

Misiarczyk, Leszek

"Dialog" Justyna a rekonstrukcja niektórych aspektów judaizmu II wieku

Studia Płockie 26, 53-65

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Leszek Misiarczyk

DIALOG JUSTYNA A REKONSTRUKCJA NIEKTÓRYCH ASPEKTÓW JUDAIZMU II WIEKU

1. Wprowadzenie

Od kilkudziesięciu lat daje się zauważyć w studiach patrystycznych wyraźną tendencję do koncentrowania badań nad obecnością elementów antycznej tradycji judaistycznej w dziełach Ojców Kościoła. Impuls, jaki został dany przez studia biblijne, postulujące generalnie przyznanie większej roli *background* judaistycznemu dla właściwego zrozumienia Nowego Testamentu, przyniósł swoje owoce także w badaniach nad literaturą wczesnochrześcijańską. Prace Dodda i innych w tej dziedzinie wyodrębniły elementy i techniki antycznej egzegezy judaistycznej obecne w Nowym Testamencie, kluczowe w relekturze chrystologicznej Starego Testamentu.¹ Zauważono, że podobnie jak użyta już w samej Biblii Hebrajskiej czy Targumach metoda midraszu służyła do relektury wielkich wydarzeń z historii Izraela w nowym kluczu hermeneutycznym,² również bardzo podobna metoda została zastosowana przez autora IV Ewangelii, Pawła, i innych autorów chrześcijańskich, do odczytania całych dziejów zbawienia w kluczu chrystologicznym.³ Obrazu dopełniają niektóre teksty qumrańskie potwierdzające, że w owej wspólnotcie używany był *peshet* do relektury eschatologicznej Starego Testamentu,⁴ a wraz z rabinami wchodzimy w okres prawdziwego rozkwitu tradycji interpretacyjnych haggadycznych i halakicznych.⁵

Studia J. Daniélou i innych nad judeochrześcijaństwem pokazały zasadniczą rolę tego środowiska chrześcijan jako pośrednika w przeszczepianiu antycznych tradycji judaistycznych na grunt ówczesnego chrześcijaństwa.⁶ Zaczęto więc powoli odkurzać wnioski badaczy żydowskich z końca XIX i początku XX w., którzy już wcześniej podkreślali związek między niektórymi aspektami egzegezy rabinistycznej i patrystycznej.⁷ Starali się oni wykorzystać dzieła Ojców Kościoła, zazwyczaj dosyć dokładnie datowalne, do datacji tradycji judaistycznych, które często dotarły do nas poprzez źródła zredagowane najwcześniej na początku III w. (np. Miszna). Dalsze studia wykazały obecność elementów haggadycznych lub halakicznych w takich dziełach wczesnochrześcijańskich jak: *Proto-ewangelia Jakuba*, *Historia Józefa*, *Dormitio Mariae*,

Nauka Dwunastu Apostołów czy *List Barnaby*.⁸ Również *Dialog* Justyna staje się przedmiotem badań w tym kierunku, gdyż szybko okazało się że nie jest możliwe właściwe zrozumienie tego dzieła bez odwołania się do judaizmu jako jego historycznego i egzegetycznego tła. Wiele prac⁹ nawiązuje do prawie już zapomnianej serii artykułów Goldfahna na temat haggady w dziele Justyna.¹⁰ *Dialog* byłoby bowiem z jednej strony kontynuacją obecnych we wczesnym chrześcijaństwie tendencji do używania antycznej egzegezy judaistycznej (tradycji i metod) w interpretacji chrystocentrycznej Starego Testamentu, z drugiej zaś, w konfrontacji z judaizmem (a stanie się to charakterystyką całej późniejszej tzw. *Adversus Judaeos* literatury chrześcijańskiej) odwoływałby się do innych ówczesnych opinii, przekonań i tradycji interpretacyjnych w judaizmie. Zwłaszcza drugi element jest bardzo ważny. Gdyby bowiem udało się pokazać, że te same lub bardzo podobne elementy haggadyczne lub halakiczne są obecne w *Dialogu* i w źródłach rabinistycznych zredagowanych później, to dzięki dziełu Justyna moglibyśmy datować je (oczywiście nie całe źródła w których się znajdują, lecz same tylko tradycje) na połowę II w. *Dialog* stałby się więc swego rodzaju *terminus ante-quem* dla tego typu tradycji. Trzeba jednak zaznaczyć, że taki kierunek studiów nad dziełem Justyna napotykał często na znane trudności wpisując się w ciągle otwartą dyskusję nad problemami: Czy *Dialog* może być traktowany jako wiarygodne źródło historyczne? Z jakim judaizmem mamy do czynienia w dziele Justyna? Czy Tryfon może być traktowany jako świadek oficjalnych przekonań w judaizmie II w.?

2. Wiarygodność *Dialogu* jako źródła historycznego

2.1. Źródła inspiracji treściowej i formalnej dla Justyna

Prigent twierdzi, że Justyn zarówno w *Pierwszej Apologii* jak i w *Dialogu*, korzystał bardzo obficie ze swojego wcześniejszego dzieła *Syntagma przeciwko wszelkim herezjom*.¹¹ To ostatnie dzieło zaś zależałoby całkowicie od *Testimonium*, tzn. powstałego dosyć wcześnie prawdopodobnie w środowisku judeochrześcijańskim zbioru prorocत्व starotestamentalnych traktowanych jako *dicta probantia* w argumentacji chrystologicznej i w dyskusji z przedstawicielami judaizmu.¹² Hipoteza ciekawa, jak ją określono, lecz jak przyznaje sam autor, niemożliwa do zweryfikowania, gdyż *Syntagma* nie przetrwało do naszych czasów.

Inni z kolei twierdzą, że Justyn w swojej interpretacji Starego Testamentu zależy całkowicie od Nowego Testamentu, a konkretnie od tradycji lukaszowej.¹³ Również ta propozycja była krytykowana z różnych powodów. Przede wszystkim, nie jest łatwo zdefiniować co rozumie się poprzez tradycję lukaszową. Dalej, nie można ignorować różnic zasadniczych pomiędzy Łukaszem a Justynem, np. tematyka preegzystencji Chrystusa, kluczowa w *Dialogu*, jest prawie nieobecna u Łukasza.

Inni jeszcze proponują jako źródło formalne dla dzieła Justyna *Dialog między Jazonem a Papiskusem* Aristona z Pelli. Chrześcijanie bardzo szybko przejęli – według tej hipotezy – platoński rodzaj literacki dialogu jako narzędzie w dyskusji tak z poganami jak i z przedstawicielami judaizmu.¹⁴ Proponowane rozwiązanie odnosi się bardziej do formy, niż do treści i omija kwestię obecności w *Dialogu* przypuszczalnie

„historycznych” tradycji judaistycznych. Zwolennicy tej hipotezy twierdzą nawet więcej, *Dialog* Justyna, podobnie jak inne dzieła tego typu w starożytności, byłby swego rodzaju fikcją literacką pozbawioną odniesienia historycznego. W konsekwencji nie można by go traktować jako źródło poznania zarówno chrześcijaństwa, jak i judaizmu II w. Tryfon byłby postacią fikcyjną, stworzoną przez Justyna, który jako przedstawiciel judaizmu nie jest zdolny odpowiedzieć na jego przygniatające argumenty. Wiarygodność historyczną *Dialogu* kwestionowałby również fakt, iż niektóre stwierdzenia Tryfona, bądź też opinie przypisywane przez Justyna przywódcom judaizmu, nie znajdują potwierdzenia w źródłach nam dostępnych.

Nie przyniosła pożądaných rezultatów propozycja wciśnięcia dzieła Justyna w ramy stylu dialogicznego, charakterystycznego dla Sofistów. Nawet jeśli są pewne elementy wspólne, to wcale nie dowodzi, że mamy do czynienia z zależnością bezpośrednią, ale prawdopodobnie ze stylem rozpowszechnionym w starożytności. Różnice są nie mniej istotne. Justyn nie przedstawia w sposób systematyczny zarzutów judaizmu, aby potem je odrzucić jak to bywało w przypadku sztucznych ćwiczeń retorycznych. Często nie mówi nawet, o jaką obiekcję chodzi (np. Dial. 17,1). Oczywiście, *Dialog* nie jest magnetofonowym zapisem rzeczywistej rozmowy, ale też nie jest czystą fikcją literacką, gdyż styl dzieła zachował dygresje i powtórzenia charakterystyczne dla żywej rozmowy.

2.2. Dialog a źródła rabinistyczne

Jednym z zasadniczych argumentów badaczy negujących wiarygodność historyczną *Dialogu* jest fakt, że niektóre stwierdzenia Tryfona, a także opinie przypisywane przez Justyna przedstawicielom judaizmu, nie znajdują potwierdzenia w antycznych źródła judaistycznych. Higgins, a za nim Bokser, widzą pewną sprzeczność w tym, że Tryfon przyjmuje tezę o ludzkim pochodzeniu Mesjasza, lecz akceptuje także, zgodnie z argumentacją Justyna, że Mesjasz będzie posiadał również pochodzenie „nadprzyrodzone”. Stwierdzają więc, iż owa zgoda Tryfona na koncepcję Mesjasza nadprzyrodzonego została mu włożona w usta przez Justyna przy redagowaniu dzieła.¹⁵ Argument wydaje się być dosyć słabym, bowiem teksty rabinistyczne potwierdzają, że również sami rabinzi zastanawiali się nad tekstami bilijnymi pozornie sprzecznymi. Jedne przedstawiają Mesjasza jako „ludzkiego i pokornego” (Za 9), inne zaś, jako należącego do sfery nadprzyrodzonej (np. Dn 7). Odnosi się wrażenie, iż badania tego typu już w punkcie wyjścia „kanonizują” w pewnym sensie judaizm Miszny i niejako nakładają go na judaizm pluralistyczny I i II w. Jeśli więc Miszna i inne źródła judaistyczne późniejsze nie potwierdzają tego, co wcześniejsze i przechowane zazwyczaj w tekstach chrześcijańskich, nie oznacza to, że mamy przed sobą opinie całkowicie zmyślone. Musimy ciągle pamiętać, że Miszna jest zbiorem wybranych, ale nie wszystkich tradycji rabinistycznych. Ani środowisko judaistyczne z którego wyrosło chrześcijaństwo, ani to, z którego wyrósł rabinizm, nie było jedynym w I i II w., lecz obydwa ruchy w kontekście nasilającej się z czasem polaryzacji zmuszone zostały określić swoją tożsamość. Z punktu widzenia historycznego wydaje się więc metodologicznie wątpliwym narzucanie *a priori* tekstom wcześniejszym tak rabinizmu miszny, jak i późniejszej refleksji chrześcijańskiej. Byłoby oczywiście mało roztropnym widzieć

w opiniach Tryfona przekonania rabinów Miszny czy identyfikować judaizm przez niego reprezentowany z rabinizmem. Nie można jednak zamykać oczu na fakt, że w niektórych konkretnych przypadkach taka zgodność istnieje.

Innym problemem, jaki spotyka się w studium porównawczym między *Dialogiem*, a tekstami rabinistycznymi jest trudność w datowaniu tradycji i tekstów rabinistycznych. Istnieje jednak pewien konsensus badaczy co do faktu, iż mimo późnej ostatecznej ich redakcji, zawierają one tradycje antyczne, często z I lub II w. Wystarczy przywołać tutaj przykład traktatu Tamid, jednego z najstarszych Miszny rabiego Jehudy, który opisuje zwyczaje związane z ofiarą poranną w Świątyni Jerozolimskiej. Ginzberg, analizując ten traktat wyodrębnił 12 przypadków sprzeczności między tymi samymi przepisami i doszedł do konkluzji, że pierwotnie Tamid nie należał do Miszny rabiego Jehudy, lecz został dodany później. Analiza lingwistyczna potwierdziła archaiczność języka i używanie rzadkich wyrażen. W ten sposób określił Tamid jako najstarszy traktat Miszny, starszy od jej ostatecznej redakcji i istniejący już w okresie tzw. *Second Temple*.¹⁶ Ważniejsza więc z punktu widzenia historycznego wydaje się datacja samych konkretnych już tradycji rabinistycznych, niż datacja ostatecznej redakcji źródeł, w których się zachowały. W tym celu konieczne jest studium porównawcze wewnętrzne i zewnętrzne literatury rabinistycznej.¹⁷ Studium wewnętrzne przyniosło już wiele ważnych rezultatów,¹⁸ choć sukcesywnie podkreślono niewystarczalność tylko takiego podejścia do literatury rabinistycznej.¹⁹ W tym kontekście widać wyraźnie wręcz niezbędność odwołania się do badań porównawczych zewnętrznych, w których *Dialog* ma do spełnienia bardzo ważną rolę. Choć i tutaj musimy ciągle pamiętać, że nie zawsze łatwo jest sprecyzować w sposób zadowalający, czy konkretne tradycje Justyn zaczerpnął bezpośrednio z judaizmu, czy też od środowisk judeochrześcijan.

2.3. Obraz Tryfona w dziele Justyna i cel *Dialogu*

Zostało już wcześniej wspomniane, że według wielu badaczy *Dialogu*, Tryfon nie może być traktowany jako reprezentant judaizmu II w. W konsekwencji, jeśli akceptuje np. interpretację mesjanistyczną niektórych prorocत्व starotestamentalnych proponowaną przez Justyna, ta zgoda została włożona w jego usta przez samego Justyna bądź ostatecznego redaktora w celach apologetycznych. Przyjrzyjmy się bliżej tej postaci. Tryfon był Żydem, który uciekł wraz z innymi z Palestyny ze względu na wojnę (Dial.1,3; 9,3; 16,2; 18,3). Spędził, jak twierdził, dużo czasu w Grecji i w Koryncie (Dial.1,3), zaś podczas rozmowy z Justynem znajduje się w Efezie (1,1). Studiował filozofię, odróżnia siebie od „naszych nauczycieli” i zalicza się do tych, którzy byli ostrzeżeni, by nie wdawać się w dyskusje z chrześcijanami (Dial.38,1). Można by go więc nazwać osobą świecką. Nie był rabinem, a więc także próba identyfikowania go z rabim Tarfonem wydaje się wątpliwa. Kontekst historyczny jego życia i opis w *Dialogu* jego reakcji emocjonalnych, wydają się potwierdzać, iż nie jest on swego rodzaju idealną konstrukcją myślową Justyna stworzoną tylko w celach apologetycznych. Argumenty Tryfona przeciwko chrześcijaństwu mogą pomóc nam sprecyzować jego judaizm. Jest laikiem łączącym kulturę grecką ze znajomością tradycyjnej egzegezy judaistycznej i haggady. Prawdopodobnie nie zna hebrajskiego, ale zna za to dobrze LXX. Jego judaizm nie jest judaizmem Filona, czy ogólnie judaizmem aleksandryjskim, lecz

także nie jest to judaizm palestyńskich szkół rabinistycznych. Tryfon reprezentowałby więc rodzaj judaizmu pośredniego mającego być może swoje korzenie w Palestynie,²⁰ co tłumaczyłoby zgodność niektórych jego opinii z rabinami palestyńskimi.

Nie można się również zgodzić z opinią niektórych badaczy według których Dialog był dziełem mającym na celu wzniecanie antysemityzmu chrześcijańskiego i zdyskredytowanie Żydów jako narodu. Goldfahn sugerował, że Tryfon nie jest postacią historyczną i Justyn wybrał jego imię na bazie terminu greckiego *thryptō* = „złamać”, aby podkreślić, że dialog z judaizmem został zerwany.²¹ Przypomnijmy, że antysemityzm jest kategorią XIX w., nieaplikowalną do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jeśli już, to trzeba by mówić raczej o antyjudaizmie mającym jednak podłoże religijne, a nie rasowe. Nie można zaprzeczyć, że niektóre wyrażenia w Dialogu mają charakter bardzo ostry i brzmią antyżydowsko, ale wydaje się mało prawdopodobne, by podstawowym celem Justyna było obrażanie całego narodu jako takiego. Jak pisze słusznie Setzer, gdyby Justyn chciał napisać dzieło służące nawracaniu Żydów lub diatrybę antyżydowską, spisując rozmowę z Tryfonem po pewnym czasie, przedstawiłby go bądź jako nawracającego się na chrześcijaństwo (przypomnijmy, że Tryfon pozostaje nie przekonany przez Justyna do chrześcijaństwa), bądź też w dużo gorszym świetle.²² Tym bardziej jeszcze hypotetyczny ostatni redaktor Dialogu. Nic takiego jednak się nie dzieje. A w Dialogu znajdujemy opis emocji charakteryzujących żywą rozmowę jak: uśmiechy, zdenerwowania, itp. Rozmowa toczy się z szacunkiem dla przeciwnika, choć nie brak mocnych słów tak ze strony Justyna, jak i Tryfona. Zaraz na początku, w Dial. 1,3, Tryfon przedstawia się jako prawdziwy Judejczyk, pasjonat nauki i doświadczony dyskutant z filozofami. Lubi rozmawiać nie tylko z czystej próżności, ale aby wzbogacić się duchowo. Nie jest to na pewno obraz ignoranta przygniecionej erudycją Justyna. Jest także zdolny uznać elokwencję Justyna i jego zdolność argumentowania, choć nie zgadza się z jego konkluzjami (Dial. 8,3). W Dial. 9,2 nie akceptuje postawy swoich towarzyszy, którzy obrażają Justyna i nie mają respektu dla niego. Na zarzuty ludowe wobec chrześcijan że „zjadają ludzi”, sam Tryfon odpowiada, iż nie są godne uwagi. Zna i podziwia Ewangelie (Dial. 10,2). Przykłady można by mnożyć,²³ ale już nawet te przedstawione pobieżnie wystarczają do sformułowania tezy ogólnej: opis nie pochodzi od Tryfona i nie znajduje się w tekście żydowskim, ale od Justyna i ze środowiska chrześcijańskiego. Jest on daleki od stereotypu antyżydowskiego, a krytyka judaizmu przez Justyna, czy chrześcijaństwa przez Tryfona, dotyczy zasadniczo interpretacji tekstów starotestamentalnych i nie jest upustem dla nienawiści rasowej.

Oczywiście, „starcie” między judaizmem a chrześcijaństwem w pierwszych wiekach charakteryzowało się często bardzo ostrą polemiką, ale nie wydaje się, by rywalizacja misyjna była celem podstawowym pisarzy chrześcijańskich. Bardziej kluczowym problemem było określenie własnej tożsamości religijnej.²⁴ Ci, którzy widzą w Dialogu tylko traktat antysemicki,²⁵ wydają się być daleko od zasadniczej intencji autora.²⁶ To prawda, że w chrześcijaństwie rodzi się i rozwija literatura „Adversus Judaeos”,²⁷ ale również i chrześcijanie przywoływać będą wiele razy prześladowania ze strony różnych przedstawicieli judaizmu. Przykładem tego jest sam Justyn potępiający prześladowanie, prawdopodobnie judeochrześcijan, przez Szymona Bar Kochbę (1 Ap. 31,5-6). Nie przekonują więc argumenty tych wszystkich, którzy proponują

traktować antyjudaistayczną literaturę chrześcijańską jako fikcyjną tylko dlatego, że nie istnieje paralelna literatura antychrześcijańska w środowisku judaistycznym gdyż judaizm rzekomo przestałby być problemem dla chrześcijaństwa wraz z końcem I w.²⁸ Słusznie podkreśla się, że nawet jeśli nie posiadamy antycznych dzieł antychrześcijańskich, znajdujemy liczne wypowiedzi rabinów przeciwko interpretacjom potwierdzonym przez teksty chrześcijańskie, zrozumiałe tylko w kontekście konfrontacji rzeczywistej, a nie fikcyjnej.²⁹ Oznacza to, że istniała możliwość bezpośredniej konfrontacji między przedstawicielami obydwu religii w II w., co więcej, nie wiadomo, jak wyjaśnić istnienie takich konfrontacji w okresie późniejszym, w czasach Tertuliana,³⁰ Orygenesza,³¹ Cyryla aleksandryjskiego,³² Jana Chryzostoma³³ czy nawet później.³⁴ *Dialog* Justyna nie byłby więc tylko jednostronnym monologiem chrześcijańskim, ani rodzajem literackim dialogu fikcyjnego.³⁵

Tryfon przedstawiał obiekty rzeczywiste i prezentował przekonania judaizmu, których potwierdzenie znajdujemy w tekstach rabinistycznych jak wykazał Goldfahn. *Dialog* sytuowałby się więc na tle rzeczywistej konfrontacji polemicznej między judaizmem a chrześcijaństwem w II w., wzbogaconej doświadczeniem osobistym Justyna.³⁶ Gdy Justyn mówi ogólnie o narodzie żydowskim, powtarza często stereotypy antyżydowskie swojej epoki, lecz jego prawdziwy *animus* ujawnia się w relacji bezpośredniej z Tryfonem, gdzie przeważa wola szukania prawdy. Wszystko to stawia w innym świetle ewentualną relację pomiędzy obecnością w *Dialogu* tradycji judaistycznych potwierdzonych przez niektóre teksty rabinistyczne, często wykluczaną tylko na podstawie późnej ostatecznej redakcji źródeł rabinistycznych, gdzie owe tradycje się znajdują. Jeśli takowa relacja istnieje, można więc pytać, jak ona jest możliwa, jeśli dzieło Justyna zostało zredagowane ok. 160 r., a redakcja najstarszego źródła rabinistycznego, tzn. Miszny, datowana jest na początek III w.? Jedyną sensowną odpowiedzią wydaje się być taka: w źródłach rabinistycznych zredagowanych później znajdują się tradycje istniejące przynajmniej w formie ustnej już w II w.

3. Niektóre aspekty judaizmu w *Dialogu*

3.1. Praktyki w judaizmie z czasów Justyna

W Dial. 40,4-5 Justyn nawiązuje do przepisu mówiącego o tym, że dwa kozły przeznaczone na Yom Kippur powinny być podobne, z których jeden bywał wypędzany, drugi zaś składany w ofierze:

Tak samo także owe dwa kozły podobne do siebie, które są przeznaczone na Dzień Postu, i z których jeden zostaje wygnany, drugi zaś ofiarowany (40,4).³⁷

Przepis ten nawiązuje do księgi Kapłańskiej 16,5-10.21-22, lecz tekst biblijny nie mówi o tym, że kozły powinny być jednakowe bądź podobne. Przepis taki znajdujemy natomiast w Misznie *Yoma* 6,1: „Dwa kozły na Yom Kippur, zgodnie z przepisem prawa, powinny być jednakowe zarówno jeśli chodzi o aspekt, wielkość jak i cenę, i muszą być kupione jednocześnie”.³⁸ Świadcstwo *Dialogu* wskazywałoby na to, że przepis ten istniał przynajmniej w formie ustnej w połowie II w.

W Dial. 16,4 i 96,2 Justyn twierdzi, że chrześcijanie są przeklinani w synagogach:

Dial. 16,4 *Teraz zaś odsuwacie się od tych, co w Nim pokładają nadzieję i w Tym, który Go posłał, Bogu Wszchemogącemu swotrzycielu wszystkich rzeczy, i jeśli możecie znieważacie ich przeklinając w synagogach tych, którzy wierzą w Chrystusa.*

Dial. 96,2 *W waszych synagogach przeklinacie więc tych, którzy od tego momentu stali się chrześcijanami.*

Justyn nawiązuje tu prawdopodobnie do słynnego Błogosławieństwa przeciwko Minim (Birkhat Ha Minim), które zachowało się w dwóch wersjach. Jedna tylko przeciwko Minim, i druga, odkryta w genizie kairskiej przeciwko Minim i Nozrim: „Niech nie będzie nadziei dla apostatów i aroganci nich będą wykorzeni z naszych dni. Niech Minim i Nozrim przepadną w jednej chwili. Niech będą skreśleni z Księgi Życia i niech nie będą zapisani razem ze sprawiedliwymi”.³⁹ Nowet jeśli termin „Min” w literaturze rabinistycznej jest ambiwalentny (czasem Adam jest nazywany „Min”), to Nozrim prawdopodobnie odnosi się do judeochrześcjan.

3.2. Opinie i przekonania

W Dial. 69,7 Justyn przytacza opinie o Jezusie jako tym, który uprawiał magię i zwodził lud:

Ci, którzy widzieli nadzwyczajne rzeczy przez Niego zdziałane, twierdzili, że są to oszustwa, owoc magii; utrzymywali, iż był On magiem i jednym z tych, co oszukiwali lud.

W Talmudzie Babilońskim, traktat *Sanhedryn* 43a znajdujemy następujący tekst: „W wigilię Paschy Jeshua (niektóre manuskrypty dodają - Nazarejczyk) zawisł. Posłaniec przez 40 dni przed egzekucją wychodził wołając: będzie ukamienowany gdyż praktykował magię i oszukiwał Izrael aby go zwieść. Jeśli ktoś ma coś do powiedzenia w jego obronie niech wystąpi teraz i mówi w jego obronie. Ponieważ nic nie znalazło się na jego obronę, zawisł w wigilię Paschy”.⁴⁰ Choć Talmud został ostatecznie zredagowany znacznie później, w tym wypadku przekazałby nam tradycję istniejącą przynajmniej ustnie w II w.

W Dial. 8,4 Tryfon stwierdza: „Mesjasz zaś, nawet jeśli się urodził i gdzieś tam istnieje, jest nieznan, zapewne sam o sobie nic nie wie i nie posiada żadnej mocy, aż nie przyjdzie Eliasz, by go namaścić i objawić wszystkim”. W Dial. 100,1 sam Justyn przypisuje tę opinię przywódcom judaizmu.

Doktryna o Mesjaszu żyjącym na ziemi, lecz ukrytym i nieznanym, jest potwierdzona przez 4 *Ezdrasza* 13,52 „Jak nikt nie może... wiedzieć, co znajduje się w głębinach morza, tak nikt na ziemi nie będzie mógł zobaczyć mojego sługi..., aż nadejdzie ten dzień”.⁴¹ W 4 *Ezdrasza* 7,28-29 „mój sługa” jest bardzo wyraźnie identyfikowany z Mesjaszem. *Targum Micheasza* 4,8 jest jeszcze bardziej precyzyjny: „A ty Mesjaszu Izraela, który byłeś ukryty z powodu grzechów zgromadzenia...”.⁴² W traktacie *Sanhedryn* 98a Talmudu Babilońskiego, według rabiego Nahmana (IV w.) Mesjasz może znajdować się pośród trędowatych w bramach Rzymu.

3.3. Przykłady post-biblijnej egzegezy judaistycznej

W Dial. 32,1 Tryfon zgadza się, aby w Synu Człowieczym z Dn 7,13-14 widzieć Mesjasza. Przykłady tego typu interpretacji znajdujemy w księdze *Henocho* 37-71, 4 *Ezdrasza* 13, jak również w tekstach rabinistycznych. W *Bemidbar Rabba* 13,14 czyta-

my: „... w jaki sposób wiemy to samo o Mesjaszu?... Ponieważ jest napisane: oto na obłokach nieba przybywa jakby syn człowieczy (Dn 7,13)”.⁴³ Także w Midrash Tehillim 2,9: „Jest także napisane: oto na obłokach nieba przybywa jakby syn człowieczy (Dn 7,13). Rabi Judan powiedział: wszystkie te obietnice znajdują się w dekreście Króla; Król królów je wypełni poprzez Mesjasza”.⁴⁴ Można przypuszczać, że również i w tym wypadku, interpretacja mesjanistyczna Dn 7,13-14 znana była w judaizmie już w II w.

W Dial. 62,2 Justyn przypisuje przywódcom judaizmu dwie interpretacje słów „uczynimy” (Rdz 1,26): jako soliloquio albo zwrócenie się do elementów ziemi:

I abyście, zmieniając sens słów przed chwilą cytowanych, nie twierdzili tego, co utrzymują wasi nauczyciele, tzn., że Bóg mówił sam do siebie „uczynimy” ... albo, że Bóg zwrócił się „uczynimy” do żywiołów ziemi i do innych elementów z których człowiek powstał ...

Takie same interpretacje znajdujemy w *Bereshit Rabba* 8,4. przedstawione jako opinie rabinów: Samuel ben Nahman (koniec III w.) i Joshua ben Levi (początek III w.). Świadcstwo Dialogu pozwoliłoby datować je jako istniejące prawdopodobnie już w formie spisanej w II w., ze względu na bardzo duże podobieństwo między Dialogiem, a *Bereshit Rabba* 8,3, które schematycznie możnaby przedstawić następująco:

Dial. 61,2n	<i>Bereshit Rabba</i> 8,3
Przywódcy judaizmu nauczają:	Do kogo (Bóg) się zwrócił?
1. Bóg rozmawiał z samym sobą	1. Do swojego serca
2. Bóg rozmawiał z elementami ziemi	2. Do dzieł ziemi

Przedstawione tutaj tylko niektóre przykłady pokazują, że w *Dialogu* Justyna znajdujemy elementy judaizmu, potwierdzone przez późniejsze źródła rabinistyczne. Dzięki dziełu Justyna możemy je datować jako istniejące (przynajmniej ustnie) w II w.

Podsumowanie

Wnioski powyższych rozważań można podsumować następująco:

1. Mało przekonujące są argumenty za traktowaniem *Dialogu* jako czystej fikcji literackiej. Wiele natomiast przemawia za tym, że cała tzw. *Adversus Judaeos*, literatura chrześcijańska, w tym także dzieło Justyna, posiada jako tło sytuację konfrontacji rzeczywistej i historycznej między chrześcijaństwem a judaizmem. Choć historyczność *Dialogu* nie może być rozumiana jako zapis magnetofonowy rozmowy między Justynem a Tryfonem, nie oznacza to jednak, że musi być jako taka wykluczona *a priori*. Nie wydaje się sensownym wyrokować na temat historyczności całego dzieła, lecz konkretnych, dokładnie przebadanych aspektów. Nawet jeśli niektóre stwierdzenia Tryfona lub przypisywane przez Justyna przywódcom judaizmu nie znajdują potwierdzenia w źródłach nam dostępnych, musimy być świadomi faktu, że nie wszystkie tradycje judaistyczne z II w. przetrwały do naszych czasów. Nie ma wątpliwości natomiast, że w przypadku przynajmniej niektórych takich tradycji, znając datę dosyć dokładną zredagowania *Dialogu*, można dzieło Justyna traktować jako *terminus ante-quem* przy ich daciej.

2. Nie przekonują argumenty tych, którzy twierdzą że obraz Tryfona w *Dialogu* jest tylko idealną konstrukcją myślową stworzoną przez Justyna lub ostatniego redaktora dzieła, w celach apologetycznych. Opis ten posiada charakterystyki bardzo realistycz-

ne, a Tryfon nie jest przedstawiony jako ignorant przygnieciony erudycją Justyna. *Dialog* nie może również być traktowany jako traktat antysemitki, gdyż jest to kategoria nieaplikowalna do pierwszych wieków chrześcijaństwa. W przypadku *Dialogu* trzeba by raczej mówić o antyjudaiźmie precyzując jednak zawsze, że jego podłoże było bardziej religijne niż rasowe.

3. Przykłady dwóch praktyk judaizmu post-biblijnego obecnych w *Dialogu*: przepis, aby dwa kozły były jednakowe na ofiarę podczas Yom Kippur i fakt przeklinania chrześcijan (lub ściślej judeochrześcijan) w synagogach, znajdują potwierdzenie w tekstach rabinistycznych. Podobnie jeśli chodzi o opinie na temat Jezusa oskarżonego o uprawianie magii i zwodzenie ludu, oraz idea Mesjasza ukrytego. Również interpretacja mesjanistyczna Dn 7,13-14, akceptowana w *Dialogu* przez Tryfona, jest obecna w 4 *Ezdrasza* 13, *Bemidbar Rabba* 13,14 i *Midrash Tehillim* 2,9. Także różne interpretacje „uczynimy” (Rdz 1,26) przypisywane przez Justyna przywódcom judaizmu zostały potwierdzone prawie że *expressis verbis* przez *Bereshit Rabba* 8,3.

Przypisy:

¹ Por. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1965; B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961; E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957; J. Dupont, *L'utilisation apologetique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, Louvain 1954; K. Stendhal, *The School of Mathew*, Upsala 1954; M. Black, *Christological Use of the Old Testament in the New Testament*, „*New Testament Studies*” 18 (1971/72) s.1-14.

² Por. E. Tov, *Midrash-Type Exegesis in the LXX Joshua*, „*Revue Biblique*” 85 (1978) s. 50-61. F. Manns, *Le Midrash. Approche et Commentaire de l'Ecriture*, Jerusalem 1990 śledzi różne etapy: 1. Midrasz biblijny: w Biblii Hebrajskiej, w LXX i Targumach; 2. Midrasz pozabiblijny: księga Henocha, Qumran, Psalmi Salomona, dzieła Flawiusza i Filona Aleksandryjskiego; 3. Midrasz rabinistyczny; 4. Midrasz chrześcijański.

³ Por. F. Manns, *L'Evangile de Jean, réponse chrétienne aux décisions de Jabné*, „*Liber Annus*” 30 (1980) s. 47-92; tenże, *Une tradition rabbinique réinterprétée dans l'Evangile de Mt 22,1-10 et en Rm 11,30-32*, „*Antonianum*” 63 (1988) s. 416-426; zob. J. Luzzaraga, *Fondo targumico del cuarto evangelio*, „*Estudios Ecclesiasticos*” 49 (1974) s. 251-263; R. E. Brown, *The Birth of Messiah. Appendix VIII*, London 1993, s. 557-563; J. Bonsirven, *L'exégèse rabbinique et l'exégèse paulinienne*, Paris 1939; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948; E. E. Ellis, *Midrash, Targum and New Testament Quotations*. W: E. E. Ellis - M. Wilcox (Red.), *Neotestamentica et Semitica*, Edinburgh 1969, s. 61-69; J. Jeremias, *Paulus als Hillelit*. W: E. E. Ellis - M. Wilcox (Red.), *Neotestamentica et Semitica*, Edinburgh 1969, s. 88-94. S. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, Paris 1957.

⁴ Por. F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London 1960; E. Slamovic, *Toward an Understanding of the Exegesis in a Dead Sea Scrolls*, „*Revue de Qumrân*” 25 (1963) s. 3-16; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961; F. Garcia Martínez - J. Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1995, s. 113n.

⁵ Por. G. Stemmerger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995; tenże, *Il Midrash*, Bologna 1992; H. Hartman - S. Budick, *Midrash and Literature*, London 1986; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indianapolis 1990, J. Neusner, *Midrash in Context*, Philadelphia 1983.

⁶ J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1956; tenże, *Sacramentum Futuri: Études sur l'origines de la typologie biblique*, Tournai 1958; tenże, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966; zob. B. J. Malina, *Jewish Christianity and Christian Judaism*, „*Journal for the Study of Judaism*” 8 (1976) s. 46-57; A. F. J. Klijn, *The Study of Jewish Christianity*, „*New Testament Studies*” 20 (1974) s. 419-431; M. Simon, *Reflexion sur le judéo-christianisme*. W: J. Neusner (Red.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, s. 53-76; S. K. Riegel, *Jewish Christianity: Definition and Terminology*, „*New Testament Studies*” 28 (1978) s. 410-415.

⁷ Por. H. Graetz, *Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern*, „*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*” 3 (1854) s. 311-319/352-355/381-392/428-431; L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der Apokryphen Literatur*, Berlin 1900; tenże, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*. W: tenże, *Livre d'hommage à la mémoire du Dr Samuel Poznanski*, Varsovie 1927, s. 199-216; R. Loewe, *The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible*. W: K. Aland - F. L. Cross (Red.), *Studia Patristica*, Berlin 1957, s. 492-514; R. le Déaut, *La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive*, „*Revue d'Histoire et de Philosophie et Religieuses*” 51 (1971) s. 31-50.

⁸ Por. F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem 1977, s. 71-129; P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 64 (1940) s. 255-303; A. O'Hagan, *Early Christian Exegesis exemplified from the Epistle of Barnabas*, „*Australian Biblical Review*” 11 (1963) s. 33-40; S. Lowy, *The Confutation of Judaism in the Epistle of Barnabas*, „*Journal of Jewish Studies*” 11 (1963) s. 1-33.

⁹ Por. W. H. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; L. M. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967, s. 17-24; tenże, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, „*Vetus Testamentum*” 14 (1964) s. 395-406; B. Z. Bokser, *Justin Martyr and the Jews*, „*Jewish Quarterly Review*” 64 (1973/74) s. 97-122/204-211; D. E. Aune, *Justin Martyr's Use of the Old Testament*, „*Bulletin of the Evangelical Theological Society*” 9 (1966) s. 179-199; A. J. B. Higgins, *Jewish Messianic belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, „*Novum Testamentum*” 9 (1967) s. 298-306.

¹⁰ 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 M. Friedländer, *Patristische und Talmudische Studien*, Wien 1887.

¹¹ P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964.

¹² Hypoteza o istnieniu owych *Testimonia* była często krytykowana przez wielu badaczy, gdyż, jak argumentowano, nie posiadamy żadnego tekstu wczesnochrześcijańskiego który potwierdziłby istnienie tego typu zbioru. Te zaś które znamy, pochodzą z czasów Cypriana i Grzegorza z Nyssy. To prawda, trzeba jednak pamiętać, że sporo tekstów chrześcijańskich antycznych zaginęło. Z drugiej strony, można wyodrębnić powtarzające się zbiory tych samych prococtw starotestamentalnych cytowanych przez różnych autorów w argumentacji chrystologicznej, często także w odległych od siebie szerokościach geograficznych. Potwierdzałoby to hipotezę, że zbiór takich prococtw był znany w I i II w. Por. P. Prigent, *Les Testimonia dans le Christianisme primitive. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961, s. 16-28; A. R. Kraft, *Barnabas Isaiah text and the Testimony Book Hypothesis*, „*Journal of Biblical Literature*” 79 (1960) s. 336-350; M. Chadwick, *Justin Martyr's Defence of Christianity*, „*John Rylands Library*” 47 (1965) s. 275-297; J. C. Paget, *The Epistle of Barnabas*, Tübingen 1994, s. 90-94.

¹³ Por. F. Overbeck, *Über das Verhältnis Justinus des Märtyres zur Apostelgeschichte*, „*Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*” 15 (1978) s. 305-349.

¹⁴ Por. M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966, s. 10-28; B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970, s. 26-39; M. J. Edwards, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, „*Journal of Theological Studies*” 42 (1991) s. 17-34.

¹⁵ A. J. B. Higgins, *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, „*Novum Testamentum*” 9 (1967) s. 298-305; B. Z. Bokser, *Justin Martyr and the Jews*, „*Jewish Quarterly Review*” 64 (1973/74) s. 97-122/204-211.

¹⁶ L. Ginzberg, *Tamid. The Oldest Treatise of the Mishnah*, „*Journal of Jewish Lore and Philosophy*” 1 (1919) s. 33-44/197-209/265-295. Także R. Hamer, *What did they bless? A Study of Mishnah Tamid 5,1*, „*Jewish Quarterly Review*” 81 (1990) s. 305-324 opowiada się za antycznością traktatu.

¹⁷ Postulat dawno już proponowany przez R. Bloch, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, „*Recherches de Science Religieuse*” 43 (1956) s. 194-225.

¹⁸ Por. J. Neusner, *Rabbinic Traditions about Pharisees before 70 A. D.* t. 1-3, Leiden 1971.

¹⁹ Por. A. J. Saldarini, *Form Criticism of Rabbinic Literature*, „*Journal of Biblical Literature*” 96 (1977) s. 257-274 krytykuje bardzo ostro datację tradycji faryzejskich na okres przed 70 rokiem n. E. tylko na bazie studium porównawczego wewnętrznego literatury rabinistycznej. Twierdzi: „All rabbinic traditions were edited after 200 A.D. and what can be learned from these even of the second century is highly questionable”. To prawda, że wszystkie tradycje rabinistyczne zostały „wydane” (edited) po 200 roku, nie jest to jednak wystarczający argument za tym, iż właśnie wtedy powstały.

²⁰ Por. L. W. Bernard, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, „*Vetus Testamentum*” 14 (1964) s. 395-406.

²¹ A. H. Golfahn, art. cyt., s. 49n. Podobnie H. P. Schneider, *Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho*, „*Scottish Journal of Theology*” 15 (1962) s. 164-175, który na s. 164 pisze: „The Dialogue illustrates that the Jews are unable to answer the Christian arguments and that the real cause of dissension from Christian interpretations is their stubbornness”, jak również B. Z. Bokser, „Justin Martyr and the Jews”, „*Jewish Quarterly Review*” 64 (1973/74) s. 97-122/204-211.

²² Por. C. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics 30-150 C. E.*, Minneapolis 1994, s. 126-146.

²³ Dalsze można znaleźć np. w D. Trakatellis, *Justin Martyr's Trypho*, „*Harvard Theological Review*” 3 (1986) s. 289-297.

²⁴ Por. M. S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, Leiden 1994.

²⁵ Ostatnio wrócił do lansowania tej interpretacji W. Nichols, *Christian Antisemitism*, Northvale 1993.

²⁶ L. H. Feldman, *Jews and Gentile in Ancient World*, Princeton 1993 w tej znakomitej pracy słusznie podkreśla że pisząc o tym okresie historycznym, trzeba raczej mówić o antyjudajzmie, który istniał także w środowisku przed-chrześcijańskim i poza-chrześcijańskim świata antycznego a którego przyczyny były różne.

²⁷ Por. M. L. Williams, *Adversus Judaeos, a Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris 1964; H. Schreckenberg, *Die Christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1-11Jh.)*, Frankfurt 1992; R. Halvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, Tübingen 1996.

²⁸ Por. A. Harnack, *Die „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani” nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig 1883; tenże, *Judentum und Judenthristentum in Justins Dialog mit Trypho (TU 39)*, Berlin 1913.

²⁹ Relacje żydowsko-chrześcijańskie w Imperium pozostają nadal kwestią szeroko dyskutowaną. Harnack twierdzi, że po Powstaniu Bar Kochby, judaizm został zmarginalizowany w ówczesnym świecie grecko-rzymskim. W konsekwencji cała literatura *Adversus Judaeos* byłaby także fenomenem marginalnym. Simon jest natomiast - chyba słusznie - zdania, że judaizm odegrał istotną rolę w autodefinicji teologicznej chrześcijaństwa. N. Stanton, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, „*New Testament Studies*” 32 (1985) s. 377-392 pokazał, że judaizm po powstaniach w latach 70 i 135 charakteryzował się nową witalnością duchową. Również wielu innych badaczy opowiada się za realnością i historycznością konfrontacji: H. Schreckenberg, *Die Christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1-11Jh.)*, Frankfurt 1990; C. Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics 30-150 C. E.*, Minneapolis 1994; R. Radford Ruether, *The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian anti-Judaism*. W: J. Cohn (Red.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York 1991, s. 174-189; H. Remus, *Justin Martyr's Argument with Judaism*. W: S. G. Wilson (Red.), *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. II, Waterloo 1986, s. 59-80; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. I-III, Jerusalem 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 1976, s. 220-224; B. M. Bokser, *Recent Developments in the Study of Judaism*. 70-200 C.E., „*Second Century*” 3 (1983) s. 1-68; T. Callan, *Forgetting the Root. The Emergence of Christianity from Judaism*, New York 1986; W. H. C. Frend, *Early Christianity and Society: A Jewish Legacy in the Pre-Constantinian Era*, „*Harvard Theological Review*” 76 (1983) s. 53-71; R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Clifton 1966; J. Lieu i inni (Red.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992; A. Wayne - R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978; E. P. Sanders (Red.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. I-II, 1980/82; S. Krauss, *The Jews in the Works of the Church Fathers*. W: E. Ferguson (Red.), *Studies in Early Christianity*. Vol. VI, New York-London 1993, s. 219-230; D. J. Constanelos, *Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (A.D. 100-500)*. W: E. Ferguson (Red.), *Studies in Early Christianity*. Vol. IX, New York-London 1993, s. 273-294.

³⁰ Por. D. P. Efronson, *Tertullian's Anti-Jewish Rhetoric: Guilt by Association*, „*Union Seminary Quarterly Review*” 36 (1980-81) s. 25-37.

³¹ Por. N. R. M. DeLange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976.

³² Por. R. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of the Alexandrian's Exegesis and Theology*, New Haven 1971.

³³ Por. R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles 1983.

³⁴ Por. R. Wilken, *The Jews and Christian Apologetics After Theodosius I Cunctos Populos*, „Harvard Theological Review” 73 (1980) p. 451-471.

³⁵ L. Schiffman, *Tannaitic Perspectives on the Jewish - Christian Schism*. W: E. P. Sanders (Red.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. II, 1982 S. 115-156, głównie s. 149-155, twierdzi, że nie wcześniej niż po Powstaniu Bar Kochby zaczynają przeważać chrześcijańskie pochodzenia pogańskiego i dokonuje się zerwanie wszelkich związków z judaizmem.

³⁶ Por. E. Ferguson, *Justin Martyr on Jews, Christians and Covenant*. W: F. Manns - E. Alliata, *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, s. 395-405.

³⁷ Tłumaczenie własne na bazie wydania G. Archambault, *Justin: Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française*. t. 1-2, Paris 1909.

³⁸ Tłumaczenie własne na bazie wydania włoskiego Miszny V. Castiglioni (Red.), *Misnaot*, Roma 1962-65.

³⁹ Tekst został opublikowany przez S. Schechtera, *Genizah Specimens*, „Jewish Quarterly Review” 10 (1989) s. 657-659.

⁴⁰ Tłumaczenia tekstów Talmudu Babilońskiego dokonano na bazie wydania I. Epsetin (Red.), *The Hebrew-English Edition of Babylonian Talmud*, London 1960-.

⁴¹ Tłumaczenie własne na podstawie wydania włoskiego P. Sacchi (Red.), *Apocriphi dell'Antico Testamento*. t. 2, Torino 1989, s. 371-372.

⁴² K. J. Cathcart - R. P. Gordon (Red.), *The Targum of Minor Prophets*, Edinburgh 1989, s. 120.

⁴³ Za podstawę do tłumaczenia tekstów Midrash Rabbah służyło wydanie H. Freedman - M. Simon (Red.), *Midrash Rabbah*. t. 1-10, London 19613.

⁴⁴ W. G. Braude (Red.), *The Midrash on Psalms*. t. 1, New Haven 1976, s. 41.

SOMMARIO

L'articolo si prefigge di presentare sulla base di alcuni esempi la possibilità di considerare il *Dialogo con Trifone*, *Ebreo* di S. Giustino Martire come fonte per ricostruire almeno alcuni aspetti del giudaismo del II sec. e quindi anche in maniera sintetica la problematica della credibilità storica dell'opera giustinea.

Non ci sono ragioni sufficienti per considerare il *Dialogo* come una pura finzione letteraria. Molti argomenti invece sono in favore della tesi che tutta la cosiddetta letteratura *Adversus Judaeos*, quindi anche il *Dialogo*, abbia avuto come lo sfondo il confronto reale e storico tra il giudaismo e il cristianesimo. Tuttavia „La storicità” del *Dialogo* non può essere intesa come una registrazione fotografica della discussione storica tra Giustino e Trifone, ciò però non significa che debba essere esclusa *a priori*. Ci pare più ragionevole parlare non della storicità di tutta l'opera, ma degli aspetti concreti analizzati. E anche se per alcune opinioni di Trifone o quelle attribuite da Giustino ai maestri del giudaismo non troviamo la conferma nelle fonti giudaiche giunte ai nostri tempi, dobbiamo però essere cauti prima di tirare fuori le conclusioni troppo affrettate. Infatti, è noto che non tutte le tradizioni o interpretazioni giudaiche sono state conservate nei testi scritti e non tutti i testi scritti hanno sopravvissuto la tempesta della storia. Non c'è dubbio che almeno in caso di alcune tradizioni giudaiche, conoscendo la data abbastanza esatta della redazione del *Dialogo*, possiamo considerare l'opera giustinea come *terminus ante-quem* per questo tipo di tradizioni.

L'immagine di Trifone, come invece hanno proposto alcuni studiosi, non sembra sia una costruzione ideale di Giustino o dell'ultimo redattore del *Dialogo* fatta per lo scopo apologetico. La descrizione porta tutte le caratteristiche della descrizione di una persona reale e Trifone

non è presentato come un ignorante schiacciato dall'erudizione di Giustino. E' stato pure sottolineato che l'opera giustinea non può essere definita come un trattato del antisemitismo cristiano dato che questa categoria non è applicabile ai primi secoli del cristianesimo. Semmai si dovrebbe parlare di antigioudaismo sottolineando però sempre che il suo sfondo era religioso e non razziale.

L'analisi di alcuni elementi concreti del giudaismo presenti nel *Dialogo* ci ha portato alle seguenti conclusioni:

– in Dial. 40,4-5 Giustino richiama una prescrizione giudaica secondo la quale due capri per Yom Kippur devono essere uguali, l'opinione assente nella Bibbia, ma confermata dal trattato *Yoma* 6,1 della Mishna. Anche l'affermazione giustinea sulla maledizione dei cristiani (o giudeocristiani) trova la sua conferma in alcune fonti rabbiniche

– in Dial. 69,7 Giustino rievoca l'opinione, secondo lui ricorrente nel giudaismo d'allora, su Gesù che faceva magia e imbrogliava la gente. L'opinione molto simile ritroviamo nel trattato *Sanhedrin* 43a del Talmud Babilonese. Similmente la convinzione sul Messia nascosto di cui la testimonianza abbiamo in 4 *Esdra* 13,52 e *Targum Michea* 4,8.

– l'interpretazione messianica di Dn 7,13-14 accettata da Trifone nel *Dialogo* trova la conferma nel *Midrash Tehillim* 2,9e *Bemidbar Rabba* 13,14, invece le interpretazioni di „facciamo”(Gn 1,26) attribuite da Giustino ai maestri del giudaismo, le ritroviamo quasi *expressis verbis* in *Beresht Rabba* 8,3.