

KS. MAREK SKIERKOWSKI*

Obraz Jezusa w nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza

Na polu interakcji między wiarą i rozumem szczególnie interesująca pozostaje debata między chrześcijaństwem i judaizmem w odniesieniu do tożsamości i posłannictwa Jezusa. W starożytności w zasadzie nie było w tym względzie poważnego dialogu, bo wyraźnie szwankowała wzajemna komunikacja, wyznawcy obydwu religii bazowali na własnych, diametralnie odmiennych źródłach: chrześcijanie zasadniczo na Nowym Testamencie, a Żydzi na literaturze rabinicznej, ukazującej Jezusa w bardzo złym świetle. Wprawdzie w średniowieczu doszło już do wielu otwartych debat chrześcijańsko-żydowskich, ale działy się one pod niemal całkowitą kontrolą Kościoła, mającego zabezpieczenie we władzach państwowych, a zatem zwycięstwo wiary chrześcijańskiej było niejako zakładane z góry. Zupełnie inny charakter ma okres od początku XVI wieku do połowy XVIII wieku, gdy w kontekście rodzącej się nowożytności przybiera na sile rozum krytyczny, torując sobie w judaizmie dziejową drogę ku haskali, tj. żydowskiemu oświeceniu. Wprawdzie z perspektywy żydowskiej wciąż jeszcze trwa średniowiecze, to jednak o zupełnie innej naturze, można w tej sytuacji bowiem mówić wręcz o fazie nowożytnej żydowskiego średniowiecza. Mamy więc tu do czynienia z jakimś oryginalnym przedziałem czasowym, w którym judaizm, zyskawszy nieco wolności, może swobodniej spojrzeć zarówno na Jezusa, jak i na swoją religię.

Cel niniejszego opracowania, zredagowanego z perspektywy teologii fundamentalnej (czyli pod kątem wykazywania wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia), polega na syntetycznym uchwyceniu nowości w postrzeganiu Jezusa przez takich wyznawców judaizmu ze wspomnianej nowożytnej fazy żydowskiego średniowiecza, jak Salomon ibn Verga, Abraham Farissol, Leon Karmi, Leon Modena, Baruch Spinoza i Jacob Emden. Przedmiotem zainteresowania jest jednak ściśle określona epoka, koncentracja na tym, co w niej jest najbardziej charakterystyczne. Na ile i pod jakimi warunkami została zatem

* ks. Marek Skierkowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3513-7264>; e-mail: m.skierkowski@uksw.edu.pl

wówczas zainicjowana zmiana w dotychczasowym postrzeganiu Jezusa z perspektywy tradycyjnego judaizmu?

Kontekst historyczno-religijny

Naszkiecowanie kontekstu historyczno-religijnego sprawi, że nowożytna faza żydowskiego średniowiecza zyska swoje ukonkretnienie; wszak wolność i kompetencja w podejściu uczonych żydowskich do Jezusa zależały od środowisk, w których oni żyli na co dzień. Wypędzeni przez władze chrześcijańskie pod koniec XV wieku z Półwyspu Iberyjskiego Żydzi sefardyjscy osiedlają się początkowo na terenach wokół Morza Śródziemnego. „Pierwszym najbliższym Hiszpanii miejscem docelowym był Maghreb. W dalszej kolejności Bliski Wschód – głównie Turcja, gdzie uchodźcy spotkali się z dobrym przyjęciem – oraz Palestyna i Egipt. Trzecim regionem osiedlenia były Bałkany, czwartym Italia, szczególnie Wenecja, Ferrara i Ankona. Atlantyckie wybrzeże południowej Francji, a także Holandia i Anglia, były w XVI i XVII wieku celem przede wszystkim uchodźców z Portugalii”¹. W Amsterdamie pod koniec XVI wieku osiedlili się marrani portugalscy, budując tutaj dwie synagogi i zakładając drukarnię; kilka dekad później dołączyli do nich Żydzi niemieccy, gromadzący się w trzeciej synagodze; po zjednoczeniu całej wspólnoty utworzono jeszcze uczelnię *Talmud Tora*; Heinrich Graetz (zm. 1891) określił to miasto „Wenecją północną” i „mocną arką w nowym potopie”². Z biegiem czasu Imperium Osmańskie okazało się dla Żydów sefardyjskich najatrakcyjniejszym terenem do zamieszkania, np. okupowane przez Turków (do 1913 r.) Saloniki zyskały nawet przydomek *nowej matki Izraela*³.

Z kolei dla Żydów aszkenazyjskich atrakcyjne możliwości osiedlenia otworzyły się w Królestwie Polskim, czyli w Polin (po hebrajsku dosłownie: *tutaj spocznij*) i Wielkim Księstwie Litewskim, złączonych od 1569 roku unią realną, a nie tylko – jak było dotąd – personalną (poprzez osobę króla), podpisaną w Lublinie (Rzeczpospolita Obojga Narodów). Żydzi „wschodni” zamieszkiwali na tych terenach już od X wieku, natomiast Żydzi „zachodni” od połowy XII wieku. Jak zauważa A. Polonsky, „pod koniec wieku XV w Królestwie Polskim mogło żyć około 18 tys. Żydów zorganizowanych w 58 gminach, z których największe funkcjonowały w Krakowie, Lwowie i Poznaniu. Kolejne 6 tys. Żydów mieszkało na Litwie. Społeczności te miały charakter typowo aszkenazyjski, chociaż obejmowały także pewną liczbę Żydów ze Wschodu. Wciąż jednak były ściśle związane ze starszymi ośrodkami żydowskimi na ziemiach niemieckojęzycznych oraz we Włoszech, które dostarczały rabinów i opieki duchowej. Włoscy i sefardyjscy Żydzi nie osiedlali się w Polsce licznie; najwięcej Sefardyjczyków żyło w Zamościu. Nie udało im się jed-

¹ J.J. Lévy, Y. Cohen, *Żydzi sefardyjscy*, przeł. K. Pruski, Warszawa 2005, s. 42.

² H. Graetz, *Historja Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929, cz. III, s. 346.

³ Por. J.J. Lévy, Y. Cohen, dz. cyt., s. 43.

nak utrzymać odrębnej gminy i w końcu połączyli się z osiadłymi w mieście Aszkenazyjczykami. Liczba żydowskiej ludności polsko-litewskiego państwa zaczęła szybko rosnać. Przed unią lubelską w 1569 r. ustanawiającą Rzeczpospolitą Obojga Narodów liczba ludności w Królestwie Polskim wynosiła około 3 mln. (...) Pod koniec XVI w. na blisko 8 mln mieszkańców przypadało prawdopodobnie 80-100 tys. Żydów. Również w połowie XVII w. ich liczba pozostaje kwestią sporną i najprawdopodobniej wynosiła od 200 do 220 tys. (...) Przypuszczalnie w 1720 r. liczba Żydów wzrosła do 375 tys., a w 1764 r. do około 750 tys. na łączną liczbę ludności 12,3-14 mln (5,35%)⁴. Oznaczało to, że co najmniej 50 % Żydów europejskich mieszkało wówczas w państwie polsko-litewskim⁵, ciesząc się tutaj, szczególnie w swoich *sztetlach* – małych miasteczkach, „silnym poczuciem zakorzenienia”⁶. Największe ówczesne uprawnienie Żydów wiązało się z samodzielnym zarządzaniem sprawami własnej społeczności; nade wszystko wysoką pozycją cieszył się rabin. Dlatego A.J. Heschel (zm. 1972) mógł napisać z wielką nostalgią, że „żydowskie gminy w Europie Wschodniej były jak święte teksty otwarte przed oczami Boga”⁷.

Zdaniem F. Battenberga, najważniejsze gminy żydowskie w świecie pod koniec XVII wieku stanowiły te, które posiadały ponad 2000 mieszkańców, a więc „gminy w Salonikach, Konstantynopolu (Istambuł) i Adrianopolu (Edirne) na grecko-osmańskim południowym wschodzie, w Krakowie, Lwowie i Lublinie na polsko-litewskim wschodzie, w Wenecji, Mantui, Rzymie i Livorno w północnych i środkowych Włoszech, a także w Pradze, Wiedniu, Frankfurcie i Amsterdamie, a wkrótce później również w Hamburgu w Europie Środkowej”⁸. Około 1800 roku w populacja żydowska w całej Europie sięgała blisko 2 milionów⁹. Gdy Polska utraciła ostatecznie niepodległość (1795), Żydzi automatycznie dostali się także pod zabory: pruski, austriacki i rosyjski. „Wskutek zmian terytorialnych – zauważa A. Polonsky – w granicach Imperium Rosyjskiego znalazła się największa społeczność Żydów na świecie. W 1820 r. było ich 1,6 mln, przy całej ludności Imperium wynoszącej 46 mln”¹⁰. W stołecznej Warszawie, która także dostała się pod zabór rosyjski, mieszkało w 1800 roku 9724 Żydów (i liczba ta rosła), czyli ok. 15% całej populacji miasta¹¹.

Od XVI wieku upowszechniają się getta; m.in. papież Paweł IV zarządził utworzenie getta rzymskiego, które powstało na bagnistym terenie Zatybrza w 1556 roku. Papieże poreformacyjni w rozmaitych bullach uprzywilejowali

⁴ A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, Warszawa 2014, s. 22-23.

⁵ Por. F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, przeł. A. Soróbka, Wrocław 2008, s. 215.

⁶ A. Polonsky, dz. cyt., s. 31.

⁷ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 81.

⁸ F. Battenberg, dz. cyt., s. 216.

⁹ Por. tamże, s. 296.

¹⁰ A. Polonsky, dz. cyt., s. 104.

¹¹ Por. S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961, s. 167.

chrześcijańskich neofitów porzucających judaizm. Z polecenia Juliusza III spalono w 1553 roku na rzymskim Campo di Fiore wszystkie skonfiskowane pisma talmudyczne; niedługo potem (1559) papież Paweł IV (1555-1559) wciągnął je także na indeks ksiąg zakazanych; aczkolwiek papież Pius IV (1559-1565) zezwolił w 1564 roku na druk Talmudu, ale pod warunkiem użycia innego tytułu (*Gemara* faktycznie) i usunięcia fragmentów znieważających chrześcijaństwo¹². Jednakże papież Paweł IV bullą *Cum nimis absurdum* (1555 – *Skoro zupełnym absurdem [jest]*) rozpoczął nowe restrykcje wobec Żydów. Zmierzch chrześcijańskiego średniowiecza to dynamiczny rozwój mistyki żydowskiej, inspirowanej *Sefer ha-Zohar – Księgą Blasku*; był to liczący ok. 2400 stronnic midrasz, napisany uroczystą aramejszczyzną, najprawdopodobniej przez Mojżesza z Leonu (zm. 1305)¹³. Josef ben Efraim Karo (Józef Karo; 1488-1575), wygnany z Hiszpanii, zamieszkał najpierw w Turcji, a w końcu osiadł w galilejskim Safedzie (druga ówczesna wielka gmina żydowska w Ziemi Świętej po Jerozolimie, z trzema synagogami), gdzie opracował komentarz *Szulchan aruch (Zastawiony/nakryty stół)*, czyli nową interpretację Talmudu w duchu sefardyjskim (także Majmonidesa). Mosze/Mojżesz Isserles z Krakowa (1520-1572) uzupełnił to dzieło zwyczajami aszkenazyjskimi, pisząc komentarz *Mappa (Obrus)*; całość została z biegiem czasu nieformalnie zaakceptowana przez judaizm ortodoksyjny. Zaczęto zatem mówić o zmianie epoki, z okresu Risonim („pierwszych” uczonych, tych po Gaonach) na okres Acharonim („późniejsi”), czyli uczonych od XVI wieku. Jednakże, jak przypomina K. Pilarczyk, wielu obawiało się, że zawężenie zainteresowania Żydów tylko do tych wpływowych dzieł może spowodować rozwój halachy¹⁴.

W analizowanym okresie Kościół koncentruje się na problemach wewnątrz chrześcijaństwa, szczególnie boryka się ze skutkami reformacji. Żydów zaczyna się więc w Europie coraz bardziej traktować nie tyle w kategoriach religijnych, ile bardziej w etniczno-narodowych, czyli humanistycznych. W *Liście o tolerancji* (oryginał łaciński *Epistola de tolerantia* wydano anonimowo) John Locke (zm. 1704) pisał, że „ani poganin, ani mahometanin, ani Żyd nie powinien z przyczyny religii mieć zakazanego udziału w życiu publicznym”¹⁵. Żydowskie oświecenie, czyli *haskala* (od hebrajskiego słowa *sekhel*, czyli rozum, intelekt), które zostanie zainicjowane przede wszystkim przez Mojżesza Mendelssohna (zm. 1786), na dobre „odnowi możliwość dialogu z chrześcijaństwem”¹⁶. Ale ten proces ma także swoich bezpośrednich po-

¹² Por. F. Battenberg, dz. cyt., s. 173-174.

¹³ Por. G. Scholem, *Mistyctw żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 227.

¹⁴ Por. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, s. 260.

¹⁵ J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 62.

¹⁶ W. Jacob, *Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*, Cincinnati 1974, s. 15.

przedników, właśnie w nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza, których trzeba wydobyć z cienia.

Salomon ibn Verga: odwaga żydowskiej autokrytyki

Salomon ibn Verga (zm. 1520/25) po wygnaniu z Hiszpanii mieszkał przez pewien czas jako marran w Lizbonie, a potem osiadł w Turcji, gdzie zredagował *Szewet Jehuda* (*Szczep/laska/berło Judy*; por. Rdz 49,10; druk dzieła nastąpił ok. 1550 r. z inicjatywy jego syna Józefa); znał łacinę. Koncentrując się na martyrologii żydowskiej, Salomon ibn Verga wskazywał powody przesładowań: poczucie wyższości narodu wybranego, jego zasadnicza odrębność od chrześcijan i brzemie własnych grzechów. Wiedział, że chrześcijanie traktują rozproszenie Żydów jako skutek zgładzenia Jezusa, ale sprzeciwiał się, na podobieństwo wielu uczonych żydowskich z poprzednich stuleci, chrześcijańskiej soteriologii. Twierdził bowiem, że kara za grzech Adama nie mogła dotknąć Boskiej natury Jezusa, lecz jedynie najwyżej Jego natury ludzkiej; a skoro ta natura jest ograniczona, to znaczy, że nie dokonało się faktycznie „żadne nieskończone ukaranie za grzech Adama” (p. 32)¹⁷. Nietrudno zatem zauważyć, że otoczenie islamskie, w którym tworzył Salomon ibn Verga, pozwalało mu zachować dawny styl dogmatycznej polemiki z chrześcijaństwem, aczkolwiek nowością tego uczonego pozostaje już bardziej krytyczne spojrzenie na samo zjawisko społecznej izolacji wyznawców judaizmu.

Abraham Farissol: weryfikacja dawnych argumentów

Abraham Farissol (zm. 1525) pochodził z (papieskiego) Awinionu, ale z biegiem czasu zamieszkał w Ferrarze, gdzie miał dostęp do dworu książęcego, a więc pozostawał w kontakcie z uczonymi chrześcijańskimi doby renesansu. Jest autorem traktatu apologetycznego zatytułowanego *Magen Abraham* (*Tarcza Abrahama*), napisanego na początku XVI wieku; część pierwsza odnosi się do obrony judaizmu; część drugą wypełnia polemika z islamem; a część trzecia stanowi krytykę Nowego Testamentu w konwencji dialogu mistrza z uczniem. Powtarza za dawnymi uczonymi żydowskimi, choćby z okresu gaonów (np. Saadią), że rozróżnianie atrybutów Boga nie może oznaczać odrębności osób (por. r. 18, fol. 22b)¹⁸. Wcielenie stanowi wewnętrznie sprzeczne ograniczenie się Boga (przecież całość nie może stać się częścią, niestworzone stworzeniem, nieskończone skończonym; por. r. 18, fol. 23a¹⁹); tym bardziej, że Bóg nie podlega zmianie (r. 28, fols. 31a-b)²⁰. Farissol nie neguje możliwo-

¹⁷ Por. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (13.-20. Jh.), Frankfurt am Main 1994, s. 606-607; D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, s. 133.

¹⁸ Por. D.J. Lasker, dz. cyt., s. 81.

¹⁹ Por. tamże, s. 113.

²⁰ Por. tamże, s. 119.

ści, że Bóg byłby w stanie stworzyć w łonie dziewicy jakąś istotę ludzką, ale na pewno nie mógłby tam umieścić istoty Boskiej (por. r. 11, fols. 14b-15a)²¹. Nie są to argumenty nowe, ale poddane weryfikacji w duchowym kontekście humanizmu.

Leon (Jehuda) Karmi: wytyczanie drogi do dialogu

Leon (Jehuda) Karmi (zm. 1672) był w Hamburgu przedstawicielem portugalskich Żydów; pozostawił po sobie 116-stronicowy traktat *De charitate et benevolentia a Christianis erga Judaeos habenda ab Evangelica Lege extractus libellus unus, auctore Leone Karmi (Księga o miłości i życzliwości opartych na prawie Ewangelii, mających cechować relacje chrześcijan wobec Żydów; Amsterdam 1643)*. W dwudziestu pięciu rozdziałach podał argumentację za tym, że chrześcijanie powinni miłować Żydów: 1) Bo Jezus był Żydem, a chrześcijaństwo z judaizmu się wywodzi; tym bardziej, że chrześcijanie nawet nieosobowy krzyż, narzędzie męki związane z cierpieniem Jezusa, otaczają wielkim respektem; 2) sam Nowy Testament zawiera przykazanie miłości; 3) miłość bliźniego obejmuje także nieprzyjaciół; 4) Chrystus nakazywał: „Wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12); 5) Żydzi już teraz nie dręczą chrześcijan; a jeśli kiedyś tak czynili, to jednocześnie przyczyniali się do męczeńskiej sławy Kościoła; 6) trzeba wobec Żydów zachować litość, jak wobec niewidomych; 7) nie poprzez prześladowanie nawraca się na dobro; 8) w przeciwnym razie takie nawrócenie pozostałoby zwodnicze i nieszczerze; 9) prześladowanie Żydów przeczy sensowi Wcielenia i Męki Jezusa; 10) postępowanie motywowane miłością nie ma nic wspólnego z prześladowaniem; 11) prześladowcy Żydów nie są godną ochroną i osłoną Chrystusa, gdyż Go nie naśladowają; 12) Jezus do końca swego życia zupełnie inaczej traktował Żydów; 13) prześladowcy Żydów nie mogą zachowywać się jak dzikie zwierzęta; 14) to nie dzisiejsi Żydzi zabili Jezusa, lecz ich przodkowie; 15) prześladowcy Żydów walczą ze Stwórcą, który chce trwania tego narodu do końca świata; 16) zgodnie z Pwt 23,8, braterska miłość winna charakteryzować Żydów wobec Edomitów i Egipcjan, czyli nie-Żydów; 17) nie jest prawdą, że Żydzi mają przykazanie przeklinania i wykluczania chrześcijan, gdyż ci są sługami Boga; 18) wzorem miłującej relacji może być choćby św. Bernard; 19) teksty Łk 19,27 (polecenie ścinania nieodpowiedzialnych) i 1 Kor 5,7 (wyrzeczenie się starego kwasu) nie usprawiedliwiają prześladowań; 20) nie wolno karać wszystkich za przestępstwo jednostek; 21) jest niechrześcijańskie niedotrzymywanie umów z Żydami; 22) według św. Tomasza z Akwinu i innych uczonych Żydzi przydatni są chrześcijanom; 23-24) istnieją w praktyce niezliczone przykłady pozytywnych zachowań chrześcijan wobec Żydów; 25) nie wydaje się, by Żydzi częściej od chrześcijan łamali przykazania²².

²¹ Por. tamże, s. 153.

²² Por. H. Schreckenberg, dz. cyt., s. 665-667.

Jest to rodzaj jakby syntezy znanych tez teologicznych, ale sformułowanych teraz tak, by judaizm i chrześcijaństwo pozostawały religiami wobec siebie życzliwymi, zdolnymi do autentycznego dialogu.

Leon Modena: antycypacja haskali

Jehuda Arjeh mi-Modena, czyli Leon Modena/da Modena (1571-1648), wywodził się z zamożnej i światłej rodziny (jego dziadek był rabinem i lekarzem), która ostatecznie z terenów francuskich przeniosła się do Modeny (koło Bolonii) – i stąd powstał ten zasadniczo nieadekwatny (jako że Leo/Leon/Leone urodził się w Wenecji, gdzie na pewien czas zatrzymali się jego rodzice) przydomek. Był niezwykle zdolny, dając temu świadectwo już w dzieciństwie (powtarzano w środowisku, że ponoć w wieku trzech lat czytał ustępy z proroków, a w wieku dziesięciu lat wygłosił pierwsze kazanie); kształcił się m.in. w Ferrarze i Padwie; poślubił Rachelę; w 1592 roku (czyli mając 21 lat), osiadł w Wenecji (*Ghetto Vecchio*), w której na 140 tysięcy mieszkańców ponad tysiąc stanowili Żydzi, sefardyjscy i aszkenazyjscy (u kresu jego życia było już ich ok. 2700); pełnił urząd rabina w Ferrarze (lata 1604-1607) i Florencji (1607-1609), a od 1610 r. już w samej Wenecji; znał m.in. łacinę i włoski. Na swoje utrzymanie zarabiał poprzez wykonywanie rozmaitych (dwudziestu sześciu) zajęć²³.

Kluczowe dzieło apologetyczne Leona Modeny, *Magen Wa-Hereb*, czyli *Tarcza i miecz*, nie zostało ukończone; rozpoczął je pisać dopiero u kresu życia i miało ono objąć dziewięć części; powstało jednak faktycznie tylko pięć – tzw. pięć „armii” złożonych z „dywizji”; oto tytuły tych rozdziałów: I. Pierwsza armia: grzech Adama; II. Druga armia: o Trójcy Świętej; III. Trzecia armia: o Wcieleniu; IV. Czwarta armia: O narodzeniu i dziewictwie Miriam; V. Piąta armia: o Mesjaszu. W tle polemik pojawia się nie tylko łacińska myśl Akwinaty, ale również koncepcje polemisty Pietro Colonna, o przydomku Galatinus (zm. 1540), katolickiego teologa, znającego język hebrajski, autora dzieła *De arcanis catholicae veritatis* (1518). Leon Modena był Żydem, który używał już bez problemów technicznej nazwy *ewangelie*, dokonując ich biblijnej i filozoficznej krytyki. H. Graetz osądza go surowo: „jak kret podkopywał się pod judaizm”²⁴, zarzucając uczoneму z Wenecji „nieszczerość”²⁵. Był jednocześnie i obrońcą, i krytykiem judaizmu. W autobiografii (*Hajje Jehuda – Życie Jehudy*) przyznawał się do tego, że niejednokrotnie „źle postępował”²⁶, aczkolwiek jego mów w synagodze rzekomo mieli słuchać także „liczni chrześcijanie i ważne osobistości”²⁷.

²³ Por. [L. Modena], *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena, rabbino veneziano del XVII secolo*, Torino 2000, s. 115-116.

²⁴ H. Graetz, dz. cyt., cz. III, s. 397.

²⁵ Por. tamże, s. 401.

²⁶ [L. Modena], *Vita di Jehudà*, 76.

²⁷ Tamże, s. 77.

Zdaniem L. Modeny, chrześcijaństwo (religia Nazarejczyków, gdyż Jeszu był Nazarejczykiem) opiera się i rozwija na przekonaniu, że grzech Adama wniósł w rzeczywistość stworzoną śmierć, zarówno fizyczną, jak i duchową, odłączenie od Boga (I,1). Tymczasem, skoro grzech Adama nie był większy od np. grzechu Izraelitów oddającym cześć złotemu cielcowi (grzech ten został im przecież odpuszczony), to tym bardziej nie wymagał on Boskiej interwencji w formie Wcielenia (I,2). Werset Rdz 2,17 („z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”) oznacza nade wszystko wygnanie z raju (I,3). W efekcie na potomków Adama przeszły tylko fizyczne (a nie duchowe) konsekwencje jego grzechu; każdy człowiek zawsze osobiście odpowiada za swoje grzechy (I,4). Nie sposób więc zgodzić się z chrześcijańskim przekonaniem, że dusze nawet pobożnych ludzi znajdowały się w Ochlani aż do przyjścia Jezusa (I,6). Tym bardziej, że jest niemożliwe, aby Boska soteriologia zakładała zadośćuczynienie za grzech Adama poprzez jeszcze większy grzech Żydów, którym było doprowadzenie do śmierci Zbawiciela (I,9). Dla Boga zupełnie obca pozostaje idea zadośćuczynienia poprzez własną śmierć (I,8). Soteriologia chrześcijańska nie znajduje poświadczenia ani w Torze, ani w nauce samego Jezusa (I,10)²⁸.

Zdaniem L. Modeny, tajemnica trynitarna jest sprzeczna z jednością Boga (II,1). Wiara musi być pojmovalna, a Trójca Święta pozostaje niepojota (II,2). Skoro Bóg jest trójjedyny, to błędem pozostaje przekonanie, że tylko jedna Osoba spośród Trzech stała się człowiekiem (II,4). Ani Ps 2,7, ani Ps 2,12, ani Prz 30,4, ani żaden inny tekst biblijny nie dopuszczają myśli, by Syn/Mesjasz mógł być „częścią” Boga (II,5). Słowo Elohim nie stanowi liczby mnogiej od El, lecz występuje w tej formie tylko w odniesieniu do jednego Boga (II,6). Izajaszowe (6,3) *Święty, Święty, Święty* wskazuje, że Bóg pozostaje zupełnie inny od wszystkich pozostałych bytów (II,7). Zresztą, same ewangelie, odzwierciedlające nauczanie Jezusa, nie zawierają żadnej trynitologii (II,8)²⁹.

Zdaniem L. Modeny, unia hipostatyczna natury Boskiej z naturą ludzką jest niepojmovalna, tym bardziej, że Syn Boży musiałby odseparować się od doskonałej jedności z Ojcem i Duchem Świętym w obrębie Trójcy Świętej; to raczej wszystkie Trzy Osoby powinny się wcielić; chrześcijańska tajemnica Wcielenia sugeruje zatem, że „nie cały Bóg” był w Jezusie (III,1). Bóg z racji swojej prostoty nie może stać się materialny, czyli zmienny; w ten sposób nie byłby już Bogiem (III,2). Skoro Bóg nie dokonuje ani tego, co samo w sobie pozostaje sprzeczne, ani tego, co nie przystoi Jego woli, nie mógł więc On stać się bytem śmiertelnym (III,3). Taki Wcielony Bóg utraciłby swój majestat (III,6). Tora stanowi nieprzewyższalny przejaw łaskowości Boga (III,5). Nie sposób wskazać żadnych wzniosłych racji, dla których Bóg miałby stać się człowiekiem; tym bardziej, że jeśli Wcielony Bóg nie mógłby grzeszyć, to nie

²⁸ [L. Modena], *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648. Christianity Through a Rabbi's Eyes*, New York 2001, s. 1-35.

²⁹ Por. tamże, s. 36-68.

byłby człowiekiem; a jeśli z kolei mógłby zgrzeszyć, to nie byłby Bogiem (III,7). Jezus w ewangeliach nie nazywał siebie Bogiem (III,8), a określenie *syn Boży* znaczy tylko „większy od wszystkich innych” (III,10). Utożsamiał się on ideowo z faryzeuszami, aczkolwiek jednocześnie krytykował ich w mniej znaczących kwestiach (np. rytualnym myciu rąk); kiedy faryzeusze potraktowali Go podejrzliwie jako zarzewie heretyckiej sekty, On sam począł się od nich odsuwać i głosić wówczas *synem Bożym* (III,9)³⁰.

Zdaniem L. Modeny, nie przystoi Bogu, by przechodził przez łono kobiety; Bóg wybrały bardziej wzniosły sposób stania się człowiekiem, np. na wzór cudownego stworzenia Adama i Ewy (IV,1). Skoro Miriam (Maryja) nie uczestniczyła aktywnie w poczęciu Jezusa, niezrozumiała pozostaje idea Jego narodzin z Niej (IV,2). Rdz 15,16 nie przepowiada możliwości „czwartego” typu narodzin człowieka (po stworzeniu Adama z prochu ziemi, stworzeniu Ewy z boku Adama i zwykłych narodzin wywołanych interakcją seksualną mężczyzny i kobiety), czyli na sposób dziewiczy (IV,3). Ewangelie nie potwierdzają pochodzenia Jezusa z nasienia (*zera*) Dawidowego, lecz z mocy Ducha Świętego (IV,5), a więc nie jest On Mesjaszem (IV,6). Zrodzenie człowieka, zakładające otwarcie łona matki, wyklucza jej pozostanie w trwałym stanie dziewictwa (IV,7); na to dziewictwo nie wskazują przywoływane przez chrześcijan teksty Biblii Hebrajskiej (IV,8). Przecież hebrajski rzeczownik *alma* w Iz 7,14 oznacza ogólnie *młodą kobietę*, a konkretnie *dziewicę* – *betula* (IV,9); proroctwo to odnosi się do syna króla Achaza (Ezechiasza), a nie do Jezusa (IV,10). Z ewangelii wynika, że Jezus miał rodzeństwo (IV,11). Chrześcijańska mariologia pozostaje swoistym rodzajem idolatrii (IV,12)³¹.

Zdaniem L. Modeny, chrześcijańska doktryna mesjańska bazuje na dogmacie o grzechu pierworodnym; tymczasem Biblia zapowiada, że Mesjasz nadejdzie, aby wyzwolić i zgromadzić Izraela; mesjanizm jest kluczową prawdą w chrześcijaństwie, natomiast w judaizmie jedną z wielu (V,1). Celem Mesjasza pozostaje zbawienie fizyczne, czyli odzyskanie Ziemi Świętej, aczkolwiek przygotowujące w ten sposób także zbawienie duchowe; wszak w Ziemi Świętej Żydzi będą mogli bez przeszkód wypełniać Boże przykazania (V,2). W czasach Jezusa Żydzi wciąż czekali na Mesjasza pojmowanego jako ich potężny król (V,3), gdyż Jezus nie pasował zupełnie do tej roli, tak właśnie nakreślonej w proroctwach mesjańskich. Mesjasz miał być dobroczyńcą nade wszystko Izraela (V,4), tymczasem Izrael odrzucając Jezusa, sprawił, że On stał się rzekomym Zbawcą świata pozażydowskiego (V,5). Jezus nie został faktycznie namaszczony, aby sprawować mesjańską władzę królewską (V,6); wszelkie tytuły przypisywane *Jeszu* również nie wskazują na żadną tego rodzaju Jego tożsamość mesjańską (V,7-9)³².

³⁰ Por. tamże, s. 69-97.

³¹ Por. tamże, s. 102-149.

³² Por. tamże, s. 150-190.

Wprawdzie niektórzy Żydzi od początku średniowiecza sięgali już sporadycznie po Nowy Testament³³ (uważany w literaturze talmudycznej za kłamliwy), to jednak L. Modena podchodzi do niego w nieco inny sposób, a mianowicie antycypując częściowo oświeceniowy (racjonalistyczny) nurt odzyskiwania Jezusa historycznego z ewangelii przenikniętych z natury rzeczy teologią pierwotnego Kościoła (a więc prezentujących, jak to się będzie wtedy mówiło, raczej Chrystusa wiary).

Baruch Spinoza: wyjątkowość Jezusa

Baruch Spinoza (1632-1677) pochodził z rodziny portugalskich marranów; jego ojciec żył przez pewien czas we Francji jako katolik, ale powrócił do swojej żydowskiej religii, gdy osiadł w Amsterdamie. Baruch Spinoza już w wieku 24 lat, dokładnie 27 lipca 1656 roku, został wykluczony z gminy żydowskiej za nieortodoksyjne poglądy; „odtąd nie miał praktycznie żadnego kontaktu z Żydami i z judaizmem”³⁴; wprawdzie nie związał się potem z żadną wspólnotą religijną, to jednak sympatyzował z chrześcijaństwem liberalnym (i z tej racji przyjął imię Benedykt). Pozostał przez pewien czas w Amsterdamie, by resztę swojego niedługiego życia spędzić w Hadze. Większość jego dzieł filozoficznych wydano dopiero pośmiertnie, za życia ukazał się jednak m.in. słynny, sygnowany jedynie inicjałami autora, *Tractatus theologico-politicus* (*Traktat teologiczno-polityczny*; 1670; dzieło to znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych Kościoła), w którym szkicował warunki pokoju religijno-politycznego³⁵.

Spinoza, stosując pozarabiniiczną hermeneutykę biblijną, oddziela religię (przekonania moralno-pobożnościowe) od filozofii i polityki; krytykuje prorocтва, odrzuca cuda, ogranicza wybraństwo Żydów do dawnej przeszłości, neguje Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu, proponuje naukowe badania nad tekstem biblijnym. Jego zdaniem, z tej racji, że Mojżesz nie był filozofem (najrozumniejszy w Starym Testamencie okazywał się Salomon), lecz prawdowacą, egzystencją Izraelitów stała się raczej poddaństwem, aniżeli prawdziwą wolnością. Nic więc dziwnego, że Spinozę odbierano jako „prototyp żydowskiego antysemity”³⁶. Później jednak bardziej go postrzegano jako prekursora judaizmu humanistycznego; dzisiaj Spinoza jest raczej duchowo przywrócony judaizmowi, a jego dzieła przełożone z łaciny na język hebrajski. Wprawdzie w kilku fragmentach dzieł Spinozy napotkać można przychylnie aluzje do Jezusa, to jednak należy pamiętać, że pochodzą one przecież od ekskomunikowanego Żyda, który „żył między chrześcijanami i jego przyjacielami byli chrześcijanie”³⁷.

³³ Zob. na ten temat choćby P.E. Lapide, *Hebrew in the Church. The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, przeł. E.F. Rhodes, Grand Rapids 1984, s. 20-52.

³⁴ S. Feldman, *Spinoza*, w: D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 631.

³⁵ Por. tamże, s. 643.

³⁶ Por. tamże, s. 645.

³⁷ Tamże, s. 634.

Zdaniem Spinozy, Jezus Chrystus pozostaje wyjątkowy w swojej relacji poznawczej wobec Boga i ludzi, gdyż obcował On z Bogiem *jako duch z duchem*, a wobec ludzi był *ustami Boga*.

W Liście 73 filozof żydowski wyjaśnia: „Nie jest rzeczą w ogóle dla zbawienia niezbędną znajomość Chrystusa wedle ciała. Całkiem co innego natomiast, jeżeli chodzi o owego wiecznego Syna Bożego, to znaczy wieczną mądrość Bożą, która przejawiała się we wszystkich rzeczach, a najbardziej w duszy ludzkiej, a ze wszystkiego najbardziej w Jezusie Chrystusie. Albowiem bez tej mądrości nikt nie zdoła dostąpić stanu szczęścia, jako że ona tylko uczy, co to prawda i fałsz, co to dobro i zło. A skoro, jak powiedziałem, mądrość ta przejawiała się najwięcej przez Jezusa Chrystusa, tedy uczniowie jego obwieścili ją tak, jak została im przezeń objawiona i pokazali, że bardziej aniżeli wszyscy inni mogą się szczycić owym duchem Chrystusowym”³⁸. Jezus jest zatem najjaśniejszym Bożym światłem obecnym w stworzeniu, jakby najwybitniejszym filozofem, odblaskiem Bożej mądrości wiecznej. Spinoza nie pojmuje tajemnicy Wcielenia, dlatego ją (w tym samym liście) odrzuca: „A jeżeli niektóre Kościoły dodają do tego, że Bóg przybrał naturę ludzką, to oświadczyłem wyraźnie, że nie wiem, co mówią. Prawdę powiedziawszy, wydaje mi się to nawet równie absurdalne, jak gdyby ktoś powiedział, że koło przybrało naturę kwadratu”³⁹. W Liście 76 Spinoza dodaje, że „tylko przez ducha Chrystusowego możemy dojść do ukochania sprawiedliwości i miłości”⁴⁰.

Za prawdziwością chrześcijaństwa przemawia to (Spinoza nawiązuje tutaj nie wprost do intuicji św. Augustyna), że „ludzie nieuczeni i prości zdołali nawrócić na wiarę Chrystusa całą niemal ziemię. Jest to jednak argument przemawiający nie na rzecz rzymskiego Kościoła, ale na rzecz wszystkich, którzy imię Chrystusa wyznają”⁴¹.

Spinoza, ponadto, przyznaje, w Liście 78, że zmartwychwstanie Chrystusa interpretuje alegorycznie: „Przyznaję, co prawda, że historia ta została przez ewangelistów opowiedziana z takimi szczegółami, iż niepodobna temu zaprzeczać, że sami ewangeliści wierzyli w zmartwychwstanie ciała Chrystusowego i jego wstąpienie na niebiosa, gdzie ma siedzieć po prawicy Bożej (...); możliwe jest jednak, bez szkody dla nauk Ewangelii, że padli w tych wszystkich sprawach ofiarą złudzenia”⁴². Stąd Spinoza podaje własną wykładnię tej kluczowej prawdy chrześcijańskiej: „Wnioskuje tedy, że zmartwychwstanie Chrystusa miało w rzeczywistości charakter duchowy i objawione zostało wyłącznie wiernym stosownie do ich zdolności pojmowania. Chrystus mianowicie dostąpił wieczności i powstał z martwych (...), kiedy życiem swoim i śmiercią dał

³⁸ B. Spinoza, *Listy*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 317.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 326.

⁴¹ Tamże, s. 328-329.

⁴² Tamże, s. 334.

przykład wyjątkowej świętości, i o tyle uczniów swoich z martwych obudza, o ile uczniowie ci idą za przykładem życia jego i śmierci”⁴³.

Nie ulega zatem wątpliwości, że ekskomunikowany filozof żydowski jako pierwszy w historii judaizmu pobiblijnego proklamuje wyjątkowość Jezusa wobec ludzkości, nie dzieląc jej na Żydów i pozostałe narody, czyli nie niuanując relacji Jezusa w zależności od religii.

Jacob Emden: podwójne błogosławieństwo Jezusa

Jacob/Jakub Emden (także Yaavetz; 1697-1776) urodził się w miasteczku Altona (koło Hamburga; dziś jest to już dzielnica Hamburga; wtedy, przez pewien czas, Altona podlegała królom duńskim); podstawową wiedzę wstąpił mu ojciec, rabin Chacham Tzvi Aszkenazi; uczył się także w Amsterdamie (1710-1714); w 1715 roku poślubił Rachelę, córkę rabina z miejscowości Uherský Brod na Morawach (Czechy) i dlatego właśnie w jeszowie teścia kontynuował studia; podczas pobytu na Morawach nauczał także prywatnie Talmudu (i handlował biżuterią); w 1728 roku został rabinem w miasteczku Emden (stąd jego przydomek); w końcu powrócił do Altony, pełniąc funkcję rabina w synagodze (był także drukarzem); włączył się w zwalczanie sabataizmu i frankizmu, traktując te ruchy jako mieszanie wątków z trzech religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu (trzytomowe dzieło *Sefer ha-Shimush – Użyteczna księga*, Altona 1758-1762; na stronie tytułowej brzmi błędnie Amsterdam); w ten sposób wszedł w długoletni konflikt z miejscowym rabinem Jonathanem Eibeschützem (zm. 1764), którego podejrzewał o skryte sprzyjanie tym sektom; w 1751 roku musiał nawet znaleźć schronienie w Amsterdamie, gdzie przebywał do 1752 roku; wrócił do Altony, gdzie zmarł w wieku 79 lat (został pogrzebany w odległości jednego grobu od swego przeciwnika)⁴⁴.

Emden napisał około pięćdziesięciu dzieł, włącznie z autobiografią *Megilat Sefer*. Jeśli chodzi o Jezusa, to kluczowy jest tutaj list uczonego żydowskiego do polskich rabinów, który został potem włączony do traktatu *Seder Olam Rabba-we-Sutta* (Hamburg 1757, nn. 35-37), a następnie do *Sefer ha-Shimush* (nn. 15-17). Emden przyznaje w autobiografii, że jego przeciwnicy oskarżali go, że „sympatyzując z chrześcijaństwem, zainfekował się herezją”⁴⁵. Tymczasem jego opinia o Jezusie stanowi pewne echo nauczania samego Mojżesza Majmonidesa (zm. 1204), wielkiego autorytetu całego średniowiecza. „Założyciel chrześcijaństwa – wyjaśnia Emden – sprowadził na świat podwójne błogosławieństwo. Z jednej strony wzmocnił Mojżeszową Torę, ponieważ żaden z mędrców nie położył większego nacisku na wieczne zobowiązania Bożej nauki. Z drugiej zaś sprowadził wielką łaskę na pogan (...), ponieważ usunął

⁴³ Tamże, s. 322-323.

⁴⁴ Szerzej na ten temat zob. P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755-1816*, Gdańsk 2014 (w różnych miejscach).

⁴⁵ Por. [J. Emden], *Megilat Sefer. The Autbiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1776)*, Baltimore 2011, s. 324.

spośród nich fałszywe bóstwa (...) i nałożył na nich większe wymagania moralne niż te, które są zawarte w Torze Mojżesza. (...) Nazarejczyk i Jego Apostołowie nie chcieli zniszczyć Tory (Mt 5, Łk 16). (...) Jest niezwykle jasne, że Nazarejczyk nigdy nie marzył o zniesieniu Tory. (...) On przyszedł, aby ustanowić religię dla pogan (...). Ona nie była nowa, tylko faktycznie stara; tu chodziło o siedem zapomnianych przykazań synów Noego. Apostołowie Nazarejczyka wprowadzili je na nowo. Jednak ci, którzy urodzili się jako Żydzi, czy po obrzezaniu nawrócili się na judaizm, (...) są zobligowani do zachowywania wszystkich przykazań Tory bez wyjątku. (...) Apostołowie Nazarejczyka zatem wybrali dla tych pogan, którzy nie przystali do żydowskiej wary, zamiast obrzezania praktykę zanurzenia (...), a celebrację szabatu przenieśli na niedzielę. Natomiast Nazarejczyk i Jego Apostołowie zachowywali szabat i obrzezanie (...), bo oni byli z urodzenia Żydami. Oni respektowali Torę w pełni, aż do czasu, gdy niektórzy z nich zdecydowali znieść ją dla siebie kompletnie. Mówi się, że zachowywanie Tory stało się dla nich zbyt trudne i zadekretowali usunięcie jarzma z szyi (Dz 15). Ale i wtedy, w tej mierze, w jakiej mieli na myśli pogan, działali właściwie (...)"⁴⁶.

Rabin Emden nie tylko uznał żydowskość Jezusa, wyrażającą się w akceptacji i wzmocnieniu Tory, ale również docenił Jego dobroczynny wpływ na cały świat nieżydowski. Tym samym niejako wyznaczył nowy początek czasom nowożytnym w podejściu do Jezusa.

Wnioski końcowe

Spojrzenie całościowe na oryginalną epokę, jaką stanowiła nowożytna faza żydowskiego średniowiecza (XVI-XVIII w.), pozwala uzyskać syntetyczne wnioski. Okazuje się, że kluczowe dla tego okresu były nie tyle, jak w poprzednich wiekach, formalne dysputy chrześcijańsko-żydowskie, kontrolowane przez władze Kościoła, ile raczej po prostu głębsze wniknięcie niektórych światlejszych wyznawców judaizmu, rozumiejących już na ogół łacinę i nawiązujących życzliwe kontakty z chrześcijanami, w doktrynę katolicką, a szczególnie, przynajmniej częściowo, w teksty Nowego Testamentu.

Skoro w tej epoce duch średniowiecza zderza się z duchem nowożytności, podobnie uczeni żydowscy, z jednej strony, odświeżają dawne argumenty izolujące ich od wrogiego chrześcijaństwa, a z drugiej szukają elementów wspólnych. Nietrudno dostrzec, jak cierpliwie zbliżają się do odkrycia, że Jezus może łączyć obie religie. Salomon ibn Verga, Abraham Farissol, Leon Karmi, Leon Modena, Baruch Spinoza i Jakub Emden to kolejne etapy na tej drodze, uczeni reprezentujący różne skupiska Żydów w Europie. Oto te etapy: po pierwsze, pokorna autokrytyka judaizmu, po drugie, weryfikacja dawnych argumentów przeciwko chrześcijaństwu, po trzecie, przemyślenie warunków

⁴⁶ List zawarty w: H. Falk, *Jesus the Pharisee: a New Look at the Jewishness of Jesus*, Eugene 2003, s. 17-23.

dialogu, po czwarte, antycypacja oświeceniowego racjonalizmu, po piąte, odwaga dostrzeżenia wyjątkowości Jezusa i po szóste, uznanie, że Jego podwójne błogosławieństwo obejmuje cały świat, ten żydowski, i ten pozażydowski. W nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza wypowiedziano ustami niektórych wyznawców judaizmu, co prawda nielicznych, ale wpływowych, że Jezus nie tylko był wierny Prawu, ale On jeszcze wysubtelnił je; taki Jego obraz ostatecznie odkryto.

Wszystko to uzmysławia, że warunkiem koniecznym skuteczności wszelkiego dialogu międzyreligijnego pozostaje zawsze wolne i rozumiejące przyswojenie sobie treści i racji drugiej strony. Koncentracja katolickiej teologii fundamentalnej w procesie obrony wiary jedynie na swojej religii przynosi zasadniczo tylko powierzchowne i przejściowe ugruntowanie wiarygodności Objawienia Bożego w Jezusie, bo kontrargumenty adwersarza pojawiają się niebawem w innej postaci i z nową mocą. Komunikacja międzyreligijna musi zatem stanowić niejako element stały i zwyczajny wszelkiej apologii godnej tego miana.

* * *

The Image of Jesus in the Modern Phase of the Jewish Middle Ages

Summary

Different Jewish thinkers were interested in Jesus since antiquity. But until the modern times they had spoken about him very little and rather negatively. In the sixteenth century a new stage of this interest appeared because several Jews began to look at Jesus with widely opened eyes. They were ready to know critically Jesus on the basis of Christian sources. This paper presents view of Solomon ibn Verga, Abraham Farissol, Jehuda Karmi, Leo Modena, Baruch Spinoza and Jacob Emden. In this way they showed that a profound communication should precede any formal dialogue between Judaism and Christianity.

Keywords: Apology, Jesus, Jews, Judaism, Polemic.

Bibliografia

- Battenberg, F. *Żydzi w Europie: Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, przeł. A. Soróbką, Wrocław: Ossolineum 2008.
- [Emden J.], *Megilat Sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1776)*, Baltimore: PublishourSefer.Com 2011.
- Falk, H., *Jesus the Pharisee: a New Look at the Jewishness of Jesus*, Eugene: Wipf & Stock Publishers 2003.
- Feldman, S. *Spinoza*, (w:) D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków: WAM 2009, s. 631-655.
- Graetz, H., *Historja Żydów*, I-III, przeł. S. Szenhak, Warszawa: Wydawnictwo Judaica 1929.

- Heschel, A.J., *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Warszawa: Esprit 1996.
- Jacob, W., *Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1974.
- Lapide P.E., *Hebrew in the Church. The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, przeł. E.F. Rhodes, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1984.
- Lasker, D.J. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York: Ktav Pub. House 1977.
- Lévy, J.J., Cohen, Y., *Żydzi sefardyjscy*, przeł. K. Pruski, Warszawa: Cyklady 2005.
- Locke, J., *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963.
- Łastik, S., *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa: PIW 1961.
- Maciejko, P., *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755-1816*, Gdańsk: W Podwórku 2014.
- [Modena, L.], *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena, rabbino veneziano del XVII secolo*, Torino: Zamorani 2000.
- [Modena, L.], *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648. Christianity Through a Rabbi`s Eyes*, New York: Edwin Mellen Pr 2001.
- Pilarczyk, K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Polonsky, A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, Warszawa: PWN 2014.
- Scholem, G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2007.
- Schrekenberg, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1994.
- Spinoza, B., *Listy*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa: PWN 1961.