

Andrzej Mrozek

CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO HEREZJA WCZESNEGO JUDAIZMU

Z perspektywy historycznej termin judaizm jest, wbrew dość powszechnej opinii, wieloznaczny. Spotykane często przedstawianie judaizmu przełomu tysiącleci bazujące na zwyczajach i tradycjach żydowskich XIX i XX wieku jest anachronizmem. Dość powiedzieć, że złożoności tego fenomenu religijnego nie można porównać do współczesnego judaizmu, który chociaż zróżnicowany, to jednak jest kontynuacją tylko jednego ze starożytnych nurtów religii Izraela. A judaizm rabiniczny, z którego pochodzą i do którego nawiązują współczesne dominujące formy judaizmu, ukształtował się dopiero po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej. W pierwszym wieku naszej ery w judaizmie ścięły się ze sobą różne nurty¹. Taka wizja wyłania się z badań, jakie nad wczesnym judaizmem przeprowadził między innymi Gabriele Boccaccini. Zakwestionował on przy tym tradycyjną wizję judaizmu Drugiej Świątyni. Zgodnie z tą tradycją judaizm tego okresu był religią Tory głoszoną przez kapłanów świątynnych oraz ich pisarzy i dzielącą się na kilka odłamów: faryzeuszy, saduceuszy i esseńczyków. Boccaccini jest zdania, że judaizm tego okresu był zjawiskiem religijnym o wiele bardziej złożonym². Stoi on na

¹ Historia religii Izraela z przełomu epok przedstawiona jest m.in. w: J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism: Historical Studies in Religion, Literature, and Art*, Leiden 1975; *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, eds. R. Kraft, G. Nicklesburg, Atlanta 1986; L. H. Schiffman, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken, N. J. 1991; G. Boccaccini, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991; L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Vol. 1: *The Persian and Greek Periods*; Vol. 2: *The Roman Period*, Minneapolis 1992; G. Boccaccini, *History of Judaism: Its Periods in Antiquity*, [w:] *Judaism in Late Antiquity*, ed. J. Neusner, „Handbook of Oriental Studies” 17, Leiden 1995, s. 285–308; M. S. Jaffe, *Early Judaism. Upper Saddle River*, New York 1997.

² O związku judaizmu z tradycjami biblijnymi zob. A. Mrozek, *Deuteronomistyczna*

stanowisku, że tak zwany średni judaizm (*Middle Judaism*) obejmujący okres pomiędzy III wiekiem p.n.e. a II n.e. był niezwykle kreatywną fazą judaizmu, obejmując różne jego formy: faryzeizm, wczesne chrześcijaństwo, essenizm, nurt apokaliptyczny. To wtedy został też przygotowany grunt pod takie nurty, jak samarytanizm, karaimizm i falaszizm³. Charles H. Talbert stwierdza, że w ramach tego średniego judaizmu różne nurty starały się przypisać sobie właściwą, czyli poprawną interpretację Świętych Pism⁴.

Boccaccini zasugerował istnienie, obok tradycji mądrościowej, dwóch kapłańskich tradycji w okresie poprzedzającym powstanie nurtów judaizmu wskazanych przez Józefa Flawisza. Jedną nazwał sadochiczną, a drugą henochiczną. Tradycja mądrościowa została wyrażona w takich dziełach, jak *Ahikar*, Księga Przysłów, Księga Hioba, Księga Jonasza i Księga Koheleta, tradycja sadochiczna znajduje swoje odzwierciedlenie w Księdze Ezechiela, w Pięcioksięgu oraz w Księdze Ezdrasza, Księdze Nehemiasza i Księdze Kronik, a henochiczna przede wszystkim w Księdze Henocha⁵. Z tradycji sadochicznej po przemianach na przełomie epok i w następnych stuleciach wyłonił się judaizm rabiniczny. Tymczasem tradycja henochiczna dała początek ruchowi esseńskiemu z odgałęzieniami w postaci qumranizmu i wczesnego chrześcijaństwa⁶.

Okres, w którym z religii Izraela wyłaniało się chrześcijaństwo, odznaczał się nie tylko różnorodnością i różnicowaniem w ramach religii Izraela, ale także konfliktowością i intensywnością dyskusji. Konflikt pomiędzy różnymi nurtami stanowił jeden z elementów życia religijnego. Był to czas kształtowania się judaizmu, pełen dynamiki, przeciwstawnych idei i ich konfrontacji. W opracowaniach zbyt często jako katalizator przemian w religii Izraela postrzega się podbój, któremu nadaje się cechy zarówno polityczne, jak i społeczne. Tak pojmowany kryzys jest zjawiskiem zewnętrznym. Próbuje się wskazać, że to zewnętrzne siły generują przemiany w religii Izraela. Tymczasem dla zrozumienia i opisanie sytuacji wewnątrz-

tradycja a początki judaizmu, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2008, s. 51–60.

³ Por. G. Boccaccini, *Middle Judaism...*, op. cit., s. 20: „the creative phase of Judaism between the third century B.C.E. and the second century C.E. [...] encompasses several different species of Judaisms: Pharisaism, early Christianity, Essenism, apocalyptic and others”.

⁴ Zob. Ch. H. Talbert, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Macon Georgia 2005, s. 52.

⁵ G. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, MI 2002.

⁶ Por. G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Partings of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998, passim.

nej w religii Izraela przełomu epok konieczne jest wskazanie na konflikt wewnętrzny, konflikt w ramach tej religii oraz na jego komponenty. W poniższym szkicu zostanie przedstawione użycie terminów *hairesis*, *nocrim* i *minim*⁷ w tekstach wczesnego judaizmu. Zostanie także omówione nastawienie judaizmu rabinicznego wobec osób przynależnych do odmiennego nurtu judaizmu. Nastawienie to będzie zobrazowane opisem egzekucji Żyda mesjanistycznego w Liddzie. Na końcu podejmie się próbę odpowiedzi na pytanie o sens herezji we wczesnym judaizmie.

I

Istnieje powszechna dość tendencja, aby przypisać fenomen herezji chrześcijaństwu⁸. Tymczasem to raczej w środowisku judaistycznym grecki termin *hairesis* został do pewnego stopnia dopracowany, a dokładniej został przeniesiony z płaszczyzny filozoficznej na religijną. Prześledźmy zatem tę drogę.

W słowniku języka greckiego pod redakcją Zofii Abramowiczówny⁹ z 1958 roku podano dwanaście różnych znaczeń terminu *hairesis*, w tym dwa, które mogą nas szczególnie interesować. Tym terminem został określony w słowniku system filozoficzny albo szkoła filozoficzna, w odniesieniu do Diodora Sycylijszyka, oraz sekta religijna, na podstawie Nowego Testamentu. Tymczasem w słowniku Liddella i Scotta¹⁰ wskazuje się, podając również wielość znaczeń omawianego terminu, że oznacza on system zasad filozoficznych lub tych, którzy do tych zasad się odwołują. Zostają przy tym przytoczone różne źródła starożytne. Wyszczególnia się ponadto kontekst religijny, w którym termin ten oznacza stronnictwo lub sektę. Termin „sekta” w polskim współczesnym kontekście ma niezwykle negatywne konotacje. Użycie go bez doprecyzowania może okazać się kontrproduktywne. Z tego powodu właściwsze będzie użycie określeń: stronnictwo religijne, grupa religijna, frakcja religijna. Liddell-Scott wskazuje na esseńczyków u Józefa Flawiusza (BJ 2.8.1), na faryzeuszy i saduceuszy w Dziejach Apostolskich (5,17; 15,5; 26,5), na chrześcijan w Dziejach Apostolskich (24,5.14; 28,22).

⁷ Te i inne używane terminy greckie oraz hebrajskie są podane w transkrypcji uproszczonej.

⁸ Por. M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, „Theologique Historique” 53 (1979), s. 101–116.

⁹ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. I, Warszawa 1958, s. 55.

¹⁰ H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised by H. S. Jones, R. McKenzie, Oxford–New York 1996, s. 96.

W klasycznej grece czasownik *haireo* oznaczał „wziąć”, „objąć”, „zdożyć”, „uzyskać”. Jest on poświadczony już u Homera. Od tego czasownika pochodzą przymiotniki jak i rzeczowniki. Ponadto przybiera on formę intensywną *haireomai*, co oznacza „wybrać”, oraz oboczną *dihaireo*, co tłumaczy się jako „podzielić” lub „odróżnić”. Rzeczownik *dihairesis* nawiązuje do formy obocznej i wskazuje na sam proces, na samo działanie prowadzące do podzielenia czy odróżnienia, tymczasem rzeczownik *haire-sis* wskazuje na rezultat takiego działania.

W słowniku Bauera wskazuje się na trzy zasadnicze znaczenia *haire-sis* w Nowym Testamencie. Pierwsze to szkoła lub stronnictwo, po wtóre to podział, a po trzecie jest to nauczanie¹¹.

W okresie hellenistycznym oba te rzeczowniki uzyskały specjalne znaczenie. *Hairesis* zaczął oznaczać doktrynę, którą wyraża szkoła określonego filozofa, posiadającego grono uczniów. Taka szkoła filozoficzna zebrana wokół figury mistrza odróżnia się od innych poprzez zasady (z greckiego *dogmata*) oraz specyficzny styl życia obowiązujący członków. U Platona tymczasem termin *dihairesis* został użyty do oznaczenia metody dialektycznej.

U Filona, żeby wejść w środowisko żydowskie, i jeszcze bardziej u Józefa Flawiusza nabrały one szczególniejszego znaczenia. Termin *haire-sis* został użyty na określenie nie tylko szkół filozoficznych, ale także grup religijnych w judaizmie, takich jak esseńczycy, saduceusze i faryzeusze.

Znaczenie terminu *haire-sis* w Nowym Testamencie jest bliskie temu, jakie znajdujemy w tekstach hellenistycznych i w judaizmie. W całym Nowym Testamencie, który stanowi – po części przynajmniej – element literatury żydowskiej, pojawia się on dziewięć razy, z tego sześć razy w Dziejach Apostolskich.

Pierwszy z tekstów, który wyszedł spod pióra osoby z drugiej generacji chrześcijan, wskazuje na saduceuszy: „Wówczas arcykapłan i wszyscy jego zwolennicy, należący do *haire-sis* saduceuszów” (Dz 5,17)¹². Inny zaś nawiązuje do faryzeuszy: „Kiedy przybyli do Jerozolimy, zostali przyjęci przez Kościół, Apostołów i starszych. Opowiedzieli też, jak wielkich rzeczy Bóg przez nich dokonał. Lecz niektórzy nawróceni z *haire-sis* faryzeuszów oświadczyli: «Trzeba ich obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego»”(Dz 15,5). Paweł z Tarsu również mówi o sobie jako

¹¹ W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hg. v. K. Aland, B. Aland, völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin–New York 1988, kol. 44.

¹² Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. nauk. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, tłum. ksiąg W. Borowski et al., Poznań 2000.

o faryzeuszu i stwierdza: „Wiedzą o mnie od dawna – gdybyż chcieli zaświadczyć! – że żyłem według [zasad] najsurowszego *hairesis* naszej religii jako faryzeusz” (Dz 26,5).

Również chrześcijanie są określane jako *hairesis*: „Stwierdziliśmy, że człowiek ten jest przywódcą *hairesis* nazarejczyków, szerzy zarazę i wzbudza niepokoje wśród wszystkich Żydów na świecie” (Dz 24,5). Te słowa wypowiada w imieniu arcykapłana żydowskiego Ananiasza retor Tertullus. W usta Pawła z Tarsu autor *Dziejów Apostolskich* wkłada słowa, w których pojawia się również ten termin: „To jednak wyznaję przed tobą: Według drogi, nazywanej przez nich *hairesis*, służę Bogu moich ojców, wierząc we wszystko, co napisane zostało w Prawie i u Proroków” (Dz 24,14). I ponownie wypowiadają je w Rzymie przybyli do Pawła przedstawiciele gminy żydowskiej: „Nie otrzymaliśmy o tobie ani listów z Judei, ani też nikt z braci nie przybył i nie oznajmił, ani nie mówił o tobie nic złego. Chcemy jednak usłyszeć od ciebie, co myślisz, bo wiadomo nam o tym *hairesis*, że wszędzie spotyka się ze sprzeciwem” (Dz 28,21-22).

Podsumowując, w *Dziejach Apostolskich* raz termin ten donosi się do saduceuszów (Dz 5,17), dwa razy do faryzeuszów (Dz 15,5; 26,5), a trzykrotnie do grupy określanej w rozdziale dwudziestym czwartym (Dz 24,5) jako *nazoraioi*.

Wzmiankowany już Charles H. Talbert stwierdza, że autor *Dziejów* umieszcza ruch mesjanistyczny w kontekście dysput i kontrowersji przedrabbinicznego judaizmu I wieku n.e. W tych dysputach głos chrześcijan był jednym z wielu¹³.

Poza tekstem *Dziejów Apostolskich* termin ten pojawia się ponadto trzykrotnie w pismach o charakterze epistolograficznym. Dwukrotnie spotyka się go w tekstach Pawłowych – List do Galatów (5,20) i 1 List do Koryntian (11,19). Jego znaczenie wydaje się być nieco odmienne od tego, jakie zastosował autor *Dziejów Apostolskich*. W Liście do Galatów wyraz ten pojawia się w spisie złych postaw: „uczynki [które] rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, *hairesis*” (Ga 5,19-20). W tym zestawieniu nie jest to już termin neutralny, ale posiada mocne zabarwienie negatywne i jest tłumaczony jako rozłam. W 1 Liście do Koryntian również ten aspekt jest odnotowany: „Zresztą nawet muszą być wśród was *hairesis*, żeby się okazało, którzy są wypróbowani” (1 Kor 11,19). Tym razem zwykło się tłumaczyć słowo *hairesis* jako rozdarcia, ale oczywiście sens jest taki sam jak poprzednio. Chodzi autorowi o rozłamy we wspólnocie.

¹³ Por. Ch. H. Talbert, *Reading Acts...*, op. cit., s. 92, 470.

W 2 Liście św. Piotra ponownie pojawia się ten termin, który zwykle się tłumaczył jako herezję: „Znaleźli się jednak fałszywi prorocy wśród ludu tak samo, jak wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne *hairesis*. Wyprą się oni Władcy, który ich nabył, a sprowadzą na siebie rychłą zgubę” (2P 2,1). Nie chodziłoby w tym przypadku o stronnictwo, ani też o sam proces rozbicia czy rozbijania wspólnoty, ale raczej o doktrynę.

W Nowym Testamencie pojawiają się przede wszystkim dwa nurty znane z tekstów Józefa Flawiusza. Wymienia on, prócz faryzeuszów i saduceuszów, esseńczyków. Tymczasem o esseńczykach teksty Nowego Testamentu nie wzmiankują. Czy można z tego wnioskować, że ten nurt przestał istnieć? Czy raczej słuszniej byłoby sugerować, że autorzy Nowego Testamentu używają terminologii odmiennej od Józefa Flawiusza. W Nowym Testamencie obok wymienionych dwóch nurtów pojawia się inny nurt, o którym Józef nie wspomina. Tych, których autor Dziejów Apostolskich ustami przeciwników nazywa *nazoreioi*, być może Józef nazywa *essenoi* – esseńczykami?

Inne pismo Nowego Testamentu zwane Czwartą Ewangelią i przypisywane Janowi odzwierciedla sytuację kryzysową, jaka nastąpiła, a raczej pogłębiła się po zburzeniu świątyni i ustaniu kultu¹⁴. Zdaniem Stanisława Mędała „Jan ofiaruje alternatywę dla kroków podjętych przez główny nurt judaizmu (faryzeuszów), który w przyszłości miał doprowadzić do powstania judaizmu rabinicznego, skoncentrowanego na Misznie i Talmudzie”¹⁵. Wpisuje on powstanie tekstu tej ewangelii w kontekst reorganizacji judaizmu wobec zaistniałego kryzysu politycznego i religijnego „po zburzeniu Jerozolimy przez Rzymian w 70 roku”¹⁶: „Zdezorientowanych i rozbitych wyznawców Mojżesza na terenie Palestyny zdołał zorganizować rabbi Jochanan Zakkaj wraz ze swoimi uczniami, tworząc w Jamnii ośrodek, który zapewnił na przyszłość przetrwanie judaizmu”¹⁷. Stanął on wobec różnych zagrożeń, z których jednym była wielość interpretacji Świętych Pism. Jednym z fundamentów przemian i utrwalenia żydowskiej tożsamości okazał się język hebrajski, który przyjęto jako jedyny właściwy dla Świętych Pism.

Do czasu zburzenia świątyni istniały konflikty i dysputy w ramach judaizmu. Dopiero katastrofa z lat siedemdziesiątych I wieku doprowadziła do istotnych zmian. Celem podjętych wysiłków było zachowanie tożsamości Izraela. Dotychczasową wielonurtowość i różnorodność zaczęto postrzegać jako przeszkodę i zagrożenie. Z tego też powodu należy inaczej postrze-

¹⁴ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, „Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament”, t. 4, cz. 1, s. 180.

¹⁵ *Ibidem*, s. 180.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

gać relacje pomiędzy różnymi nurtami judaizmu przed wojną żydowską, a inaczej po niej, gdy to jeden z nurtów zaczął coraz bardziej dominować, spychając inne na pozycje obronne. Na takiej pozycji znalazło się też chrześcijaństwo, czyli mesjański ruch o żydowskich korzeniach. Zaczęto je traktować jako nieprzystające do nowo ustalonych lub utrwalonych i przyjętych zasad. W takim kontekście należy też odczytać teksty Nowego Testamentu. Nie jest to jedynie problem świątyni, jej zburzenia i jej braku, ale jest to problem relacji pomiędzy ugrupowaniami. W najpóźniejszej z Ewangelii pojawia się takie zdanie: „Żydzi bowiem uzgodnili już wcześniej między sobą, że wykluczą ze wspólnoty synagogałnej każdego, kto wyzna, że Jezus jest Chrystusem (gr. *christos*)” (J 9,22).

II

Znaczącym świadectwem uznawania określonych osób za nieprawomyślne i usuwanie ich ze wspólnoty religijnej, zdominowanej przez nurt rabiniczny judaizmu, jest tak zwane *Birkat Ha-minim*, czyli błogosławieństwo herezyków. Jest to dwunaste błogosławieństwo zawarte w modlitwie zwanej *Amida*. Język tej modlitwy jest misznaicki, ale mogła ona powstać jeszcze przed zburzeniem Drugiej Świątyni. Sugeruje się, że również i dwunaste błogosławieństwo (eufemizm, bo w istocie jest to przekleństwo) pochodzi z okresu przed wojną żydowską. Zwykle, analizując jego treść, pojawiają się odwołania do domniemanego synodu w Jamni (Jabne, Javne). Jako pierwszy hipotezę o takim synodzie zaproponował Heinrich Graetz w roku 1871¹⁸. Okazała się ona popularna przez ponad jedno stulecie. Jednak od lat sześćdziesiątych XX wieku jest coraz bardziej poddawana krytyce. Synodowi przypisuje się znaczące zmiany w religii Żydów¹⁹. Pierwsza z nich to określenie kanonu hebrajskiego Świętych Pism, druga to odrzucenie języka

¹⁸ H. Graetz, *Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss*, [w:] idem, *Kohélet, oder der Salomonische Prediger*, Leipzig 1871, s. 147–173. J. P. Lewis, *Council of Jamnia (Jabneh)*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, New York 1992, s. 634–637. J. P. Lewis napisał między innymi: „The concept of the Council of Jamnia is an hypothesis to explain the canonization of the Writings (the third division of the Hebrew Bible) resulting in the closing of the Hebrew canon. [...] These ongoing debates suggest the paucity of evidence on which the hypothesis of the Council of Jamnia rests and raise the question whether it has not served its usefulness and should be relegated to the limbo of unestablished hypotheses. It should not be allowed to be considered a consensus established by mere repetition of assertion” (ibidem).

¹⁹ Zob. P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Judaica 31, Leiden 1975, 45–47; M. Rosik, *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, [w:] *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012, s. 90; S. Mędała, op. cit., s. 180–181.

greckiego jako języka judaizmu, a trzecia to zdecydowane zerwanie z nurtem chrześcijańskim w judaizmie.

Niezależnie jednak od faktu, czy ten synod się odbył, czy też nie, to *Amida* zawiera przekleństwo przeciwko pewnym grupom osób. Do naszych czasów dotarły dwie wersje/recenzje tej modlitwy. Jedną określa się jako babilońską, a drugą jako palestyńską. W używanych obecnie modlitewnikach żydowskich jest wersja babilońska. Za starszą jednak uznaje się wersję palestyńską, która została odkryta we fragmentach kilku tekstów znalezionych w genizie synagogi kairskiej.

Tekst recenzji palestyńskiej brzmi:

Niech nie będzie żadnej nadziei dla odstępców (*mešummadîm*), A zuchwałę królestwo pospiesznie wykorzeń jeszcze za naszych dni. Niech Nazarejczycy (*nošrim*) i heretycy (*miniim*) zginą w jednym momencie; Niech zostaną wymazani z księgi żyjących i niech nie będą zapisani ze sprawiedliwymi. Błogosławiony jesteś Ty, Jahwe, który pysznych ponizasza²⁰.

Tenor wersji babilońskiej jest nieco inny:

Dla odstępców niech nie będzie nadziei. I wszyscy występni i donosiciele niech zaraz wyginą. A zuchwałą władzę wyrwij z korzeniami i skrusz niezwłocznie za naszych dni. Błogosławiony bądź Ty JHWH, który wrogów kruszysz i zuchwalców unizasza²¹.

W obu wersjach modlitwy pojawiają się różne kategorie osób, które są objęte przekleństwem. Są nimi ci, których można określić jako odstępców od religii Izraela. Czy jednak są to faktyczni odstępcy od religii biorącej swój początek od patriarchów, czy tylko osoby, które nie podzielają zasad judaizmu rabinicznego? Mędała sugeruje, że ci apostości przeciwstawiają się „Prawu żydowskiemu, a także [...] nie podporządkowują się decyzjom

²⁰ Za: S. Mędała, op. cit., s. 181; podobne tłumaczenie daje M. Wróbel: *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Kielce 2002, s. 185; odmienne zaś proponuje H. Lempa: *Modlitwa codzienna w judaizmie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) s. 54–57: „Wiarołomcom niech będzie każda nadzieja odebrana, a pyszny rząd wykorzeń pospiesznie, (jeszcze za naszych dni; a Nazarejczycy i heretycy niechaj w jednym momencie zginą), (i wymazani będą z księgi życia, ze sprawiedliwymi niech nie zostaną zapisani). Błogosławiony jesteś Jahwe upokarzający zuchwałych”.

²¹ Por. K. Siwek, *Historyczny wymiar „Mowy o chlebie życia” (J 6,22-71)*, „Seminare” 20 (2004), s. 21–22. Mariusz Rosik w oparciu o rekonstrukcję Dalmana proponuje takie tłumaczenie: „Dla apostatów niech nie będzie nadziei. A wszyscy *minim* niech będą zniszczeni w jednej chwili i królestwo przemocy niech zostanie rychło wykorzenione i zniszczone za naszych dni. Błogosławiony jesteś, Boże, który niszczysz nieprzyjaciół i ponizasza zuchwalców”; por. M. Rosik, op. cit., s. 97–98.

Sanhedrynu²². Ale w tekście pojawiają się i inne określenia, które mogą oznaczać chrześcijan albo judeochrześcijan. Podobne znaczenie mogły mieć terminy *nosrim* i *minim*.

W judaizmie rabinicznym – jak stwierdza Urbach – za heretyków (*minim*) uważano nie tych, którzy nie zachowywali przykazań lub odstępowali nawet od tradycji w sprawach wiary, ale tych, którzy negowali wybranie Żydów²³.

Znaczenie tych terminów z biegiem czasu ulegało przemianom. Można jednak przyjąć, że początkowo dotyczyły one Żydów, którzy należąc do nurtu mesjanistycznego, nie zaakceptowali rabinicznej interpretacji Pism i ich tradycji. Sugeruje to pośrednio Mariusz Rosik, pisząc:

[...] odstępcami od Prawa w oczach faryzeuszów byli także esseńczycy. Sekta, która obrała sobie siedzibę między innymi w Qumran nad Morzem Martwym, idealnie nadawała się do przejścia miana *minim*. Ich poglądy różniły się od przekonań faryzeuszów zwłaszcza w kwestii oczekiwań mesjańskich i kultu w świątyni do tego stopnia, że faryzeusze z powrotem mogli określać esseńczyków „występnymi”²⁴.

III

Również Talmud zawiera teksty, w których można, choć niekiedy z trudem, doszukać się aluzji do chrześcijan, do świąt chrześcijańskich, do ich liturgii i ksiąg. Omówione już powyżej dwa terminy, *minim* oraz *nocrim*, pojawiają się w nich. Ich znaczenie w tych tekstach też jest dyskutowane, ale określa się nimi osoby lub grupy osób skonfliktowane z judaizmem rabinicznym. W obu Talmudach termin *nocrim* jest z rzadka używany w odniesieniu do konkretnych osób. Raczej natrafia się na zwroty, w których stanowi on doprecyzowanie rzeczowników *jom* (dzień) i *sefer* (księga, zwój).

W babilońskim Talmudzie w traktacie Awoda zara jest zapisane: „Samuel powiedział: *jom nocri* zabroniony na zawsze” (bT Awoda 6a). Termin *nocri* użyty jest w liczbie pojedynczej, a więc odnosi się do jednej osoby, a nie do całej grupy. Zatem łatwo tłumaczyć cały zwrot *jom nocri* jako dzień Nazarejczyka. Dniem Nazarejczyka byłyby niedziela, czyli pierwszy dzień po szabacie, obchodzona przez chrześcijan na pamiątkę zmartwychwstania. Samuel, przytaczający naukę Iszmaela, może być utożsamiany z osobą Samuela Małego, któremu przypisuje się zredagowanie dwunastego błogosławieństwa (*birkat ha-minim*) w *Amidzie*. Rabbi Ismael zaś jest za-

²² S. Mędała, op. cit., s. 181.

²³ Ibidem, s. 182.

²⁴ M. Rosik, op. cit., s. 99.

liczany do drugiego pokolenia tannaitów²⁵. O tym, że teksty talmudyczne wzmiankują o niedzielnym święcie, świadczy bardzo enigmatyczny tekst z Talmudu babilońskiego z traktatu Taanit:

W wigilię szabatu nie poszczą ze względu na szacunek wobec szabatu. I poszczą jeszcze mniej w sam dzień szabatu. Dlaczego nie poszczą oni w dzień po szabacie? Rabbi Johanan mówi: „Ze względu na *nocrim* (bT Taanit 27b).

Tekst ten jest przynajmniej o wiek młodszy od poprzedniego, bowiem wzmiankuje się w nim rabbi Johana, który był palestyńskim amoraitem z III wieku. Jest w nim mowa o kwestii zniesienia postu ze względu na święta. Przywołuje się jakąś grupę ludzi poszczących zarówno w szabat, jak też w pierwszy dzień po szabacie. Może to być aluzja do judeochrześcijan. Ale tekst nie jest taki oczywisty i dlatego pewni badacze sugerują korektę ostatniego słowa z *nocrim* na *nocri*²⁶. Taka lektura jest łatwiejsza, ale nie należy z tego względu jej odrzucić. Łącząc ten tekst z poprzednim, można sugerować, że autor ma na myśli *jom nocri*, choć go z jakiegoś powodu nie wymienia.

Postawa wobec *minim* jest zawarta w tekście Tosefta Hullin (2,20-21). Jest on zbiorem instrukcji, jak Żyd przynależny do nurtu rabinicznego ma zachować się wobec *mina*. Punktem wyjścia tego zbioru zakazów jest kwestia handlu mięsem. Niezwykle znaczące jest przy tym rozróżnienie na nie-Żyda i *mina*. *Min*, a zatem i *minim* nie są nie-Żydami. Wzmiankuje się o domu *mina*, z którego pochodzące mięso jest traktowane jako efekt bałwochwalczej ofiary. Po mięsie wymienia się chleb, wino i owoce. Lista inwektyw skierowanych wobec *mina* przedłuża się, dotyczą one też ksiąg i dzieci. Księgi mają charakter magiczny, a dzieci są bękartami. Wobec takiego przedstawienia *mina* podsumowanie wydaje się logiczne. Kontakty handlowe są zakazane i kontakty społeczne również. Dotyczy to również sfery edukacji oraz usług medycznych i weterynaryjnych.

Zakaz kontaktów handlowych z *minim* oraz zakaz korzystania z ich usług medycznych pojawia też się w innych tekstach. W traktacie Awoda zara czytamy: „Nie należy prowadzić interesów z *minim* i w żadnym okresie życia nie należy u nich się leczyć” (bT Awoda 27b). Zagadnienie zakazu leczenia chorych przez pewne osoby powraca w innym jeszcze tekście (Tosefta Hullin 2,22.23), gdzie wspomina się Jakuba z Kefar Sama, który leczył w imię Jezui ben Pantery. Nie ma tutaj terminu *minim*, ale wzmian-

²⁵ Pełne tłumaczenie tekstu wraz z wyjaśnieniem w: M. Wróbel, *Krytyka tekstologiczna passusów Tamudu o Jezusie i chrześcijaństwie*, [w:] *Jezus i chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 42.

²⁶ Zob. S. C. Mimouni, *Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique*, „Revue biblique” 105 (1998), s. 242.

kowe imiona Jakub i Jezua wydają się mieć związek z nieakceptowanym nurtem judaizmu.

W Talmudzie w kilku miejscach (Tosefta Szabbat 13,5; jT Szabbat XVI, 1,15c; bT Szabbat 116a) przywołuje się pewne pisma, używając ciekawych określeń, takich jak *sifre ha-minim* oraz *giljonim*²⁷. Chodzi zatem o jakieś pisma, które wyszły spod pióra osób określanych jako *minim* lub są przez nie używane. Tradycja rabiniczna odrzuca znaczenie tych pism i ich autorytet²⁸. Nie można wskazać dokładnie, o jakie pisma chodzi. W przypadku drugiego określenia da się dostrzec w samym terminie *giljonim* pewne nawiązanie do greckiego terminu *euangelion*. To, co może być jeszcze bardziej interesujące, to fakt, że w tych pismach pojawia się święty tetragram. W tekście Tosefta Szabbat 13,5 motyw tetragramu powraca aż czterokrotnie. Raz stwierdza się: „niech spłoną one [księgi] i ich tetragramy”, innym razem zaś: „powinno się usunąć ich [ksiąg] tetragramy” przed spaleniem ksiąg. Choć rabbi Tarfon²⁹ przywołany w tym tekście stwierdza: „spaliłbym je razem z ich [ksiąg] tetragramami”, a nieco dalej, nawiązując do wymazania pism *minim*, jest stwierdzone, że „powinny być wymazane [...] ich [ksiąg] tetragramy”. W innym tekście znajduje się jednoznaczne stwierdzenie: „*giljonim* i księgi *minim* nie brudzą rąk” (Tosefta Jadaim 2,13). Zgodnie z tradycją rabiniczną tylko święte teksty brudzą ręce. Takich pism, czyli ksiąg *minim* nie ocala się „przed ogniem [...] przed zgnieceniem, przed wodą i przed wszystkim, co może je zniszczyć” (Tosefta Szabbat 13,5). Nie stwierdza się, że należy je zniszczyć, ale iż nie należy ich ocalać, chronić przed zniszczeniem. W Toseftcie Szabbat jest jednak stwierdzenie przywołanego już rabiego Tarfona, który deklaruje, ale równocześnie daje wskazówkę: „jeśli dostałyby się [te księgi] w moje ręce, wówczas spaliłbym je” (Tosefta Szabbat 13,5). Księgi albo zwoje *minim* są, w świetle wczesnych tradycji rabinicznych, nie tylko odrzucone, ale przeznaczone na zniszczenie. Te wczesne tradycje mogą pochodzić z okresu poprzedzającego powstanie Bar Kochby³⁰.

²⁷ Wielu autorów odnosi te określenia do pism chrześcijańskich: Zob. L. Ginzberg, *Some Observation on the Attitude of the Synagogue toward Apocalyptic writings*, „Journal of Biblical Literature” 41 (1922), s. 115–126; K. G. Kuhn, *Giljonim and Sifre Minim*, [w:] *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift Joachim Jeremias*, ed. W. Eltester, Berlin 1960, s. 24–61.

²⁸ Zob. G. F. Moore, *The Definition of the Jewish Canon and the Reputation of Christian Scriptures*, [w:] *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*, ed. S. Leiman, New York 1974, s. 115–141.

²⁹ Sytuuje go w trzeciej generacji tannaitów, czyli w latach 80–110 n.e., zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2006, s. 196.

³⁰ Zob. M. Wróbel, *Krytyka tekstologiczna...*, op. cit., s. 47.

IV

Niezwykle ciekawy, z perspektywy konfliktu w ramach judaizmu, jest passus w traktacie Sanhedrin Talmudu jerozolimskiego, pochodzący być może z IV wieku i zapewne napisany w Cezarei³¹. Fragment nawiązuje do wydarzenia, które miało mieć miejsce w Liddzie (Lod) między wojną żydowską a powstaniem Bar Kochby. W Liddzie istniała, zgodnie ze świadectwem Dziejów Apostolskich, wspólnota chrześcijańska (Dz 9,32-35). Równocześnie zaś w tym okresie niedaleko Liddy, w Jabne (Jamnia) znajdowała się najważniejsza „akademia” żydowska o nastawieniu rabinicznym. W passusie tym jest mowa o procesie, wyroku i egzekucji wykonanej na postaci określonej Ben Stara/ben Stada: „Tak postąpiono z Ben Stadą w Liddzie. Przeciwko niemu powołano na świadków dwóch uczniów ze szkoły Tory, a [następnie] przyprowadzono go do sądu i ukamienowano” (traktat Sanhedrin Talmudu jerozolimskiego 7,16). Ten tekst ma swoją wersję paralelną w Talmudzie babilońskim, w traktacie Sanhedrin (67b), gdzie wskazuje się na datę egzekucji, czyli na przeddzień Paschy³².

W Tosefcie obu Talmudów pojawia się patronim ben Stara lub ben Stada, zwykle odnoszony do Jezusa. Edward Lipiński interpretuje je jako przekształcenia słowa *Sōtera*, będącego aramejskim zapisem greckiego słowa *soter*, czyli wybawiciel/zbawiciel. Ten tytuł pojawia się w literaturze Nowego Testamentu i wskazuje się nim Jezusa z Nazaretu³³. W tradycji babilońskiej tego tekstu widać nawarstwienie różnych tradycji amoraickich z tendencją do wskazania na Jezusa z Nazaretu jako na osobę określaną ben Stara lub ben Stada. Tymczasem tradycje wcześniejsze niekoniecznie musiały utożsamiać patronim z osobą Jezusa.

We wcześniejszych tekstach tannaickich została odzwierciedlona tradycja o śmierci pewnej osoby określanej jako syn/uczeń zbawiciela. To określenie wskazywałoby na jej związek z Jezusem. A zatem osobę zwaną ben Sotera należy łączyć z chrześcijaństwem albo jeśli wolimy, z judaizmem mesjańskim z końca I lub początku II wieku n.e. Omawiany tekst można traktować jako świadectwo konfliktu. Lidda rozwijała się szczególnie w okresie między dwoma wojnami. Była siedzibą Sanhedrynu i miejscem, gdzie przebywali rabbi Tarfon, rabbi Eliezer ben Hyrkanus, rabbi Akiwa, Jeszua ben Lewi, Juda ben Pazi, Eleazar bar Kappara oraz Chanina bar Chama. Tekst byłby

³¹ Pełna prezentacja tego tekstu znajduje się w E. Lipiński „Pandera & Stada and Jehoshua bar Perahya”, [w:] *Jezus i chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 55–58.

³² „Tak postąpili w Liddzie z Ben Stadą, którego następnie powieszono w przeddzień Paschy” (bT Sanh 67b).

³³ Flp 3,20; 2 Tym 1,10; Tt 1,4; 3,6; 2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18.

zatem świadectwem skazania na śmierć i egzekucji Żyda należącego do nurtu odmiennego niż rabiniczny i traktowanego jako heretyka.

V

Zaczerpnięty z języka greckiego termin *hairesis* zastosowany został w piśmiach wczesnego judaizmu na określenie nie tyle filozofii, ile stronnictwa religijnego. Ewolucja jego użycia odzwierciedla dynamikę w ramach religii Izraela, w której na przełomie epok dochodziło do dysput i konfliktów między jej odmiennymi nurtami. I tak już w Nowym Testamencie pojawia się negatywny sens tego terminu, czyli odwołanie do odłamu i rozłamu.

Pod koniec pierwszego stulecia naszej ery formujący się nurt rabiniczny judaizmu odrzucił używanie języka greckiego. A zatem pojawiły się teksty judaistyczne, w których nie można już było obserwować rozwoju terminu *hairesis*.

Poniekąd w jego miejsce pojawiły się dwa terminy: *minim* i *nocrim*. Termin *nocrim* nie jest w języku hebrajskim, z punktu widzenia etymologicznego, łatwy do wyjaśnienia. Fakt, że we współczesnym hebrajskim używa się go na określenie chrześcijan, wcale w tym nie pomaga. Być może pochodzi on od czasownika *nacar*, który oznacza „strzec”, „stróżować”, „nadzorować”. Jest też możliwe, że wywodzi się od rzeczownika *nacer*, czyli „pęd”, „gałąź”, „konar”. Literatura rabiniczna dostrzega jednak nieco inny źródłosłów. W Księdze Izajasza znajduje się następujący tekst: „A tyś wyrzucony z twego grobu jak *nacer* obrzydliwy, otoczony pomordowanymi, przebitymi mieczem, jak trup zbezczeszczoney” (Iz 14,19). U Izajasza termin *nacer* oznacza ścierwo, a zatem łatwo przejść od niego do pejoratywnych konotacji terminu *nocrim*. Pozostaje jeszcze jedna możliwa etymologia tego terminu, czyli nawiązanie do miejscowości (Nacaret, Nacrat?), z której Jezus miał pochodzić³⁴. Takie pochodzenie terminu jest sugerowane na kartach Nowego Testamentu.

We współczesnych kręgach żydowskich pojawiała się koncepcja początków chrześcijaństwa oparta na interpretacji hebrajskiego określenia chrześcijan: *nocrim*. Pochodziłoby ono od hebrajskiego terminu *necer*, czyli korzeń, który w tym kontekście miałby znaczenie mesjańskie. *Nocrim* mieli się pojawić w Palestynie przynajmniej w I wieku p.n.e. Ta interpretacja jest zbieżna z koncepcją, że chrześcijaństwo to kontynuacja mesjanistycznego nurtu w ramach religii Izraela. Tak postrzegane chrześcijaństwo nie byłoby zatem „nową” religią, ale następnym etapem rozwoju określonego nurtu duchowego w religii Izraela.

³⁴ Zob. S. C. Mimouni, *Les Nazaréens...*, op. cit., s. 233.

Terminem, który pojawiał się o wiele częściej w tekstach rabinicznych, jest *min* (lm. *minim*), tłumaczony zwykle jako „heretyk” albo „odstępca”. W XIX wieku pojawiła się koncepcja interpretowania tego słowa jako akronimu zwrotu wierzący w Jezusa Nazarejczyka (hebr. *ma'amin be-jeszu ha-nocri*)³⁵. Nie ma jednak potwierdzenia tego wyjaśnienia w źródłach. Byłby on odpowiednikiem hebrajskim greckiego *hairesis*. *Min* oznacza bowiem członka grupy. Pod koniec I wieku n.e. termin ten przybrał jednak znaczenie negatywne. Nie oznaczał już członka ugrupowania religijnego działającego wewnątrz judaizmu, ale członka nurtu, który odznaczał się odrębnymi przekonaniami. Taki nurt zostaje uznany za niewłaściwy, a jego członkowie nie będą mieli udziału w „przyszłym świecie”.

Próby określenia, co oznacza wyraz *minim*, prowadzą do konkluzji, że zmienia on znaczenia jeszcze w okresie formowania się Talmudu. Słowo *minim* wzmiankowane w Misznie, Tosefcie, Baraicie, w midraszach i w Talmudzie jerozolimskim oznacza chrześcijan, a w szczególności judeochrześcijan. *Minim* w Talmudzie babilońskim może oznaczać chrześcijan, jak również manichejczyków i zaratustrian. Zatem dla amoraistów żyjących w Palestynie *minim* to chrześcijanie, dla amoraistów z Babilonii to również, a może przede wszystkim, manichejczycy lub zaratustrianie.

Kimelan odróżnia znaczenie terminu w literaturze tannitów od znaczenia używanego przez amoraistów z Palestyny i amoraistów z Babilonii³⁶. W literaturze tannaickiej³⁷ termin *min* jest używany na określenie Żydów, których przekonania odbiegają od pewnych ogólnie przyjętych norm. W literaturze amoraickiej w Palestynie termin *min* jest używany w stosunku do Żydów należących do nieakceptowanego stronnictwa. Zagadnienie komplikuje się w literaturze amoraistów babilońskich, gdzie tym terminem określa się nie tylko Żydów przeciwnych dominującemu nurtowi faryzejsko-tannaickiemu, ale również nie-Żydów.

Pojęcie *min* nie charakteryzuje jakiegś szczególnej grupy ani na nią nie wskazuje. Jest to kwalifikacja grupy niezgadzającej się lub polemizującej z głównym judaistycznym nurtem religijnym. Określenie *min* zmienia swe znaczenie w zależności od czasu i miejsca. Simon Claude Mimouni wskazuje, że sprawy komplikują się w sytuacji, gdy katolicka cenzura ingeruje

³⁵ Zob. opis tej propozycji w: S. C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 1998, s. 178.

³⁶ Por. R. Kimelan, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, [w:] *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Self-Definition*, ed. E. P. Sanders, t. 2: *Aspect of Judaisme in Graeco-Roman Period*, Philadelphie, Pennsylvania 1981, s. 226–244.

³⁷ Na temat tannaitów i amoraistów, ich pokoleń oraz literatury, którą stworzyli, zob. K. Pilarczyk, op. cit., s. 194–197; 200–207.

w teksty talmudyczne, interpretując analizowany termin jako określający chrześcijan³⁸.

Peter Schaefer zwraca uwagę, że palestyńskie tradycje talmudyczne nawiązują do chrześcijaństwa, które wyłoniło się z judaizmu, i ujawniają zagrożenie, które palestyńscy rabini musieli w związku z nim odczuwać. Równocześnie dają one świadectwo początków rozchodzenia się nurtów judaizmu, a to rozchodzenie trwało przez kilka pokoleń³⁹.

Podjęta powyżej dyskusja na temat herezji we wczesnym judaizmie wskazuje na specyficzne zjawisko, jakie miało miejsce w religii Izraela przełomu epok. Dynamicznie rozwijający się judaizm wytworzył różne, nie zawsze zgodne z sobą nurty. Ich współistnienie początkowo wyrażało się w dysputach, ale z czasem przybrało formy konfliktu. O takim konflikcie zaświadcza Józef Flawiusz, Nowy Testament i teksty z Qumran. Z czasem konflikt coraz bardziej się pogłębiał, przybierając ostatecznie formę usuwania z synagog, a nawet karania śmiercią. Podstawą tych działań było przejęcie kontroli nad judaizmem przez jeden z nurtów i wykluczanie innych. Nurt mesjanistyczny judaizmu został odrzucony przez judaizm rabiniczny, a wraz z nim wyrastające z niego chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo wraz z innymi nurtami, które nie weszły do judaizmu rabinicznego, było we wczesnym judaizmie traktowane jako herezja niemal w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Chrześcijaństwo było postrzegane jako ruch przeciwstawny rabinom, przeciwny rabinicznej formie judaizmu i przeciwny rabinicznej władzy.

CHRISTIANITY AS A HERESY OF EARLY JUDAISM

The turn of the eras witnessed numerous political and social crises. The Early Judaism of that time was a very complex and dynamic phenomenon, marked by internal disputes and conflicts. It included a variety of notions which differed in regard to the elucidation of the Scriptures, which inevitably led to schisms. After a series of Jewish-Roman wars and the eventual destruction of the Second Temple, the religious leadership was taken over by the rabbis who insisted on their exclusive right to interpret the holy writ. Other religious options were rejected and their members expelled from synagogues or even killed. Among those dismissed was the messianic notion and early Christianity. The latter was not recognized as valid by the Rabbinic Judaism, and as such was considered to be heretical.

³⁸ S. C. Mimouni, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris 2004, s. 60–71.

³⁹ Zob. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, passim.

BIBLIOGRAFIA

1. Boccaccini G., *Beyond the Essene Hypothesis: The Partings of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998.
2. Boccaccini G., *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991.
3. Boccaccini G., *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, MI 2002.
4. Ginzberg L., *Some Observations on the Attitude of the Synagogue toward Apocalyptic writings*, „Journal of Biblical Literature” 41 (1922).
5. Graetz H., *Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss*, [w] idem, *Kohélet, oder der Salomonische Prediger*, Leipzig 1871.
6. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Walter Bauer, Kurt Aland, Barbara Aland, völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin–New York 1988, kol. 44.
7. Kimelman R., *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, [w] *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Self-Definition*, ed. E. P. Sanders, t. 2: *Aspect of Judaisme in Graeco-Roman Period*, Philadelphia, Pennsylvania 1981.
8. Kuhn K. G., *Giljonim and Sifre Minim*, [w] *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift Joachim Jeremias*, ed. W. Eltester, Berlin 1960.
9. Lempa H., *Modlitwa codzienna w judaizmie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996).
10. Lewis J. P., *Council of Jamnia (Jabneh)*, [w] *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, New York 1992.
11. Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, revised H. S. Jones and R. McKenzie, Oxford–New York 1996.
12. Lipiński E., *Pandera & Stada and Jehoshua bar Perahya*, [w] *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012.
13. Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*, „Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament”, t. 4, cz. 1., Częstochowa 2010.
14. Mimouni S. C., *Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique*, „Revue biblique” 105 (1998).
15. Moore G. F., *The Definition of the Jewish Canon and the Reputation of Christian Scriptures*, w: *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*, ed. S. Leiman, New York 1974.
16. Mrozek A., *Deuteronomistyczna tradycja a początki judaizmu*, [w] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2008.
17. Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2006.
18. Rosik M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, [w] *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012.
19. Schäfer P., *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.
20. Schäfer P., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Judaica 31, Leiden 1975.
21. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958.
22. Simon M., *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, „Theologique Historique” 53 (1979).
23. Siwek K., *Historyczny wymiar „Mowy o chlebie życia” (J 6,22-71)*, „Seminar” 20 (2004).

-
24. Talbert Ch. H., *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Macon, Georgia 2005.
 25. Wróbel M., *Krytyka tekstologiczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie*, [w] *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012.
 26. Wróbel M., *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Kielce 2002.

