

Ks. Paweł Pietrusiak

Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé – Cameroun

Kościół u apologetów greckich II wieku

THE CHURCH IN THE WRITINGS OF GREEK APOLOGISTS OF THE 2ND CENTURY

One of dominant features of the writings of Greek apologists in the 2nd century is their polemic and defensive character. That is why the theme of the Church does not occur very often and is not presented straight. However, they include some thoughts on the nature and identity of the Church. The aim of the article is to present the main elements of the reflection on the Church in the 2nd century apologists. The conclusion is that, however rarely, it is a continuation of the thoughts of the Apostolic Fathers and anticipates the further development of the ecclesiological thought. The analysis of the texts leads to the conclusion that the Church of the apologists is new people of God, aware of its identity and separated from other 'races' (the Jews, Greeks, barbarians), a community of people joined by a special form of brotherhood, a shelter against danger and place of salvation.

Key words: apologists, Church, Septuaginte

Wprowadzenie

O ile pisma Ojców Apostolskich były w głównej mierze skierowane *ad intra* chrześcijańskiej wspólnoty i dotyczyły przede wszystkim wewnętrznych problemów organizującego się chrześcijaństwa, o tyle pisma autorów II wieku, zwanych powszechnie „apologetami”¹, były

¹ Pod tym pojęciem rozumiemy greckich pisarzy chrześcijańskich II wieku, którzy stawiali sobie za cel obronę chrześcijaństwa przeciw oskarżeniom i prześladowaniom. *Corpus apologetarum* obejmuje: *Kerygmat Piotra*, Kwadratus,

adresowane do tych, którzy patrzyli na chrześcijaństwo z zewnątrz i byli mu najczęściej nieprzychylni². Apologetyczny charakter (*ad extra*) owych pism, *adversus paganos* lub *adversus Judaeos*, sprawiał, iż nie poruszały one problemów związanych z organizacją chrześcijańskiej wspólnoty i tylko sporadycznie odwoływały się do wewnętrznych sporów doktrynalnych. Pewien wyjątek stanowi Justyn, który w swej pierwszej *Apologii* opisuje dość szczegółowo obrzędy chrztu (I, 61) i Eucharystii (I, 65 i 67) oraz porusza niektóre aspekty organizacji hierarchicznej, choć i te zagadnienia są poruszane w perspektywie apologetycznej³. W związku ze specyficznym charakterem pism apologetycznych II wieku temat Kościoła jest w nich tylko sporadycznie poruszany i nie zawsze w sposób bezpośredni. Konsekwencją takiego obiektywnego stanu rzeczy jest małe zainteresowanie tym zagadnieniem u historyków teologii i patrologów⁴.

Aryston z Pella, Milcjades, Arystydes, Justyn, Tacjan, Atenagoras, Meliton, Teofil z Antiochii, Apolinary z Hierapolis, *Ad Diognetum*. Wprowadzenie w myśl apologetów: I. Giordani, *La prima polemica cristiana. Gli apologetici greci del secondo secolo*, Brescia 1968; R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphie 1988; B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Paris 2005; L. Misiarczyk, *Apologetyka wczesnochrześcijańska*, [w:] *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 11-91. Obecne studium bierze pod uwagę następujące dokumenty: Justyn (*Apologie* i *Dialog z Tryfonem*), Arystyd (*Apologia*), Teofil (*Do Autolikosa*), Atenagoras (*Legatio* i *De resurrectione*), Tacjan (*Ad Graecos*), Meliton z Sardes (*Homilia Paschalna*) i *Ad Diognetum*.

² W poniższym artykule pomijam powszechnie znany ogólny kontekst historyczny i kulturowy wczesnochrześcijańskiej apologetyki greckiej oraz podstawowe informacje dotyczące analizowanych autorów i ich dzieł. Por. B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Paris 2005; L. Misiarczyk, *Apologetyka wczesnochrześcijańska*, [w:] L. Misiarczyk (red.), *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 11-91.

³ Por. C. Munier, *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg 1994, s. 127-141.

⁴ Specjalistyczne słowniki i encyklopedie poruszają ten temat bardzo ogólnikowo. Por. H. J. Vogt, *Ecclesiologia*, [w:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I, Roma 1993, s. 259 (gdzie wspomniany jest tylko Teofil z Antiochii); O. Linton, *Ekklesia I* (bedeutungsgeschichtlich), [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum* IV, kol. 905-921 (apologetom, a właściwie tylko Justynowi, poświęconych jest zaledwie 5 zdań, por. kol. 917-918); E. Dassmann, *Kirche* I (bildersprachlich), [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum* XX, kol. 965-1022 (w tym stosunkowo długim artykule apologetci nie są w ogóle wspomniani); G. May, *Kirche*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, XVIII, kol. 198-344 (apologetom poświęcono zaledwie kilka słów, por. kol. 220); E. Dublanchy, *Eglise*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV, kol. 2108-2224 (wspomniany bardzo krótko Justyn). Podobnie przedstawia się sytuacja w konsultowanych przez mnie publikacjach poświęconych Kościołowi w pierwszych wiekach: G. Bardy, *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Justin*, Paris 1954 (brak

Choć słowo *ekklēsia* – zwłaszcza w znaczeniu technicznym jako „zgrupowanie wiernych” – pojawia się u apologetów rzadko⁵, nie znaczy to jednak, że sama rzeczywistość Kościoła jest w ich pismach nieobecna. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja głównych elementów refleksji eklezjologicznej apologetów II wieku i stwierdzenie, że – pomimo rzadkości podejmowania tego tematu – stanowi ona kontynuację myśli Ojców Apostolskich i zapowiedź późniejszego rozwoju myśli eklezjologicznej.

1. Arystydes z Aten

O ile Kościół jako zorganizowana wspólnota, nie jest w ogóle wspomniany w *Apologii* Arystydesa, o tyle temat chrześcijan jako nowo wyodrębnionej grupy ludzi stanowi jedną z charakterystycznych cech tego autora. Wiemy, że cała *Apologia* oparta jest na analizie czterech⁶ „ras” (*genē*) ludzkich: barbarzyńcy, Grecy, Żydzi i chrześcijanie, gdzie ci ostatni są ukazani jako moralnie i religijnie najdoskonalsi. Temat ten, obecny także w innych tekstach apologetycznych (*Kerygmat Piotra*⁷, *Ad Diognetum*⁸), podkreśla wyostrzoną świadomość własnej tożsamości

odniesień do apologetów); H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964 (w tym pełnym erudycji dziele autor wspomina tylko obraz Kościoła jako wyspy lub portu zbawienia, który odnajdujemy u Teofila); P. V. Dias, *Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert*, Fribourg 1974; J. Zeiller, *La conception de l'Eglise aux quatre premiers siècles*, RHE 29 (1933), s. 572-585; 827-848. Jedynym spotkanym przeze mnie studium bezpośrednio poświęconym zagadnieniu Kościoła u apologetów greckich II wieku jest B. Pouderon, *Le concept de l'Eglise chez les apologistes grecs*, in: M. A. Vannier (dir.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, s. 65-89.

⁵ Analiza tekstów apologetów greckich zebranych na CD *Thaesaurus Linguae Graecae* (Irvine University) dała raczej skromne wyniki: pięć razy u Justyna (w tym dwa razy w cytatach greckiej wersji *Psalmu 21*); dwa razy u Teofila (z czego jeden raz w cytacie proroka Joela); dwa razy w *Ad Diognetum*; cztery razy w *De Pascha* Melitona z Sardes. Por. także E. J. Goodspeed, *Index apologeticus*, Leipzig 1912.

⁶ Podział ludzkości na cztery „rasy” figuruje tylko w wersji syryjskiej i armeńskiej tekstu *Apologii*. Tekst grecki, włączony w *Historię o Barlaamie*, wspomina tylko o trzech „rasach ludzi” (poganie, Żydzi i chrześcijanie). Por. B. Pouderon, M. J. Pierre, B. Outtier, M. Guiorgadzé, *Aristide. Apologie. Introduction, texte grec, syriaque, arménien, tradition géorgienne, traduction française et commentaire*, SCh 470, Paris 2002. Polskie tłumaczenie *Apologii*, zob. L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 117-146 (tłumaczenie na podstawie wersji greckiej).

⁷ Cytowany przez Klemensa Aleksandryjskiego, por. *Stromaty*, VI, 5, 41.

⁸ *Ad Diognetum*, 1, 2.

i przekonanie chrześcijan o ich specyficznym charakterze oraz o przynależności do nowej, nieznanej dotychczas w historii, grupy ludzi.

W syryjskim tłumaczeniu⁹ chrześcijanie nazwani są „nowym ludem”¹⁰, który charakteryzuje się pewnymi cechami. Pierwsza z nich to fakt odwołania się do Chrystusa jako założyciela, przez co chrześcijanie przypominają Żydów odwołujących się do Mojżesza czy Greków do wielkich mitologicznych lub historycznych bohaterów. Ten „nowy lud” stanowi jedno ciało, dlatego, że jego członkowie złączeni są prawdziwym węzłem braterstwa: „Ci, których nazywają braćmi, nie są nimi według ciała, ale według ducha i według Boga”¹¹. Można zatem powiedzieć, że ów „nowy lud” jest skonsolidowany dzięki dwóm elementom: w wymiarze wertykalnym dzięki odwołaniu się do Chrystusa, a w wymiarze horyzontalnym dzięki specyficznej więzi braterskiej (*fraternitas*).

2. Święty Justyn

Justyn, największy spośród greckich apologetów II wieku, nie rozwija żadnej systematycznej refleksji nad tajemnicą Kościoła. W sposób pośredni przedstawia szlachetny styl życia chrześcijan, odpierając w ten sposób niesprawiedliwe oskarżenia, opisuje niektóre liturgiczne obrzędy wspólnoty (chrzest, Eucharystia), ale słowa *ekklēsia* używa rzadko.

a) Użycie słowa *ekklēsia* w pismach Justyna

Termin *ekklēsia* pojawia się u Justyna tylko kilka razy i to wyłącznie w jego *Dialogu z Tryfonem* (*Dial.*, 42, 3; 63, 5; 134, 3; 98, 1-5 i 106, 2).

W pierwszym tekście (*Dial.*, 42, 3) autor cytuje Iz 53, 2, gdzie prorok opowiadając o swoim doświadczeniu kruchości głoszenia Słowa, wyraża się w liczbie mnogiej: „Panie, kto uwierzył naszym słowom (...). Byliśmy jak dziecko, jak osłabła roślina na wypalanej ziemi”. Justyn dostrzega w tym tekście zapowiedź grupy dwunastu uczniów przeżywających podobne doświadczenie kruchości, ale mających świadomość, że tworzą jedno ciało: „Podobne świadectwo możesz znaleźć w swoim ciele: choć wiele jest w nim niezliczonych członków,

⁹ Na temat tradycji manuskryptów oraz wzajemnej relacji poszczególnych wersji (greckie, syryjskie, armeńskie i gruzińskie) zob. B. Pouderon, SCh 470, s. 143-172.

¹⁰ *Apol.*, 16, 3 (SCh 470, s. 245).

¹¹ *Apol.*, 15, 6 (SCh 470, s. 241syryj; s. 289gr). W związku z tym, że zdanie znajduje się w kontekście mówiącym o chrześcijańskiej gościnności być może autor myśli o Dz 1, 16 lub 1P 2, 17; 5, 9.

to wszystkie są określone jako jedno i stanowią ciało. Podobnie zresztą możemy wyrazić się o grupie ludzi i zgromadzeniu (*dēmos kai ekklēsia*): choć składa się na nie duża ilość osób, to zwykło się je nazywać jednym imieniem”. Porównywanie grupy ludzi (rodziny, klanu, miasta, społeczności politycznej) do ciała ludzkiego stanowi *locus communis* literatury greckiej¹², znanej także Pawłowi (por. 1 Kor 12). Wydaje się jednak, że użyte w tym kontekście słowo *ekklēsia* nie powinno być interpretowane jako nazwa własna Kościoła chrześcijańskiego¹³. Wynika to m.in. z faktu, że zestawienie *dēmos* i *ekklēsia* występuje tylko jeden raz w *Nowym Testamencie* i to w kontekście narracyjnym, a nie teologicznym (Dz 19, 30-33)¹⁴. Słowo *dēmos* ma ponadto bardzo silne konotacje polityczne i jest rzadko stosowane na określenie ludu Bożego¹⁵.

W *Dial.* 63, 5¹⁶ Justyn, komentując Ps 44, 7-12 (LXX), mówi, iż wierzący w Chrystusa tworzą „jedną duszę, jedną wspólnotę (*mia sunagogē*) i jedno zgromadzenie (*mia ekklēsia*)”. Dobór terminów nie jest bez znaczenia. Określając Kościół terminem *sunagogē*, czyli słowem czasami oznaczającym po prostu Żydów¹⁷, Justyn sugeruje, że duchowym dziedzicem ludu Izraela i prawdziwą *sunagogē* dzieci Bożych

¹² Por. słynna bajka Meneniusa Agryppy, wypowiedziana w celu podkreślenia komplementarnych funkcji plebsu i patrycjuszy w normalnym funkcjonowaniu republiki (TITE-LIVE, *Histoire Romaine*, II, 32, 9, éd. J. Bayet, *Les Belles Lettres*, Paris 1991, s. 48-49). Podobne teksty o „społecznym” ciele można znaleźć u Cyserona (*De officiis*) lub Dionizego z Halikarnasu.

¹³ Por. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 177. Na temat rozumienia słowa *ekklēsia* zobacz: K. L. Schmidt, *Ekklēsia*, [w:] G. Kittel (red.), *Theological Dictionary of New Testament*, III, s. 487-491.

¹⁴ Por. P. Bobichon, *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*, Fribourg 2003, II, s. 699-700.

¹⁵ Por. A. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon* sygnalizuje tylko dwa miejsca, gdzie słowo *dēmos* zostało użyte w takim właśnie sensie.

¹⁶ „Posłuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha, zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca! Król pragnie twojej piękności, on jest twym panem; oddaj mu pokłon. Słowa te jasno wykazują, że należy oddać Mu cześć jako Bogu i Pomazańcowi, a zaświadcza o tym Ten, który wszystko uczynił. Boski Logos przemawia do tych, którzy wierzą w Niego i są jedną duszą i jedną synagogą, i jednym Kościołem (*mia psychē, mia sunagogē, mia ekklēsia*). Przemawia do nich jak do córki, a to, że tak właśnie zwraca się do Kościoła, który z Jego imienia się wyłonił i w Jego imieniu uczestniczy – jesteśmy przecież wszyscy nazywani chrześcijanami – jest wyraźnie oznajmione w podobny sposób w następujących słowach, które pouczają nas, byśmy zapomnieli o dawnych, odziedziczonych zwyczajach, gdy mówią tak: „Posłuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha, zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca! Król pragnie twojej piękności: on jest twym panem; oddaj mu pokłon” (*Dial.*, 63, 5).

¹⁷ Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1295.

jest obecnie chrześcijańska wspólnota. Zestawienie dwóch terminów (*sunagogē* i *ekklēsia*) zgadza się ponadto z typową dla Justyna myślą, według której dwa ludy winny stać się w Chrystusie jednym Izraelem¹⁸.

Szczególnie interesującym przyczynkiem do eklezjologii Justyna jest fragment *Dial.* 134, 3¹⁹, gdzie autor proponuje typologiczną interpretację historii małżeństwa Jakuba z dwiema siostrami: Leą i z Rachelą²⁰. Pierwszą z nich patriarcha poślubił nie z miłości, ale przez kłamstwo Labana, drugą zaś, z miłości i z wyboru. Przyszłość pokaże, że zaślubiny Jakuba z Leą odejdą w cień, a na pierwsze miejsce wysunie się fakt zaślubin z Rachelą, bo to właśnie z niej narodzi się Józef, prawdziwy ojciec rodu Izraela. W typologicznej interpretacji Józef jest archetypem Chrystusa, Lea figurą ludu żydowskiego, a Rachela figurą Kościoła *ex gentibus*. Justyn wyraźnie przeciwstawia dwa ludy, Izrael i Kościół: „Lea, to wasz lud (*laos*) i wasze zgromadzenie (*sunagogē*), Rachel zaś to nasz Kościół (*ekklēsia*)”. Tekst ten jest doskonałym przykładem dokonanego już rozdziału między chrześcijanami i Żydami oraz stopniowego dojrzewania eklezjalnej tożsamości²¹. Podkreśla on równocześnie fakt, iż wierni tworzący Kościół pochodzą z dwóch różnych rzeczywistości: są albo dziedzicami Izraela, albo poganami (*ecclesia de gentibus et de circumcissione*), chociaż okaże się, że to ci drudzy zajmą w nim zasadnicze miejsce.

¹⁸ Por. P. Bobichon, *Justin...*, dz. cyt., s. 751; M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1964, s. 446.

¹⁹ „Małżeństwa Jakuba były figurą (*typos*) tego, czego miał dokonać Chrystus. Nie było bowiem zgodne z prawem, by Jakub mógł poślubić dwie siostry jednocześnie. I służył on Labanowi dla jednej z córek, a gdy został oszukany w swoich staraniach o młodszą z nich, służył znów kolejnych siedem lat. Tak więc Lea to wasz lud i synagoga; zaś Rachel, to nasz Kościół. I dla nich, i dla sług obydwóch posługuje również Chrystus. Kiedy bowiem Noe przekazał dwom swoim synom potomstwo trzeciego, jako służących, tak podobnie, patrząc z drugiej strony, Chrystus przybył by przywrócić wśród nich równość, zarówno synom jak i sługom, przyznając we wszystkim tę samą cześć tym, którzy zachowują Jego przykazania; aby zarówno dzieci kobiety wolnej, jak i dzieci niewolnicy stały się dziećmi Jakuba, równymi w godności” (*Dial.* 134, 3).

²⁰ Por. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 175. Dla wielu Ojców Kościoła małżeństwa patriarchów opisane w *Księdze Rodzaju* były interpretowane w sposób alegoryczny i typologiczny: widziano w nich zapowiedź zaślubin Chrystusa i Kościoła. Justyn zdaje się naśladować tutaj alegoryzujący schemat podany przez Pawła w Gal 4, 21-31 (Sara i Hagar), a mający swoje zakorzenienie w egzegezie Filona i niektórych szkół rabinackich. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, s. 112-120; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, s. 233-241.

²¹ Por. O. Linton, *Ekklēsia I* (bedeutungsgeschichtlich), [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum IV*, kol. 918.

Słowo *ekklēsia* znajduje się także w cytowanym dwa razy (*Dial.* 98, 1-5 i 106, 2) *Psalmie 21*: „Będę głosił imię Twoje moim braciom i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia (*en mesō ekklēsias*)” (Ps 21, 23). Przemawiający w tym biblijnym tekście Sprawiedliwy nazywa „swymi braćmi” tych, którzy tworzą wspólnotę „zgromadzenia”. Czy nie można dostrzec w tak cytowanym *Psalmie* pewnych aluzji do słów Zmartwychwstałego: „Idźcie i powiedzcie moim braciom” (Mt 28, 10; por. Jn 20, 17) albo do tekstu św. Pawła nazywającego Chrystusa „pierworodnym spośród wielu braci” (Rz 8, 29)? Jeśli udałoby się usprawiedliwić taką interpretację, to mielibyśmy tutaj do czynienia z intencją ukazania Kościoła jako *fraternitas*, a więc z jednym z klasycznych nurtów eklezjologii patrystycznej²².

b) Inne określenia Kościoła w pismach Justyna

Rzadko spotykane u Justyna słowo *ekklēsia* nie jest jedynym terminem stosowanym przez niego na określenie rzeczywistości Kościoła. Wydaje się, że posługuje się on następującymi określeniami: *laos*, *ethnos*, *genos*, *fyłon*, mającymi dość precyzyjne znaczenie w grece judaizmu. Słowo *laos*, oznacza w pierwszym rzędzie Izrael jako politycznie i społecznie ukonstytuowane ciało i jako Boży lud „w drodze” z niewoli egipskiej ku ziemi obiecanej. Termin ten, w grece *Septuaginty* ma charakter ekskluzywistyczny i obejmuje zasadniczo tylko członków dawnego ludu Bożego. Dlatego też na oznaczenie członków nowego ludu Bożego pochodzących z pogaństwa Justyn stosuje raczej słowo *ethnos*, oznaczające w *Biblii* nieobrzezanego czyli nie-Zyda. Z pewną ostrożnością używa także słowa *genos*, dlatego, że kojarzy się ono przede wszystkim z „rasową” tożsamością ludu żydowskiego, czyli taką, którą można zdobyć tylko poprzez urodzenie. Justyn wie, że inne są kryteria, aby stać się członkiem nowego ludu Bożego.

Oto kilka tekstów w których pojawiają się te terminy w odniesieniu do nowego ludu, którym jest Kościół: „Bowiem prawdziwym, duchowym Izraelem i potomstwem (*genos*) Judy, Jakuba, Izaaka i Abrahama – który nie dzięki obrzezaniu trzymał pochwałę i błogosławieństwo od Boga, ale z powodu swej wiary i został nazwany ojcem licznych narodów (*ethnos*) – jesteśmy my, którzy zostaliśmy doprowadzeni do Boga przez tego ukrzyżowanego Chrystusa”²³.

²² Por. M. Dujarier, *L'Eglise-Fraternité. I. Les origines de l'expression „adelphotès-fraternitas” aux trois premiers siècles du Christianisme*, coll. Théologies, Paris 1991.

²³ *Dialog z Tryfonem*, 11, 5.

„My zaś jesteśmy nie tylko ludem (*ethnos*), ale jesteśmy ludem świętym, jak to już wykazaliśmy. «I nazwą ich oni świętym ludem, odkupionym przez Pana». Nie jesteśmy więc ludem (*dēmos*) godnym pogardy ani plemieniem (*fylon*) barbarzyńców, ani jakimś podobnym do narodów karyjskich czy frygijskich. Ale to Bóg wybrał nas i stał się On jawny dla tych, którzy Go nie prosili”²⁴.

„My, których uznano za godnych, by nazywać się ludem (*laos*), my jesteśmy także – z powodu naszego nieobrzezania – narodem (*ethnos*)”²⁵.

„Dlatego też, skoro Chrystus jest Izraelem i Jakubem, my, którzy zostaliśmy wydobyti z Jego łona, jesteśmy prawdziwym plemieniem (*genos*) izraelskim”²⁶.

„Chrystus stał się fundamentem nowego plemienia (*genos*), które zostało odrodzone przez niego samego (...)”²⁷.

Co z tych tekstów wynika? Kościół to *laos* (tak jak był nim lud wychodzący z Egiptu), złożony z licznych *ethnē*²⁸, ale nie stanowiący politycznego *dēmos*. O ile może się nazywać „rasą” (*ethnos*) czy „plemieniem” na podstawie urodzenia, jak Izrael, to jedynie w tym sensie, że podobnie jak on, stanowi oddzielną „rasę” ludzką, tę trzecią lub czwartą „rasę” według typologii Arystydesa.

c) Kościół miejscem zbawienia

Jak zauważa B. Pouderon²⁹, uważna lektura całości pism Justyna, pokazuje nam, że apologeta wyobraża sobie lud chrześcijański (*genos tōn christianōn*) w formie koncentrycznych kół, których osią jest osoba i nauka Jezusa Chrystusa. Przynależność do tego ludu stanowi kryterium możliwości zbawienia. Pierwszy krąg stanowi chrześcijański Kościół, to znaczy chrześcijanie zachowujący ściśle ortodoksję (*orthognōmones*)³⁰. Kryteria przynależności do tego kręgu są dość jasno

²⁴ Tamże, 111, 4.

²⁵ Tamże, 123, 4.

²⁶ Tamże, 135, 3.

²⁷ Tamże, 138, 2-3.

²⁸ Justyn ma tendencję do utożsamiania chrześcijan z tymi, których Żydzi nazywali „*ethnē*”: „My sami, patrząc na siebie, widzimy, że chrześcijanie pochodzący z pogaństwa są liczniejsi i gorliwsi od tych, którzy pochodzą z Żydów czy Samarytan” (*Ap. I*, 53, 5; Ch. Munier, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction*, Fribourg Suisse 1995, s.102; L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 245).

²⁹ Por. *Le concept de l'Eglise*, dz. cyt., s. 71-72.

³⁰ *Dial.*, 80, 5. Warto podkreślić, że w tym tekście, gdzie pojawia się interesujące nas słowo „ortodoksja” odnosi się raczej do koncepcji millenarystycznych!

określone: odniesienie do imienia Pana, wiara w Jego bóstwo, szacunek dla podanych przez niego norm moralnych, uczestnictwo w niektórych obrzędach: chrzest, Eucharystia, modlitwa³¹. Istnieje jednak drugi krąg wierzących, którym Justyn nie odmawia imienia „chrześcijan”, ale których nie włącza w sposób widzialny do Kościoła. Chodzi tu najpierw o „sprawiedliwych” judaizmu. Justyn zalicza do nich Hebrajczyków, którzy przed przyjściem Pana prowadzili pobożne i sprawiedliwe życie, a zwłaszcza patriarchów i proroków *Starego Testamentu*, którzy zapowiedzieli Chrystusa i żyli zgodnie z Logosem, chociaż go jeszcze nie znali³². Należy do nich dołączyć judeochrześcijan (Żydzi praktykujący nadal przepisy *Prawa*, ale uznający mesjański charakter Chrystusa), którzy nie narzucają praw judaizmu chrześcijanom pochodzącym z pogaństwa³³. Wydaje się natomiast, że Żydzi odrzucający bóstwo i mesjańskość Chrystusa, będą wyłączeni ze zbawienia. Takie radykalne postawienie sprawy oburza i niepokoi Tryfona: „Co ty mówisz? Twierdzisz, że nikt z nas niczego nie odziedziczy na Świętej Górze?”³⁴

Według Justyna sprawiedliwych można spotkać nie tylko wśród chrześcijan i Żydów, gdyż są oni obecni również wśród pogan. Justyn zalicza do grona chrześcijan *ante litteram* tych wszystkich, którzy, choć żyli przed przyjściem Chrystusa lub nigdy nie mieli okazji go poznać, prowadzili życie sprawiedliwe i wyznawali naukę zgodną z prawdziwym Bogiem. Twierdzi on, że wszystko to, co dobre i prawdziwe wśród pogan ma swoje jedyne źródło w odwiecznym Logosie obecnym w historii jak ziarno (*logos spermatikos*)³⁵ czekające na wzrost i na pełnię. Szczególnie bliski jest mu Sokrates (a wraz z nim platońska filozofia) i Heraklit (a wraz z nim stoicyzm), obaj „sprawiedliwi”, którzy doświadczyli niesprawiedliwego prześladowania. Ważne miejsce zajmują też „mędrcy” Izraela, którzy żyli przed Chrystusem: „Ci wszyscy, którzy żyli zgodnie z Logosem są chrześcijanami, nawet jeśli uważano ich za ateistów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i im

³¹ Por. *Apol.* I, 61-67.

³² Por. *Dial.* 26, 1.

³³ Por. *Dial.* 47, 1-3.

³⁴ *Dial.* 25, 6.

³⁵ Por. *Apol.* I, 5 ; I, 46 ; II, 10 ; II, 13. Szerzej na ten temat: R. Holte, *Logos spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin*, „*Studia theologica. Nordic Journal of Theology*” (1958) 12, s. 109-168; M. J. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, „*Journal of Early Christian Studies*” (1995) 3/3, s. 261-280.

podobni, oraz wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych”³⁶.

Jest wreszcie ostatnia grupa tych, którzy w jakiś sposób odwołują się do Chrystusa: heretycy³⁷. Choć nazywają się oni faktycznie „chrześcijanami”³⁸, to wyznają fałszywą doktrynę i wprowadzają wielkie zamieszanie wśród wierzących. Według Justyna nie należą oni do Kościoła, ale trudno powiedzieć, czy są całkowicie pozbawieni szansy na zbawienie. Nie wiadomo, czy są zupełnie poza Kościołem czy też tylko na jego „marginesie”³⁹.

Widać zatem jasno, że u Justyna, pojęcia „kościół” i „chrześcijaństwa” (Justyn nie zna tego słowa) nie pokrywają się. O ile granice Kościoła są dość przejrzysto wyznaczone dzięki dogmatycznym i etycznym kryteriom, o tyle rzeczywistość, jaka kryje się pod imieniem „chrześcijanin”⁴⁰ jest trudna do sprecyzowania, albowiem dotyczy ona ludzi pochodzących z judaizmu, z pogaństwa, a nawet – w pewnych sytuacjach – z sekt heretyckich.

3. Tacjan Syryjczyk

Tacjan, autor *Oratio ad Graecos*⁴¹, podobnie jak inni apologety II wieku, nie przedstawia nigdzie systematycznej refleksji nad Kościołem. Można jednak odnaleźć w *Oratio* kilka fragmentów ukazujących jego sposób postrzegania chrześcijańskiej wspólnoty. Po pierwsze, fakt, iż autor stosuje często pierwszą osobę liczby mnogiej („my”) na oznaczenie chrześcijan, świadczy o głębokim poczuciu przynależności do określonej grupy ludzi, których religijna i kulturowa tożsamość

³⁶ *Apol.*, I, 46, 3. Można tu wspomnieć o przyjętej przez Justyna hipotezie „kradzieży” lub „zapożyczenia”, obecnej już u aleksandryjskich Żydów, według której wszelka mądrość obecna wśród pogan i kompatybilna z nauką *Biblii*, ma swoje źródło w Mojżeszu. Por. A. J. Droge, *Homer or Moses. Early Christian Interpretation of History of Culture*, Tübingen 1989.

³⁷ Na temat rozumienia pojęcia „heretyk” przez Justyna zob.: A. le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II-III siècle*, I, s. 36-91.

³⁸ „Wskazałem ci też wcześniej poza tym, że istnieją również tacy, których nazywają chrześcijanami, ale są oni bezbożnymi, niewiernymi heretykami, nauczają doktryn, które są pod każdym względem bluźniercze, ateistyczne i głupie” (*Dial.*, 80, 3). Por. *Apol.* I, 26, 6 ; *Dial.*, 35, 2.

³⁹ Por. B. Pouderon, *Le concept d'Eglise...*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁰ Na temat *nomen christianum* u Justyna zobacz: E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 171-175.

⁴¹ W niniejszym opracowaniu nie uwzględniam – z racji innego charakteru literackiego – drugiego zachowanego do dziś pisma Tacjana, *Diatessaron*.

kształtuje się w kontekście radykalnej krytyki hellenizmu. Po drugie, Tacjan uważa chrześcijan za duchowych spadkobierców Izraela i dlatego stawia ich tuż obok „barbarzyńskiej filozofii”, czyli – zgodnie z językiem autora – obok judaizmu. Tacjan nie odrzuca zatem judaizmu jako obcego ciała⁴². Po trzecie, autor sygnalizuje *en passant*, że chrześcijańska wspólnota złożona jest z osób zróżnicowanych pod względem pochodzenia, statusu społecznego i kulturowego: „Naszą filozofię wyznają nie tylko bogaci, ale również biedni, którzy otrzymują naukę za darmo (...). My przyjmujemy wszystkich, którzy chcą słuchać, nawet stare wdowy i młodzież, krótko mówiąc, szanujemy osoby każdego wieku”⁴³. Według Tacjana, poznanie chrześcijańskiej „filozofii” jest możliwe dla wszystkich i to właśnie ono staje się kryterium przynależności do nowej rodziny: „Wszyscy, którzy chcą poznać naszą filozofię, stają się naszymi braćmi, my zaś nie patrzymy na ich wygląd ani też przychodzących do nas nie osądzamy na podstawie pozorów. Jesteśmy bowiem przekonani, że wszyscy są zdolni do poznania, nawet jeśli są słabi na ciele”⁴⁴. Ten ostatni tekst jest szczególnie cenny, gdyż zawiera on załączek rozwiniętej później przez Ojców teologii Kościoła-*fraternitas*.

4. Atenagoras z Aten

W dwóch zachowanych do dziś pismach Atenagorasa (*Legatio pro christianis* i *De resurrectione*) nie ma żadnej wzmianki o Kościele. Nie pojawia się tam nawet imię Chrystusa, a termin *christianos* spotykamy tylko cztery razy⁴⁵ i to w kontekście prawniczym, gdzie mowa jest o prześladowaniach. Pojawiają się natomiast dwie myśli obecne już u Justyna, a mające pewien związek z Kościołem. Najpierw podkreśla się fakt, że chrześcijaninem jest ten, kto nosi imię Chrystusa (temat *nomen christianum* jest szeroko rozwinięty w *Legatio*⁴⁶) wyznaje go publicznie. Następnie zwraca się uwagę na to, że przypominanie o istnieniu tych, co są „na zewnątrz”, sugeruje istnienie jakiejś konkretnej grupy, w której wszyscy są „wewnątrz”⁴⁷. Warto również wspomnieć,

⁴² Cf. *Ad Graecos* 32, 1 (M. Marcovich (red.), *Tatiani Oratio ad Graecos*, PTS 43, Berlin 1995, s. 61; L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetci...*, dz. cyt., s. 345).

⁴³ Tamże, 32, 2.

⁴⁴ Tamże, 32, 7.

⁴⁵ Por. M. Marcovich (red.), *Athenagoras. Legatio pro Christianis*, PTS 31, Berlin 1990, s. 123 (słowo: *christianos* w *index nominum*).

⁴⁶ Por. *Leg.*, 2 (M. Marcovich, PTS 31, s. 24-25).

⁴⁷ Por. B. Pouderon, *Le concept...*, dz. cyt., s. 78.

że na samym początku swojej *Legatio* autor przytacza obowiązującą w Imperium praktykę tolerancji dla zwyczajów poszczególnych ludów, a zwłaszcza obowiązek szacunku dla przodków i dla pochodzących od nich praw. W takim kontekście pyta o racje odmawiania chrześcijanom tego samego prawa, poprzez co pragnie podkreślić, że oni również mogą wykazać się własną tradycją przodków, która czasami jest starsza niż niektóre synkretyczne grupy religijne⁴⁸.

Chrześcijańska wspólnota jest widziana przede wszystkim jako wspólnota braci. Atenagoras dumnie obwieszcza, że chrześcijanie są dla siebie braćmi, siostrami, ojcami⁴⁹, czyli, że tak, jak członkowie jednej rodziny, są złączeni miłością. Nigdzie natomiast nie odwołuje się do kategorii „ludu”, tak typowej dla Justyna, ale z pewnością zbyt biblijnej, aby ją wspominać w tekstach kierowanych do Greków.

5. Meliton z Sardes

Z pism biskupa Melitona z Sardes zachowała się do dzisiaj *Homila Paschalna*, fragmenty *Apologii* i zbiór tekstów prorockich (*Eclogae*). W *Apologii*, skierowanej ok. 175 roku do Marka Aureliusza, o chrześcijanach mówi się, że są „rasą (*génos*) czcicieli Boga”⁵⁰. Jest to niewątpliwie nawiązanie do obecnego już u Arystydesa podziału ludzkości na trzy „rasy”: Greków, Żydów i chrześcijan.

Temat Kościoła pojawia się dyskretnie w *Homilii Paschalnej*, gdzie znaczna część tekstu, a zwłaszcza nn. 35-46, oparta jest na dynamice przechodzenia od zapowiedzi (*typos*) do wypełnienia (*plērōma*), od figury do prawdy, od starego do nowego i od tymczasowego do wiecznego⁵¹. Taki schemat myślowy jest oczywiście związany z alegoryzującą tendencją w interpretacji *Starego Testamentu*. W tym kontekście interpretacyjnym judaizm jest zapowiedzią, chrześcijaństwo zaś spełnieniem; hebrajski *laos*, miejsce działania *Prawa*, jest zapowiedzią, zaś *ekklēsia*, miejsce działania *Ewangelii*, jest realizacją⁵². Słowo występuje w *Homilii* cztery razy i zawsze ma to miejsce w kontekście wspomnianej dynamiki przechodzenia od zapowiedzi do prawdy:

⁴⁸ Por. L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetics*, Paris 1977, s. 147.

⁴⁹ Por. *Leg.*, 32, 5 (M. Marcovich, PTS 31, s. 103).

⁵⁰ Meliton cytowany przez Euzebiusza, *HE*, IV, 26, 5.

⁵¹ Por. J. Blank (red.), *Meliton von Sardes. Vom Pascha. Die älteste christliche Osterpredigt*, ss. 59-65.

⁵² Por. J. Daniélou, *Figure et événement chez Méliton de Sardes*, [w:] *Neotestamentica et Patristica*, Leiden 1962, s. 282.

„Zaiste, zbawienie Pańskie i prawa były już obecne jako zapowiedź w ludzie Izraela, a nauki *Ewangelii* z góry już zwiastowało *Prawo*. Lud Izraela był jakby pierwszym zarysem planu, a *Prawo* jakby zapisaną przypowieścią, *Ewangelia* jest zaś wyjaśnieniem i wypełnieniem *Prawa*, a **Kościół** miejscem, gdzie ono się urzeczywistnia”⁵³.

„Model był więc cenny, póki nie nadeszła rzeczywistość, a przypowieść godna podziwu, póki nie została wyjaśniona. Mówiąc inaczej: lud (*laos*) Izraela pełnił wielką rolę, zanim nie powstał **Kościół**, a *Prawo* było godne podziwu, zanim nie zajaśniała *Ewangelia*”⁵⁴.

„Kiedy zaś powstał **Kościół** i pojawiła się *Ewangelia*, zapowiedź stała się niepotrzebna, gdyż swoją moc przekazała rzeczywistości, a *Prawo* się dopełniło przekazawszy swoją moc *Ewangelii*. Podobnie model staje się niepotrzebny, kiedy przekazał swój obraz temu, co istnieje naprawdę, i przypowieść staje się niepotrzebna, kiedy jej sens został wyjaśniony”⁵⁵.

„Tak i *Prawo* się wypełniło, kiedy zajaśniała *Ewangelia* i lud Izraela stracił swoją rolę, kiedy powstał **Kościół**, i zapowiedź stała się niepotrzebna, kiedy Pan się objawił”⁵⁶.

Zdarza się także, że Meliton używa słowa *laos* na oznaczenie Kościoła, ale wtedy towarzyszy mu przymiotnik „wieczny” (*aiōnios*), dzięki czemu można odróżnić prowizoryczny i przejściowy charakter wybraństwa ludu Izraela od wiecznego wybraństwa chrześcijańskiego Kościoła: „On to wyprowadził nas z niewoli na wolność, z ciemności na światło, ze śmierci do życia, z tyranii do wiecznego królowania i uczynił nas nowymi kapłanami i ludem wybranym, wiecznym”⁵⁷. W tym fragmencie autor dostosowuje do rzeczywistości chrześcijańskiego Kościoła biblijny temat kapłańskiego charakteru ludu Bożego. Występuje on w *Księdze Wyjścia*: „Będziecie dla mnie królestwem kapłańskim, narodem świętym” (19, 6) i jest cytowany przez *Nowy Testament* (1 P 2, 4-10; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6) i Justyna (*Dial.*, 116, 2-3). Prerogatywy, jakimi Bóg obdarzył swój lud, przechodzą teraz na nowy lud, jakim jest Kościół.

Kościół staje się nową ziemią wybraną, Jeruzalem niebieskim, zastępującym ziemskie. Cała ziemia zajmuje miejsce „niewielkiego

⁵³ Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, s. 39-40 (SCh 123, s. 80, [w:] A. Świderkówna, M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie*, seria *Ojcowie żywi VIII*, Kraków 1988, s. 329).

⁵⁴ Tamże, 41 (SCh 123, s. 81-83; A. Świderkówna, s. 329).

⁵⁵ Tamże, 42 (SCh 123, s. 83; A. Świderkówna, s. 329-330).

⁵⁶ Tamże, 43 (SCh 123, s. 83; A. Świderkówna, s. 330).

⁵⁷ Tamże, 68 (SCh 123, s. 99; A. Świderkówna, s. 338).

skrawka terenu” i Kościół powszechny zastępuje namiot spotkania: „Cenna jest ziemską Jerozolima, ale dziś bez wartości, gdyż jest Jerozolima niebieska, cenne skąpe dziedzictwo, ale dziś bez wartości, gdyż przeobfita jest łaska. Nie w jednym bowiem miejscu i nie na małym skrawku ziemi zamieszkała Chwała Boża, lecz łaska jego rozlała się aż po najdalsze kresy ziemi i tam właśnie Bóg Wszechmocny rozbił swój namiot przez Jezusa Chrystusa, któremu chwała na wieki”⁵⁸.

6. Teofil z Antiochii

U Teofila z Antiochii, podobnie jak u innych apologetów, temat Kościoła jest prawie nieobecny. W kilku miejscach⁵⁹ spotykamy odwołanie się do tematu *nomen christianum*: kto nosi to imię (którego etymologia wywodzi się, według Teofila, od *chrinein* – „namaścić”, lub od *chrēstos* – „doskonały”), przynależy do nowej wspólnoty.

Można również dostrzec u niego zapowiedź jednego z klasycznych w eklezjologii patrystycznej obrazów Kościoła: *mysterium lunae*⁶⁰. Proponując alegoryczny komentarz do opisu stworzenia świata, Teofil pisze: „Słońce jest figurą Boga, a księżyc figurą człowieka”⁶¹. Tak, jak księżyc błyszczy w nocy dzięki odbijającemu się na nim światłu słońca i znika, kiedy nadchodzi dzień, tak samo człowiek, stworzony na obraz i na podobieństwo Boże, świeci wśród nocy stworzeń swoją godnością, którą otrzymuje od Stwórcy. Liczni starożytni pisarze chrześcijańscy, tacy, jak Orygenes⁶², Ambroży⁶³ czy Augustyn⁶⁴, zaproponują takie samo rozumowanie w odniesieniu do Kościoła, *Ecclesia-luna*.

Najbardziej wyraźnym eklezjologicznym tekstem jest fragment, w którym porównuje Kościoły lokalne do wysp spokoju i bezpieczeństwa na rozszalałym morzu. W drugiej księdze *Do Autolykosa* wzmiankuje istnienie „świętych kościołów”, czyli poszczególnych wspólnot chrześcijańskich rozsianych po świecie. Słowa *ekklēsia* używa tylko w liczbie mnogiej, co sugeruje, że nie ma na myśli Kościoła powszechnego: „Świat zdaje się być podobny do morza (...). Na morzu są wyspy. Niektóre z nich są gościnne i możliwe do zamieszkania, mają dostępne

⁵⁸ Tamże 45-46 (SCh 123, s. 85; A. Świderkówna, s. 330-331).

⁵⁹ Por. *Ad Autol.* I, 1, 2; I, 12, 1; III, 14.

⁶⁰ Por. H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, s. 147-290.

⁶¹ *Ad Autol.* II, 15 (M. Marcovich, ed., PTS, s. 62).

⁶² Por. *Hom. in Gen.*, I, 5-7; *Hom. in Num.*, 23, 5.

⁶³ Por. *Hexameron*, 4, 1 ss.

⁶⁴ Por. *De Gen. ad Litt.*, 2, 13-18.

wybrzeża i porty, w których mogą się schronić ci, których zaskoczy burza. Podobnie Bóg dał światu, miotanemu burzą grzechów, wspólnoty (*tas synagōgas*) – mam na myśli święte kościoły (*ekklēsias hagas*), gdzie znaleźć można, jak na łatwo dostępnych wyspach, naukę prawdy; tam chronią się ci, którzy pragną być zbawieni”⁶⁵. Zauważmy wpieryw, że autor nie waha się użyć słowa *synagōgē* na oznaczenie chrześcijańskiej wspólnoty. Dalszy kontekst pozwala stwierdzić, że przeciwnikami „Kościoła” nie są żydowskie synagogi, ale grupy heretyckie, przyrównane do „skalistych i niedostępnych wysp, które są zgubą tych, co się chcą na nich schronić”⁶⁶. Owo porównanie Kościoła do wyspy lub do portu zbawienia, ma głęboką i piękną wymowę teologiczną: wspólnota chrześcijańska to miejsce zbawienia i prawdy.

7. Do Diogneta

W tym tekście anonimowego autora z II wieku słowo *ekklēsia* pojawia się tylko dwa razy: „On, wieczny, dziś uznany jest Synem. Przez Niego bogaci się Kościół, a łaska rozkwita i mnoży się w świętych. [Kościół] raduje się z wiernych, którzy zobowiązań wiary nie łamią i nie przekraczają granic wytyczonych przez Ojców”⁶⁷; „I oto wszędzie sławi się poszanowanie prawa, znajduje uznanie misja proroków, umacnia się wiara w *Ewangelię*, zachowana jest nauka apostołów, a łaska Kościoła raduje się głośno”⁶⁸.

Jeśli odczytamy te fragmenty w ich kontekście, to można na ich podstawie wysunąć kilka refleksji na temat Kościoła. Autor chce ukazać istniejącą kontynuację pomiędzy misją Słowa Wcielonego i Kościoła. Choć nie interesuje się aspektem instytucjonalnym Kościoła, to chce mimo to ukazać go jako miejsce gdzie Logos realizuje przyniesione zbawienie. Wydaje się również, że autor sugeruje pewien doktrynalny kontekst niezbędny dla rozwoju Kościoła: przyjęcie dziedzictwa Izraela (*Prawo* i prorocy), prymat wiary, szacunek dla tradycji apostołskiej („granice wytyczone przez Ojców”). B. Pouderon⁶⁹ widzi tutaj dyskretne odcięcie się od pewnych poglądów heterodoksyjnych, jak na przykład od judeo-chrześcijaństwa, podkreślającego przesadnie znaczenie uczynków lub gnostyków dewaluujących znaczenie dziedzictwa Izraela.

⁶⁵ *Ad Autol.* II, 14, 2-3 (M. Marcovich, ed., PTS 43, s. 61).

⁶⁶ *Ad Autol.* II, 14, 4 (M. Marcovich, *Tamże*)

⁶⁷ *Ad Diogn.*, 11, 5 (Sch 33bis, s. 80; A. Świderkówna, s. 373).

⁶⁸ *Ad Diogn.*, 11, 6 (Sch 33bis, s. 80; A. Świderkówna, s. 373).

⁶⁹ B. Pouderon, *Le concept d’Eglise...*, dz. cyt., s. 84.

Chrześcijanie jako grupa są nazwani, podobnie jak u Arystydesa, „nowa rasa”⁷⁰, a poszczególne chrześcijanin „nowym człowiekiem”⁷¹. Wydaje się, że owa „nowość” polega na moralnym i społecznym zachowaniu, różniącym się od stylu obowiązującego w ówczesnym świecie⁷². Owa „inność” w postępowaniu czyni z chrześcijan grupę odróżniającą się od pozostałych członków społeczności, choć oni sami domagają się, by ich traktować jak wszystkich innych obywateli.

Kolejnym elementem eklezjologicznej refleksji jest temat „podwójnego obywatelstwa”: chrześcijanie uważają, że choć są w pełni obywatelami społeczności ziemskiej (wypełniają skrupulatnie wszelkie zobowiązania wobec państwa), to przynależą również do innej ojczyzny, którą jest Kościół. Są zatem obecni w świecie jako *paroikoi*, czyli jako cudzoziemcy z prawem pobytu⁷³. Kościół jako „państwo” chrześcijan nazwane jest terminem *politeia*, które ma niewątpliwie konotacje społeczne i polityczne, ale nie jest łatwe do przetłumaczenia⁷⁴. Takie określenie Kościoła wskazuje niewątpliwie na pewną wewnętrzną strukturę i na elementy instytucjonalne, które oczywiście nie są sprecyzowane przez autora.

Kościół jest tutaj na ziemi „duchowym państwem”, które stanowi pewien odblask „państwa niebieskiego”. O ile pierwsze ma charakter przejściowy, o tyle to drugie jest wieczne i stanowi dla chrześcijanina ostateczne kryterium przynależności i obywatelstwa. W tym kontekście, autor posługuje się obecną już w myśli greckiej teorią o „duszy świata”⁷⁵: chrześcijanie stanowią element duchowy ziemskiego świata, immanentny, współistniejący z nim i ożywiający go: „Czym jest dusza w ciele, tym są chrześcijanie w świecie”⁷⁶. Nie dziwi zatem fakt, że chrześcijanie dwa razy (11, 4; 12, 9) są nazwani „świętymi”, co oznacza

⁷⁰ *Ad Diogn.*, 1, 1 (SCh 33bis, s. 52).

⁷¹ *Ad Diogn.*, 2, 1 (SCh 33bis, s. 54). Termin niewątpliwie inspirujący się myślą Pawła (por. Ef 4, 22-24).

⁷² Por. *Ad Diogn.*, 5-6 (SCh 33bis, s. 62-66).

⁷³ Por. *Ad Diogn.*, 5, 5 (SChbis, s. 62). Wyraźne odniesienie do Ef 2, 19, Hbr 11, 13-16 i 2 P 2, 11.

⁷⁴ Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press 1961, Oxford, s. 1113; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Librairie Klincksieck, s. 892-893.

⁷⁵ Zob. Komentarz H. I. Marrou w wydaniu *Ad Diognetum* (SCh 33bis, s. 137-146); J. Moreau, *L'âme du monde. De Platon aux stoïciens*, Paris 1939; R. Joly, *Les chrétiens, âme du monde selon A Diognete V-VI*, [w:] Tenże, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, s. 199-226.

⁷⁶ *Ad Diogn.*, 6, 1 (SCh 33bis, s. 64).

przynależność do świata z wysoka oraz ich moralną doskonałość. Dzięki temu, przynajmniej *implicite*, Kościół staje się „wspólnotą świętych”, czyli miejscem obecności zbawionych i miejscem zbawiania. Właśnie tutaj widać najbardziej charakterystyczny element pojmowania Kościoła przez autora *Ad Diognetum*: ziemską wspólnota obywateli nieba.

Zakończenie

Czy można mówić o eklezjologii apologetów greckich II wieku? Na pewno nie, jeśli przez eklezjologię rozumiemy systematyczną refleksję nad tajemnicą lub strukturą Kościoła. Krótkie i fragmentaryczne uwagi odnoszące się do Kościoła są rzadkie i niekiedy trudne do interpretacji. Ten stan rzeczy wiąże się oczywiście ze specyficznym charakterem tych pism, które nie miały na celu opracowania teologicznej czy duszpasterskiej refleksji na użytek wewnętrzny, ale obronę chrześcijaństwa przeciwko atakom z zewnątrz. Nie należy też zapominać, że okres, w którym tworzyli apologety, to czas, w którym teologia Kościoła tak naprawdę się dopiero zaczynała kształtować. Wiemy także, że cisze i milczenia starożytnych tekstów na jakiś temat są trudne do interpretacji. Brak tekstów niekoniecznie musi oznaczać brak refleksji, zwłaszcza jeśli chodzi o *Corpus apologetarum*, o którym wiemy, że jest bardzo niekompletny, gdyż wiele pism z tego okresu po prostu nie dotrwało do naszych czasów⁷⁷. Fragmentaryczność zachowanych źródeł, lapidarne lub okazjonalne stwierdzenia teologiczne zamiast systematycznej refleksji i zupełne pomijanie niektórych kwestii to czynniki, które na pewno nie ułatwiają rekonstrukcji ich myśli. Przy takim stanie rzeczy nieliczne teksty apologetów odnoszące się przynajmniej *implicite* do Kościoła są bardzo cenne i pozwalają, mimo wszystko wyprowadzić kilka wniosków.

To, co wysuwa się jakby na pierwszy plan to problem tożsamości i przynależności. W kontekście prześladowań, chrześcijanie odczuwali w szczególny sposób potrzebę przynależności, ta natomiast domagała się coraz czytelniejszego sprecyzowania kryteriów określających prawdziwie chrześcijańską tożsamość. Te kryteria, dotyczące zasadniczo

⁷⁷ W stanie bardzo szczątkowym przetrwały wspomniane przez Euzebiusza: *Apologetia Kwadratusa* (HE IV, 3, 1-3) i *Dialog między Jazonem i Papiskosem* Arystona z Pelii (HE IV, 6, 3). Dzieła Apolinarego z Hierapolis (HE IV, 27) i Miltiadesa (HE V, 17, 5) nie zachowały się w ogóle. Także liczne pisma Justyna, które wspomina Euzebiusz, nie przetrwały do dzisiaj (HE IV, 18, 4-5). W kwestii zaginionych lub wątpliwych pism apologetów zob. L. Fritz, *Théologie patristique. Cours III: Apologètes grecs*, Paris 2005, s. 80-81; B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Paris 2005.

kwestii doktrynalnych i moralnych, były określane przez całą wspólnotę Kościoła, co sugeruje istnienie początków pewnych struktur pozwalających określić *regula fidei*. Teksty apologetyczne mówią najczęściej o chrześcijanach w liczbie mnogiej, a więc jako o pewnej grupie determinującej kryteria przynależności. To poszukiwanie tożsamości przejawia się także poprzez tendencję do uwypuklania różnic z Żydami, poganami lub heretykami. Wydaje się, że to, co dominuje w „eklezjologicznej” refleksji apologetów, to konieczność określenia i zdefiniowania granic przynależności.

Kościół, chociaż jest on tak rzadko wspominany u apologetów, jest jednak zawsze postrzegany jako ciało społeczne: jest on „nową rasą” wobec pogan i Żydów; jest on „nowym ludem” wobec dawnego Ludu Wybranego; jest on „ludem świętym”; jest on zgromadzeniem tych, którzy nazywają się braćmi (*fraternitas*). Jest on zatem, w świadomości apologetów, rzeczywistością posiadającą przynajmniej zasadnicze elementy typowe dla każdej społeczności. Fakt, że autor *Ad Diognetum* nazywa go *politeia* (co można przetłumaczyć jako „republika”), jest bardzo znaczący.

Trzecim elementem charakteryzującym „eklezjologię” apologetów jest ich przeświadczenie o zbawiającym charakterze Kościoła. Dla tych, którzy już w nim są, jest on miejscem uświęcenia. Zwrot „lud święty” to odpowiednik starotestamentalnego określenia ludu Bożego do nowej rzeczywistości Kościoła, zgodny zresztą z tekstami *Pierwszego Listu Piotra* i *Apokalipsy*. Dla tych, którzy szukają prawdy jest – jak dla rozbitków na wzburzonym morzu – wyspą ocalenia i zbawienia. Choć obraz Kościoła jako wyspy lub portu zbawienia pojawia się tylko raz u Teofila, to przekonanie, że Kościół jest środowiskiem zbawienia jest obecne, przynajmniej w sposób ukryty, w licznych tekstach.

Słowa kluczowe: apologetyci, Kościół, *Septuaginta*, zbawienie