

# Stosunki

# Polsko

---

# Żydowskie

Jan Doktor

**Bracia, obcy  
czy współobywatele?  
Debaty chrześcijańskie  
na temat judaizmu i jego  
wyznawców w Europie  
do początków XIX wieku**



Jan Doktor

**Bracia, obcy  
czy współobywatele?  
Debaty chrześcijańskie  
na temat judaizmu i jego  
wyznawców w Europie  
do początków XIX wieku**

Stosunki

Polsko

---

Żydowskie

Jan Doktor

**Bracia, obcy  
czy współobywatele?  
Debaty chrześcijańskie  
na temat judaizmu i jego  
wyznawców w Europie  
do początków XIX wieku**

ידישישער זYDOWSKI  
היסטארישער INSTITUTE  
אינסטיטוט HISTORICZNY



© Copyright by Jan Doktor & Żydowski Instytut Historyczny  
im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2021

E-book przygotowany na podstawie wydania papierowego z  
roku 2019

ISBN 978-83-66485-46-4

Redaktorka prowadząca  
Anna Jaroszuk

Redakcja i indeks  
Jolanta Rudzińska

Korekta  
Jolanta Rudzińska, Marta Wojas

Projekt graficzny  
Agnieszka Popiek-Banach, Kamil Banach

Skład i łamanie  
„Tyrsa” Sp. z o.o.

Druk  
Akapit Sp. z o.o.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego  
w ramach Programu Wieloletniego NIEPODLEGŁA na lata 2017–2022.

*niedoległa*

POLSKA  
STULECIE ODZYSKANIA  
NIEPODLEGŁOŚCI

Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego

Publikacja dofinansowana ze środków Fundacji Centrum Taubego Odnowy Życia  
Żydowskiego w Polsce.



Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma  
ul. Tłomackie 3/5  
00-090 Warszawa

Księgarnia internetowa: [www.ksiegarnianatlomackiem.pl](http://www.ksiegarnianatlomackiem.pl)

Wydanie pierwsze

*Oli*



# Spis treści

---

**Słowo wstępne / 9**

**I. Chrześcijaństwo wobec judaizmu – zarys problemu / 11**

**II. Talmud i talmudyści / 27**

Sytuacja religijna żydów u progu drugiego tysiąclecia naszej ery / 29

Talmud wychodzi z ukrycia / 30

List gaona Szeriry / 32

Powstanie rabinatu / 35

*Miszne Tora* i demokratyzacja halachizmu talmudycznego / 38

**III. Talmud i „nowy judaizm” w oczach chrześcijan / 41**

Dysputa paryska w 1240 roku / 48

Dysputa barcelońska i jej następstwa: nowy obraz Talmudu / 51

**IV. Próby rozwiązania problemu „nowego judaizmu” / 59**

Co powstrzymywało żydów przed zmianą religii? / 61

Rozwiązanie hiszpańskie – edykt z Alhambry / 64

**V. Spory o judaizm w epoce druku / 69**

Humaniści i hebraiści / 71

Daniel Bomberg – pierwszy chrześcijański wydawca Talmudu i pism żydowskich / 72

Spór Pfefferkorn – Reuchlin na temat pism żydowskich / 77

Reformacja w Rzeszy i żydzi: Marcin Luter / 87

Rzeczpospolita: śladem Sykstusa ze Sieny i ujawnienie błędów żydowskich z Talmudu / 92

Polska reformacja wobec żydów i judaizmu: Marcin Czechowic / 94

Chrześcijańska cenzura ksiąg żydowskich / 106

## **VI. Pierwsi nowożytni judaїści / 121**

Johann Buxtorf Starszy i Młodszy / 123

Johann Andreas Eisenmenger i Johann Christoph Wagenseil / 128

Sprawa Rudolfa Martina Meelführera / 133

Chrześcijańscy entuzjaści i wydawcy kabały / 136

## **VII. Żydowskie poruszenia mesjańskie i zapowiedzi zemsty na Ezawie (chrześcijaństwie) / 147**

Sabbataj Cwi i jego wyznawcy / 149

Kolejne żydowskie zrywy mesjańskie i ich recepcja w chrześcijańskiej Europie / 154

Wydziedziczenie Ezawa / 157

## **VIII. Próby reformy judaizmu w duchu chrześcijańskim / 161**

Misjonarze Institutum Judaicum i ich formacja duchowa / 169

Żydowscy mesjaniści w relacjach misjonarzy pietystycznych / 171

Spotkanie z mesjańskim prorokiem w Płocku / 174

Dysputa w Kamieńcu Podolskim w 1757 roku / 177

Podsumowanie: Gaudenty Pikulski i *Złość żydowska* / 186

## **IX. Nowa oferta u progu nowej ery: indywidualne równouprawnienie żydów w zamian za rezygnację z przywilejów wspólnotowych / 197**

## **X. Próby „naprawy” żydów i judaizmu w Królestwie Polskim / 207**

Bibliografia prac wykorzystanych w książce / 219

Indeks osób / 234



# Słowo wstępne

---

Książka o tak skromnej – zważywszy na rozległość i poziom skomplikowania tematu – objętości nie mogła ogarnąć wszystkich wchodzących w grę wątków, problemów, poglądów, sporów i wydarzeń. Musiałem dokonać selekcji materiału, z natury rzeczy arbitralnej, już chociażby z tego względu, że nie ma oczywistych kryteriów doboru, które zaakceptowaliby wszyscy. Opisałem więc zjawiska i zdarzenia, które moim zdaniem najlepiej przedstawiają debaty chrześcijańskie na temat judaizmu w erze zwanej umownie nowożytną, a ciągnącej się (w moim ujęciu) od późnego średniowiecza, kiedy judaizm rabiniczny osiągnął dojrzałość, a chrześcijanie uświadomili sobie, że żydzi są wyznawcami innej religii, do rewolucji francuskiej. Inni historycy, z odmiennymi doświadczeniami badawczymi, dokonaliby zapewne innego wyboru i przedstawiliby inną syntezę.

Podstawowe pytanie, jakie sobie postawiłem, brzmi: jak żydzi znaleźli, czy wywalczyli sobie, miejsce w świecie chrześcijańskim, który w początkach swojej państwowości (a także w późniejszych dziejach) tak bezwzględnie rozprawiał się z wyznawcami innych kultów i religii? I czy chrześcijanie i żydzi mogli – patrząc z perspektywy dwóch tysiącleci – trwale ułożyć sobie reguły współżycia? W warunkach państwa religijnego, mającego ucieleśnić chrześcijański ideał wspólnoty, było to niesłychanie trudne, z uwagi na rozbieżne cele obu wspólnot: chrześcijanie dążyli do wchłonięcia pozostałości Starego Izraela do Kościoła, żydzi zaś chcieli zachować swoją religijną i kulturową tożsamość. Niekiedy chrześcijańscy władcy, zniecierpliwieni zatwardziałością żydowską albo straciwszy wiarę w nawrócenie żydów, usuwali ich ze swej domeny w imię tworzenia społeczeństwa prawdziwie i całkowicie chrześcijańskiego. A jednak społeczność żydowska przetrwała w Europie do czasów laickiego państwa, zdającego się oferować wreszcie trwałe rozwiązanie problemu, i to ono zgotowało jej Zagładę, choć już nie z przesłanek religijnych.

W książce spróbuję przedstawić, jak zmieniał się w czasie obraz żydów i judaizmu w oczach chrześcijan, i będę śledził ciągnącą się przez stulecia debatę na temat judaizmu i miejsca żydów w społeczności chrześcijańskiej. Z istoty rzeczy zmieniała ona wraz z upływem czasu swój charakter. Chrześcijaństwo V stulecia naszej ery, gdy stało się religią państwową w Cesarstwie Rzymskim, bardzo różniło się od dojrzałego

chrześcijaństwa wieków średnich, a później renesansu, reformacji i oświecenia. Podobnie judaizm pierwszych wieków naszej ery niewiele miał wspólnego z judaizmem rabinicznym, dominującym w erze nowożytnej. Przyjmując do wiadomości zmienność obu religii, w innej perspektywie zobaczymy podział biblijnego Izraela, odrębność judaizmu i chrześcijaństwa, która zaprzętała umysły teologów i leżała u podstaw kościelnej (a za nią i państwowej) polityki wobec żydów. Mamy bowiem do czynienia z równoległe zachodzącymi procesami krystalizacji i transformacji dwóch religii wyrastających ze wspólnego pnia.

Chrześcijanom trudno było pogodzić się z faktem, że Stary Izrael (sami uważali się za Nowy Izrael) rozwija się na ich oczach w samodzielną religię. Odkrycie w XIII wieku, że żydzi raczej nie przyjmą Ewangelii, bo mają już własny nowy testament – Talmud, było dla chrześcijan, a zwłaszcza władz duchownych, szokiem. Późniejsze dzieje są rozmaitymi, nigdy do końca udanymi próbami teologicznego zmierzenia się z tym wyzwaniem. Nie sposób było uniknąć pytania, kim są teraz żydzi dla chrześcijan – czy nadal są Izraelem, czy też już wyznawcami nowej religii? A tym samym, czy nadal jest dla nich miejsce w chrześcijańskim świecie, i jeśli tak – to na jakich warunkach? Debata trwała przez całą erę nowożytną, praktycznie aż do rewolucji francuskiej, czyli do momentu laicyzacji instytucji państwa, a w niektórych krajach jeszcze dłużej. Na przykład w powstałym po kongresie wiedeńskim autonomicznym Królestwie Polskim próby „naprawy” żydów i walka z żydowskim „talmudyzmem” trwały do powstania listopadowego. Owym chrześcijańskim debatom na temat żydów i judaizmu poświęcona jest ta książka.



# **Chrześcijaństwo wobec judaizmu – zarys problemu**



Nie dziwi, że w pluralistycznym, pogańskim Cesarstwie Rzymskim obok dziesiątek czy setek religii i kultów także i Żydzi znaleźli sobie miejsce. Może trochę zastanawia jedynie fakt, że zdobyli wyjątkowy status *religio licita* (religii tolerowanej) i jako jedyny lud imperium nie musieli oddawać publicznie czci bogom rzymskim, czego domagano się od innych jako dowodu lojalności państwowej<sup>1</sup>. Widać tutaj wielki respekt elit rzymskich dla religii Żydów i ich świętych ksiąg. Ale nie było już oczywiste, że znajdą miejsce w świecie chrześcijańskiego, zdogmatyzowanego monoteizmu i długo zachowywać będą zdobyty w kontekście politeizmu pogańskiego status *religio licita*. Mimo to znaleźli. Nie była to jednak obecność bezproblemowa, nigdy nie zostali oni zaakceptowani bez zastrzeżeń, zawsze byli przedmiotem sporów światopoglądowych, politycznych i teologicznych.

Rozdzielanie się Kościoła i Synagogi było procesem długim, trudnym i bolesnym. Tak naprawdę nie wiadomo, kiedy się zakończyło, i nikt nie próbuje nawet wyznaczyć dokładnej cezury. Już sytuacja wyjściowa nie jest klarowna. Nie jest bowiem łatwo określić granice kultury żydowskiej w okresie hellenistycznym, gdy wykluwało się chrześcijaństwo. Z jednej strony zdecydowana większość Żydów w Cesarstwie Rzymskim uległa hellenizacji, także na terenie Palestyny, z drugiej zaś do Synagogi przyłączały się tłumy wielbicieli, sympatyków, kandydatów na neofitów i neofitów wreszcie, przyjmowanych chętnie i stopniowo poddawanych „jarzmu” Tory. Mamy do czynienia z cywilizacją kulturowego i religijnego pogranicza hellenisko-żydowskiego. Paganie i Żydzi, którzy się na tym pograniczu znaleźli, stanęli w pierwszych wiekach naszej ery przed dramatycznym wyborem nowej tożsamości, zwłaszcza że zarówno przywódca krystalizującego się na bazie hellenistycznej chrześcijaństwa, jak i żydowskie autorytety religijne dążyli do zwarcia szeregów. Podejmowane decyzje nie opierały się bynajmniej na podstawie etnicznej. W Palestynie na przykład większość mieszkańców wybrała chrześcijaństwo. Wybory te nie miały często ostatecznego charakteru, tożsamość wyznawców pozostała niedookreślona, a granice między dwoma siostrzanymi religiami długo były płynne i przepuszczalne.

Cesarz Konstantyn, nominalnie jeszcze poganin, choć dążący do uczynienia z chrześcijaństwa religijnego fundamentu zintegrowanego cesarstwa<sup>2</sup>, nazwał Żydów „złowrogą sektą”<sup>3</sup>, ale nie inną religią, jaką byli paganie. Niemniej w odróżnieniu od chrześcijańskich separatystów i rozłamowców, którzy nie chcieli przyjąć prawd wiary

---

<sup>1</sup> Szczególnie drastyczne były reformy religijne Dioklecjana, którego dekryty nakazywały w latach 302–312 wszystkim mieszkańcom imperium, z wyjątkiem Żydów, uczestniczenie w publicznym kulcie ofiarnym; zob. na ten temat T.D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA) 1982. Cesarz Konstantyn dopiero w 323 roku zakazał zmuszania chrześcijan do składania ofiar, jak również dobrowolnego brania przez nich w tym udziału.

<sup>2</sup> Konstantyn marzył o konwersji całej ludzkości, jak przyznał w przesłaniu do szacha perskiego Szapura II, w którym prosił go, by nie prześladował w swoim imperium chrześcijan: „Począwszy od samych brzegów Oceanu, wszystkie bez wyjątku ludy ziemi podniosłem ku przyjęciu mocno ugruntowanej nadziei na zbawienie”; cyt. za: P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312–394)*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009, s. 83.

<sup>3</sup> Kodeks Teodozjusza XVI, 8.1; zob. P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata...*, s. 131; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit–Jerusalem 1987, s. 107–110.

uchwalonych na soborze nicejskim i kolejnych soborach, złowroga sekta „staroizraelska” nie była prześladowana przez mniej tolerancyjnych następców Konstantyna. Dlaczego? Czyżby żydzi byli już wówczas traktowani jako depozytariusze cennych tradycji, które chrześcijaństwo powoli porzucało? A może przestali być już dla chrześcijan problemem?

Edykty kolejnych cesarzy rzymskich wskazują na brak klarownej polityki względem żydów. Teodozjusz I przed śmiercią w 395 roku praktycznie zakazał wyznawania innych religii niż chrześcijaństwo i rozkazał niszczyć niechrześcijańskie miejsca kultu. Teodozjusz II (401–450) z dumą ogłosił, że w jego imperium nie ma już pogan, ale przecież w roku 425 piętnował „szaleństwo żydowskiej bezbożności i niedorzeczny błąd głupiego pogaństwa”<sup>4</sup>. Słowa te dowodzą, że w państwie byli jeszcze poganie, choć publicznie już swej wiary nie ujawniali, oraz że władca dostrzegał problem „bezbożności żydowskiej”, choć nie próbował go rozwiązać. Teodozjusz II zakazał jedynie publicznego oddawania czci bogom, a każdy mógł wierzyć w to, co chciał, jeśli swoje wierzenia zachowywał dla siebie. W praktyce oznaczało to, że wszyscy innowiercy byli traktowani równo, a ich obecność niechętnie tolerowana. Inaczej cesarz Justynian (483–565). Nie wystarczała mu już rezygnacja z publicznego oddawania czci bogom. W 528 roku nakazał wszystkim poganom ochrzcenie się w ciągu trzech miesięcy. Nie dotyczyło to jednak wszystkich mieszkańców cesarstwa. Zwolnieni zostali żydzi, zachowując nadany niegdyś ich religii status *religio licita*. Dlaczego? Przecież powszechny chrzest spełniłby marzenie Konstantyna i przywódców Kościoła o jednolitym religijnie państwie! Od czasów Justyniana wszystkich mieszkańców cesarstwa skazywano na śmierć za odmowę chrztu bądź uznania któregoś z chrześcijańskich dogmatów, na przykład o podwójnej naturze Jezusa czy o Trójcy Świętej, a żydzi ze swoją niewiarą byli akceptowani i zachowywali pełnię praw obywatelskich. Kodeks Justyniana z 529 roku stwierdzał jednoznacznie, że żydzi są obywatelami posiadającymi wszystkie prawa („iudaei communi Romano iure viventes”), a nawet ze względu na wymogi swojej religii zostali zwolnieni z pewnych świadczeń, to znaczy przede wszystkim nieodpłatnego sprawowania urzędów państwowych, w zamian za co musieli jednak płacić specjalne podatki<sup>5</sup>.

Nieliczne ograniczenia nałożone na żydów w dożywającym swoich dni chrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim i pierwszych chrześcijańskich królestwach powstałych na jego ruinach, jak na przykład prawo Konstancjusza z 339 roku zabraniające kobietom chrześcijańskim zawierania małżeństw z żydami czy ustawy Teodozjusza II (439) zamykające przed niechrześcijanami drogę do niektórych urzędów, nie miały większego wpływu na życie codzienne i wolność religijną<sup>6</sup>. Uznanie chrześcijaństwa za religię

<sup>4</sup> Kodeks Teodozjusza XV, 5.5 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autora, także w przypadku cytatów z Biblii).

<sup>5</sup> F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*, tłum. A. Soróbka, Wrocław 2008, s. 57.

<sup>6</sup> J.H. Charlesworth, *Chrześcijaństwo i żydzi w pierwszych sześciu wiekach*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków i wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 529.

panującą i likwidacja pogaństwa nie zmieniły wiele w sytuacji żydów i historycy odnotowują z zaskoczeniem, że próżno szukać w źródłach wyraźnych reakcji uczonych rabinicznych na tę wielką transformację<sup>7</sup>. Inni konstatają, że po prostu zignorowali oni tę transformację, nie wyjaśniają jednak przyczyn takiej postawy<sup>8</sup>.

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że z problemem mniejszości religijnych, zwłaszcza pochodzących z siostrzanych religii Pisma, borykały się wszystkie trzy religie monoteistyczne – judaizm, chrześcijaństwo i islam – z chwilą, gdy zdobywały one władzę na jakimś terytorium i wcielały w życie swój religijny ideał wspólnoty i państwa. W islamie *dhimmi*, czyli żydzi i chrześcijanie, tolerowani byli warunkowo, wykluczani i obarczeni dodatkowymi podatkami, w oczekiwaniu na ich przyszłe dołączenie do islamskiej *ummy*. Wielu wierzyło, że Mahomet nakazał ich tolerowanie tylko przez określony czas, co przy nawrotach gorączki religijnej, zwłaszcza o podłożu mesjańskim, dawało asumpt do zmuszania ich do konwersji pod groźbą śmierci lub wygnania. Tak działo się po 1148 roku w kalifacie Almohadów, obejmującym północną Afrykę i islamską Hiszpanię. Za panowania kalifa Ābū Yūsufa Ya'qūba al-Manšūra miano znaleźć w archiwum dokument, wedle którego Mahomet zezwalał na tolerowanie *dhimmi* jedynie przez 500 lat, co zapoczątkowało akcję przymusowych konwersji żydów i chrześcijan. Postawieni oni zostali przed wyborem: albo przyjmują islam, albo opuszczają imperium. Ci, którzy zostali w państwie i przy dawnej religii, byli zabijani<sup>9</sup>.

Pod względem teologicznym najlepiej uregulowała kwestię traktowania mniejszości religijnych – choć najczęściej tylko teoretycznie – pobiblijna tradycja żydowska. Podstawą dla tych regulacji były tzw. prawa noachickie (przykazania synów Noego), które wywodzono z Księgi Rodzaju<sup>10</sup>. Prawa te wedle żydowskiej tradycji prawno-teologicznej dane zostały przez Boga Adamowi w Edenie w formule: z „każdego drzewa ogrodu możesz jeść, ale z drzewa poznania dobrego i złego nie jedz” (Rdz 2,16–17). Nakaz ten ma obowiązywać wywodzącą się od synów Noego całą ludzkość. Przekazany Mojżeszowi na Synaju zbiór praw wyróżnił Izrael, nadając mu misję nadzorowania, by pozostałe narody strzegły boskich praw. Prawa te zostały przez tradycję rabaniczną sformułowane w postaci sześciu zakazów i jednego nakazu – zakazy: (1) bałwochwalstwa, (2) bluźnierstwa, (3) zabójstwa, (4) niemoralnych stosunków seksualnych, (5) rabunku, (6) spożywania części żywego zwierzęcia oraz nakaz sądu, czyli obowiązek ustanowienia wymiaru sprawiedliwości w każdym narodzie, pilnującego przestrzegania

<sup>7</sup> O. Irshani, *Wobec imperium chrześcijańskiego. Kultura żydowska w świecie Bizancjum*, w: *Kultury Żydów*, t. 1: *Śródziemnomorskie poczutki*, red. D. Biale, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2018, s. 196.

<sup>8</sup> M. Goodman, *Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity*, w: *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, t. 2, red. P. Schäfer, C. Hezser, Tübingen 2000, s. 1–9.

<sup>9</sup> M. Fierro, *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries*, London 2018 (Variorum Collected Studies); A.K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh 2016 (The Edinburgh History of the Islamic Empires); S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 7, New York–London–Philadelphia 1965, rozdz. 28: „The Reign of Law”; M.R. Cohen, *Anti-Jewish Violence and the Place of the Jews in Christendom and in Islam. A Paradigm*, w: *Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives*, red. A. Sapir Abulafia, Basingstoke–New York 2002, s. 107–137.

<sup>10</sup> P. Majdanik, *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*, Warszawa–Toruń 2015.

noachickich zakazów. Przykazań tych nie znajdziemy w Biblii, zostały one jednak przez interpretatorów wywiedzione z jej tekstu.

Pierwszą halachiczną adaptację praw noachickich zawiera Talmud Babiloński w traktacie *Sanhedrin* 56–60. Drugim klasycznym tekstem analizującym od strony prawnej ten kodeks jest *Miszne Tora* Majmonidesa. Prawa noachickie Majmonides omówił w rozdziale „Prawa królów i wojen” i potraktował – zgodnie z tradycją talmudyczną – jako prawny wykład relacji między żydami a gojami, niewiernymi, czyli przede wszystkim muzułmanami i chrześcijanami. Majmonides zastrzegł, że prawa te nie mają zastosowania w diasporze, a obowiązywać mogą wyłącznie wtedy, gdy żydzi znowu panować będą w Ziemi Izraela. Wtedy wyznawcy judaizmu będą mogli realizować powierzoną im przez Boga zbawczą misję wobec innych narodów<sup>11</sup>. Izrael ma posiadać w swoim państwie monopol religijny. Gajom nie wolno tworzyć nowej religii, obchodzić świąt i tworzyć przykazań wychodzących poza przeznaczone im przez Boga przykazania noachickie. Nie można nikogo zmuszać do pełnej konwersji, ale goj, który znajduje się pod żydowską dominacją, ma na przyjęcie praw noachickich zaledwie 12 miesięcy. Po tym czasie w sytuacji odmowy zmiany religii zostaje zabity<sup>12</sup>, Izrael ma bowiem specjalne pełnomocnictwa od Boga, ale też szczególne obowiązki wobec ludzkości i musi pilnować, by przez nieposłuszeństwo niewiernych świat nie uległ zniszczeniu<sup>13</sup>.

Zdarzało się w przeszłości, że żydzi na skutek okoliczności historycznych uzyskiwali na krótki czas możliwość wcielania w życie swoich ideałów państwa religijnego. Tak było w czasie konkwisty perskiej Chozroesa II, kiedy uzyskali oni autonomię i władzę nad Jerozolimą (613–617). Żydzi pod przywództwem Nechemii ben Chusziela postawili wówczas chrześcijan przed wyborem: wygnanie, śmierć albo przyjęcie judaizmu<sup>14</sup>. Czyli zachowali się tak jak chrześcijanie w niedawno schryścianizowanym Cesarstwie Rzymskim wobec pogan (ale nie żydów). Niedługo później jednak podobnie zachowują się wobec żydów chrześcijańscy władcy wizygoccy na Półwyspie Iberyjskim. Piszę o tym oddzielnie poniżej, ponieważ miało to miejsce już po wykrystalizowaniu się chrześcijańskiej doktryny na temat miejsca żydów w świecie chrześcijańskim i ich roli w dziejach zbawienia.

Szczególną rolę w teologicznym uzasadnieniu żydowskiej obecności w państwie chrześcijańskim odegrał św. Augustyn (354–430). Bronił on obecności żydów w społeczności chrześcijańskiej jako świadków życia i dzieła Jezusa, którzy mają także w przyszłości do odegrania pozytywną rolę w dziejach zbawienia<sup>15</sup>. Augustyn dopuszczał użycie przymusu (a nawet bronił go) dla doprowadzenia do konwersji *infideles*

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 69 n.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 66 n.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 346.

<sup>14</sup> G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979, s. 37; M. Himmelfarb, *Sefer Zerubbabel*, w: *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, red. D. Stern, M.J. Mirsky, Philadelphia 1990, s. 67–89.

<sup>15</sup> P. Fredriksen, *Divine Justice and Human Freedom. Augustine on Jews and Judaism, 392–398*, w: *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, red. J. Cohen, Wiesbaden 1996 (*Wolfenbuttel Mittelalter-Studien*, 11), s. 29–54.



należących do innych religii, ale nie wobec żydów. Jego zdaniem istnienie żydów jest dobrodziejstwem i powinno być chronione, gdyż żydzi noszą z sobą i w sobie, nie wiedząc o tym, świadectwa Starego Testamentu dotyczące Chrystusa. W *Państwie Bożym* Augustyn pisał:

Przecież w Psalmach, które także oni czytają, mamy na ten temat proroczą zapowiedź: Nie zabijaj ich, aby kiedyś nie zapomnieli prawa Twego; mocą swoją rozprosz ich<sup>16</sup>. Bóg więc okazał Kościołowi w nieprzyjaciołach jego, żydach, łaskę swego miłosierdzia, gdyż, jak mówi Apostoł, „Przestępstwo ich stało się zbawieniem dla pogan”<sup>17</sup>. I dlatego nie wytracił ich, to jest nie zniszczył w nich tego, że są żydami, chociaż byli pokonani i uciskani przez Rzymian; nie zniszczył, by nie zapomnieli prawa Bożego i nie utracili zdolności do dawania świadectwa, o którym mówimy. Dlatego również słowa: „Nie zabijaj ich, aby kiedyś nie zapomnieli prawa Twego” nie wystarczyłyby, gdyby nie dodał: „Rozprosz ich”. Bo gdyby wraz ze świadectwem swoich Pism pozostawali tylko w swoim kraju miast przebywać wszędzie, to Kościół, który jest wszędzie, na pewno nie mógłby pośród wszystkich narodów mieć ich jako świadków, potwierdzających prorocze przepowiednie o Chrystusie<sup>18</sup>.

Augustyn traktował trwanie żydów na równi ze zniknięciem pogan jako namacalny wyraz woli Bożej. W innym dziele – *Przeciw Faustusowi*<sup>19</sup> – porównuje ich los do losu Kaina, który za swą zbrodnię poniósł wieczną karę: żydzi nie znikną przed końcem świata, aby dotykające ich nieszczęścia oraz poddaństwo wobec Rzymian, którzy stali się chrześcijanami, były znakiem kary za ich bogobójstwo. Dlatego nie należy nawracać żydów, a słowo Boże kierować co najwyżej do jednostek obdarzonych łaską, a nie do całej wspólnoty żydowskiej. Dla Augustyna konwersja Starego Izraela będzie dziełem Boga, końcowym etapem borykania się z jego dawnym ludem wybranym<sup>20</sup>.

Śpośród biskupów rzymskich najgłośniejszym przyznania godnego miejsca Staremu Izraelowi w chrześcijańskim świecie domagał się papież Grzegorz Wielki (zm. 604). W swoich listach pasterskich wzywał do respektowania praw żydów i ich religii. Podkreślał, że choć żydzi żyją w chrześcijańskim państwie i muszą przestrzegać jego reguł, chrześcijanie (i Kościół) powinni zapewnić im swobodę praktykowania judaizmu

---

<sup>16</sup> Ps 59,12. Bardzo pouczające są dzieje tłumaczeń pierwszych słów tego psalmu na polski. Biblia gdańska i ksiądz Jakub Wujek przełożyli z Wulgaty jeszcze poprawnie: „Nie zabijajcie ich” i „Nie zabiayje”. Takie jest też dosłowne tłumaczenie hebrajskich słów „Al tachargem”. Tym bardziej dziwi, że obowiązujące w Kościele rzymskokatolickim trzecie poprawione wydanie Biblii Tysiąclecia z 1980 roku przekłada tę frazę jako: „Wytrać ich, o Boże, niech lud mój nie zapomina!”, a Nowy Przekład Towarzystwa Biblijnego z 1994 roku jako: „Nie pobłażaj im, by nie zapomnieli o tym lud mój”. Dopiero Biblia opublikowana przez Wydawnictwo Święty Wojciech z 2009 roku zamieszcza poprawne tłumaczenie: „Nie wytep ich jednak, aby u ludu mego nie wygasła pamięć o tym”.

<sup>17</sup> Rzym 11,11.

<sup>18</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 375.

<sup>19</sup> Zob. Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi (Contra Faustum Manichaeum)*, ks. XII.

<sup>20</sup> B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008, s. 196–197.

i nie wolno zmuszać ich do konwersji<sup>21</sup>. Podpierał się autorytetem Augustyna, a jego wywód i argumenty z *Państwa Bożego* włączył do swego pasterskiego nauczania, wynosząc je do rangi obowiązującej doktryny. Jego listy stały się fundamentem nauczania Kościoła w kwestii żydowskiej. Do nich też nawiązuje bulla ochronna dla żydów *Sicut Iudaeos non*<sup>22</sup>, która była w różnej formie wydawana (nie wiemy, kiedy po raz pierwszy) i odnawiana przez Stolicę Apostolską przynajmniej 17 razy do 1447 roku! Pierwsze słowa bulli pochodzą właśnie z listu pasterskiego Grzegorza Wielkiego do biskupa Neapolu z 598 roku, poruszającego kwestię zejść antyżydowskich w Palermo. Papież Innocenty III włączył do odnawianej przez siebie w 1199 roku bulli przytoczony wyżej wykład Augustyna z *Państwa Bożego*, który był odtąd powtarzany w jej kolejnych edycjach. Pokazuje to, jak palącym i aktualnym problemem byli żydzi. Autorzy kolejnych dokumentów papieskich na temat żydów i ich miejsca w świecie chrześcijańskim musieli być świadomi, że problem ten w świetle augustiańskich założeń teologicznych jest praktycznie nierozwiązywalny, zgodnie zresztą z zapowiedzią św. Pawła: „Bóg nie odrzucił swego ludu, który uprzednio poznał. [...] upór części Izraela trwać będzie dopóty, dopóki nie wejdą do Kościoła wszyscy poganie. I wówczas dopiero cały Izrael dostąpi zbawienia”<sup>23</sup>. Ale mimo wszystko przesłaniu Pawłowemu pozostali wierni. Bo skoro „Bóg nie odrzucił swego ludu”, czyż mogli go odrzucić pasterze Kościoła? Słowa św. Pawła pozostały do dziś najmocniejszą legitymacją obecności żydów i judaizmu w świecie chrześcijańskim.

Dla Augustyna, a później Grzegorza Wielkiego i kolejnych papieży, żydzi byli żywym źródłem wiary, które młode chrześcijaństwo, rozwijające się w świecie pogańskim, lękało się utracić, wiązałoby się to bowiem z ryzykiem utraty tożsamości wypływającej z dziedzictwa biblijnego Izraela. Świadomość, że również oni są depozytariuszami starych tradycji Izraela, że są nadal ludem Jezusa, reprezentują tradycję, z której chrześcijaństwo wyszło i na której nadal się opiera, była jednym z powodów wstrzemięźliwości przy nawracaniu żydów i odrzucania przymusu konwersji. Wprawdzie żydzi nie przyjęli wszystkich chrześcijańskich prawd wiary, ale jako współuczestnicy przymierzy z Abrahamem i Mojżeszem pozostawali adresatami obietnicy zbawienia. Żydami byli Jezus, jego matka i apostołowie. Odczuwano wątpliwości, czy można wykluczyć żydów z budowanego przecież na tradycjach biblijnych państwa Bożego bądź też stosować wobec nich przemoc religijną. Ostrzegął przed tym już Paweł.

Pouczeń Augustyna i Grzegorza Wielkiego nie posłuchano jednak na Półwyspie Iberyjskim. Zamieszkiwała tam największa wspólnota żydowska Europy, której liczebność obliczano na 5% tamtejszej populacji. Względna tolerancja panująca początkowo w założonym tam przez Wizygotów państwie wynikała z konieczności ułożenia się ariańskich władców z katolicką większością mieszkańców półwyspu. Korzystali z niej

---

<sup>21</sup> K. Stow, *The Fruit of Ambivalence. Papal Jewry Policies over the Centuries*, w: *The Roman Inquisition, the Index and the Jews. Context, Sources and Perspectives*, red. S. Wendehorst, Leiden–Boston 2004, s. 5.

<sup>22</sup> Łac.: Co się tyczy żydów; zob. *idem, Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response*, Aldershot 2007, s. 2.

<sup>23</sup> Rzym 11,2, 25–26.

także Żydzi. W 506 roku król Alaryk II ogłosił kodeks *Lex Romana Visigothorum*, który przyznawał Żydom takie same prawa jak Rzymianom. Żydzi mogli obejmować urzędy państwowe, a nawet posiadać chrześcijańskich niewolników. W roku 586 król Wizygotów Rekkareda niespodziewanie przeszedł na katolicyzm<sup>24</sup>. Pojawiła się tendencja do konsolidacji religijnej państwa. Zaczęto wprowadzać rozmaite restrykcje wobec Żydów, czemu towarzyszyły intensywne działania misyjne. W 615 roku król wizygocki Sisebut nakazał przymusową i powszechną konwersję Żydów w swym królestwie. Zarządzenie to zostało z oporami zatwierdzone przez biskupów, świadomych jego sprzeczności z porządkiem kanonicznym, a także pełnych niepokoju o konsekwencje stosowania przymusu przy nawracaniu<sup>25</sup>. Niektórzy biskupi odmówili wprowadzenia tychże zarządzeń w życie. Król, zdając sobie sprawę, że dzieła nawracania Żydów nie skończy za życia, zobligował do tego swoich następców, rzucając przekleństwo na tych, którzy się temu sprzeniewierzą:

Zwycięska prawica Chrystusa niech jako zwycięzców umocni w prawdzie również naszych następców zachowujących postanowienia tego prawa i tron tego, którego wiarę w tym względzie ujrzałaby Boska łaskawość [...]. Zuchwałość tego, kto je przekracza i nie obdarza szacunkiem, niech na tym świecie będzie hańbą dla wszystkich ludzi, a życie takiego w tymże czasie niech się skończy [...]. Również gdy ujawni się straszny czas przyszłego sądu i nastanie zapowiedziane groźne przyjście Pana, wyraźnie oddzielony od trzody Chrystusa, niech po lewicy wraz z Żydami będzie palony strasznymi płomieniami w towarzystwie diabła i wieczna kara mściciela niech osiąga tych, którzy to prawo przekraczają<sup>26</sup>.

Proces nawracania Żydów szedł jednak opornie i dopiero w 681 roku na soborze w Toledo postanowiono sprawę zakończyć, dając Żydom rok na przyjęcie chrztu. Oporni zostali skazani na wygnanie i konfiskatę majątku.

Na ostatnim, XVII synodzie wizygockim w Toledo, którego akta się zachowały, zwołanym na 9 listopada 694 roku, król Egika przedstawił oskarżenie pod adresem Żydów i konwertytów żydowskich. Synod uznał ich za winnych trzech zbrodni: zdrady Chrystusa, to znaczy wydania go na śmierć, zdrady ich przyrzeczeń chrzcielnych i zdrady królestwa. Za karę wszyscy zostali skazani na dożywotnie niewolnictwo, a także rozproszeni po całej Hiszpanii i oddani panom wybranym przez króla, którzy mieli dopilnować ich katolickiej prawowierności. Ich dzieci miały być w momencie ukończenia siedmiu lat odbierane i oddawane na wychowanie sprawdzonym chrześcijanom, później zaś miały zawrzeć związek małżeński z chrześcijanami. Na przymusową asymilację żydowskich konwertytów pozostało już tylko 17 lat, bo w roku 711 armia arabska najechała państwo wizygockie. Wielu ówczesnych chrześcijan uważało podbój arabski za karę Bożą za przymusowe nawracanie Żydów na chrześcijaństwo.

---

<sup>24</sup> B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy...*, s. 569.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 599.

<sup>26</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 603.

Pod nową islamską władzą „nawróceni” żydzi w większości wrócili do judaizmu, a żydowscy wygnańcy do islamskiej już ojczyzny.

Stolica Apostolska przyglądała się wydarzeniom w królestwie wizygockim w milczeniu. Ale czy ze zrozumieniem? Nie zachowały się ślady interwencji biskupów rzymskich. Podobnie zachowywać się będzie papieństwo podczas usuwania u schyłku średniowiecza żydów z miast i państw Europy Zachodniej. Zresztą po rekonkwiescie chrześcijańskiej problem żydowski powrócił także na Półwyspie Iberyjskim i został rozwiązany w podobny sposób (zob. rozdz. IV), znowu przy milczeniu Stolicy Apostolskiej.

Podział Cesarstwa Rzymskiego na część wschodnią i zachodnią, a później najazd islamski zepchnęły nieco w cień kwestię żydowską. Zdecydowana większość żydów znalazła się pod panowaniem arabskim. Pozostało ich trochę we wschodniej części cesarstwa (Bizancjum), a tylko znikoma liczba w części zachodniej, niepodbitej przez muzułmanów. Dla teologów żydzi pozostali jednak tematem znaczącym. W apologetyce chrześcijańskiej potępiano ich za odrzucenie i śmierć Jezusa, przedstawiano ich rozproszenie jako karę, starano się zneutralizować ich religijną propagandę i odseparować od chrześcijan. Ale praw obywatelskich im nie odebrano i – ogólnie rzecz biorąc – pozostawiono ich w spokoju. Także w wymiarze religijnym ważniejsza była konfrontacja z islamem, z którym chrześcijanie wspólnoty nie odczuwali. Stolica Apostolska zawsze podkreślała odmienny status żydów w stosunku do wyznawców innych religii, dla których nie było miejsca w chrześcijańskim państwie. Papież Aleksander II stwierdził około 1063 roku, że nie powinno się traktować żydów jako wrogów, tak jak na przykład wyznawców islamu (Saracenów) w Hiszpanii<sup>27</sup>.

Nie znaczyło to jednak, że żydowska obecność została w świecie chrześcijańskim zaakceptowana bez zastrzeżeń. Nigdy nie została ona uznana (podobnie zresztą jak w świecie islamskim) za trwały element religijnego krajobrazu. Była to obecność czasowa i warunkowa, akceptowana wyłącznie w oczekiwaniu na ich przystąpienie do Kościoła. I tylko przyszłe nawrócenie usprawiedliwiało ich obecność. Wszelkie objawy żydowskiej „zatwardziałości”, „złości” wobec dominującej religii prowadziły do prób usuwania żydów, traktowanych jako element szkodliwy, zakłócający jedność i harmonię religijnej wspólnoty. Kościół z przesłanek teologicznych opowiadał się za tolerowaniem żydów do czasu ich nawrócenia, ale nie protestował (przynajmniej zbyt głośno), gdy wypędzano ich z poszczególnych chrześcijańskich miast i państw. W kwestii tolerowania żydowskiej obecności prezentowano ambiwalencję, płynącą z wątpliwości co do możliwości przełamania żydowskiej zatwardziałości. Powstała sytuacja dwuznaczna. Z jednej strony niemalże do czasów współczesnych fundamentem ustrojowym chrześcijańskiego świata było to, że jego mieszkańcy wyznają jedną religię, z drugiej zaś w nominalnie chrześcijańskich państwach Europy mieszkali żydzi wierni swoim tradycjom religijnym. Prawodawstwo państw chrześcijańskich, opierając się na nauczaniu Kościoła, gwarantowało im zresztą autonomię religijną, a do pewnego stopnia także sądowniczą. Państwa jednoreligijne były więc *de facto* dwureligijne.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 7.

Wraz z formowaniem się we wczesnym średniowieczu struktur społeczeństwa feudalno-stanowego trzeba było ustalić nowy status prawny żydów. Nie było to łatwe: żydzi jako Stary Izrael byli protochrześcijanami, ale coraz bardziej różniącymi od wyznawców Jezusa. Świat się zmieniał, życie duchowe obu wspólnot także. Chrześcijanie i żydzi coraz wyraźniej podkreślali to, co ich dzieli, niż to, co łączy. Z obu stron dążono do możliwie szczelnego odgradzania się i utrudniania kontaktów, traktowanych jako podejrzane i niebezpieczne. Ze strony Kościoła konieczność tę zdecydowanie podkreślał zwłaszcza papież Innocenty III, który doprowadził na IV soborze laterańskim w 1215 roku do wydania szeregu rozporządzeń dotyczących żydów. Sobór ten po raz pierwszy zarządził, że żydzi muszą nosić szaty odróżniające ich od chrześcijan (obowiązek taki spoczywał na żydach w krajach islamskich już od VIII wieku). Najbardziej zadziwiającym, a brzemiennym w konsekwencje rozporządzeniem, zmierzającym w kierunku różnicowania statusu chrześcijan i żydów, było zwolnienie tych ostatnich z obowiązującego dotąd wszystkich zakazu pożyczania pieniędzy na procent, czyli po prostu lichwy: żydom pozwolono brać *non immoderatasve usuras*. Jak przywilej uprawiania lichwy wpłynął na postrzeganie żydów przez chrześcijańskie otoczenie, nie trzeba pisać.

Co ciekawe, zarządzenia te wydano, nie wiedząc niemal nic o religijnych zmianach dokonujących się w społeczności żydowskiej, o których powiadomił Stolicę Apostolską zaledwie kilkanaście lat później neofita Mikołaj Donin. Zmiany te musiał być jednak odczuwalne dla otoczenia chrześcijańskiego, choć ich źródła i istota pozostawały nieznane. Panowało jednak zgodne przekonanie, że żydzi coraz bardziej oddalają się od chrześcijaństwa, na co trzeba jakoś zareagować. Separacja i ochrona chrześcijańskiej większości przed szkodliwymi oddziaływaniami coraz bardziej nierozumianej religijnej mniejszości była jedynym nasuwającym się rozwiązaniem.

Historycy badający stosunki chrześcijańsko-żydowskie często tracą z oczu proces transformacji żydowskiej wspólnoty, dlatego uczyniłem go centralnym punktem moich badań. Dla nikogo nie ulega wątpliwości, że przełomy, jakie przynosiły cywilizacji zachodniego chrześcijaństwa renesans, reformacja czy oświecenie, a także nowe techniki komunikacji z technologią druku na czele, głęboko odcisnęły się także na życiu żydów. Ale przecież kultura żydowska rozwijała się zgodnie z własną logiką, a jeżeli pod wpływem otoczenia, to przecież nie tylko chrześcijańskiego. W średniowieczu w chrześcijańskiej Europie mieszkali tylko niewielkie grupy żydów, a zdecydowana większość zamieszkiwała kraje islamskie. Wpływ cywilizacji bliskowschodnich na duchowe życie żydów, także europejskich, był więc przemożny. Na Bliskim Wschodzie powstał Talmud, tam w XVI wieku Josef Karo zredagował kodeks halachiczny (żydowskiego prawa religijnego) *Szulchan aruch*. To ten kodeks, wypracowany w świecie islamu i oparty na tradycjach bliskowschodnich, a nie na przykład aszkenazyjski kodeks z XIII wieku *Szaarej Dura*, oparty na tradycjach rzymskich i zachodnioeuropejskich, został uznany za obowiązujący w całym świecie żydowskim. Różnica między tymi dwoma systemami żydowskiego prawa religijnego była ogromna, zwłaszcza w regulacjach dotyczących życia rodzinnego (poligamia, rozwody itp.), i prowadziła

na terenach aszkenazyjskich, przede wszystkim w Rzeczypospolitej, do głębokich konfliktów także w kręgach rabinatu. Nie zostało to w ogóle odnotowane przez otoczenie, co zresztą nie jest wyjątkiem, a raczej regułą. Jeśli zachodzące w życiu religijnym wspólnoty żydowskiej procesy były przez chrześcijańskie otoczenie w ogóle dostrzegane, to z reguły dopiero po pewnym czasie i z zaskoczeniem. Niewiedza co do faktycznego „stanu duchowego żydów” miała ogromny wpływ na chrześcijański obraz żydów i judaizmu, a kolejne odkrycia, że żydzi wcale nie są tacy, za jakich ich dotąd uważano, były jednym ze źródeł przekonania o ich fałszywości, podstępności i dwulicowości.

Wspomnijmy o najważniejszych zmianach w duchowym świecie żydów, długo albo zupełnie umykających uwadze chrześcijańskiego otoczenia. Im poświęcimy w książce najwięcej uwagi, nadal domagają się one bowiem uwzględnienia w dominującym obrazie stosunków chrześcijańsko-żydowskich. Szczególne miejsce należy się Talmudowi. Pojawienie się tego zbioru pobiblijnych tradycji w życiu duchowym żydów było największym religijnym wydarzeniem w pobiblijnych dziejach Izraela. Przez swoich depozytariuszy Talmud przedstawiany był jako Tora ustna o statusie równym Torze pisanej (Biblii). Odkrycie przez chrześcijan w XIII wieku, że żydzi posiadają własny „nowy testament”, radykalnie zmieniło obraz judaizmu. Oparty na Talmudzie „nowy judaizm” zaczęto uważać za „talmudyczną perwersję”, która oddala żydów od chrześcijaństwa i którą trzeba zwalczać.

Wraz z Talmudem wyłoniła się, na początku na Bliskim Wschodzie, a później także w Europie, nowa elita jego znawców i komentatorów, którzy rościli sobie pretensję do przewodzenia społeczności żydowskiej i status ten po zaciętej walce sobie wywalczyli. Na podstawie tego nowego fundamentu religijnego następowała w kolejnych stuleciach konsolidacja podzielonej dotąd obyczajowo i religijnie społeczności żydowskiej, kształtował się jednolity system religijnego przywództwa w postaci talmudycznego rabinatu, wypracowano jeden obowiązujący kodeks prawa religijnego.

Zdumiewa zatem, że moment pojawienia się w Europie Talmudu jest w literaturze przedmiotu niemal całkowicie ignorowany. Przyjmując twierdzenia jego redaktorów, że najstarsza część – Miszna – została zredagowana na początku III wieku naszej ery, Talmud Jerozolimski zredagowano na początku wieku IV, a Talmud Babiloński na początku VI stulecia, zakłada się, że Talmud stanowił integralny element religijnego życia żydów, także europejskich, niemal od początku jego pobiblijnego okresu. Żydowskie autorytety religijne robiły zresztą wszystko, by przekonać o tym zarówno chrześcijańskie otoczenie, jak i samych żydów już podczas dysputy paryskiej w roku 1240. Ich śladem poszli historycy judaizmu, także ci najwybitniejsi. Ojciec nowożytnej historiografii żydowskiej Heinrich Graetz pisał, że Talmud był podstawą religii żydowskiej już od V wieku. Jego śladem podążał w połowie XX wieku wielki historyk judaizmu Salo Wittmayer Baron, który utrzymywał, że Talmud był podstawą życia religijnego żydów od chwili swojego powstania<sup>28</sup>. Historycy zdania tego nie zmienili do dnia dzisiejszego.

---

<sup>28</sup> S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 5, Philadelphia 1957, s. 3.

Daniel Frank i Matt Goldish piszą o Talmudzie, że zdobył kanoniczny status i był studiowany począwszy od VI wieku naszej ery<sup>29</sup>. Wybitny historyk żydostwa aszkenazyjskiego Jacob Katz opisuje społeczne i religijne życie żydów we wczesnym średniowieczu oraz ówczesne stosunki chrześcijańsko-żydowskie w kontekście regulacji Talmudu, który – jak zakładał – już wtedy był znany i akceptowany<sup>30</sup>. Daniel Boyarin, pisząc o długim i trudnym rozstawaniu się judaizmu i chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach naszej ery, ma cały czas przed oczyma po stronie żydowskiej emancypujący się „talmudic judaism”<sup>31</sup>. To samo dotyczy określenia „judaizm rabiniczny” – odnieszonego do judaizmu po zburzeniu świątyni, choć instytucja rabinatu powstała dopiero w drugim tysiącleciu naszej ery<sup>32</sup>. Historyków mógł (nie musiał) wprowadzić w błąd termin *talmud*, którego mieli się trzymać żydzi, a który pojawia się w źródłach chrześcijańskich od XI wieku. Słowo to nie było jednak tytułem książki, a oznaczało po prostu „naukę”, czyli tradycję ustną, która mogła być różnego pochodzenia – babilońskiego, palestyńskiego czy też na przykład aszkenazyjskiego. I tak też początkowo było tłumaczone przez średniowiecznych autorów: jako *doctrina*<sup>33</sup>. Także w pierwszym źródle żydowskim dokumentującym przekazanie spisanych tradycji babilońskich do jesziwy w Kairuanie (dzisiaj Tunezja), w tzw. liście gaona Szeriry z 987 roku, słowo to ciągle oznacza jedynie naukę, czyli całość tradycji babilońskich. Dopiero w XII wieku zaczęto określać tym terminem spisane tradycje jesziw babilońskich, a później także palestyńskich, i wówczas zaczynamy mieć do czynienia z Talmudem Babilońskim i Talmudem Jerozolimskim jako zredagowanymi zbiorami spisanych tradycji babilońskich i palestyńskich.

Talmud pojawił się w Europie najpierw w Hiszpanii w XI wieku, gdzie dotarł z Kairuanu za sprawą Jicchaka ben Jaakowa Alfasio zwanego Rifem (1013–1103). Dominującą pozycję we wspólnocie europejskich żydów wywalczył sobie dopiero w XII wieku i spowodował prawdziwą rewolucję zarówno w życiu religijnym, jak i organizacji społecznej. Ale chrześcijanie i Stolica Apostolska dowiedzieli się o tym znacznie później, dzięki denuncjacji żydowskiego kontestatora Talmudu, a później neofity Mikołaja Donina.

Przyczyny tej niewiedzy są oczywiste. Władze żydowskie i chrześcijańskie solidarnie wznosiły bariery mające ograniczyć kontakty obu wspólnot: oprócz nakazów noszenia odróżniających szat bądź widocznych oznak dążyły do osiedlania

---

<sup>29</sup> *Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, red. D. Frank, M. Goldish, Detroit 2008, s. 3.

<sup>30</sup> J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1962, s. 7–8.

<sup>31</sup> Zob. D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, *passim*.

<sup>32</sup> W niedawno przełożonej na polski książce pod redakcją Hershela Shanksa autorzy analizują paralelny rozwój wczesnego chrześcijaństwa i talmudycznego judaizmu, począwszy od I wieku naszej ery (!): zob. *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny...*, *passim*.

<sup>33</sup> Tak robił m.in. Petrus Alfonsi (1062–1110), neofita z Huesca na północy Hiszpanii, w *Dialogus Petri et Moysi Judaei*; zob. K. Schubert, *Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert*, w: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, red. A. Ebenbauer, K. Zatloukal, Wien–Köln–Weimar 1991, s. 244.