się z literaturą apokaliptyczną. Źródłem dla tych ksiąg była żydowska literatura apokaliptyczna. Wizje katastroficzne miały przestrzec świat pogański, że Bóg upomni się za swoimi prześladowanymi wyznawcami. Swoje apogeum apokaliptyka osiągnęła na przełomie I i II w.⁷

W II w. powstał nowy rodzaj literatury broniącej chrześcijaństwo, a mianowicie apologie. Dzieła apologetyczne pojawiły się tak masowo, że całkowicie zdominowały piśmiennictwo chrześcijańskie. Większość z nich zaginęła bezpowrotnie, a do naszych czasów przetrwało zaledwie kilka apologii.

Nie należy jednak traktować apologii tylko jako formy odpowiedzi na oszczerstwa pogan i Żydów. Taki pogląd prowadziłby do przekreślenia ich znaczenia. W tekstach tych, obok krytyki świata pogańskiego, widać także próbę pozytywnego przedstawiania zasad wiary chrześcijańskiej. Mimo wyszydzania

⁵ Por. J. D a n i é l o u, *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, tłum. pol. M. Tarnowska, t. 1, Warszawa 1984, s. 81.

⁶ A r y s t y d e s, *Apologia* (dalej: Apol.), 2, 1.

⁷ Por. J. F r a n k o w s k i, *Apokryfy Nowego Testamentu*, [w:] *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 41; t e n ż e, *Księgi Sybillińskie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (dalej: RBL) 5-6 (1976), s. 261-270; T. Z i e l i Ń s k i, *Cesarstwo Rzymskie*, Warszawa 1938, s. 59-77.

przez Tacjana⁸ i Hermiasza⁹ wszystkiego, co związane było z kulturą hellenistyczną, inni apologetycy wykazują chęć zbliżenia do świata pogańskiego. Skoro chrystianizm raz wszedł w świat grecko-rzymski, mimo obustronnej nieufności, musiał zająć jakieś stanowisko wobec zastanej rzeczywistości¹⁰

Próby przełamania bariery dzielącej chrześcijan od świata pogańskiego widać już w niektórych pismach nowotestamentalnych. Są to pierwsze, nieśmiałe jeszcze próby powiązania orędzia wielkanocnego z pojęciami występującymi w filozofii greckiej. Święty Paweł w swych Listach posługiwał się terminami zaczerpniętymi z życia politycznego (por. Flp 1, 27; Ef 2, 19), terminologią prawniczą (por. Flm 18; Kol 2, 14; Gal 3, 15; 4, 1-2), cytuje pisarzy pogańskich (por. Dz 17, 28; 1 Kor 15, 33). Wprowadził do terminologii teologicznej pojęcia o podłożu wybitnie hellenistycznym, takie jak „pełnia” (por. Ef 1, 22; 3, 19; 4, 11-13)¹¹, „Pan” (por. 1 Kor 8, 5; Flp 2, 5-11; Rz 4, 7; 9, 28; 2 Kor 10, 17; 2 Tes 1, 9; 2, 8)¹², „Syn Boży” (por. Rz 1, 3-4; 8, 3; Gal 4, 4; 2 Kor 8, 9; Flp 2, 15)¹³, „ciało i duch” (por. Rz 12, 5; Ef 2, 16; 1 Kor 10, 17; Kol 1, 18)¹⁴, „misterium” (por. Rz 12, 5; Ef 2, 4-7; 3, 10; Kol 1, 27)¹⁵. Nie można więc twierdzić, że św. Paweł jako Żyd odżegnywał się od wszelkich zapożyczeń ze świata pogańskiego. Urodzony poza Palestyną, uległ, jak wielu mu współczesnych, przemożnemu wpływowi kultury hellenistycznej, a zwłaszcza filozofii platońsko-stoickiej¹⁶

Podobne zapożyczenia występują w pismach św. Jana. Najwyraźniej ten wpływ widać na przykładzie pojęcia Logosu¹⁷. Tradycja chrześcijańska wiążąca działalność Jana z Efezem i innymi gminami w Azji Mniejszej stworzyła podstawy do wiązania pism Janowych ze środowiskiem, w jakim przebywał.

⁸ *Oratio ad Graecos* (dalej: Or), 1-3.

⁹ *Irrisio gentilium philosophorum* (dalej: Irrisio), 2-4, 6. 8.

¹⁰ Por. H. I. M a r r o u, *Kościół w tonie kultury hellenistycznej i rzymskiej*, Concilium 1-10 (wyd. pol.) 1971, s. 323 n.

¹¹ Por. A. J a n k o w s k i, „Pełnia” (*Pleroma*) w listach więziennych św. Pawła, red. E. Dąbrowski, t. 8, Poznań 1962, s. 531-549; J. S t ę p i e ń, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa 1979, s. 433 n.

¹² Por. H. L a n g k a m m e r, *U podstaw chrystologii NT*, Wrocław 1976, s. 11-122.

¹³ Por. K. R o m a n i u k, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 52-58.

¹⁴ Por. A. J a n k o w s k i, *Kościół Ciałem i Oblubienicą Chrystusa*, [w:] *Listy więzienne św. Pawła*, red. E. Dąbrowski, t. 8, Poznań 1962, s. 563-566; E. D ą b r o w s k i, *Św. Paweł a platonizm*, [w:] *Listy do Koryntian*, red. E. Dąbrowski, t. 7, Poznań 1965, s. 302-308; S. W ł o d a r c z y k, *Antyteza Pawłowa sarx-pneuma w interpretacji św. Jana Chryzostoma*, RBL 4(1977), s. 198-201.

¹⁵ Por. S t ę p i e ń, dz. cyt., s. 433-440.

¹⁶ Por. D ą b r o w s k i, dz. cyt., s. 308-322.

¹⁷ Por. H. L a n g k a m m e r, *Hymny chrystologiczne NT*, Katowice 1976, s. 27 nn.

Gminy te były pod silnymi wpływami ówczesnych prądów filozoficznych¹⁸. Na wpływ myśli hellenistycznej w czwartej ewangelii wskazują także dialogi zredagowane przez Jana (por. 2, 13-22; 6, 22-59; 7, 14-39; 10, 22, 39; 12, 20-36). Zastosowanie tej formy literackiej wskazuje na wpływ dialogów platońskich, pism gnostyckich z Nag-Hammadi, a zwłaszcza literatury hermetycznej¹⁹.

Tendencje wiodące do interpretowania chrześcijańskich prawd wiary za pomocą pojęć i terminów pochodzących z kultury i filozofii antycznej widać także w późniejszej literaturze apologetycznej. Przepowiadanie Ewangelii, która w wielu swych ideach tchnęła nowatorstwem, wymagało dostosowania jej treści do pojęć znanych w świecie antycznym.

Skostniałe formy religii grecko-rzymskiej nie potrafiły zapewnić przeżycia sacrum na miarę potrzeb ludzkich. Panteon homerycki, w którym bogowie różnili się od ludzi tylko nieśmiertelnością, natomiast mieli wszelkie przywary ludzkie, nie wzbudzał należytego szacunku. Stąd pochodzą tendencje do poszukiwania prawdy. Wyrazem tego procesu był synkretyzm religijny istniejący w Cesarstwie Rzymskim. W miarę dokonywania podbojów terytorialnych Rzymianie stykali się z coraz to nowymi religiami. Bóstwa podbitych narodów włączali do własnego panteonu. W miarę upływu czasu zaczął się proces utożsamiania tych bóstw z bogami rzymskimi. W konsekwencji zaczęto traktować bóstwa jako emanacje jednej boskiej potęgi²⁰. Punktem kulminacyjnym tego procesu był monoteizm, który można byłoby nazwać synkretycznym²¹. Wyrazem poszukiwania prawdy i wyjaśnienia początku wszechświata i człowieka w duchu monoteistycznym jest wypowiedź Plutarcha, który w swoim dziele *De Iside et Osiride* niejako wyznaje wiarę w istnienie jednego bytu duchowego, który jest przyczyną sprawczą całego kosmosu²².

Tradycyjną religię grecko-rzymską pogańskie kręgi intelektualne uważały za dobrą dla mas. W ich mniemaniu kulty te traktowane były jako sposób naiwnej interpretacji prawd filozoficznych²³. Zainteresowanie natomiast wzbudzały misteryjne kulty wschodnie oraz filozofia. Religie wschodnie wniosły naukę o

¹⁸ Por. F. G r y g l e w i c z, *Aktualna problematyka czwartej ewangelii*, „Studia Theologica Varsaviensia” (dalej: STV), (1979), fasc. 1, s. 81-84.

¹⁹ Por. S. M ę d a l a, *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej ewangelii*, Studia z Biblistyki (dalej: SB), t. 4, Warszawa 1984, s. 13 n.

²⁰ Por. M. S i m o n, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. pol. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 76.

²¹ Por. tamże, s. 77.

²² Por. P l u t a r c h, *De Iside et Osiride 377F-378A* (cyt. za: S i m o n, dz. cyt., s. 76).

²³ Por. R. A. M a r k u s, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, tłum. pol. R. Turzyński, Warszawa 1978, s. 30.

wyzwoleniu, dawały człowiekowi poczucie jedności z bóstwem²⁴ Natomiast filozofia nie była traktowana przez ówczesnych ludzi jako rozważania o charakterze abstrakcyjnym. Myślenie spekulatywne uprawiane było tylko w ramach szkół o tradycji dogmatycznej²⁵ W praktyce rozważania filozoficzne szły po linii zbliżonej do religii. Filozofia rościła sobie prawa do wyjaśniania świata, ostatecznego celu człowieka, problemu Boga. Spośród rozmaitych szkół filozoficznych największe zainteresowanie wzbudzały koncepcje platońsko-stoickie²⁶ Obie szkoły wywarły również bardzo silny wpływ na judaizm i chrześcijaństwo. Chrystianizm, wychodzący od świata grecko-rzymskiego, pretendował do miana jednego z systemów filozoficznych i był tak rozumiany nawet przez niektórych chrześcijan²⁷

W połowie II w. niektórzy chrześcijanie dostrzegli szansę porozumienia na płaszczyźnie religijnej ze światem pogańskim. Szansą tą była, w ich rozumieniu, sytuacja, jaka się wytworzyła wśród wykształconych pogan. Z pism św. Justyna wynika, że uważał chrześcijaństwo za najdoskonalszy system filozoficzny, sumę tego wszystkiego, co było najlepsze w filozofii greckiej. Uważał, że starożytni myśliciele opracowując systemy, korzystali z pism prorockich. Tutaj też należy szukać źródła tendencji chrześcijan do zharmonizowania poglądów filozoficznych z doktryną chrześcijańską.

Zgodnie z tą tendencją w apologiach pojawiły się tematy teologiczne, jak opatrzność Boża, trynitologia, zagadnienie łaski, chrystologia, eklezjologia czy Eucharystia.

2. CHRYSOLOGIA APOLOGETÓW

Od samego początku istnienia Kościoła chrześcijanie zadawali sobie pytanie: Kim jest Jezus Chrystus? W Nowym Testamencie istnieje wiele tytułów odnoszących się do osoby Chrystusa, co wskazuje na trudności w przedstawieniu Jego postaci. Jezus roszadza swoją osobowością wszelkie ramy ludzkiego rozumienia.

Teksty biblijne noszą wyraźne ślady reinterpretacji tytułów Jezusa. W poszczególnych warstwach Nowego Testamentu zaznaczony jest rozwój myśli chrystologicznej. Widać przechodzenie od chrystologii funkcjonalnej, która wyrażała paschalną refleksję nad historią i przeznaczeniem Jezusa, do chrystolo-

²⁴ Por. O. G i g o n, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gutersloh 1966, s. 86-96.

²⁵ Por. M a r k u s, dz. cyt., s. 28.

²⁶ Por. S i m o n, dz. cyt., s. 78-85.

²⁷ Dial. 2, 3-6.

gii opartej na rozważaniach metafizycznych dotyczących natury Jezusa i Jego preegzystencji. Wiara wielkanocna prowadzi do wyznania, że Jezus jest Panem, a w konsekwencji do utożsamienia Go z Bogiem²⁸

Często w kerygmie apostoelskiej przejawiały się akcenty apologetyczne²⁹ Refleksja apologetyczna wychodząc od stwierdzenia historyczności osoby Jezusa swoje apogeum znalazła w argumentacji teologicznej³⁰

Chrystologia apologetów oparta została na koncepcji logosu. Nauka o logosie była szeroko rozpowszechniona w świecie hellenistycznym, a samo słowo miało wiele znaczeń³¹ W filozofii termin ten pojawił się po raz pierwszy u Heraklita (ok. 500 r. przed Chr.) i oznaczał prarozum, który nadał formę kosmosowi³² Pojęcie logosu zostało rozwinięte w platonizmie³³ Według Platona prototypami wszystkich rzeczy są idee, na których szczycie znajduje się idea dobra. Tylko świat idei jest wieczny, jednolity, niezmienny. Platonizm jest koncepcją dualistyczną, gdyż przyjmuje obok idei istnienie wiecznej materii. Świat został uformowany przez Demiurga z wiecznej materii³⁴ Demiurg jest więc w tym systemie trzecią zasadą świata. Poglądy platońskie doprowadziły później do powstania monoteizmu racjonalnego³⁵

Drugim systemem filozoficznym, który wywarł wpływ na poglądy apologetów, był stoicyzm. Stoicy wytworzyli monistyczny pogląd na świat. Według nich istnieją tylko rzeczy materialne, które zbudowane są z dwóch czynników: biernego i czynnego. Czynnikiem aktywnym, formą kosmosu, jest pneuma (tchnienie), które przenika całą materię. Pneuma działa celowo, gdyż ma wszelkie cechy platońskiej i arystotelesowskiej duszy³⁶ Stąd też nazywana była

²⁸ Por. W. K a s p e r, *Jezus Chrystus*, tłum. pol. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 172, 174.

²⁹ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Chrystus kerygmaticzny*, „Collectanea Theologica” (dalej: Cth) (1982), fasc. 1, s. 61-73.

³⁰ Por. tamże, s. 66.

³¹ Logos rozumiano jako: słowo, mowę, wiedzę, sprawozdanie, rozważanie, zdolność myślenia, sens, normę, zasadę. Por. N. W a l t e r, *Logos*, [w:] *Theologisches Lexikon*, hrsg. H. H. Jensen, H. Trebs, Berlin 1978, s. 283.

³² Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1970⁷, s. 20.

³³ Platon był pod wpływem eleatów oraz sekt mistycznych. Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 73.

³⁴ Por. tamże, s. 81; F. C. G r a n t, *Roman hellenism and the New Testament*, Edinburgh and London 1962, s. 54-79.

³⁵ Por. S i m o n, dz. cyt., s. 82; A. H. A r m s t r o n g, R. A. M a r k u s, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. pol. H. Bednarek, Warszawa 1964, s. 8-11.

³⁶ Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 119; J. L e g o w i c z, *Filozofia okresu Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1962, s. 36-39.

także logosem (rozumem)³⁷ Dzięki pneumie świat otrzymał naturę nadprzyrodzoną.

W końcowym okresie filozofii starożytnej (I-VI w. po Ch.) nastąpił przełom. Dotychczasowe działania filozofów zmierzały do dania odpowiedzi na pytanie: Jak żyć? Przełom zmienił sens poszukiwań filozoficznych. Zdominowało je pytanie: Jak żyć, aby wyzwolić się od życia doczesnego i osiągnąć zbawienie? W ten sposób filozofia przybliżyła się do religii. Wywarło to duży wpływ na samo rozumienie filozofii³⁸ Zmiany te objęły wszystkie istniejące szkoły filozoficzne, a zwłaszcza platonizm i stoicyzm, które najbardziej odpowiadały potrzebom ludzkim. Do filozofii przedostały się także pewne elementy wschodniej kultury religijnej. Klasycznym przykładem takiego synkretyzmu są dzieła Filona z Aleksandrii. W swojej twórczości naukowej Filon połączył objawienie biblijne z niektórymi pojęciami filozofii platońsko-stoickiej³⁹ Najważniejszym jego osiągnięciem, które później przedostało się filozofii i teologii chrześcijańskiej, było pojęcie Logosu jako pośrednika, Syna Bożego, a nawet drugiego Boga⁴⁰

Apologeci przyjmując koncepcję Logosu, w swoich wypowiedziach chrystologicznych wiązali ją ze stwórczym działaniem Boga. W apologiach podkreślona została różnica między Bogiem a światem stworzonym. Wyeksponowana pod niewątpliwym wpływem platońskim transcendencja Boga stworzyła trudność w wyjaśnianiu Jego stwórczego dzieła⁴¹ Problem ten w jakimś sensie rozwiązała platońska koncepcja Demiurga jako pośrednika przy stwarzaniu świata. Koncepcja pośrednika została przyjęta przez apologetów w wersji Filona⁴²

Pojęciem „logos” określano w Biblii słowo Boże podczas działania stwórczego⁴³ W literaturze sapiencjalnej, zdaniem niektórych egzegetów, nastąpiło

³⁷ Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 119.

³⁸ Zarówno w środowisku pogańskim, jak i wśród chrześcijan przyjęto aż sześć definicji filozofii. Do dotychczasowych czterech doszły określenia filozofii jako rozmyślenia nad śmiercią (*melete thanatou*) i upodobnienie się do Boga (*homoiooustai theo*). Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 147.

³⁹ Por. tamże, s. 150-152.

⁴⁰ Por. fragmenty dzieł Filona: *Quaestionis in Exodum* (dalej: QE) II, 68; QE II, 51; *De Somniis* (dalej: Somn.) I, 133-147; I, 227b-230a; *Quaestionis in Genesin* (dalej: QG) II, 62; *De Confusione lingvorum* (dalej: Confus.) 62-63, [w:] *Umwelt des urchristentums*, hrsg. J. Leipoldt, W. Grundmann, Berlin 1979⁵, s. 308-313.

⁴¹ Por. L. G ł a d y s z e w s k i, *Bóg Stwórca i Władca*, *Studia Antiquitatis Christianae* (dalej: SACH) t. 1, z. 1, Warszawa 1977, s. 86.

⁴² W zasadzie tylko Arystydes podkreśla stwórcze działanie Boga bez pośrednika – por. Apol. IV, 1; XV, 2.

⁴³ Por. L. S t a c h o w i a k, *Pochodzenie i sens słowa „logos”*, [w:] *Ewangelia według św. Jana*, t. 4, Poznań-Warszawa 1975, s. 402.

utożsamienie słowa Bożego z Mądrością⁴⁴ W judaizmie również Torę utożsamiano ze słowem Bożym⁴⁵ Spekulacje te, w których Prawo i Mądrość przybierają cechy osobowe, nie wpłynęły jednak na pojęcie chrześcijańskiego Logosu⁴⁶ Najpełniej jego rolę rozwiązał Filon i jego interpretacja została przyjęta w chrześcijańskiej chrystologii. W koncepcji Filona przymioty Logosu odpowiadają, co prawda, cechom Mądrości Bożej, ale widać tu także wpływy traktatu *De mundo*⁴⁷ Logos jest emanacją Boga, która jednak nie przyjęła cech osobowych. Brak również w koncepcji Filona jakiegokolwiek myśli o soterycznej roli Logosu i jego inkarnacji⁴⁸

a) Chrystologia św. Justyna

Pomimo platońsko-stoickiego podłoża oraz niewątpliwych wpływów filozoficznej teologii Filona chrystologia Justyna jest w swej istocie biblijna. Argumenty uzasadniające boskość Chrystusa Justyn stosuje nie tylko w dialogu z Tryfonem, lecz także w apologiach⁴⁹ Opiera się na mowach Jezusa, a źródłem jego biblijnych wypowiedzi są „pamiętniki apostołów” (*apomnemeumata ton apostolon*) oraz pozostałe pisma Nowego Testamentu. W swoim dowodzeniu wiarygodności Jezus opierał się także na licznych tekstach starotestamentalnych, wychodząc z założenia, że wydarzenia opisane w księgach Starego Prawa możliwe są do odczytania jedynie w świetle Nowego Testamentu.

Szczególną wagę Justyn przywiązuje do wyjaśnienia wewnętrznej relacji między Bogiem a Logosem. Przede wszystkim wskazuje na współdziałanie obu w stwarzaniu świata. Przed stworzeniem jakiegokolwiek rzeczy Bóg zrodził z siebie rozumną moc, która w przyszłości spełniać będzie Jego wolę⁵⁰ Owa moc, utożsamiona z Logosem, jest bardzo bliska Bogu. Logos nie jest stworzeniem (*ktismata*) w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest zrodzony (*gennemata*), co oznacza, że jest w zupełnie innej relacji do Boga niż rzeczy stworzone. Justyn w tym wypadku posłużył się dwoma porównaniami. Zapalenie jednej

⁴⁴ Por. H. L a n g k a m m e r, *Pieśń o Logosie oraz jej tło historyczno-religijne*, [w:] *Egzegeza ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 26.

⁴⁵ Por. L. W B a r n a r d, *Athenagoras. A Study in Second Century Chrystian Apologetic*, Paris 1972, s. 26.

⁴⁶ Por. L a n g k a m m e r, *Pieśń o Logosie*, s. 26; R. S c h n a c k e n b u r g, *Das Johanneswangelium*, Bd 1, Freiburg–Basel–Wien 1972³, s. 260.

⁴⁷ Por. L e g o w i c z, dz. cyt., s. 26.

⁴⁸ Por. L a n g k a m m e r, *Pieśń o Logosie*, s. 27.

⁴⁹ E. J. G o o d s p e e d, *Die altesten Apologeten*, Gottingen 1914, s. 26-265.

⁵⁰ Dial. 61, 1: „Otóż na początku przed wszystkimi stworzeniami Bóg zrodził z siebie samego jakąś moc rozumną”

pochodni od drugiej nie powoduje żadnego uszczerbku w jasności płomienia, od którego zapalano⁵¹ Również człowiek wypowiadając słowo w jakimś sensie je rodzi⁵² Zrodzony Logos jest jakby specjalnym rodzajem stworzenia⁵³ Różnica, którą podkreśla Justyn między zrodzonym Logosem a rzeczami stworzonymi, odpowiada ujęciu św. Jana (por. J 1, 12-14.18). Posiada on priorytet wśród wszystkich stworzeń⁵⁴ Podkreślając fakt zrodzenia Logosu, Justyn chciał także zaznaczyć, że dokonało się to w sposób naturalny⁵⁵

Logos, jako zrodzony przed rozpoczęciem właściwego działania stwórczego, w porządku kosmicznym jest Pierworodnym-protokos wobec wszelkiego stworzenia⁵⁶ Pobrzmiwa tu echo Pawłowego hymnu o Chrystusie z Listu do Kolo-san (1, 15-20). W hymnie tym zaznaczony jest dwojaki prymat Chrystusa: kosmologiczny (w. 15) i soteriologiczny (w. 20)⁵⁷ Chrystus wyprzedza wszystkie stworzenia, przewyższa je pod każdym względem, zarówno na płaszczyźnie kosmologicznej, jak i zbawczej. W hymnie tym zwraca uwagę sformułowanie, że Chrystus jest obrazem niewidzialnego Boga (*eikon tou theou tou aoratou*). Paweł powraca tu do opisu stworzenia pierwszego człowieka jako „obrazu Boga” (por. Rdz 1, 27)⁵⁸ Niewidzialność Boga to sposób podkreślania Jego transcendencji. Syn Boży jest więc drogą poznania Ojca. Pierworodność Syna w ujęciu Pawłowym nie oznacza bynajmniej jedynie pierwszeństwa w czasie, lecz dotyczy także pierwszeństwa w godności. Ma on prawa, których nie mają stworzenia. Paweł pisząc o Pierworodnym zapożyczył ten termin ze Starego Testamentu, nawiązując wprost do Mądrości Bożej. W Księdze Przysłów (8, 22) czytamy znamienne słowa wypowiedziane przez Mądrość: „Jahwe mnie stworzył, swe arcydzieło, przed swymi czynami, od dawna” (por. Job 15, 17; Obj 3, 14). Przypomina to udział mądrości w dziele stwórczym Boga (por. Prz 8, 24; Mdr 7, 21; 8, 6; 14, 6).

⁵¹ Dial. 61, 2: „Jak ponadto widzimy, że z jednego ognia drugi ogień powstaje, a przez to nie zmniejsza się ten ogień, od którego się ten drugi zapalił, owszem równo płonie, tak samo też nowy ogień, z tamtego wzniecony, płonie jak ogień, od którego się zapalił” Por. T a c j a n, Or 5, 4; T e r t u l i a n, Apol. 21; *Adversus Praxeau* (dalej: Adv. Prax.) 8.

⁵² Por. Dial. 61, 3. A. P u e c h, *Les apologistes grecs du II^e s. de notre ere*, Paris 1912, s. 12.

⁵³ Por. E. F. O s b o r n, *Justyn Martyr*, Tubingen 1973, s. 29.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. G ł a d y s z e w s k i, dz. cyt., s. 88.

⁵⁶ Por. Dial. 84, 2; 85, 2; 125, 3; 138, 2.

⁵⁷ Por. L a n g k a m m e r, *U podstaw chrystologii NT*, s. 147 n.; t e n ż e, *Hymny chrystologiczne NT*, s. 41-63.

⁵⁸ Paweł powraca do tego pojęcia w tych fragmentach pism, które odnoszą się do eschatologii – Chrystus jako drugi Adam – por. 1 Kor 15, 45-49; Kol 3, 10.

W koncepcji judaistycznej Mądrość (*hokmah*) posiada niezależną egzystencję w obecności Boga, a także relację wobec świata stworzonego. W księgach sapiencjalnych ta tendencja została zachowana, a Mądrość zyskała w większym stopniu cechy istoty osobowej stojącej u boku Boga (por. Mdr 7, 22. 27). Otrzymała funkcje kosmologiczne i zbawcze⁵⁹ W spekulacjach judaistycznych, a zwłaszcza u Filona, miejsce Mądrości zajął Logos w swej funkcji kosmologicznej. Jest on idealnym pierwszym człowiekiem, obrazem Boga, z którego wyemanował⁶⁰

Również w chrześcijaństwie Słowo Boga spełnia funkcje stwórcze i zbawcze. W Kol 1, 15-20 Paweł nawiązuje do roli Mądrości wyeksponowanej w Starym Testamencie. Podobne tendencje występują w Liście do Hebrajczyków⁶¹ Święty Jan nawiązuje do poglądów Filona w eksponowaniu funkcji kosmologicznej Logosu, lecz zarazem stwierdza, że przedwieczne Słowo stało się ciałem⁶²

Justyn wyraźnie nawiązuje do tekstów biblijnych. Używając w odniesieniu do Logosu terminu *prototokos*, wyraża w ten sposób bliskość i podobieństwo do Boga oraz początek nowego stworzenia⁶³ Celem tego zabiegu jest stworzenie podstawy do twierdzenia, że skoro Logos jest Pierworodnym, to jest Bogiem⁶⁴ Jest Słowem Bożym wypowiedzianym przy stwarzaniu świata. Justyn jest tutaj prekursorem myśli rozwiniętej później przez Teofila z Antiochii, który wprowadził rozróżnienie między *logos endiathetos* a *logos prophorikos*⁶⁵

Logos jest Bogiem, lecz numerycznie różnym niż Ojciec⁶⁶ Argumentem uzasadniającym istnienie dwu Osób Boskich jest Rdz 1, 26: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz” Justyn dostrzegając różnicę liczbową – *heteros aruthmo* pomiędzy Osobami Boskimi, jednocześnie podkreśla ich jedność substancjalną⁶⁷ Odrębność Osób Boskich szczególnie jest widoczna w teofaniach Starego

⁵⁹ Por. C. K. B a r r e t t, *The Gospel according to St. John*, London 1978², s. 128.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. J. F r a n k o w s k i, *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hbr 1, 3*, SB, t. 4, s. 219-222.

⁶² Por. B a r r e t t, dz. cyt., s. 129; F r a n k o w s k i, *Nurty i kierunki*, s. 222.

⁶³ Dial. 138, 2: „Chrystus, Pierworodny wszelkiego stworzenia, stał się znowu początkiem nowego rodzaju, odrodzonego przez Niego przez wodę, wiarę i drzewo, które zawiera w sobie tajemnicę krzyża”

⁶⁴ 1 Apol. 63, 2: „Ponieważ jest On Pierworodnym Boga, jest Bogiem”

⁶⁵ Por. T e o f i l, Ad Aut. II, 10.

⁶⁶ Dial. 129, 1: „[...] jest ich dwóch co do liczby, jeden z nich przebywa na ziemi, a zstąpił, by oglądać narzekanie sodomitów. Drugi natomiast przebywa w niebie, a jest Panem również i tego Pana, co zstąpił na ziemię”

⁶⁷ Dial. 128, 3: „Nie można tej potęgi odciąć i oderwać od Ojca, tak samo jak nie można światła słonecznego na ziemi odciąć i oderwać od słońca na niebie”

Testamentu, które są dla Justyna ostatecznym argumentem w polemice z Tryfonem. Według Justyna nie Ojciec objawił się Abrahamowi pod drzewem Mamre, lecz Logos. W rozumowaniu Justyna widać uzależnienie od platonizmu. Justyn pojmuje Boga jako istotę tak dalece transcendentną, że nie może się On zniżyć do poziomu stworzeń. Widoczne są tu też pewne wpływy gnostyków, którzy twierdzili, że transcendentny Bóg posługuje się niższymi bytami⁶⁸ W pismach gnostyckich, a zwłaszcza w *Corpus Hermeticum*, *Odzie Salomona* i *Ewangelii prawdy* występuje pojęcie Logosu, wysłannika nieba, który spełniał ważną funkcję przy stwarzaniu⁶⁹

Teofanie Starego Testamentu opisywały logos jako anioła Bożego. Jest to wcześniejszy odpowiednik bardziej teologicznych terminów, jak „logos” czy „duch”⁷⁰ Stary Testament jest czasem działania Logosu, który objawił się Jozuemu w Jerychu (Dial. 62, 5), mocował się z Jakubem (por. Dial. 58, 10), rozmawiał z Mojżeszem w płonącym krzaku (por. Dial. 99, 1). Taka interpretacja Starego Testamentu prowadzi do wniosku, że Logos jest podporządkowany Bogu. Chcąc ratować sytuację, Justyn zastosował wobec osoby Słowa różne tytuły, a więc przysługują mu takie określenia, jak „Chwała Pańska”, Syn, Mądrość, Wódz Naczelny. Są to tytuły potwierdzające zależność Justyna od Filona, który w podobny sposób określa Mesjasza⁷¹ Dla Justyna są to wszakże tytuły, za pomocą których chce podkreślić transcendencję Słowa⁷² Justyn jednak nie uniknął błędu subordynacjonizmu wobec Logosu, gdyż wyraźnie napisał, że jest On niższy od Ojca⁷³

W jego ujęciu Logos może być tylko Pośrednikiem między Bogiem a Światem. Co prawda, w działaniu stwórczym istnieje między nimi równość, ale tylko w woli stwarzania⁷⁴ Współdziałanie Logosu z Bogiem przy stwarzaniu Justyn wiąże z kosmologicznymi wyobrażeniami średniego platonizmu⁷⁵ Akt stwór-

⁶⁸ Dial. 127, 2: „Albowiem Ojciec niewystawiony i Pan wszechrzeczy nigdzie nie przychodzi ani się nie przechadza, ani sypia, ani ze snu powstaje [...]. Widzieli oni raczej Tego, który z woli tamtego jest Bogiem, jego Syna i Anioła”

⁶⁹ Por. S c h n a c k e n b u r g, dz. cyt., s. 268; S t a c h o w i a k, dz. cyt., s. 404-407.

⁷⁰ Por. O s b o r n, dz. cyt., s. 32.

⁷¹ Por. B a r n a r d, dz. cyt., s. 97.

⁷² Por. O s b o r n, dz. cyt., s. 35.

⁷³ Podkreślając różnicę między Ojcem a Logosem, Justyn wyraża się o Bogu jako *ho theos*, Synowi zaś przyznaje tytuł *theos*. Dial. 58-59: „Otóż istnieje inny Pan i Pan, niższy od stwórcy świata, nazwany także Aniołem, bo oznajmia ludziom wszystko, co im chce oznajmić Stwórcza, ponad którego innego Boga nie ma”

⁷⁴ Por. Dial. 62, 1-4.

⁷⁵ Por. C. A n d r e s e n, *Logos und Nomos. Die Polemik wider das Christentum*, Berlin 1955, s. 312.

czy polega więc na „uporządkowaniu” materii przez Boga przy pomocy Logosu⁷⁶ Podobną funkcję przy porządkowaniu materii spełniał platoński Tymajos⁷⁷ Jednakże w wypowiedziach Justyna widać próbę stworzenia syntezy między wyobrażeniami platoników a wypowiedziami biblijnymi⁷⁸ Podobna funkcja Syna istnieje także w Nowym Testamencie (por. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15-18; J 1, 3; Hbr 1, 2)⁷⁹

Stwórcze działanie Logosu Justyn pojmuje jako początek w sensie czasowym. Jest to jeszcze jedna próba powiązania platońskich chronologii z chrześcijańskimi. Historia świata jest dla Justyna historią świętą. Dzieje rozumie teologicznie i tą metodą usiłuje skłonić przeciwników do przyjęcia objawienia chrześcijańskiego⁸⁰ Logos przejawiał swą obecność przez stworzenie i objawienie w historii rozumianej przez Justyna jako świętą. Objawienie Logosu dotyczyło także świata pogańskiego. W ten sposób Justyn opracował oryginalną koncepcję *logos spermatikos*, słowa rozsianego wśród wszystkich ludzi⁸¹ Dzięki niemu cała ludzkość mogła uczestniczyć w Chrystusie. Wszyscy, którzy przed Jego przyjściem na świat żyli moralnie i byli bliscy uwierzenia w jednego Boga, byli w zasadzie chrześcijanami⁸². Wysiłki filozofów w celu poznania prawdy miały swe źródło w nasieniu Słowa, które zakiełkowało w ich umysłach⁸³ Pełnię Słowa posiadli dopiero chrześcijanie, to znaczy ci, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa. Odwieczny Logos objawił się bowiem ludzkości przyjmując postać człowieka. Justyn identyfikuje Słowo z Jezusem z Nazaretu. Jest to stwierdzenie o tyle ważne, że w pismach pozostałych apologetów podobna identyfikacja nie została tak wyraźnie stwierdzona. Argumentacja Justyna dotycząca tajemnicy wcielenia podobna jest do stosowanej w pismach Nowego Testamentu. Przy uzasadnieniu historyczności tego wydarzenia Justyn opiera się wyłącznie na źródłach biblijnych, a zwłaszcza na księgach prorockich⁸⁴

Wypowiedzi Justyna dotyczące człowieczeństwa Chrystusa są oparte na chrystologii synoptyków i św. Jana. Zgodnie z tą tradycją dąży do zidentyfiko-

⁷⁶ Por. 1 Apol. 10, 2; 59, 5; 2 Apol. 6, 3.

⁷⁷ Por. A n d r e s e n, dz. cyt., s. 312.

⁷⁸ Por. F r a n k o w s k i, *Nurty i kierunki*, s. 222.

⁷⁹ Por. tamże, s. 244 n.

⁸⁰ Por. A n d r e s e n, dz. cyt., s. 314.

⁸¹ Por. 1 Apol. 32, 8; 46, 3; 2 Apol. 7, 3; 8, 1; 10, 2.

⁸² Por. 1 Apol. 46, 3.

⁸³ Por. 2 Apol. 13, 3-5.

⁸⁴ 1 Apol. 31, 6: „W tych księgach proroczych znajdujemy obwieszczenie, że Jezus, nasz Chrystus, zjawi się, że narodzi się z Dziewicy, rozwine się w męża, leczycy będzie wszelką chorobę i niemoc [...], że umrze, zmartwychwstanie i do nieba wstąpi, że jest i nazywa się Synem Bożym” Por. także 1 Apol. 40, 6-7.

wania „Mocy z wysoka” z ziemskim Jezusem narodzonym z młodej kobiety. Przy omawianiu tajemnicy Wcielenia Justyn uporczywie powraca do myśli, że Jezus, wcielone Słowo, w dalszym ciągu objawia swą moc. To jego moc zstąpiła na Dziewicę (por. Mt 4, 28; 9, 35)⁸⁵ Nie rozróżnia przy tym działania Ducha Bożego od działania drugiej Osoby Bożej⁸⁶

Przyjście Syna Bożego na ziemię Justyn umieszcza w swoich pismach ściśle w powiązaniu z tradycją apostołską⁸⁷ Przy opisie narodzin Słowa Justyn wierzy jest relacji św. Łukasza (por. Łk 2, 1-5)⁸⁸ Jedynym miejscem, które odróżnia redakcję Justyna od Łukaszowej, jest wzmianka o narodzeniu Jezusa w jaskini. Podobna wersja występuje w *Protoewangelii Jakuba* (XVIII, 1)⁸⁹ Tam zastali Jezusa Magowie, którzy przybyli ze Wschodu. Fakt ten ma dla Justyna ważne znaczenie. Moc Boża, która ucieleśniła się w Jezusie, pokonała moc demonów⁹⁰ Również teksty biblijne o narodzeniu Jezusa z młodej kobiety, które Justyn dość często cytuje, są dla niego motywem apologetycznym. Wcielenie Logosu jest zupełnie czymś innym niż historie przygód miłosnych Zeusa znane z mitologii greckiej⁹¹ W swoich wypowiedziach chrystologicznych Justyn dokonał ciekawego porównania. Chrystologiczne rozumienie całej Biblii skłoniło go do przyjęcia tezy, że również całe prawo Mojżeszowe jest chrystocentryczne⁹² Stąd też prawo żydowskie jest „prawem Chrystusa” Chrystusowi przysługuje więc także tytuł Nomos⁹³ Dlatego też dla Justyna Logos i Nomos są chrystologicznymi synonimami. Chrystus Logos jest nowym Nomosem Kościoła⁹⁴ Chrystologia Nomosu wskazuje jednak na zbyt moralistyczne pojmowanie chrześcijaństwa⁹⁵

Przyjęcie przez Logos ciała ludzkiego dokonało się w celach zbawczych. Jego męka i śmierć są celowymi działaniami podjętymi przez Boga i zrealizo-

⁸⁵ Por. 1 Apol. 33, 4.

⁸⁶ 1 Apol. 33, 6: „Duchem zaś i mocą Bożą nic innego tutaj być nie może, jak tylko słowo, które według wyżej tu wspomnianego Mojżesza jest jednorodzonym Synem Bożym. On zaś zstąpił na Dziewicę, okrył ją swym cieniem i nie przez połączenie cielesne, lecz swoją mocą uczynił ją brzemienną” Por. także Dial. 43, 8; 67, 1; 77, 2.

⁸⁷ Por. Dial. 71, 2. J. N. D. K e l l y, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, s. 122.

⁸⁸ Por. Dial. 78, 4; 84, 2.

⁸⁹ Por. *Protoewangelia Jakuba XVIII, 1*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 199.

⁹⁰ Por. 1 Apol. 14, 1; 2 Apol. 9, 3; Dial. 78, 9.

⁹¹ Por. A n d r e s e n, dz. cyt., s. 317.

⁹² Por. tamże, s. 326.

⁹³ Por. 2 Apol. 7, 7; 10, 2.

⁹⁴ Por. Dial. 121, 2.

⁹⁵ Por. A n d r e s e n, dz. cyt., s. 329.

wanymi przez Jego Syna. Opisy męki Chrystusa zawarte w pismach Justyna są powrotem do koncepcji Pośrednika, lecz tym razem w celach soterycznych. Jednak zarazem jeszcze raz podkreśla człowieczeństwo Chrystusa. Podobnie, jak św. Jan zwalcza twierdzenie doкетов o pozornym cierpieniu Chrystusa⁹⁶

Wczesnochrześcijańska tradycja łączyła starotestamentalną Paschę ze śmiercią Jezusa. W Jego śmierci i zmartwychwstaniu znalazły swoje spełnienie wszystkie zapowiedzi i figury Starego Testamentu. Nowa Pascha jest wkroczeniem Boga w dzieje świata. Wydarzenia te przyjęły w języku teologicznym nazwę misterium paschalnego (por. 1 Kor 2, 7; Ef 3, 9). W pismach pozabiblijnych termin „misterium” został rozszerzony i objął wszystkie wydarzenia związane z tajemnicą Chrystusa⁹⁷

Justyn terminem „misterium” obejmuje wszystkie wydarzenia związane z działaniem Jezusa. Łączy też misterium z pojęciem Paschy. Pod tym względem istnieje podobieństwo z wczesną homilią paschalną przypisywaną Melitonowi z Sardes⁹⁸ Podobnie jak przy interpretowaniu tajemnicy Wcielenia, tak i w wypadku tajemnicy paschalnej Justyn posłużył się metodą typologiczną. Chrystus jest Barankiem Paschalnym, zapowiedzianym w nocy poprzedzającej wyjście z Egiptu (por. Wj 12, 7-21)⁹⁹ Jego śmierć na krzyżu zapowiadały wzniesione ręce Mojżesza w czasie bitwy z Amalekitami (por. Wj 17, 9)¹⁰⁰ Tego samego znaczenia doszukuje się Justyn w palu, na którym wisiał miedziany wąż (por. Lb 21, 9; J 3, 15 n.)¹⁰¹

Stosunkowo mało miejsca Justyn poświęca uwiarygodnieniu objawienia chrześcijańskiego poprzez fakt zmartwychwstania. W tym wypadku też posługuje się metodą typologiczną, a typem zmartwychwstałego Chrystusa jest Jonasz (por. Jon 3, 5-9)¹⁰² Justyn jest wierny przekazom ewangelicznym w interpretacji zmartwychwstania, lecz nie przywiązuje do tego faktu zbyt dużego znaczenia, podobnie jak nie opiera swej argumentacji na relacjach ewangelistów o cu-

⁹⁶ Dial. 103, 8: „Drżało Jego serce, a podobnie i kości. Serce stało się jak воск [...], abyśmy wiedzieli, że Ojciec chciał, by własny Syn Jego ze względu na nas cierpiał prawdziwie takie męki, a nie mówili, że On jako Syn Boży nie odczuwał tego, co się z Nim działo i co Go spotkało” Por. także Dial. 84, 2; 98, 1; 99, 1.

⁹⁷ Por. W. H r y n i e w i c z, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 50-53.

⁹⁸ M e l i t o n z P e r i, *Pascha* 46. Por. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 58.

⁹⁹ Dial. 140, 1. 3: „Otóż tajemnica Baranka, którego Bóg rozkazał ofiarować jako Paschę, była obrazem Chrystusa. Jego to krwią wierni Jego, wiarą w Niego przejęci, namaszczają swe domy, to znaczy samych siebie. A dalej rozkaz, by Baranka pieczono w całości, był symbolem męki krzyżowej, którą Chrystus musiał wycierpieć. Baranka bowiem przy pieczeniu rozciąga się na kształt krzyża”

¹⁰⁰ Por. Dial. 90, 4-5; 91, 3; 97, 1.

¹⁰¹ Por. Dial. 91, 4; 94, 1-2.

¹⁰² Dial. 107, 1: „A dalej miał On zmartwychwstać trzeciego dnia po ukrzyżowaniu”

dach dokonanych przez Chrystusa. Argumentem dla Justyna jest natomiast świadectwo chrześcijan, którzy wierząc w obietnice Chrystusa, oczekują Jego powtórnego przyjścia, świadcząc o prawdziwości swojej wiary swoim życiem. Z powtórnym przyjściem Chrystusa wiąże Justyn powszechne zmartwychwstanie¹⁰³

b) Chrystologia pozostałych apologetów

Uczeń Justyna, Tacjan, w swoim dziele *Mowa przeciw Grekom* problemem chrystologicznym zajmuje się niejako ubocznie¹⁰⁴ Logos jest mocą immanentną tkwiącą w Bogu, przy czym ma możliwości stwórcze¹⁰⁵ Wyłonił się z Boga przez akt Jego woli, dzięki czemu stał się „pierworodnym dziełem Boga” (*ergon prototokon tou patros*)¹⁰⁶ W chrystologii Tacjana można doszukać się wpływów gnostyckich, gdyż owo „wyłonienie się” należy rozumieć jako emanację Logosu. Logos został zrodzony, ale nie wyklucza to jedności substancjalnej między nim a Bogiem. Narodzenie Logosu implikuje oddzielenie (*marismon*), a nie całkowitą separację (*apokopen*)¹⁰⁷ Dzięki woli Ojca Logos przeszedł ze stanu bytu potencjalnego w byt aktywny¹⁰⁸ Tacjan posłużył się w tym wypadku pojęciem *Logos dynamis*¹⁰⁹ Przejęcie przez Logos funkcji stwórczej nie wprowadza żadnej dysproporcji między nim a Ojcem¹¹⁰ Tacjan podkreśla wprawdzie odrębność osobową Logosu i Boga, a zarazem ich jedność substancjalną, co wyraża terminem „zrodzenie” Jednak w jego wypowiedziach brak jest stwierdzenia o osobowym charakterze Słowa. Logos spełnia funkcje kosmologiczne, w czym podobny jest do platońskiego Demiurga¹¹¹ Z jego wypowiedzi wynika więc, że Logos jest podporządkowany Ojcu, ale jest raczej hipostazą¹¹² Ma charakter ponadświatowy, lecz nie był przedświatowy¹¹³

¹⁰³ Por. Dial. 45, 4; 80, 5; 81, 1-4.

¹⁰⁴ PG 6, 801-888. E. J. G o o d s p e e d, *Die altesten Apologeten*, Gottingen 1914, s. 266-305.

¹⁰⁵ Or 5, 1. Por. K e l l y, dz. cyt., s. 123.

¹⁰⁶ Or 5, 2: „Ów Logos wyłonił się następnie z niego prostym aktem jego woli, ale nie jako puste Słowo, lecz jako pierworodne dzieło Ojca”

¹⁰⁷ Por. M. E l z e, *Tatian und seine Theologie*, Gottingen 1960, s. 78-80. K e l l y, dz. cyt., s. 123.

¹⁰⁸ Por. E l z e, dz. cyt., s. 74.

¹⁰⁹ Or 7, 2; 18, 2.

¹¹⁰ Or 5, 3: „To, co jest oddzielone, przejmuje na siebie wprawdzie samodzielną funkcję, lecz bynajmniej nie czyni uboższym tego, od którego się oddzieliło”

¹¹¹ Por. E l z e, dz. cyt., s. 82.

¹¹² Por. O. B a r d e n h e w e r, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1913, s. 269.

¹¹³ Por. tamże.

Logos jest bytem całkowicie duchowym¹¹⁴ Tylko raz, jakby mimochodem, Tacjan wspomina o „Bogu, który miał postać człowieka” (*theon en anthropou gegonenai*)¹¹⁵ Nie identyfikuje go z Jezusem. Bez wątpienia na taką postawę Tacjana wpłynęły poglądy gnostyckie. Nie mieści się w jego rozumowaniu jakakolwiek myśl, która dopuszczałaby możliwość powiązania bytu duchowego z materią. Doprowadziło to później Tacjana do zerwania z Kościołem i założenia własnej sekty enkratytów. Z podobnym rozumieniem Logosu spotkać się można w gnostyckim traktacie *Poimandres*¹¹⁶ Trudno jest więc mówić o chrystologii w apologii Tacjana. Jej akcent obronny polega raczej na metafizycznych spekulacjach nad naturą Boga i istnieniem wewnętrznych relacji o charakterze trynitarnym.

Autorem kolejnej apologii zatytułowanej *Prośba za chrześcijanami* był Atenagoras¹¹⁷ Z wykształcenia był platonikiem. Jednakże podstawy jego chrystologii oparte są na teologii św. Jana. Jest filozofem i jego wypowiedzi uzasadniająca wiarygodność chrześcijaństwa w dużej mierze przybierają charakter rozważań filozoficznych. Jest zobowiązany do obrony tezy chrześcijańskiej, że Bóg ma Syna. Pomiędzy nimi istnieje jednak inna relacja niż między synami Zeusa¹¹⁸ Syn Boży głoszony przez chrześcijan jest logosem Ojca w idei i działaniu *en idea kau energeia*¹¹⁹ Jest Rozumem (*nous*), Słowem (*logos*) i Mądrością Ojca (*sofia*)¹²⁰ Podobnie jak Ojciec, tak i Syn Boży są wieczni. Oryginalność Atenagorasa polega na opisie logosu jako „idei” i „energii”; używa tych terminów synonimicznie¹²¹ Logos przebywa zawsze w Bogu, co również jest innym nieco stwierdzeniem, niż czynią to pozostali apologeti. Podkreśla także jedność substancjalną Logosu z Ojcem dzięki Duchowi¹²² Jest to pierwsze tego rodzaju stwierdzenie w literaturze chrześcijańskiej wobec istnienia Trójcy. Logos współdziała w stwórczym dziele Ojca, przebywał w Nim od wieków, gdyż był Jego immanentnym słowem¹²³

¹¹⁴ Or 7, 1: „Logos niebiański, duch zrodzony przez Ojca i zarazem Jego myśl stwórcza”

¹¹⁵ Or 21, 1.

¹¹⁶ Por. *Corpus Hermeticum I, Poimandres*, tłum. W. Myszor, STV (1977), fasc. 1, s. 209.

¹¹⁷ PG 6, 888-1024. J. G e f f c k e n, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, s. 120-238.

¹¹⁸ Por. Leg. 10. T e o f i l, Ad Aut. II, 22.

¹¹⁹ Por. Leg. 10, 2.

¹²⁰ Por. Leg. 24.

¹²¹ Por. B a r n a r d, dz. cyt., s. 97.

¹²² Leg. 10: „Syn istnieje w Ojcu, a Ojciec w Synu przez moc w jedności Ducha”

¹²³ Por. B a r n a r d, dz. cyt., s. 99.

Jest też Syn Boży pierwszym potomkiem Ojca (*proton gennema*). Jest to wyraźne nawiązanie do nowotestamentalnego terminu *prototokos*¹²⁴ Jako Pierworodny, był również „idea” archetypiczną wszechświata¹²⁵

Atenagoras utrzymuje, że Logos był wysłannikiem Ojca w stwarzaniu, a rozwijając tę tezę, nawiązuje do myśli Jana i Pawła¹²⁶ Logos ma dwie relacje do Ojca – wewnętrzną w Bóstwie i w procesie stwarzania, kiedy jest ustanowiony ponad wszelkim stworzeniem. Jest więc to raczej różnica funkcyjna niż dotycząca natury. Jak już zostało wspomniane, argumenty Atenagorasa oparte są raczej na przesłankach racjonalnych, choć niewykluczony jest jakiś wpływ teologii biblijnej. Filozofowanie, do którego Atenagoras czuje nieprzepartą chęć, wnikanie w wewnętrzną strukturę bytu duchowego, jakim jest Bóg, odciągnęło uwagę apologety od orędzia apostołskiego. Atenagoras nigdy nie wzmiankuje o wcieleniu Syna Bożego, usiłując uzasadnić prawdziwość wiary chrześcijańskiej na innej płaszczyźnie.

Teofil z Antiochii, podobnie jak pozostali apologety, tylko w niewielkim stopniu opiera się na argumentacji biblijnej. Natomiast chętnie nawiązuje do filozofii, zwłaszcza w wydaniu stoickim. W apologii zatytułowanej *Do Autolika*¹²⁷ próbuje uzasadnić prawdziwość chrześcijaństwa przez wykazanie niedorzeczności wierzeń pogańskich i przedstawienie w ogólnym zarysie wiary chrześcijan. Akcent chrystologiczny w zasadzie nie został rozwinięty. Można jedynie wywnioskować, że przyjmuje istnienie drugiej osoby Boskiej, Logosu, jako pośrednika w stwarzaniu. Interesuje go wewnętrzna relacja Logosu do Ojca. Stało się to dla niego okazją do stworzenia dość oryginalnej koncepcji *logos endiathetos* i *logos proforikos*¹²⁸ Słowo istniejące od wieków we wnętrzościach Boga zostało „wypowiedziane” przy stwarzaniu świata.

3. EKLEZJOLOGIA APOLOGETÓW

Sytuacja, w jakiej znaleźli się chrześcijanie w II w., skłoniła apologetów do przybliżenia świata pogańskiemu istotnych cech Kościoła, a zwłaszcza życia jego członków. Apologety wychodzili z założenia, że wyjaśnienie, czym jest Kościół, jego zadań i funkcji, zapewni zaprzestanie kampanii antychrześcijańskiej i spokojny byt jego członkom. Innym motywem, który widać w apolo-

¹²⁴ Por. tamże.

¹²⁵ Por. tamże.

¹²⁶ Leg. 4, 6; 18.

¹²⁷ PG 6, 1024-1168. G. B a r d y, J. S e n d e r, „Sources Chrétiennes”, t. 20, Paris 1948.

¹²⁸ Por. Ad Aut. II, 22.

giach, jest dążenie do wykazania nadprzyrodzonego charakteru Kościoła. Stąd w eklezjologii apologetów występuje wiele argumentów, które ich zdaniem miały uzasadnić nadprzyrodzone posłannictwo Kościoła, a tym samym wiarygodność przekazywanego w nim objawienia.

W apologiach, a zwłaszcza w pismach św. Justyna, zawarte jest ciekawe i oryginalne ujęcie eklezjologii. Dotyczy to przede wszystkim samej genezy Kościoła. Justyn dostrzegł trzy etapy w jego powstawaniu, zaś swoje argumenty wywiódł z tekstów biblijnych¹²⁹ Według Justyna idea Kościoła po raz pierwszy pojawiła się już wśród pogan, gdyż cała ludzkość w jakimś sensie odbierała elementy prawdziwego objawienia (por. Hbr 1, 1). Justyn zaznacza, że ci poganie, którzy żyli uczciwie, byli w zasadzie chrześcijanami¹³⁰ Również filozofowie, którzy poszukiwali prawdy, wywodzą się z tego samego źródła co chrześcijanie – z boskiego natchnienia¹³¹ Stało się to dzięki Słowu (*logos spermatikos*), które było rozsiane w umysłach ludzkich¹³² Przeprowadzając egzegezę tekstów starotestamentalnych, Justyn doszedł do wniosku, że Żydzi nie znają Pisma św., gdyż błędnie interpretują proroctwa dotyczące nowego Izraela. Uważają, że teksty Iz 49, 8 i Ps 2, 8 odnoszą się do Chrystusa i narodów pogańskich, które otrzymały światło łaski i są Jego dziedzictwem¹³³ Justyn rozwija w ten sposób interesującą tezę eklezjologiczną. Kościół osadzony jest w całym ludzkim rodzaju, jest koekstensywny wobec czasu i przestrzeni. W tym znaczeniu cały kosmos wraz z człowiekiem jest przygotowany przez Boga do zbawienia. Byłby to więc jakiś Kościół „stworzenia”¹³⁴. Ślady takiego pojmowania Kościoła występują także w *Pasterzu Hermasa*¹³⁵

Kolejnym etapem przygotowującym Kościół był Stary Testament. Religia izraelska była etapem przejściowym dla urzeczywistnienia objawienia Bożego w chrześcijaństwie. Historię Izraela apologetci rozumieli jako historię kościelną, a sam Izrael był typem Kościoła. Znaczenie eklezjalne miały także liczne wypowiedzi proroków oraz zwyczaje i obrzędy kultyczne Starego Testamentu.

¹²⁹ Twierdzenie o potrójnej genezie Kościoła występuje także w tekstach wielu późniejszych pisarzy chrześcijańskich. Por. Cz. B a r t n i k, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 49, 87-91.

¹³⁰ J Apol. 46, 3: „Otóż ci, co życie wiedli zgodnie ze Słowem, są chrześcijanami, choćby uchodzili za ateistów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklejtos i do nich podobni [...]”

¹³¹ Por. I Apol. 5, 4.

¹³² 2 Apol. 13, 5: „Pisarze mogli zaś widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które już w nich z natury złożone leżało” Por. Dial. 25, 1.

¹³³ Por. Dial. 122, 5-6.

¹³⁴ Por. B a r t n i k, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 87.

¹³⁵ Por. I, 1, 6; II, 4, 1.

Kościół jest nowym Izraelem, prawdziwym i duchowym. Stało się to możliwe dzięki Chrystusowi, który zbliżył ludzkość do Boga¹³⁶ Dawny Izrael zgrzeszył, nie dochowując wierności Bogu. Dlatego też Justyn, powołując się na świadectwo proroków, uzasadnia, że Bóg jeszcze raz zawarł przymierze z nowym ludem (por. Iz 42, 6-7; 49, 6; 54, 9; 55, 3-13)¹³⁷ W pojmowaniu Kościoła jako ludu Bożego Justyn wyraźnie sięga do źródeł biblijnych. Geneza tego określenia zawarta była w idei teokratycznej, która występuje w księgach Starego Testamentu. W księgach tych występuje zwrot „m a l k u t h J H W H”, który sugeruje myśl o panowaniu Boga nad Izraelem¹³⁸ Idea ta wyrosła na wspólnym podłożu kulturowym narodów mieszkających na Bliskim Wschodzie. Władcy narodów sąsiadujących z Izraelem spełniali potrójną funkcję: naczelnego wodza, sędziego i kapłana. Funkcje te, oprócz kapłańskiej, spełniali również królowie izraelscy. Jednak w Starym Testamencie król był tylko zastępcą Boga, natomiast właściwym władcą był sam Jahwe (por. Sdz 6, 13; Lb 21, 14; 1 Sm 18, 17; 25, 28). Bóg jest najwyższym suwerenem, zaś Izrael jest Jego własnością (por. Jr 2, 3), Jego królestwem (por. Wj 19, 6), umiłowanym Synem (por. Pwt 14, 1; Iz 1, 2), oblubienicą Jahwe (por. Jr 2, 2 n.), Jego trzodą (por. Iz 40, 11; Jr 23, 2; Ez 34). Bóg panuje nad wszystkimi narodami, jednakże wśród nich jest jeden lud wybrany przez Niego w szczególny sposób. Izrael na mocy przymierza stał się „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 6). Naród izraelski został powołany do wyjątkowych zadań, a cała jego egzystencja zasadza się na związku z Bogiem. W starszych tekstach panowanie Boga dotyczyło przede wszystkim rzeczywistości doczesnej. Dopiero pod wpływem proroków panowanie Boga przybrało sens mesjański i eschatologiczny.

Brak wierności ze strony Izraela, odstępstwa od wiary w jednego Boga, wywołały reakcję w wypowiedziach prorockich. W czasach mesjańskich Bóg zawrze nowe przymierze i ustanowi nowy lud Boży (por. Jr 31, 31-32; Ez 16, 60; 34, 23; 36, 28). Nowy lud dotrzyma wierności Bogu. Jednocześnie nowy lud otrzymał w prorocत्वach wymiar uniwersalny¹³⁹

Do tych teokratycznych idei Starego Testamentu nawiązał w swoim nauczaniu Chrystus¹⁴⁰ W wypowiedziach Chrystusa o Królestwie Bożym zostały

¹³⁶ Por. Dial. 11, 5.

¹³⁷ Por. Dial. 14, 4-7; 26, 2; 121, 4; 122, 3; 138, 1.

¹³⁸ Por. W. K w i a t k o w s k i, *Apologetyka totalna*, t. 2, Warszawa 1962, s. 251; C. D. D o d d, *Przypowieści o Królestwie*, tłum. pol. J. Marzęcki, Warszawa 1981, s. 26-29.

¹³⁹ Por. A. L u n e a u, M. B o b i c h o n, *Kościół ludem Bożym*, tłum. pol. H. Zawadzka, Warszawa 1980, s. 41-45.

¹⁴⁰ Por. R. D e v i l l e, P. G r e l o t, *Królestwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, tłum. pol. K. Romaniuk, Warszawa 1973, s. 405-408.

podkreślone dwa okresy jego realizacji: historyczny (por. Łk 11, 20 n.; Mt 10, 7; 12, 28; 13, 24-30; 13, 47-52) i eschatologiczny (por. Łk 14, 25; 21, 17; Mt 22, 2-10; 25, 34)¹⁴¹

Myśl o panowaniu Boga i Jego nowym ludzie widać także w pozostałych księgach Nowego Testamentu. Tym nowym ludem jest Kościół. Jest on związany z Bogiem nowym przymierzem (por. 1 Kor 11, 25; Hbr 8, 13). Wszystkie przywileje, które posiadał Izrael, przechodzą więc na Kościół jako na nowy lud Boży. Przez wiarę i chrzest nowy lud nabiera charakteru uniwersalnego. Jest powołany i wybrany przez Chrystusa. Podobnie jak Izrael, jest to lud kapłański, królewski i prorocki, lud święty. Stary Testament jest jednym wielkim prorocstwem dotyczącym Kościoła, przy czym Justyn posługuje się serią obrazów typicznych, które są biblijną figurą społeczności chrześcijańskiej. I tak typem Kościoła były związki małżeńskie Jakuba (por. Rdz 29, 1-30). Starsza córka Labana, Lea, jest symbolem synagogi, natomiast Rachela jest obrazem Kościoła¹⁴² Opierając się na typologii Jakub – Chrystus, Justyn stwierdza, że to Chrystus przez swój krzyż wysłużył Kościół, tak jak Jakub wysłużył Rachełę u swego teścia Labana¹⁴³ Innym typem Kościoła jest trzoda, za którą służył Jakub (por. Rdz 30, 25-43). Chrystus przez tajemnicę swej krwi i krzyża zdobył również trzodę, która składała się z ludzi różnych narodowości, połączonych wspólną wiarą w Ukrzyżowanego¹⁴⁴ Trzecim więc etapem Kościoła jest chryścianizm. W eklezjologii Justyna widać bardzo mocno podkreślony chrystocentryzm. Nowy lud Boży zaistniał dzięki Niemu, gdyż na Jego osobie spełniły się wszystkie prorocтва Starego Testamentu.

W polemice z Tryfonem Justyn dowodzi, że Chrystus stał się błogosławieństwem dla wszystkich narodów, a zwłaszcza dla tych, które w Niego uwierzyły¹⁴⁵ Ten związek z Chrystusem sprawia, że chrześcijanie zostali pobudzeni do nowego życia. Tak samo jak kiedyś Mojżesz wyprowadził Żydów z niewoli, a później uratował ich od śmierci czyniąc krzyż, na którym wisiał wąż, tak samo dzięki Chrystusowi, a zwłaszcza dzięki Jego męce, uratowani zostali ci, którzy w Niego uwierzyli¹⁴⁶ Czas dawnego Izraela został definitywnie

¹⁴¹ Por. K w i a t k o w s k i, dz. cyt., s. 287-299; S. N a g y, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 35-42.

¹⁴² Dial. 134, 3: „Otóż Lea to wasz lud, natomiast Rachela jest naszym Kościołem”

¹⁴³ Por. tamże.

¹⁴⁴ Por. Dial. 134, 5.

¹⁴⁵ Dial. 121, 1: „Kiedy Słowo przez Dawida mówiło o Chrystusie, to nie powiedziało, że narody będą błogosławione w Jego nasieniu, ale w Nim samym. Otóż jeśli w Chrystusie błogosławione są wszystkie narody, pochodzimy i w Niego wierzymy, to On sam jest Chrystusem, a my przez Niego jesteśmy błogosławieni”

¹⁴⁶ Por. Dial. 91, 3-4.

zakończony. Prawo, które dał Bóg za pośrednictwem Mojżesza, jest już przestarzałe¹⁴⁷ Chrystus nadał nowemu ludowi nowe Prawo, a zostało ono poświęcone Jego krwią i dzięki temu chrześcijanie mogli stać się bardziej bliscy Bogu¹⁴⁸

W ten sposób Chrystus stał się początkiem nowego ludu (por. Kol 1, 15). Ma to daleko idące konsekwencje, gdyż przez Jego ofiarę chrześcijanie stali się ludem arcykapłańskim¹⁴⁹ Justyn nawiązuje tu do Księgi Wyjścia (19, 6), gdzie Izrael został nazwany ludem kapłańskim, a funkcje kapłańskie miał sprawować wobec innych narodów. Skoro sam Chrystus przez swoją ofiarę krzyżową stał się najwyższym Kapłanem, to tym samym Jego wyznawcy mają współudział w Jego kapłaństwie. Funkcja ta, zdaniem Justyna, spełniana jest zwłaszcza podczas Eucharystii¹⁵⁰ Argumentem dla Justyna są wypowiedzi substytucyjne Chrystusa (por. Mt 8, 11 n.; Łk 14, 15-24)¹⁵¹ Kościół powstał w zasadzie już w okresie Starego Prawa, gdyż to właśnie Chrystus, zdaniem Justyna, nazywał się w przeszłości Izraelem i Jakubem¹⁵² Justyn bardzo mocno podkreśla fakt, że chrześcijanie stanowią nowy Izrael, są „drugim narodem”, w przeciwieństwie do Żydów – „pierwszego narodu” Posługuje się słowem *ekklesia*, ale tylko dla podkreślenia kontrastu między synagogą a kościołem oraz dla uwydatnienia jedności chrześcijan¹⁵³

Między Chrystusem a chrześcijanami istnieje związek organiczny. Aby go podkreślić, Justyn na podstawie tekstów biblijnych stwierdza, że chrześcijanie zostali wyciosani z kamienia, którym jest sam Chrystus. Dzięki temu związkowi są w stanie poprzez własne uczynki odtworzyć obecność Chrystusa w świecie¹⁵⁴ Są jakby miniaturami Chrystusa¹⁵⁵ Życie zgodne z nowym Prawem danym przez Chrystusa stało się dla Justyna okazją do scharakteryzowania wewnętrznego życia Kościoła. Chrześcijanie są rzeczywiście „częstką Chrystusa” (*kai en meridi tou Christou euriskomenou*)¹⁵⁶ Jest to o tyle ważne twier-

¹⁴⁷ Por. Dial. 11, 2.

¹⁴⁸ Dial. 11, 5: „Potomstwem Izraela prawdziwym, duchowym [...], tym potomstwem my jesteśmy, my, których ten Chrystus ukrzyżowany zbliżył do Boga”

¹⁴⁹ Por. Dial. 116, 3.

¹⁵⁰ Por. tamże; O s b o r n, dz. cyt., s. 175.

¹⁵¹ Por. Dial. 25, 1; 76, 4; 120, 4.

¹⁵² Por. Dial. 36, 2; 75, 2; 100, 1; 123, 7-9.

¹⁵³ Por. O s b o r n, dz. cyt., s. 177.

¹⁵⁴ Dial. 135, 3: „[...] tak samo i my, wyciosani z łona Chrystusa, jesteśmy prawdziwym rodzajem izraelskim”

¹⁵⁵ Por. Dial. 113, 5-6; Z. J. K r a s z e w s k i, *Zagadnienie łaski w pismach apologetycznych II wieku*, Rzym 1963, s. 104.

¹⁵⁶ Dial. 120, 3.

dzenie, że Kościół II w. stanowił wspólnotę lokalną, rozproszoną wśród ludności pogańskiej. Każda z tych wspólnot miała własną strukturę i w miarę własnych możliwości oddziaływała na środowisko. Jednakże, co stwierdza Justyn, gminy chrześcijańskie były świadome, że stanowią część Kościoła powszechnego. Łączy je wspólna wiara w Chrystusa, żyjącego we wszystkich gminach¹⁵⁷ Opierając się na świadectwie Justyna, należy stwierdzić, że świadomość związku z Chrystusem i jednocześnie wszystkich wyznawców Chrystusa między sobą istniała w Kościele od samego początku. Co więcej, chrześcijanie świadomie odcinali się od jakichkolwiek związków z tymi, którzy głosili fałszywą naukę¹⁵⁸

Kościół stanowi więc wspólnota wierzących, którzy zdecydowanie różnią się od pogan. Często powtarzaniem przez apologetów argumentem było podkreślanie wyższości chrystianizmu nad kultami pogańskimi, a w tym samym świadome odseparowanie się od środowiska. Wyższość chrześcijaństwa była widoczna, zdaniem apologetów, także w postępowaniu, a więc na płaszczyźnie moralności¹⁵⁹ W ocenie Żydów i pogan apologety zajmują różne stanowiska. Część z nich jest negatywnie, a nawet wrogo nastawiona do przeciwników chrześcijaństwa. Podkreślają fakt, że poganie oddają cześć boską bałwanom uczynionym rękami ludzkimi. Bogowie pogańscy są fałszywi i niemoralni¹⁶⁰ Kult ich jest śmieszny¹⁶¹

Według Teofila z Antiochii prawo Boże zabrania oddawania czci bałwanom¹⁶². Podważając sens wierzeń pogańskich, Teofil występuje przeciwko kultowi cesarza, gdyż ludziom nie wolno oddawać takiej czci¹⁶³ Wyższość chrześcijan Teofil wykazuje na płaszczyźnie moralności. Życie chrześcijan dzięki ich wierze jest nienagane. Inaczej dzieje się wśród pogan. Teofil bardzo mocno stwierdza, że Autolik przestaje z głupcami, którzy słuchają swoich nauczycieli, namawiających ich do niemoralnego życia¹⁶⁴

¹⁵⁷ Por. K e l l y, dz. cyt., s. 233.

¹⁵⁸ Należą do nich przede wszystkim gnostycy, tacy jak walentynianie, bazylianie. Dial. 35, 5-6. Por. I r e n e u s z, *Adversus haereses* I, 13.

¹⁵⁹ Ad Diognetum. 5: „Chrześcijanie bowiem ani ojczyzną, ani mową, ani sposobem życia nie różnią się od reszty ludzi... Tylko pod względem duchowym stanowią oni jakąś odrębną społeczność, w której obowiązują wyjątkowe, dla zwyczajnego człowieka niezrozumiałe prawa”

¹⁶⁰ Por. Ad Aut. I, 9.

¹⁶¹ Ad Aut. II, 36: „Głupcy, czcicie węże, żaby i koty; także ptaki i gady pełzające po ziemi. I kamienne posągi, i wizerunki ręką uczynione. I stopy kamieni przy drodze; bożkowie ci bowiem są zwodzicielami ludzi głupich, a z ich ust leje się trucizna”

¹⁶² Por. Ad Aut. II, 35.

¹⁶³ Por. Ad Aut. I, 14.

¹⁶⁴ Por. Ad Aut. III, 5, 6.

Arystydes uzasadnia wyższość chrześcijaństwa, krytykując kult bóstw pogańskich. Są one tylko żywiołami uczynionymi przez jednego Stwórcę¹⁶⁵ Podobne uwagi zamieszczają w swych apologiach Tacjan i Hermiasz. Obaj poddają religię i filozofię pogańską ostrej krytyce, połączonej z wyszydzeniem „osiągnięć” religijnych pogan¹⁶⁶. Natomiast w stosunku do Żydów występuje u apologetów tendencja do wykazania ich błędów zgodnie z materiałem biblijnym. Starają się uzasadnić, że Stare Przymierze zakończyło się, a Chrystus, którego zabili, jest prawdziwym Mesjaszem¹⁶⁷ Zarzucają Żydom formalizm religijny oraz fałszerstwo Pisma św.¹⁶⁸

Błędy popełniane przez pogan i Żydów przeciwstawiane są postępowaniu religijnemu i moralnemu chrześcijan. Występuje tu tzw. rys metabiontyczny w przeżywaniu wiary. Idea metabiontyczna przejawia się w apologiach w stwierdzeniach, że Jezus dał ludzkości „nowe życie”, które polega na wyzwoleniu z grzechu. Życie to powstaje przez zetknięcie się życia duchowego jednostki z życiem Bożym. Kontakt ten urzeczywistnił się za pośrednictwem funkcji kerigmatycznej Kościoła, dzięki czemu wzrosło życie wiary społeczności chrześcijańskiej¹⁶⁹ Zespolecie się człowieka z Bogiem doprowadziło do powstania „ludu chrześcijańskiego” jako nowej generacji ludzkości. Jest to zupełnie nowe rozumienie Kościoła, ze szczególnym upodobaniem rozwijane przez apologetów. Kościół swoją wyjątkową rolę jako „lud chrześcijański” opiera na poznaniu prawdziwego Boga¹⁷⁰ Nowe Prawo, jakie otrzymali, zapadło głęboko w ich serca, dzięki czemu inaczej ukierunkowali swoje życie¹⁷¹ Nauka, którą głoszą chrześcijanie, jest prawdziwą światłością, zaś sami chrześcijanie są „oświeconymi” (*fotidzomenoi*)¹⁷². W podobny sposób, jako *pefotismenoi dia Iesou*, określa chrześcijan Justyn¹⁷³ W zastosowaniu tego określenia widać wyraźnie

¹⁶⁵ Apol. 7: „Zaiste dziw bierze, jak mogli [tj. pogan – M. W. R.] filozofowie tak pobłądzić, by nazwać bogami wizerunki sporządzone na cześć bałwanów i nie zdawać sobie sprawy, że przecież same żywioły są zniszczalne i przemijające”

¹⁶⁶ T a c j a n, Or 1, 2 „Toteż pożegnałem się z całą waszą mądrością, choć niegdyś sam uchodziłem w niej za nie byle jaką osobistość. Cóż wreszcie wielkiego wyfilozofowaliście? Który z waszych sławnych filozofów nie był tylko nadętym pyszałkiem?” H e r m i a s z, Irrisio 10: „To, co powiedziałem, wystarczy chyba, by pokazać, ile sprzeczności kryje się w teoriach pogańskich filozofów, jak wszystkie ich wysiłki badawcze gubią się ostatecznie w nieskończoności...”

¹⁶⁷ Por. Dial. 12, 2-13, 1.

¹⁶⁸ Por. Dial. 13, 1; 14, 2; 72, 1; A r y s t y d e s, Apol. 14, 4.

¹⁶⁹ Por. K w i a t k o w s k i, dz. cyt., s. 489-492.

¹⁷⁰ Por. A r y s t y d e s, Apol. 15, 4.

¹⁷¹ Tamże 15: „[Przykazania – M. W. R.] zapisali głęboko w sercach i ukazują je, spodziewając się zmartwychwstania i życia wiecznego”

¹⁷² Por. tamże 17; Dial. 7, 3; 39, 2; 1 Apol. 61, 12; 65, 1.

¹⁷³ Dial. 122, 1.

nawiązanie do Ewangelii św. Jana, który samego Chrystusa nazywa Światłością (por. J 1, 1.4.9; 8, 12). Jest tu prawdopodobnie ukryta także aluzja do gnostyków i chęć przeciwstawienia fałszywej gnozie prawdziwej nauki. Nie chodzi tu jednak tylko o oświecenie intelektualne, lecz także o przemianę moralną¹⁷⁴ Światłość oznacza więc łaskę, której Bóg udziela swoim wyznawcom. Dzięki niej chrześcijanie stają się rzeczywiście nowym rodzajem ludzi, zaś ich postępowanie jest dowodem prawdziwości religii. Apologie podkreślają prawdziwą świętość chrześcijan¹⁷⁵ Są uczciwi wobec innych ludzi¹⁷⁶ Praktykę codziennego życia podkreślają modlitwą¹⁷⁷ Prawdziwą podstawą ich życia jest Bóg¹⁷⁸

W wypowiedziach apologetów można zauważyć koncepcję jakiejś ponadczasowości chrześcijaństwa, wynikającej z przeświadczenia o szczególnym wybraństwie przez Boga¹⁷⁹ Świadectwem weryfikującym jest męczeństwo wielu chrześcijan i mimo prześladowań stale wzrastająca liczba wyznawców Chrystusa¹⁸⁰ Chrześcijanie do tego stopnia odmienili swe życie, że zdolni są do miłowania nawet swoich prześladowców¹⁸¹

W eklezjologii Justyna widać próby innego, nieco głębszego spojrzenia na rzeczywistość Kościoła. Nie chodzi mu tylko o zewnętrzne jego opisanie, lecz interesuje się jego wewnętrznym wymiarem. Zwraca uwagę na pojęcie Kościoła jako „Ciała Chrystusa” Choć czyni to w trochę nieporadny sposób, udaje mu się wychwycić czynniki, które decydują o wewnętrznej relacji między Chrystusem a wiernymi. Właśnie w Chrystusie wszyscy stali się czymś jednym: „W ło-

¹⁷⁴ Por. K r a s z e w s k i, dz. cyt., s. 79-81.

¹⁷⁵ A r y s t y d e s, Apol. 15; 3: „[Chrześcijanie – M. W. R.] są skromni, uprzejmi, prawdomówni i miłują się wzajemnie” Por. 2 Apol. 11.

¹⁷⁶ Tamże 15, 4: „[Chrześcijanie – M. W. R.] nie przywłaszczają sobie rzeczy powierzonej, nie pragną cudzego, czczą ojca i matkę, miłują bliźniego”

¹⁷⁷ Tamże: „Każdego dnia i o każdej godzinie wielbią Boga za doznane od Niego dobrodziejstwa i dziękują Mu za pokarm i napój”

¹⁷⁸ T a c j a n, Or 9: „My, chrześcijanie, wyżsi jednak jesteśmy od wszelkiego fatum i zamiast wielu błędnych demonów uznajemy tylko jednego, nie błąkającego się Boga”

¹⁷⁹ Ad Diogn. 7: „Religia chrześcijan to nie jakiś ziemski wymysł; nie doczesną tylko powierzone im nauki i nie ludzkich tylko strzegą oni tajemnic”

¹⁸⁰ Tamże: „Czy nie widzisz, jak chrześcijan rzuca się na pastwę dzikich zwierząt żądając, by się zaparli Pana, a jednak oni nie ulegają. Czy nie widzisz, jak w miarę mordowania coraz więcej ich przybywa? Oto masz niezbity dowód, że nie chodzi o dzieło ludzkie, lecz o moc Boską”

¹⁸¹ I Apol. 14, 3: „[...] po przyjściu Chrystusa mamy wspólne pożycie, za nieprzyjaciół się modlimy, tych, co nas niesprawiedliwie nienawidzą, staramy się pozyskać, by i oni wiedli życie zgodne ze wzniosłymi zasadami Chrystusa, i razem z nami byli pełni nadziei, że te same dobra otrzymają od Boga, Pana wszystkich rzeczy” Por. Dial. 96, 2-3; 100, 4.

nie rozlicznych członków nazywa się i jest jednym jedynym ciałem. Otóż lud i Kościół (*demos kai ekklesia*) przedstawiają liczebnie większą ilość osób, a jednak jako jedną jedyną całość obejmuje się ich i oznacza jedną jedyną nazwą¹⁸² Tekst ten wyjaśnia jedność Kościoła, ale zastanawia użycie przez Justyna słów „Lud i Kościół” Zdaniem niektórych uczonych słowo *ekklesia* nie odpowiada znaczeniu chrześcijańskiemu¹⁸³ Wydaje się jednak, co wynika z kontekstu, że określenie „liczebnie większa ilość osób” może dotyczyć jakiegoś zebrania liturgicznego, na którym się zgromadziła pewna grupa ludzi (*demos*), natomiast użycie słowa *ekklesia* wskazuje na całą społeczność chrześcijańską. Jednych i drugich określa się mianem chrześcijan. Hipotezę tę potwierdza grecka literatura pozaklasyczna, w której używano określenia *demos* na oznaczenie jakiegokolwiek zgromadzenia ludzi¹⁸⁴ Również kilka rozdziałów dalej sam Justyn używa określenia *ekklesia* w sensie całej społeczności ludzi wierzących w Chrystusa.

Jedność zewnętrzna chrystianizmu posłużyła do wyjaśnienia wewnętrznych relacji istniejących między Chrystusem a Kościołem. Czynnikiem decydującym jest Słowo Boże-Chrystus, który nadal żyje wśród swoich uczniów¹⁸⁵ Wnikając coraz głębiej w istotę jedności somatycznej chrześcijan z Chrystusem, Justyn używa szeregu porównań. Chodzi tu przede wszystkim porównanie Chrystusa do „skały” i do „żywej wody”¹⁸⁶ Są to typowo biblijne określenia Chrystusa, na podstawie których Justyn dowodzi nadprzyrodzonego związku między Chrystusem a Kościołem¹⁸⁷ Ze Skały-Chrystusa wytryska „żywa woda”, którą mogą pić wierzący¹⁸⁸ Wypływa ona z krzyża i dlatego ma moc zbawczą¹⁸⁹ Dla podkreślenia jedności organicznej z Chrystusem Justyn nawiązuje do eklezjologii św. Jana (J 15), przeprowadza egzegezę jego pism¹⁹⁰ Kościół jest nierozzerwalnie złączony z Chrystusem przez krew, którą On wylał na krzy-

¹⁸² Dial. 42, 3.

¹⁸³ Por. O s b o r n, dz. cyt., s. 177.

¹⁸⁴ Por. K w i a t k o w s k i, dz. cyt., s. 312.

¹⁸⁵ Dial. 63, 4-5: „[Wszyscy ludzie, którzy uwierzyli w Chrystusa – M. W. R.] tworzą jedną duszę, jedną synagogę, jeden Kościół. Słowo Boże przemawia jak do córki, do Kościoła, który powstał z Jego imienia i imieniem Jego z Nim się dzieli, jako że wszyscy nazywamy się chrześcijanami”

¹⁸⁶ Por. H. R a h n e r, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburg 1964, s. 214-216.

¹⁸⁷ Por. Dial. 113, 6.

¹⁸⁸ Por. Dial. 140, 1; R a h n e r, dz. cyt., s. 214.

¹⁸⁹ Por. Dial. 86, 6.

¹⁹⁰ Dial. 100, 4: „Jak bowiem szcep winny, jeśli się obcina jego gałęzie, które owoc przyniosły, tym więcej wypuszcza latorośli urodzajnych i owocorodnych, tak dzieje się i z nami. Albowiem szcep winny, który Chrystus, Bóg i Zbawiciel posadził, to lud Jego”

zu, gdyż dzięki niej wszyscy otrzymali zbawienie¹⁹¹. Jest on oryginalny w poszukiwaniu obrazów, za pomocą których dąży do możliwie najpełniejszego wyjaśnienia nadprzyrodzonego związku Chrystusa z Kościołem. W błogosławieństwie Judy, a zwłaszcza we fragmencie o wyraźnie mesjańskim charakterze (Rdz 49, 11), Justyn widzi zapowiedź szczególnego związku między Potomkiem Judy a Kościołem. „Odzież” i „Szata” mają w jego interpretacji charakter eklezjalny¹⁹²

Wiara w Chrystusa i wynikające z niej konsekwencje szczególnej więzi nadprzyrodzonej wskazują na konieczność głębszego wniknięcia w strukturę Kościoła. Dodatkową więzią łączącą chrześcijan w wymiarze horyzontalnym, a jednocześnie wskazującą na więź z Bogiem, są sakramenty. Apologeci wskazują na dwa sakramenty, które spełniają podstawową rolę w kształtowaniu struktury wewnątrzeklezjalnej: chrzest i Eucharystię. Według Justyna chrzest jest sakramentem upodabniającym chrześcijanina do Chrystusa. Justyn posługuje się w tym wypadku teologiczną interpretacją chrztu, która występuje w pismach św. Jana (por. J 8, 1). Chrzest jest nowym narodzeniem się człowieka (por. J 3, 3-8), a więc chrześcijanie są ludźmi moralnie przemienionymi¹⁹³. Chrzest Justyn porównuje do nowego, duchowego obrzezania, które wprowadza do Kościoła, podobnie jak obrzezanie cielesne było znakiem przynależności do narodu izraelskiego¹⁹⁴. Z podobnym stwierdzeniem można spotkać się w apologiach, w których podkreślana jest wewnętrzna przemiana i zjednoczenie z Chrystusem, dokonane przez przyjęcie chrztu¹⁹⁵

Aspekt jednoczący Kościół apologeci widzą także w Eucharystii. Sakrament ten jako pamiątka ofiary Chrystusa jest pokarmem jednoczącym z Nim wszystkich chrześcijan¹⁹⁶. Podczas liturgii eucharystycznej, której opis został umieszczony przez Justyna, tworzy się jedna wzajemnie miłująca się wspólnota¹⁹⁷

¹⁹¹ Dial. 111, 3: „A jak krew Paschy zbawiła tych, co byli w Egipcie, tak Krew Chrystusa wydrze śmierci tych, co uwierzyli”

¹⁹² Dial. 54, 1: „Szatą Jego bowiem nazwał Duch Święty tych, co od Niego otrzymują odpuszczenie grzechów, których mocą swoją zawsze jest obecny, a widocznie się przejawia w swoim drugim przyjściu”

Myśl ta została rozwinięta w 1 Apol. 32, 7-11: „Słowa bowiem »Ten, który pierze suknię swoją w krwi gronach«, były zapowiedzią męki, jaką miał cierpieć, by krwią swą oczyścić tych, co w Niego wierzą. Suknia bowiem, o której Duch Święty mówi przez proroka, to Jego wierni, w których mieszka Słowo, nasienie Boże” Por. 1 Apol. 32, 1; J. C h m i e l, *Krew winogron (Rdz 49, 11) w interpretacji św. Justyna Męczennika*, RBL, 5(1982), s. 342-345.

¹⁹³ Por. 1 Apol. 63, 1; 65, 1; Dial. 14, 1; 29, 1.

¹⁹⁴ Por. Dial. 43, 1-2.

¹⁹⁵ Por. A t e n a g o r a s, Leg. 13.

¹⁹⁶ Por. 1 Apol. 66, 1-3; Dial. 70, 4.

¹⁹⁷ Wspólnotowy aspekt Eucharystii omawia A t e n a g o r a s, Leg. 13; B a r n a r d, dz.

Nieobecny w liturgii, w celu podkreślenia łączności, roznosi się Eucharystię do domów¹⁹⁸

W przekonaniu apologetów obok wiary w jednego Boga i sakramentów ważnym elementem dotyczącym jedności Kościoła i jego nadprzyrodzonego charakteru jest rola apostołów. Apologeci nie zajmują się hierarchiczną strukturą Kościoła, jednakże duże znaczenie przywiązują do znaczenia kerygmatu apostołskiego i jego autorytetu. Apostołowie są podwalinami Kościoła przez to, że głosili Chrystusa na całej ziemi¹⁹⁹ Przy wykonywaniu swego posłannictwa nie zważali na niebezpieczeństwo wynikające z wrogiej postawy pogan i Żydów²⁰⁰ Omawiając ich rolę w Kościele, Justyn czyni niewielką aluzję do prymatu Piotra jako fundamentu, na którym Chrystus zbudował swój Kościół²⁰¹ Funkcję Piotra Justyn umieszcza jednak w kontekście działalności pozostałych apostołów. Byli oni pewni nieomylności swych słów jako świadkowie wydarzeń związanych z Chrystusem. Kościół kontynuuje ich działalność misyjną, ponieważ tak jak oni posiada świadomość swej nieomylności. W obrazowy sposób tę rolę Kościoła przedstawia Teofil z Antiochii, gdy porównuje Kościół do bogatej i umocnionej wyspy z bezpiecznymi portami, która znajduje się na burzliwym morzu²⁰² Kościół przechowuje swoją naukę jakby w bezpiecznych portach, w których mogą znaleźć schronienie wszyscy, którzy pragną zbawienia i poznania prawdy. Nieomylność i stałość Kościoła wyraża także porównanie do okrętu na burzliwym morzu²⁰³

W eklezjologii apologetów dominuje idea Kościoła jako nowej społeczności. Jest nowym Izraelem, który urzeczywistnia zbawcze plany Boże. W ten sposób apologeci podkreślają aspekt historyczny i empiryczny Kościoła. W ich wypowiedziach można jednak zauważyć i inny wymiar Kościoła. Są to w zasadzie tylko pewne sugestie, które jednak podkreślają jego charakter pneumatologiczny. Tożsamość i nieomylność Kościoła wynikają z obecności Ducha Świętego. Duch Boży napęłnia Kościół, dzięki czemu może on swobodnie głosić prawdę Bożą²⁰⁴ Obecność Ducha Świętego jest przyczyną świętości chrześcijan i wyrazem ich jedności²⁰⁵ Wieloaspektowość eklezjologii apologetów świadczy

cyt., s. 150-159.

¹⁹⁸ Por. Dial. 65, 5; 67, 6.

¹⁹⁹ Por. Dial. 42, 1-2.

²⁰⁰ Por. 1 Apol. 2, 4; 11, 2; 45, 5-6.

²⁰¹ Por. Dial. 100, 4.

²⁰² Ad Aut. II, 14.

²⁰³ Por. 1 Apol. 55, 3; Leg. 22.

²⁰⁴ Por. Dial. 54, 1.

²⁰⁵ Por. Dial. 119, 3-4; 1 Apol. 61-63; Leg. 12; Or 13; Ad Diogn. 7.

więc o ich głębokim rozumieniu Kościoła. Fakt, że temu zagadnieniu niewiele poświęcili miejsca w apologiach, nie dowodzi braku zainteresowania zagadnieniem, gdyż ich działalność szła w zupełnie innym kierunku i mieli zupełnie inne cele niż systematyczny wykład eklezjologiczny.

4. WNIOSKI KOŃCOWE

Przedstawione powyżej poglądy i wypowiedzi apologetów na temat Chrystusa i Kościoła prowadzą do pytania o wartość argumentów zastosowanych w apologiach. Obie omawiane tezy mają fundamentalne znaczenie dla uwiarygodnienia objawienia chrześcijańskiego. Chrystologia i eklezjologia apologetów, jak również przytaczane przez nich argumenty uzasadniające boskie pochodzenie Chrystusa i Jego Kościoła, były tylko jednym z pierwszych etapów w teologii chrześcijańskiej. Stąd krytyczna ocena ich wartości apologetycznej powinna dotyczyć nie tylko analizy treści wypowiedzi apologetycznych, lecz także metod stosowanych przez apologetów oraz celów, które zamierzali osiągnąć. Można tego dokonać w świetle dotychczasowych metod kerygmatacznych używanych w okresie poapostolskim. Pozwoli to na wydobycie z apologii nowych elementów, dotychczas nie znanych w tradycyjnych przekazach, oraz na właściwą ich ocenę.

Na wstępie należy zwrócić uwagę na dwa fakty, które wpłynęły na twierdzenie apologetów i ich koncepcję chrześcijaństwa. Przede wszystkim apologetami byli pierwszymi pisarzami chrześcijańskimi, którzy nie pochodzili ze środowisk judeochrześcijańskich, co rzutowało na ich teologię. Reprezentowali inny sposób myślenia. Następnie byli pierwszymi pisarzami chrześcijańskimi, którzy dążyli do stworzenia jakiejś syntezy teologicznej. Apologii nie wolno oceniać tylko z punktu widzenia obrony interesów chrześcijan. Widać, przynajmniej w niektórych z nich, o wiele głębsze tendencje niż tylko odparcie oszczerstw antychrześcijańskich. Apologetami dążyli do stworzenia racjonalnych podstaw wiary chrześcijańskiej. Właściwie tendencje do rozpoczęcia dialogu z poganami, tak bardzo widoczne w pismach św. Justyna, były przyczyną takiego postępowania apologetów.

Udokumentowane, oparte na racjonalnych przesłankach argumenty miały uzasadnić prawdziwość chrześcijaństwa. Na podstawie analizowanych tekstów można pokusić się o próbę ich oceny. Zarówno chrystologię, jak i eklezjologię oparli na fundamencie biblijnym. Dotyczy to przede wszystkim pism św. Justyna. Justyn z powodzeniem posługiwał się metodą typologiczną w uzasadnianiu własnych tez dotyczących Chrystusa i Kościoła. Pod tym względem nie różnił się od wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich. Pismo św., jako słowo samego

Boga, było dla niego najwyższym autorytetem i kryterium wiarygodności. Liczne cytowane teksty biblijne poddawał gruntownej analizie, aby przez nią zbudować trwały system argumentów uzasadniających bóstwo Chrystusa i niezwykle roszczenie Kościoła.

Oryginalną myślą apologetów, która została przejęta i rozwinięta przez Ojców Kościoła, było wprowadzenie na grunt biblijny pojęć filozoficznych. Widać je wyraźnie przede wszystkim w chrystologii. Korzystając z dorobku platonizmu i stoicyzmu apologety usiłowali udowodnić w sposób racjonalny preegzystencję i boskie pochodzenie Logosu. W zasadzie trudno jest w tym wypadku mówić o chrystologii w ścisłym znaczeniu. Taką chrystologię próbował zbudować tylko Justyn, który umieścił argumentację biblijną na podkładzie filozoficznym. Posługując się więc taką metodą, Justyn wykazał identyczność Jezusa ziemskiego z boskim Logosem. Był też niewątpliwym sukcesem teologii chrześcijańskiej, dający racjonalne podstawy pod fundamentalne twierdzenie chrześcijaństwa. Co prawda, Justyn uzależniając się od systemu platońskiego popełnił błąd w podkreśleniu zależności Logosu od Ojca, ale należy przy tym pamiętać, że były to dopiero początki chrystologii i w zasadzie kwestie dotyczące relacji między Ojcem i Synem były rozwiązywane w okresie sporów chrystologicznych w IV w.

Pozostali apologety skoncentrowali swoją uwagę przede wszystkim na relacjach wewnątrztrynitarnych. W ich wypadku można raczej mówić o chrystologii trynitarniej. Słowo Boże traktowali jako Logos kosmiczny lub jako zasadę duchowo-racjonalną, która odegrała pewną rolę przy stwarzaniu świata, nigdy natomiast nie łączyli tego pojęcia z Jezusem ziemskim. Widać tu wyraźnie uzależnienie od filozofii platońsko-stoickiej i gnostyzmu, który wywarł wpływ na interpretację chrystologii. W świetle takich faktów wypowiedzi Tacjana czy Atenagorasa miałyby znaczenie w kwestiach chrystologicznych. Uzasadnianie wiarygodności Kościoła, jako miejsca, w którym realizowane są Boże plany zbawcze, doprowadziło apologetów do kilku wniosków.

Podkreślali wyjątkowość chrześcijan w stosunku do świata pogańskiego i Żydów. Z pewnością takie twierdzenia potrzebne były do podniesienia wartości chrześcijaństwa, przede wszystkim w oczach samych chrześcijan. Tworzą oni „lud chrześcijański” Z drugiej strony wypowiedzi eklezjologiczne rozszerzyły pojęcie Kościoła. Argumentem, którym się posługiwali, a który miał stanowić dowód potwierdzający autentyczność Kościoła, było powoływanie się na sposób bycia jego członków. Nienaganna postawa moralna chrześcijan, ich głęboka wiara w przekonaniu apologetów były wystarczającym dowodem prawdziwości objawienia chrześcijańskiego, realizowanego w Kościele, na jego związek z Chrystusem. Justyn zwrócił dodatkowo uwagę na znaczenie sakramentów w kształtowaniu postaw chrześcijańskich. Argumentacja taka, idealizująca chrześcijaństwo, może się dzisiaj wydawać zbyt tendencyjna, jednostronna, pozbawiona

obiektywizmu. Jednak dla chrześcijan żyjących w II w. było to niezwykle ważnym argumentem.

Należy więc stwierdzić, że niezaprzeczalnym osiągnięciem apologetów było danie chrześcijanom argumentów, które mogły służyć obronie wiary wobec świata pogańskiego, jak również uzasadniały jej wiarygodność w oczach samych wyznawców Chrystusa.

CHRISTOLOGICAL AND ECCLESIOLOGICAL JUSTIFICATION OF THE CREDIBILITY OF CHRISTIANITY IN THE WRITINGS OF GREEK APOLOGISTS

S u m m a r y

Contemporary religious studies have proved the existence of defensive feature in all religions. Their followers strive for the demonstration of the credibility, i.e. truthfulness of a given religion. Such a defensive feature is also characteristic of Christianity. For obvious reasons Christians not only try to prove the superiority of their religion but also evaluate arguments typical of apologies. The critical evaluation of the selfdefense of Christianity is dealt with by apologetics. Apologetic investigations involve first of all the classic apology made by Jesus himself.

The oldest Christian reflection on classic apology is contained in canonical Gospels. However, in the course of expansion of Christianity when the Church confronted different situations, it appeared necessary to justify the truthfulness of the Christian Revelation once again. Thus apologetic literature developed, started by the writings of Christian authors living in the 2nd century. Because of their provenance and the language of their writings these authors are called Greek apologists.

This paper aims at revealing the two basic theses of apologetics, i.e. the christological and ecclesiological ones, from the writings of Greek apologists. This is not to be another new theological consideration of the two questions. The author presents his own reflections and critical evaluation of arguments and methods applied by apologists for the purpose of the justification of the divine provenance of Christ and the Church.

The first part of this article presents the general background of Greek apologists activity. The origin of apology resulted from persecutions of Christians, aspersions cast by pagans upon the followers of the new religion, as well as the attack of pagan intellectuals who tried to shake the articles of faith of the Church. There is also a deeper background for apology. Taking advantage of the favourable situation in the Roman Empire the Christians wanted to acquaint wider circles of pagans with the basic articles of their faith. The conditions were in a way favourable: on the one hand numerous pagans abandoned their Roman or Greek religion, on the other hand, there arose a common interest for mysterious religions of the East and for existential solutions on a philosophical level. Thus in many apologies there is a tendency to combine Greek-Roman attitudes with the new religion. Apologists undertook to reinterpret the articles of faith, thus creating a new situation in Christian theology. This also meant an influence on christology and ecclesiology.

The second and third part of this paper contain reflection on these two issues. Apologists based christology on the concept of Logos known in the Greek philosophy and already by Christianity. However, the argumentation of apologists reveals two tendencies. The first tendency is represented by St. Justin. In spite of Platonic and Stoic background and obvious influence of

philosophical theology of Philo of Alexandria, Justin's christology has a biblical nature. Texts from the Bible are skilfully combined with philosophical thought. A special significance is attached to the explanation of the internal relation between Logos and God. Logos was born off God, so his relation to God the Father is different than that of things created. The procreation was primary to the actual creational activity. In the cosmic order Logos is the first-born of all creation. By this idea adopted from the biblical texts Justin conveys the concept of close relation between Logos and the Father. This entitles him to declare the divine character of the Word.

Logos is the Word of God pronounced at the time of the creation of the world. Then, again basing himself on biblical texts, Justin underlines the numerical difference between Logos and God, speaking at the same time for their substantial unity. In Justin's opinion all theophanies described in the Old Testament were manifestation of the activity of Logos, while God the Father is transcendental to such an extent that He cannot come down to the level of creatures. This is an evidence of an influence of Gnosticism upon Justin. At the same time Justin's conviction was that Logos revealed himself also to pagans. Thus he formed an original idea of the Word spread among all people (logos spermatikos). Such an interpretation of the Old Testament led Justin to the conclusion that Logos is subordinate to God, so he is only the mediator between God and the world.

Considerations on the preexistence of Logos and the statement of his divine provenance served Justin as a basis for the justification of the divinity of Jesus of Nazareth. His statements concerning the human nature of Christ are based on the Christology of evangelists. To support his idea concerning the incarnate Word Justin gives christological interpretation of Old Testamental texts. The taking of bodily form by Logos was accomplished to the purpose of redemption.

Justin's argumentation for the divine provenance of Christ mainly concentrates on the mystery of Incarnation, while relatively little attention is paid to the authentication of Christian Revelation based on the fact of Resurrection.

The Christology of other apologists is quite different. Their argumentation is of an entirely philosophical character, without any biblical references. Tatian, Athenagoras and Theophil of Antioch directed their efforts to explaining intratrinitarian relations. None of them identifies Logos with earthly Jesus. It is therefore difficult to notice typical christological elements in their writings.

The ecclesiology of apologists also contains several new features not present in Christian literature before. The basis ecclesiological statements in the Bible, which is especially apparent in St. Justin's works. According to St. Justin the Church is of threefold origin. The first stage of the Church's origination can be seen in the pagan world, which, in Justin's opinion, is also testified by biblical texts. The next stage is the people of Israel. Here Justin refers to the biblical concept of the people of God. Israel was the kingdom of God, His beloved son, "the holy people" However, the people of Israel betrayed God. Due to this desertion of Israel God called into being a new people – the Church. The Church is the new Israel, real and spiritual. This was prophesied already in the times of the Old Testament. It is in the Old Testament that typological pictures of the Church should be looked for. In Justin's ecclesiology the christocentric nature of the Church is emphasized. There is an organic relationship between Christ and Christians. Christians are sort of miniatures of Christ, they are His particles. In this manner Justin refers to the concept of the Church as the body of Christ. This union with Christ makes Christianity something more than pagan religions. This element is emphasized first of all in the writings of other apologists, in whose opinion Christians constitute "genus tertium" That is why apologists have a preference for determining the Church in a new way as "the Christian people" The apostles, and particularly Peter, can be considered as the uniting factor of the Christian community.

In addition to historical and empirical aspects the ecclesiology of apologists involves a pneumatological feature. The Holy Spirit is the reason for the holiness of Christians and the expression

of their unity. According to apologists the spiritual structure of the Church can be influenced by the sacraments, especially baptism and the Eucharist.

The last part of the article is an attempt to critically evaluate the justification of credibility of Christianity in the christology and ecclesiology of apologists. There are two main aspects of this evaluation of apology. Apologies referred to as literature defending Christianity against persecutions and aspersions were not as successful as it had been expected. We cannot accept without reservation the methods applied in disputes, consisting in deriding opponents and depreciating the achievements of the ancient culture.

On the other hand, apology was of great significance for the Church herself in her inner dimension. The literary work of apologists obviously deserves the credit for introducing numerous philosophical terms to Christian terminology. By means of these concepts and only on the basis of the Bible apologists tried to justify the claims of Christianity. However, the application of philosophy not always shed proper light on specific problems and it was unlikely that pagans could become interested in them. For the Christians themselves, however, apologies were very important. They first of all justified the Christian faith highlighting differences between Christianity and pagan religions. The biblical argument had a leading role in demonstrating the truthfulness of the Christian religion. This is particularly evident in the writings of Justin. On the basis of biblical texts Justin justified both the divinity and humanity of Christ. His argumentation acquires even more value as his justification of Christ's Divinity was supported by philosophy.

Apologists were inventive in their arguments for an unusual character of the Church. Their ecclesiology is based on the Bible. They created a new concept of the Church as "the Christian people" Although this concept in a sense limits the range of the Church, on the other hand the concept of the threefold origin of the Church gives evidence of the apologists aspiration to initiate a dialogue with the pagan world. An attempt to determine the inner structure of the Church and thus to explain her divine provenance is worth mentioning. Apologists emphasized the christocentric structure of the Church, her spiritual character and other factors such as faith and sacraments which contribute to the Christian community inducing its spiritual growth. To sum up, according to apologists the unusual role of the Church and the truthfulness of the Revelation conveyed are justified first of all by the Church originator as well as by the moral and religious life of her members.