

Barbara Karasiewicz

Perspektywy doktrynalne współczesnego judaizmu mesjanicznego

Rocznik Teologiczny 59/2, 203-224

2017

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Perspektywy doktrynalne współczesnego judaizmu mesjanicznego

Słowa kluczowe: judaizm mesjaniczny, judaizm rabiniczny, Mesjasz, chrześcijaństwo, Kościół, Synagoga

Keywords: messianic judaism, rabbinic judaism, Messiah, chistianity, Church, Synagogue

Streszczenie

Praca ta ma na celu ukazanie założeń teologicznych judaizmu mesjanicznego jako młodego ruchu religijnego oscylującego pomiędzy chrześcijaństwem w wersji protestanckiej a judaizmem. Szczególna uwaga zwrócona została na główne kierunki obecnej w nim refleksji teologicznej ze wskazaniem głównych reprezentantów tych ujęć.

Abstract

This work aims to show the theological assumptions of Messianic Judaism as a young religious movement oscillating between Christianity in the protestant version and Judaism. A special attention was focused on the main directions of the theological reflection within the movement with the indication of the main representatives of this approach.

Wstęp

Żydzi mesjaniczni to grupa religijna oscylująca pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem. Narodziła się w XX wieku, choć znane są tezy o jej wcześniejszym powstaniu¹. W Polsce, mimo istnienia tutaj

* Mgr Barbara Karasiewicz jest uczestniczką studiów III stopnia (doktoranckich) w Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

¹ Z takim podejściem spotykany się m.in. u Davida H. Sterna, który uważa, że współczesny ruch judaizmu mesjanicznego ma bezpośrednie korzenie w judeochrześcijaństwie.

w przeszłości olbrzymiej diaspory żydowskiej, stan posiadania judaizmu mesjanicznego był zawsze niewielki. Ostatnio ożywa jednak w naszym kraju zainteresowanie tym zjawiskiem, także ze strony osób, chcących w ten sposób praktykować wiarę².

Prezentowany artykuł ma na celu zrekonstruowanie głównych perspektyw teologicznych judaizmu mesjanicznego, przy wskazaniu ich głównych przedstawicieli. Uczynione to zostanie na tle historycznego wprowadzenia w rozwój tego kręgu religijnego. Istotnym elementem pracy jest próba zdefiniowania, jaka jest istota judaizmu mesjanicznego.

1. Wprowadzenie historyczne

Niektórzy badacze wiążą pojawienie się judaizmu mesjanicznego z powstałym na przełomie lat 60. i 70. XX wieku ruchem „the Jesus People”, kręgiem religijnym związanym ze środowiskiem hipisów. „Ludzie Jezusa” pragnęli wprowadzić do swej pobożności więcej elementów żydowskich (Varner et al. 2003, 25; Harris-Shapiro 1999, 1). Dla lepszego zrozumienia tego zjawiska trzeba zwrócić uwagę na procesy historyczne, które przygotowały dla niego podatny grunt. Nie jest to proste zadanie, ponieważ „trudno jednoznacznie określić początki ruchu, w którym przyjmuje się osobę Jezusa jako Mesjasza, a jednocześnie zachowuje więź z tradycją żydowską” (Kościańczuk 2012, 23). Niektórzy z teoretyków judaizmu mesjanicznego (m.in. D.H. Stern, G. Nerel) twierdzą, że są bezpośrednimi sukcesorami judeochrześcijan z pierwszego wieku po Chrystusie. Inni są zdania (m.in. M.S. Kinzer), że początek tego ruchu przypada na przełom XIX i XX wieku, w związku z rodzeniem się ruchu hebrajskich chrześcijan w dużej mierze wywodzących się z kręgu konwertytów z judaizmu. W celu ukazania złożonej genezy judaizmu

Uważa on, że przed tym jak wyłoniło się to, co zostało nazwane „pierwszym kościołem”, istniały już wspólnoty mesjanistyczne. Pierwsza z nich znajdowała się w Jerozolimie, a przywódcami jej byli pierwsi uczniowie Jezusa. Por. Stern 1988, 49.

² Przykłady przejawów judaizmu mesjanicznego w Polsce wskazuje Kluczyński 2015, 76.

mesjanicznego konieczne jest wzięcie pod uwagę trzech ośrodków geograficznych: Europy, Ameryki i Izraela, w których powstawały załączki przedmiotowego zjawiska religijnego.

Dla ukazania skali społecznej wyznawców judaizmu mesjanicznego wskazać należy, iż współcześnie (dane z roku 2013) liczbę osób związanych z tym kręgiem szacuje się na około 300 tysięcy osób, w tym około 20 tysięcy w Państwie Izrael³.

1.1. Europa

W Europie jednym z czynników sprzyjających powstaniu judaizmu mesjanicznego były zmiany w teologicznym postrzeganiu Żydów przez chrześcijan i ich roli w czasach ostatecznych. Wiązał się on z rozwojem chrześcijańskiej działalności misyjnej wśród Żydów. Efektem aktywności protestanckich towarzystw misyjnych było powstanie w XVIII i XIX wieku większego niż wcześniej kręgu konwertytów żydowskich zwanych w niektórych krajach hebrajskimi chrześcijanami. Z ich udziałem powstały wyspecjalizowane towarzystwa, m.in. Londyńskie Towarzystwo Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów (początkowo noszące nazwę London Jews' Society, później długo występujące pod nazwą London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews (obecnie: Church's Ministry Among Jewish People (CMJ)) założone w 1809 roku, Episkopalna Żydowska Kaplica Towarzystwa Abrahamowego (Episcopal Jews' Chapel Abrahamic Society) działająca od 1835 roku, Alians Hebrajsko-Chrześcijański Wielkiej Brytanii (Hebrew Christian Alliance of Great Britain) z siedzibą w Londynie powstały 1866 roku, Unia Hebrajsko-Chrześcijańskiej Modlitwy (Hebrew Christian Prayer

³ Dane te opierają się na następującej informacji: „Today the latest reports estimate almost 20,000 and 150 congregations in »the Land« (as Eretz Yisrael is called), while globally the reports range as high as 300,000 Messianic Jewish believers.” (*Charisma Magazine* October 29, 2013. Dostęp 2016.05.23. <http://jewishisrael.ning.com/page/statistics-1>). Badanie miarodajności tej informacji wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

Union) działająca od 1882 roku oraz Międzynarodowy Alians Hebrajsko-Chrześcijański (International Hebrew Christian Alliance) z siedzibą w Londynie, który powstał w 1925 roku (Rudolph, Willitts 2013, 26-27; Darby, 2010, 82). Należy przyjąć, że w omawianym okresie towarzystwa misyjne działające wśród Żydów nie krzewiły treści i zachowań, które dzisiaj możemy nazwać judaizmem mesjanicznym. Miały one jedynie ułatwiać ewangelizację Żydów i zachęcać osoby nawrócone w tym kręgu do przystąpienia do Kościołów protestanckich. W efekcie część konwertytów z judaizmu stawała się protestantami, niekiedy akcentując swą żydowskość (Kinzer 2005, 13; McKee 2013b, 9-10). Należy także wspomnieć Norwegię i Finlandię, gdzie powstały towarzystwa misyjne wśród Żydów, które koncentrowały się na pomocy wyznawcom judaizmu pragnącym emigrować do Palestyny.

Innym ośrodkiem w Europie zasługującym na uwagę w ramach poruszanego zagadnienia jest Rosja, gdzie działał Joseph Rabinowitz (1837-1899). Był to chrześcijanin żydowskiego pochodzenia, który żył w drugiej połowie XIX wieku w Kiszyniowie. Dążył do stworzenia osobnej struktury organizacyjnej skupiającej Żydów wierzących w Jezusa, która byłaby odrębna względem chrześcijaństwa. W 1864 roku założył kongregację hebrajskich chrześcijan pod nazwą „Izraelici Nowego Przyzmięcia”, lecz po jego śmierci w roku 1899 inicjatywa ta nie przetrwała próby czasu. Założona przezeń gmina rozproszyła się, a jej majątek przejęła niepodzielająca jego poglądów rodzina Rabinowitza. Jednakże prezentowane przez niego przekonania zaskakująco przypominają tezy dzisiejszych Żydów mesjanicznych (Maoz 2012, 25; Cohn-Sherbok 2000, 19).

Wszystkie wskazane organizacje misyjne efektywnie działały do II wojny światowej. Po 1945 roku, głównie za sprawą – jak można przyjąć – tragedii Holocaustu, okoliczności nie sprzyjały idei ewangelizacji Żydów. W tym czasie zaznaczają się natomiast dwa nowe główne ośrodki; Ameryka, gdzie była najbardziej sprzyjająca atmosfera do szybkiego rozwoju chrześcijańskiego oddziaływania misyjnego na wyznawców

judaizmu oraz nowe Państwo Izrael, obejmujące Jerozolimę, jako symboliczne miejsce dla działaczy angażujących się w konwersję Żydów.

1.2. Ameryka

Około 1880 roku w związku z nasilającymi się prześladowaniami antysemickimi w Rosji ogromna rzesza emigrantów żydowskich przybyła do Stanów Zjednoczonych. To spowodowało powstawanie licznych towarzystw misyjnych nakierowanych na ewangelizowanie Żydów. Jedną z bardziej znaczących organizacji tego typu była metodystyczna „Nadzieja Izraela”, powstała 1890 roku w Nowym Jorku. Jej członkami byli także żydowscy imigranci wierzący w Jezusa, którzy zachowali swoją żydowską tożsamość i praktykowali niektóre żydowskie obrzędy i zwyczaje. Organizacja ta wydawała czasopismo pod nazwą „Our Hope”. W 1895 roku dziewiąty numer wyszedł pod zmienioną nazwą „A Monthly Devoted to the Study of Prophecy and to Messianic Judaism” i to na jego łamach pojawiło się po raz pierwszy pojęcie „judaizm mesjaniczny” (Stern 2007, 30). W 1894 roku w Brownsville, powstała kolejna chrześcijańska organizacja misyjna działająca wśród Żydów. Założycielem tej misji był misjonarz i pastor baptystyczny Leopold Cohn, nawrócony z judaizmu. Obecnie nosi ona nazwę „Chosen People Ministries” i prowadzi działalność w USA oraz w jedenastu innych krajach.

Inną kluczową organizacją było Alians Hebrajsko-Chrześcijański Ameryki (Hebrew Christian Alliance of America, HCAA) powstały w 1915 roku w Nowym Jorku. Miał on na celu wspomagać Żydów w wyznawaniu wiary w Jezusa jako Mesjasza oraz budować relacje między innymi grupami o podobnym profilu działania (Kościańczuk 2012, 2). W 1966 roku powstało podległe HCAA Organizacja Młodych Hebrajskich Chrześcijan (Young Hebrew Christian Youth Organization, YHCYO).

Po okresie silnego rozwoju misji wśród Żydów, który trwał między latami 20. i 60. XX wieku, nastąpił wyraźny przełom, spowodowany tym, iż poważna grupa Żydów deklarujących wiarę w Jezusa zaczęła

dystansować się od Kościołów chrześcijańskich (Wasserman 2000, 45). Te istotne zmiany miały swój początek w roku 1967, kiedy to młodzi hebrajscy chrześcijanie zademonstrowali potrzebę podkreślenia swej żydowskiej tożsamości w zakresie wyznawania wiary oraz ekspresji tradycji żydowskiej (Rudolph, Willitts 2013, 30). Swoje miejsce znaleźli w ruchu „Jesus’s People” (Ludzie Jezusa), który był mocnym impulsem inicjującym powstanie rzeczywistego ruchu Żydów mesjanicznych.

W latach 70. XX wieku zaczynają powstawać wśród żydowskich wyznawców Jezusa coraz silniejsze grupy mesjaniczne. Ten okres można uznać za czas formacyjny ruchu judaizmu mesjanicznego prezentowanego przez Davida H. Sterna (ur. 1935) oraz Daniela Justera (ur. 1947) (Harvey, 2009, 271). W tym okresie działalność prowadził także Moshe Rosen (1932-2010), założyciel ruchu Jews for Jesus (Żydzi dla Jezusa). Stwierdzając, iż jest rozczarowany działalnością tradycyjnych organizacji misyjnych, postanowił z innymi podobnie myślącymi młodymi ludźmi znaleźć nowe sposoby misjonowania Żydów. Prezentował pogląd, że Żyd wierząc w Jezusa nie musi rezygnować ze swojej tożsamości żydowskiej i można ją w pełni wyrażać (Wasserman 2000, 51).

W latach 70. powstawały kolejne wspólnoty Żydów mesjanicznych, posiadające własną strukturę, teologię oraz rytuały. W roku 1975 Hebrajsko-Chrześcijański Alians Ameryki (HCAA) przeobraził się w Mesjaniczno-Żydowski Alians Ameryki (Messianic Jewish Alliance of America, MJAA), a w 1986 roku Międzynarodowy Alians Hebrajsko-Chrześcijański (International Hebrew Christian Alliance, IHCA) zmienił nazwę na Międzynarodowy Alians Kongregacji i Synagog Mesjanicznych (International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues, IAMCS) (Rudolph, Willitts 2013, 31-32; Cohn-Sherbok 2001, 72-75).

Judaizm mesjaniczny w Ameryce, tak jak w swych burzliwych początkach tak i teraz wzbudza dużo emocji ze strony chrześcijan, jak i ze strony Żydów, jednak ciągle dynamicznie się rozwija.

1.3. Izrael

Pionierami działalności Żydów mesjanicznych w Palestynie byli Moshe Immanuel Ben-Meir (1904-1978) i Hayim Haimoff (1931-1991). W roku 1925 Ben Meir starał się tam utworzyć pierwszą wspólnotę tego typu. Był obecny w Izraelu w czasie powstawania państwa żydowskiego. Przyczynił się do powstania śpiewnika „Szir Chadasz”, z którego korzystały wspólnoty mesjaniczne. Jego działalność kontynuowali Victor Smadja (1931-2015), Joseph Shulam (ur. 1946) i Menahem Benhayim (1924-2004). Smadja przybył do Izraela w 1955 roku, był duszpasterzem oraz nauczycielem Messianic Assembly w Jerozolimie (Juster, Hocken 2004, 19). Shulam przewodził Netivya Bible Instruction Ministry oraz gminie „Ro'eh Yisrael”. Był założycielem mesjanicznego collegu i napisał komentarz do Listu do Rzymian. Z kolei w roku 1966 Benhayim i jego rodzina, jako pierwsi z amerykańskich Żydów mesjanicznych dokonali „alijah” (skorzystali z prawa do powrotu) do Izraela. Benhayim był nauczycielem, autorem i izraelskim sekretarzem w International Messianic Jewish Alliance (1976-1993). Przez kolejne lata w Izraelu powstawały liczne grupy wsparcia dla inicjatyw popierających rozwój ruchu judaizmu mesjanicznego (Rudolph, Willitts 2013, 35). Między innymi: Caspari Center, Chosen People Ministries, Jews for Jesus, Messianic Jewish Bible Institute, Netivyah Bible Instruction Ministry, Tikkun Ministries International, Toward Jerusalem Council II.

2. Kierunki doktrynalne we współczesnym judaizmie mesjanicznym

W środowisku Żydów mesjanicznych przejawiają się różne dominujące perspektywy doktrynalne. Zostaną one zaprezentowane przy wskazaniu ich głównych myślicieli.

2.1. Perspektywa D.H. Sterna i D. Justera

Ważny prąd doktrynalny judaizmu mesjanicznego środowisko reprezentują David H. Stern i Daniel Juster. Charakterystyczne dla niego jest uznanie halachy Nowego Testamentu jako żydowskiej ekspresji wiary,

a także powiązanie wiary w Jezusa Mesjasza z żydowskimi zwyczajami (Stern 1990, 66-68). Powiązanie chrześcijańskiego (ewangelikalnego) systemu wierzeń oraz obyczajów właściwych kulturze żydowskiej (w tym świąt judaistycznych) sprawia, że judaizm mesjaniczny w tej odmianie traktuje sam siebie jako szansę na odnowę judaizmu jak i chrześcijaństwa oraz szansę zbliżenia obu tradycji religijnych (Stern 1990, 83-86). Krzewi się tam wiarę w Trójjedynego Boga (Ojca i Syna i Ducha Świętego), co jest zbieżne z teologią chrześcijańską, chociaż do wyrażania jej używa się pojęć zapożyczonych z religii żydowskiej. Wierzy się, że zbawienie można osiągnąć tylko przez wiarę w Jezusa, choć to nie zmienia przekonania, że to Izrael jest ciągle Bożym ludem, który może mieć pewność przyszłego zbawienia. David H. Stern argumentuje to w następujący sposób: „W przyszłości »cały Izrael będzie zbawiony«. W Tanach, że tak powiem, żydowskim myśleniu, słowo kol (»wszyscy«) w odniesieniu do zbiorowości wcale nie oznacza każdej z pojedynczych jednostek, z których się składa, lecz raczej – główną część, część podstawową, znaczną większość. Dlatego też wierzę, że kiedy »cały Izrael« będzie zbawiony, nie będzie to znaczyć, że każdy Żyd uwierzy w Jeshuę, ale że naród żydowski będzie składał się w większości z wierzących i/lub jego elitę rządzącą będą stanowić ludzie wierzący” (Stern 1990, 34).

W omawianym nurcie doktrynalnym kładzie się mocny nacisk na kulturowe, projudaistyczne dostosowanie Ewangelii, podkreślając, że Żydzi wierzący w Jezusa są częścią wspólnoty żydowskiej, a nie grupą znajdującą się poza tą wspólnotą. David H. Stern uważa, że „Żyd nie musi przestać być żydowski, kiedy wierzy w żydowskiego Mesjasza Jeszuę (Jezusa). W rzeczywistości wielu Żydów staje się bardziej świadomymi w swym żydostwie, kiedy przychodzą do wiary Nowego Testamentu” (Stern 2007, 79).

Eschatologia tego kierunku budowana jest na premillenaryzmie historycznym⁴, co powoduje szczególne wyczulenie na działanie Boga

⁴ Premillenaryzm historyczny – pogląd chrześcijański na temat czasów

na terytorium Państwa Izrael i w narodzie izraelskim. Specyficzne jest tam także pojmowanie Pisma Świętego. Richard Harvey stwierdza, iż w omawianym kręgu żydowskim „najwyższym autorytetem jest Pismo, lecz musi ono być interpretowane i stosowane kontekstowo, zgodnie z podejściem rozwiniętym przez Glassera, Goble’a i Hutchensa, znanego jako »Fuller School of World Mission«. Ustna Tora może być pomocna w rozumieniu i interpretacji halachy Nowego Testamentu. Tora, którą trzeba przestrzegać jest Torą Jezusy i Jego naśladowców, przy czym trzeba dokonywać jej dostosowania do współczesności” (Harvey 2009, 271). Potwierdzenie tej myśli znajdujemy także u D. Justera, który uważa, że „Tora jest odzwierciedleniem uniwersalnych i wiecznych standardów moralnych wyznaczonych przez Boga. Rozumiejac Torę w jej kontekście historycznym i mając w pamięci prawdy objawione w Nowym Testamencie, możemy przyjmować nauczanie zawarte w Torze, jako natchnionym Piśmie Świętym” (Juster 1999, 62). Tak przychylnie nastawienie do Tory połączone z żywą charyzmatyczną ekspresją wiary spowodowało, że prezentowane rozumienie roli Pisma Świętego znalazło szerokie przyjęcie w wielu zborach (gminach) mesjańskich, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych (Stern 2008, 26-27).

Krąg Żydów mesjanicznych kojarzonych z D.H. Sternem i D. Justerem stopniowo się rozwija. Optymistycznie nastawionych jego przedstawicieli sam Stern przestrzega przed zbytnim triumfalizmem: „Nie chcę, żebyśmy my, Żydzi mesjaniczni, myśleli, że »zdobyliśmy szczyt«, kiedy tak nie jest. Osiągnięcia w naszym ruchu są prawdziwe, to jednak nie powód, aby osiąść w naszej »strefie komfortu«. Osiągnęliśmy wiele,

ostatecznych, występujący u większości wczesnych Ojców Kościoła. Zakłada on m.in. przekonanie, że w czasach ostatecznych nastąpi powszechne prześladowanie wierzących przez antychrysta, ponieważ Kościół nie będzie pochwycony przed wielkim uciskiem; Chrystus powróci tylko raz, w widzialny sposób; Chrystus ustanowi przejściowe Tysiącletnie Królestwo; Izrael nawróci się i przyłączy się do Kościoła i staną się jednym odkupionym ludem Bożym, który po millennium osiągnie ostateczną chwałę (Ladd 1978, 55-56).

ale musimy przygotować się do długotrwałego i ciągłego wysiłku, aby osiągnąć nasze cele” (Stern 2007, 273).

2.2. Perspektywa Arnalda Fruchtenbauma

Podstawą teologii judaizmu mesjanicznego sformułowanej głównie przez Arnalda Fruchtenbauma (ur. 1943) jest dyspensacjonalizm⁵, którego założenia określają podejście do zasadniczych pytań o żydowską tożsamość w odniesieniu do Jezusa. W przeciwieństwie do refleksji D.H. Sterna i D. Justera A. Fruchtenbaum czerpie z tradycji rabinicznej i żydowskiej tylko wówczas, kiedy poświadcza ona i obrazuje dane biblijne przydatne w dyspensacjonalistycznej interpretacji. Richard Harvey zwraca uwagę, że w refleksji A. Fruchtenbauma „są podejmowane starania, by oddać pewne myśli w żydowskim kontekście kulturowym, przy czym zabiega się tu o literalny, a nie dynamiczny odpowiednik. Przymierze Abrahamowe jest wypełnione w Mesjaszu, a Tora, uważana za epokę Prawa Mojżeszowego, dobiegła kresu. Dozwolone jest praktykowanie tych narodowych i kulturowych elementów żydowskich, które nie kłócą się z Nowym Testamentem, lecz rabiniczna reinterpretacja Tory i jej pretensje do autorytetu są uważane za fałszywe” (Harvey 2009, 268).

Trafność tej obserwacji potwierdza A. Fruchtenbaum swoją wypowiedzią: „Nowy Testament jednoznacznie stwierdza, że prawo Mojżesza przestało obowiązywać wraz z śmiercią Mesjasza. Innymi słowy, prawo

⁵ Dyspensacjonalizm – doktryna religijna powstała w XIX wieku, której wiodącym twórcą był John Nelson Darby, założyciel ugrupowania braci plymuckich (Plymouth Brethren). Zakłada ona, że historia zbawienia podzielona jest na ery (dyspensacje), w których Bóg za każdym razem w odmienny sposób postępuje z osobami objętymi Jego zbawczymi planami. Główne założenia dyspensacjonalizmu to: Bóg ma odrębny plan dla Kościoła i dla Izraela; dwufazowe przyjście Chrystusa – niewidzialne po Kościeł i widzialne z Kościołem na sąd; pochwylenie Kościoła nastąpi przed wielkim uciskiem; siedmioletnie Wesele Baranka w niebie będzie w trakcie ucisku na ziemi; wypełnią się wszystkie obietnice dane Izraelowi dotyczące posiadania ziemi; w Tysiącletnim Królestwie zostanie odbudowana świątynia i będzie przywrócony system ofiarniczy. Por. Ryrie 1995, 12-13.27-28.

w całości nie ma już władzy nad żadną osobą” (Varner et al. 2003, 116).

Krzewiona przez Fruchtenbauma chrystologia ma taką samą treść, co nauka o Chrystusie, Mesjaszu przyjęta w protestanckim fundamentalizmie (Fruchtenbaum 2010, 62-66). Kluczowym elementem jego refleksji teologicznej jest także eschatologia oparta na dyspensacjonalizmie, w tym zwłaszcza wiara w niedaleki powrót Jezusa Chrystusa, pochwylenie, ucisk oraz Tysiącletnie Królestwo. Przedmiotowa perspektywa oprócz mocnych stron ma także słabości wskazane przez R. Harveya: „system ten posiada także słabości dyspensacjonalizmu: jego metody hermeneutyczne, jego dziewiętnastowieczne połączenie racjonalizmu, romantyzmu i świadomości historycznej oraz problem Izraela i Kościoła jako dwóch odrębnych ludów Bożych. Te idee nie spotkają się z akceptacją ze strony większości Żydów mesjanicznych” (Harvey 2009, 269).

Zwiążle rzecz ujmując, omawiana refleksja doktrynalna jest przykładem teologii hebrajskiego chrześcijaństwa i nie znajduje szerokiej akceptacji wśród Żydów mesjanicznych.

2.3. Perspektywa Barucha Maoza

Baruch Maoz (ur. 1943) „przedstawia siebie jako etniczno-kulturowego »żydowskiego« chrześcijanina” (Harvey 2009, 267). W przeciwieństwie do D.H. Sterna, D. Justera oraz A. Fruchtenbauma. B. Maoz zaznacza dystans do żydowskiej spuścizny religijnej. Uważa on, że „powinniśmy przedstawiać Żydom Jezusa jako wypełnienie obietnicy Starego Testamentu, w odwołaniu się do nadziei Izraela, rytuałów, symboli i historii narodu. Ale nie oznacza to, że musimy zaakceptować żydowskie zwyczaje religijne i przyjąć aparat pojęciowy judaizmu czy też powinniśmy nasze nabożeństwa wzorować na bazie żydowskich modeli kulturowych” (Maoz 2012, 42).

Ma on pejoratywny stosunek do judaizmu rabinicznego i jest zdania, że jakiegokolwiek ustępstwo na korzyść judaizmu rabinicznego za cenę podstawowych zasad chrześcijaństwa jest błędem judaizmu mesjanicznego.

Kluczowym punktem teologii B. Maoza jest uwielbienie Jezusa jako Mesjasza, podkreślanie znaczenia Jego zbawczego dzieła. Teolog podkreśla problematyczność takiej postawy dla przedstawicieli judaizmu rabinicznego. Twierdzi też, że nie można dopuścić, by judaizm oraz tożsamość żydowska dyskredytowały autorytet Jezusa Chrystusa objawiony w Piśmie Świętym. Jest on zdania, że „jednym z błędów ruchu mesjanicznego jest umieszczenie w centrum tożsamości żydowskiej i zajmowanie przez nią miejsca, które powinien zajmować Jezus” (Maoz 2012, 72).

Refleksja B. Moaza opiera się na tradycyjnych przekonaniach teologii chrześcijańskiej, hermeneutyce reformacji protestanckiej oraz – podobnie jak u A. Fruchtenbauma – specyficznie fundamentalizmu amerykańskiego. Teolog jest przeciwnikiem premillenaryzmu, „a względem jego eschatologii zachowuje świadomą pozycję agnostyczną” (Harvey 2009, 268). Wśród różnych wersji doktryny Żydów mesjanicznych, poglądy B. Moaza mają najmniejsze powodzenie.

2.4. Perspektywa Gershona Nerela

Gershon Nerel (ur. 1952) reprezentuje pogląd części środowiska Żydów mesjanicznych, iż ich wspólnota jest kontynuacją grupy żydowskich wyznawców Jezusa tworzących Kościoł I wieku. Brak bezpośrednich powiązań dzisiejszych żydowskich wyznawców Jezusa z ówczesną grupą konwertytów z judaizmu na przestrzeni blisko dwudziestu wieków zdaje się nie być dla tego autora problemem. Tłumaczy, iż judaizm mesjaniczny nie ma obciążeń historycznych, a ponadto może swobodnie rozwijać swoją teologię.

W teologii G. Nerela kluczowe jest „eschatologiczne znaczenie przypisywane nie tylko współczesnemu ruchowi syjonistycznemu, i powrotowi do Ziemi Świętej, lecz także ponownemu ustanowieniu ugrupowania żydowskich wierzących w Jezusa w Izraelu, w celu przywrócenia pierwotnego Kościoła apostołskiego Piotra i Jakuba” (Harvey 2009, 269). W związku z tym G. Nerel oczekuje, że Kościół chrześcijański przeprosi

Żydów za antysemityzm oraz wyrazi skruchę za teologię zastąpienia. Prezentowane przezeń wyobrażenie o jedności chrześcijan zakłada, że Kościół złożony z ludu wywodzącego się z pogan i kongregacje Żydów wierzących w Jezusa powinny funkcjonować „raczej, jako wolne i samorządne jednostki, lojalne zarówno wobec Króla Mesjasza i narodu Izraela. Kongregacje Żydów wierzących w Jezusa powinny istnieć obok Kościoła pogan i jako dwa niezależne podmioty braterskie wewnątrz ciała Mesjasza mogą owocnie wpływać na siebie nawzajem” (Varner et al. 2003, 107).

Eschatologia G. Nerela podobnie jak u D.H. Sterna i D. Justera jest premillenarystyczna. „Jego zrealizowana eschatologia kładzie nacisk na ponowne wyłonienie się ruchu mesjanicznego w Ziemi Świętej” (Harvey 2009, 270). Jest to wyzwanie także dla Izraela, by zaakceptował bliski powrót Mesjasza oraz jest to wezwanie dla Żydów z wszystkich krajów, by wracali do Ziemi Świętej przygotować się do czasów ostatecznych.

Nareł wiąże dokonany w latach 50. XX wieku powrót Żydów wierzących w Jezusa do Izraela (aliyha) „z ustanowieniem Państwa Izrael oraz z ruchem syjonistycznym⁶, kojarząc żydowskie działania polityczne z chrześcijańską eschatologią. Może to stać się istotnym czynnikiem w przyszłości, gdy ruch mesjański rozrośnie się w Izraelu, nabierając większego znaczenia politycznego i proroczego” (Harvey 2009, 270).

Środowisko skupione wokół G. Nerela określa się nazwą „narodowy izraelski program przywrócenia” (Harvey 2009, 269).

2.5. Perspektywa Josepha Shulama

Judaizm mesjaniczny biorący za podstawę judaizm ortodoksyjny ma znanego reprezentanta w osobie Josepha Shulama. „Shulam wzywa do

⁶ Syjonizm to stosunkowo nowe pojęcie, które powstało w związku z potrzebą oddania koncepcji powrotu Żydów do ziemi przodków, państwa Izrael ze stolicą w Jerozolimie (na Syjonie). Ludzie, którzy biorą udział w tym procesie i wspierają go nazywani są syjonistami. Wśród nich wyróżniamy dwie grupy: syjonistów żydowskich i syjonistów chrześcijańskich. Por. Pawson 2008, 5.

»przestrzegania halachy Żydów Mesjanicznych« i do zerwania »pępowiny«, która łączy judaizm mesjaniczny z wyznaniem chrześcijańskim» (Harvey 2009, 274). Separuje się od głównej linii chrześcijaństwa, a umiejscawia się w żydowskim środowisku społeczno-religijnym. „Łączy judaizm mesjaniczny z tradycjami mistycznymi w judaizmie” (Harvey 2009, 274). Jego zdaniem na równi z Pismem należy utrzymać tradycje rabiniczne, a także mistyczne (kabała), które są częścią rozwoju objawienia (McKee 2013a, 1). W jego podejściu do Pisma wyczuwa się wpływ midrasza. Shulam dąży do uświadomienia Kościołowi żydowskich korzeni jego wiary (Shanks 2013, 266). Pomocny w osiągnięciu tego celu ma być zbiór komentarzy objaśniających żydowskie źródła pism Nowego Testamentu. Podobnie jak D.H. Stern i D. Juster Shulam kładzie nacisk na przestrzeganie Tory. Uważa on, że „Tora jest ważna, ponieważ była ważna dla wczesnego Kościoła i zgromadzenie stara się dotrzeć do Tory przez nauczanie Jezusa. Oni nie chcą interpretować Tory poprzez pryzmat żydowskiej tradycji, ale przez Jezusa. Jednakże, dopóki tradycja żydowska nie stoi w sprzeczności z nauczaniem Jezusa i Pawła, zgromadzenie zachęca do przestrzegania tej tradycji oraz wierzy, że jest to bardziej uzasadnione, niż przyjęcie, tradycji protestanckiej od zachodniego świata” (Kjaer-Hansen, Skjott 1995, 112).

Shulam chce pokonać podziały powstałe wśród wyznawców Jezusa przez dwa tysiąclecia czytania Pisma Świętego w tradycji nieżydowskiej. Uważa, że praktyka ta spowodowała utratę żydowskiej struktury pierwotnej wizji chrześcijaństwa. Teolog neguje nie-żydowskie elementy judaizmu mesjanicznego, stąd wzywa do mesjańskiej halachy. Ukształtowany wokół niego ruch religijny opatrywany jest nazwą „rabiniczna halacha w świetle Nowego Testamentu” (Harvey 2009, 275).

2.6. Perspektywa Marka Kinzera, Richarda Nichola i Tsvi Sadana

W dość szerokim spektrum różnych kierunków doktrynalnych obecnych wśród Żydów mesjanicznych trzeba zwrócić także uwagę na ruch reprezentowany przez Marka Kinzera (ur. 1952), Richarda Nichola

(ur. 1952) oraz Tsvi Sadana (ur. 1963). Ruch ten określa się mianem post-misyjnego judaizmu mesjanicznego. Cechą charakterystyczną dla tego nurtu jest niezgoda na teologię zastępstwa (Sizer 2007, 75). Wymienieni autorzy duży nacisk kładą na to, by udowodnić nieprzerwalność wybrania Izraela. Mark Kinzer ujmuje to tak: „Post-misyjny judaizm mesjaniczny świadczy o trwałym znaczeniu narodu żydowskiego i jego sposobu życia dla tożsamości Kościoła chrześcijańskiego, jak również świadczy o trwałym znaczeniu mediacji Jezusy dla tożsamości narodu żydowskiego” (Kinzer 2005, 15). Również R. Nichol stwierdza, że „w Piśmie ludzie podzieleni są na dwie podstawowe kategorie: Żydów i pogan. Wbrew powszechnemu przekonaniu wielu ludzi wierzących, podział ten nie został zniesiony wraz z przyjściem Mesjasza” (Maoz 2012, 91).

Opisywana perspektywa doktrynalna powstała jako jeden ze sposobów zażegnania napięcia doświadczanego przez żydowskiego wyznawcę Jezusa. Niejeden z nich odczuwa konflikt między głoszeniem Jezusa jako Mesjasza a utrzymaniem żydowskiej wiary i żydowskiej tożsamości. Jest to jedno z wielkich wyzwania, wobec których stoi judaizm mesjaniczny. Richard Nichol jest zdania, że „skoro Nowy Testament niedostatecznie podejmuje kwestię istoty tożsamości żydowskiej ludzi wierzących pochodzących z Żydów, jesteśmy pozostawieni z nierozwiązanym dylematem teologicznym, który dotyka samej istoty judaizmu mesjanicznego” (Maoz 2012, 91).

Mark Kinzer stwierdza, iż sposobem zaradzenia temu wyznawaniu jest „judaizm mesjaniczny będący echem konserwatywnego judaizmu w zakresie liturgii i praktyki, który wiarę w Jezusie umieszcza w kontekście lojalności i tożsamości zgodnej z przestrzenią żydowską” (Harvey 2009, 273). W tym nurcie mocno podkreśla się znaczenie Tory (podobnie, jak u D.H. Sterna, D. Justera czy J. Shulama).

Soteriologia i eklezjologia omawianej refleksji odzwierciedla myśl reformowanego ewangelikalizmu, „zgodnie, z którym wspólnota Boża składa się zarówno z „niewierzącego” Izraela, jak i z Kościoła, przy czym Jezus jest obecny w obydwu, widzialnie w eklezji, lecz jest tylko

częściowo uznany przez Izrael” (Harvey 2009, 274). Teologia M. Kinzera jest najbardziej twórczą teologią jaka powstała w ostatnim czasie w zakresie judaizmu mesjanicznego.

2.7. Perspektywa Elazara Brandta i Uri Marcusa

Odmiana judaizmu mesjanicznego reprezentowana przez Elazara Brandta (ur. 1952) i Uri Marcusa (ur. 1956) określana jest mianem „mesjańskiej ortodoksji rabinicznej” (Harvey 2009, 275). Jest ona bowiem najbliższa ortodoksji rabinicznej. Nie cieszy się dużą popularnością wśród Żydów wierzących w Jezusa. Brandt uważa, że „prawowity Mesjasz przybędzie do Jerozolimy, gdzie będzie ustanowiony Jego tron i skąd będzie w sprawiedliwości zgodnej z Torą panował nad Izraelem i nad narodami. Nie ma czegoś takiego jak Mesjasz, który nie zachowuje Tory i naucza, by Jego lud też tak robił. Jeśli Jezua nie czyni i nie naucza Tory, to nie jest Mesjaszem – ani dla Izraela, ani dla nikogo innego” (Harvey 2009, 276). Taka struktura myślenia sprawia, że Brandt jest gorącym przeciwnikiem teologii zastąpienia podobnie jak M. Kinzer, lecz poglądy E. Brandta są bardziej skrajne. Jego zdaniem cały Izrael będzie zbawiony, bez rozróżnienia na tych, którzy wierzą w Jezusa i na tych, którzy w Niego nie wierzą, ponieważ Bóg tak obiecał. „Jeśli Bóg nie dotrzyma tej obietnicy, to nie jest Bogiem. On Sam tak powiedział” (Harvey 2009, 276).

Przekonania U. Marcusa podobnie jak E. Brandta są bardzo radykalne. Jest on zdania, że Jezus był tylko ludzkim mesjaszem i przeczy Jego boskości. „Marcus forsuje zrewidowaną adopcjonistyczną chrystologię” (Harvey 2009, 276). Identyfikuje się on z ortodoksyjnym żydowskim podejściem co do niepodzielności i pojedynczości Boskiej natury, które eliminuje prawdopodobieństwo istnienia Trójcy. Taki system myślenia w całej paletce różnych odcieni judaizmu mesjanicznego umieszcza omawianą perspektywę na odległej, skrajnej pozycji. Wykazuje ona tendencję do powrotu do judaizmu ortodoksyjnego za cenę odwrotu od chrześcijańskich zasad.

2.8. Perspektywa Michaela Schiffmana, Johna Fishera oraz Ariela Berkowitza

Na koniec prezentacji różnych ujęć doktrynalnych judaizmu mesjanicznego należy wskazać refleksję Michaela Schiffmana (ur. 1955), Johna Fishera (ur. 1946) oraz Ariela Berkowitza (ur. 1953). Jest ona ciągle w fazie formacyjnej. Charakteryzuje ją jeszcze mocniejsze niż u D.H. Sterna, D. Jastera czy R. Nichola przywiązanie do Tory. Zdaniem A. Berkowitza „wszyscy, którzy obecnie starają się stosować nakazy Tory w swoim życiu doświadczają ogromnego i głęboko zakorzenionego wzrostu duchowego, a przez nauczanie przestrzegania Tory wprowadzają innych do głębi bliskości z Bogiem” (Maoz 2012, 81). Z kolei M. Schiffman zaleca, by przestrzegać prawo zawarte w Torze, „jako wyraz pobożnego stylu życia” (Maoz 2012, 71). John Fischer postrzega Torę „zgodnie ze swym ortodoksyjnie żydowskim pochodzeniem, lecz patrzy na nią oczyma nowotestamentowego naśladowcy Jezusy” (Harvey 2009, 272). Wymienieni teologowie „praktykują [...] halachiczną ortopraksję, zorientowaną na wiarę w Jezusa” (Harvey 2009, 272). Ich eschatologia, podobnie jak u D.H. Sterna, D. Justera i G. Nerela, jest premillenarystyczna. Ruch ten próbuje zachować ortodoksyjną wiarę chrześcijańską w połączeniu z żydowskim tradycyjnym systemem poglądów na temat natury Boga Mesjasza i Tory.

3. Próba definicji judaizmu mesjanicznego

Na tle zaprezentowanych głównych perspektyw doktrynalnych judaizmu mesjanicznego warto podjąć próbę definicji tego ruchu religijnego oscylującego pomiędzy chrześcijaństwem a klasycznym, rabinicznym judaizmem. Richard Harvey twierdzi, że omawiane zjawisko jest „eklektycznym połączeniem ewangelikalnej innowacji z tradycyjnym przestrzeganiem zwyczajów żydowskich” (Harvey 2009, 271). Daniel Juster jest zdania, że „judaizm mesjaniczny jest w swych zewnętrznych przejawach bardzo zróżnicowany; niektóre kongregacje przywiązują większą wagę do tradycji, podczas gdy inne nie podkreślają jej znaczenia.

Interpretacja i zrozumienie Biblii również nie są całkowicie jednolite i judaizm mesjaniczny, jako pulsujący życiem ruch oddolny przejawia również charakterystyczne dla podobnych zjawisk braki: niewyrobinienie teologiczne, niespójność i prostotę” (Juster 1999, 7).

Jeśli chodzi o kwestie zbawienia zasadniczo czerpie on z teologii protestanckiej w jej wersji ewangelikalnej. Formalnie członkiem tego ruchu jest tylko ten, kto uznaje Jezusa, jako Mesjasza Izraela. Samo rozumienie osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu w środowiskach judaizmu mesjanicznego obejmuje całe spektrum od klasycznie chrześcijańskiego stanowiska (B. Maoz), poprzez gnostyckie (E. Brandt, U. Marcus), aż po kabałę żydowską (J. Shulam). Cechą judaizmu mesjanicznego jest reinterpretacja chrześcijańskiego przesłania o Jezusie Mesjaszu w świetle talmudycznej tradycji żydowskiej.

Zdecydowana większość Żydów mesjanicznych uznaje konieczność utrzymania pełnej żydowskości członków kongregacji włącznie z pełnym przestrzeganiem nakazów judaizmu rabinicznego co do norm życia codziennego, pożywienia i zachowań społecznych.

Daniel Juster twierdzi, że „Żydzi mesjaniczni powinni wyrażać stanowczy sprzeciw wobec spływania ich tożsamości tylko dlatego, że inni Żydzi po nawróceniu do Jeshuy nie zachowują dziedzictwa swoich ojców” (Juster 1999, 256). Podobny pogląd prezentuje D.H. Stern stwierdzając, że „jeśli nazywamy siebie mesjanicznymi Żydami to musimy zmierzać do tego, by popierać nasze słowa czynami wskazującymi na to, że nasza żydowskość jest istotna” (Stern 2007, 26). Teolog ten stwierdza też, iż „Żyd wierzący w Jezusę nie staje w obliczu konieczności rezygnacji ze swej żydowskości, aby być bardziej mesjanicznym, lub konieczności rezygnacji z niektórych elementów jego mesjanicznej wiary, by stała się bardziej żydowska” (Stern 2007, 26).

Samoświadomość członków wspólnot judaizmu mesjanicznego to bardzo złożony problem. Wydaje się, że większość pochodzących z judaizmu chce zachować swój sposób życia, swoją żydowskość. Tak chcą też postrzegać Jezusa, jednakże w ramach wyznaczonych przez judaizm

rabiniczny. Zdaniem D. Justera żydowski ruch mesjaniczny jest „ruchem żydowskich i nie-żydowskich naśladowców Jezusa z Nazaretu, którzy wierzą, iż prawidłową, a nawet pożądaną postawą jego uczniów wywodzących się z potomstwa Abrahama jest przyznawanie się do żydowskiej narodowej i kulturowej tożsamości” (Maoz 2012, 7).

Obecność dużej grupy ewangelikalnych chrześcijan wśród mieszkających na zachodzie zwolenników judaizmu mesjanicznego powoduje pogłębianie się tego problemu. Stanowiska tej grupy oscylują od zainteresowania Izraelem, przez fascynację żydowskością, aż do gotowości przejścia na judaizm ze wszelkimi tego konsekwencjami włącznie z obrzezaniem, chrztem w mykwie i dalszym praktykowaniem wszelkich form obrządków żydowskich zgodnie z nauczaniem rabinów. Stan Telchin stwierdza, że „większość mesjanicznych wspólnot ma duży procent nie-żydów. Nie-żydzi kochają Izrael i Żydów oraz przyjęli żydowską ekspresję wiary w Mesjasza Jezusę” (Telchin 2004, 70).

Żydzi mesjaniczni i nieżydowscy członkowie ruchu gorąco popierają współczesne państwo Izrael, jako spełnienie prorocत्व biblijnych (Spector 2009, 245-248). Jednakże mimo usilnych starań o uznanie ich za kolejną gałąź judaizmu, ani czynniki oficjalne amerykańskich odmian judaizmu ani naczelny rabinat Izraela nie biorą tego pod uwagę i umieszczają omawiany ruch poza obszarem klasycznego judaizmu. Instytucje żydowskie podzielają bowiem ogólne przekonanie, „że jeśli Żyd zaakceptuje Jezusa, staje się poganinem i nie może być Żydem” (Telchin 2004, 71).

Judaizm mesjaniczny został zdecydowanie odrzucony przez wszystkie nurty współczesnej Synagogi. Arnold Fruchtenbaum stwierdza: „wiara, iż samo przyjęcie żydowskiego stylu życia może być sposobem zyskania akceptacji środowiska żydowskiego i żydowskiego przywództwa jest samooszukiwaniem się” (Telchin 2004, 70).

Inny autor twierdzi, iż jedyną drogą do uzyskania takiej religijnej akceptacji jest rezygnacja z tradycyjnego chrześcijańskiego pojmowania Jezusa (Telchin 2004, 70).

Zakończenie

W świetle analizy wielu ujęć doktrynalnych judaizmu mesjanicznego można mówić o istnieniu w jego łonie różnych teologii: od bardzo bliskich chrześcijaństwu, przyznających etnicznym Żydom możliwość zachowania kulturowej odrębności w łonie wyznań chrześcijańskich, aż po perspektywy, które w ramach rabinackiego judaizmu pragną stworzyć krąg wyznawców Mesjasza Jezusy, uznających ewangelikalne koncepcje soteriologiczne. Obok elementów kontrowersyjnych, obserwator tego zjawiska dostrzec może jego elementy konstruktywne. Pisząc w tym kontekście D. Rudolph stwierdza, że „judaizm mesjanistyczny jest pomostem między narodem żydowskim i Kościołem i jako taki pomaga Kościołowi lepiej zrozumieć jego pochodzenie i tożsamość” (Rudolph, Willitts 2013, 14).

Bibliografia

- Cohn-Sherbok, Dan. 2000. *Messianic Judaism*. London & New York: Cassell.
- Cohn-Sherbok, Dan. 2001. *Voices of Messianic Judaism. Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement*. Baltimore: Leader Book.
- Darby, Michael R. 2010. *The Emergence of the Hebrew Christian Movement in Nineteenth-Century Britain*. Leiden: Brill.
- Fruchtenbaum, Arnold G. 2010. *Jezus był Żydem*. Warszawa: Drzewo Oliwne.
- Harris-Shapiro, Carol. 1999. *Messianic Judaism*. Boston: Beacon Press.
- Harvey, Richard. 2009. *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*. Colorado Springs: OM Authentic Media.
- Juster, Daniel. 1999. *Powrót do korzeni*. Kraków: Sofer.
- Juster, Daniel, i Peter Hocken. 2004. *The Messianic Jewish movement. Toward Jerusalem Council II*.
- Kinzer, Mark S. 2005. *Post missionary Messianic Judaism*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Kjaer-Hansen, Kai, i Bodil F. Skjott. 1995. *Facts and myths about the*

- Messianic Congregations in Israel*. Eginburgh: The Handset Press.
- Kluczyński, Andrzej. 2015. „Ewangelikalne chrześcijaństwo wobec judaizmu.” *Collectanea Theologica* 3: 67-79.
- Kościańczuk, Marcela. 2012. *Tożsamość wspólnot mniejszościowych. Kulturoznawcza analiza tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich*. Poznań: UAM.
- Ladd George. 1978. *The Last Things: An Eschatology for Laymen*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Maoz, Baruch. 2003. *Judaism is not Jewish. A Friendly Critique of the Messianic Movement*. Sevenoaks: Mentor.
- Maoz, Baruch. 2012. *Come let us reason together. The unity of Jews and Gentiles in the Church*. Phillipsburg: P&R Publishing.
- McKee, John K. 2013a. *Confronting critical issues an anthology an analysis of subjects that affects the growth and stability of the emerging Messianic Movement*. Richardson: TNN PRESS.
- MaKee, John K. 2013b. *Are Non-Jewish Believers really a part of Israel*. Richardson: TNN PRESS.
- Pawson, David. 2008. *W obronie chrześcijańskiego syjonizmu*. Cieszyn: Logos Press.
- Ryrie Charles C. 1995. *Dispensationalism*. Chicago: Moody Publishers.
- Rudolph, David, i Joel Willits. 2013. *Introduction to Messianic Judaism*. Zondervan.
- Shanks, Hershel, red. 2001. *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*. Warszawa: Vacatio.
- Sizer, Stephen. 2007. *Zion's Christian Soldiers? The Bible: Israel and the Church*. Gasport: Ash+ford Color Press Ltd.
- Spector, Stephen. 2009. *Evangelicalas and Israel: The Story of American Christian Zionism*. New York: Oxford University Press.
- Stern, David H. 1988. *Messianic Jewish Manifesto*. Clarksville: Jewish New Testament Publications.
- Stern, David H. 1990. *Przywracanie żydowskiego charakteru ewangelii*. Dabar.

- Stern, David H. 2008. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio.
- Stern, David H. 2007. *Messianic Judaism: A modern movement with an ancient past*, Clarksville: Messianic Jewish Publishers.
- Telchin, Stan. 2004. *Messianic Judaism is not Christianity*. Grand Rapids: Chosen.
- Wasserman, Jeffrey S. 2000. *Messianic Jewish Congregations*. Lanham/ New York/Oxford: University Press of America Inc.
- Varner, Willim, i Arnold G. Fruchtenbaum, David. H. Stern, John Fisher, Gershon Nerel 2003. *How Jewish is Christianity? 2 views on the messianic movement*. Michigan: Zondervan.