



dr Michał Klukowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ORCID: 0000-0003-1130-7406

email: michal.klukowski@kul.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.24.003.21039>

PISMA AUTORYTATYWNE I ICH MESJAŃSKA INTERPRETACJA W ŚWIETLE MANUSKRYPTÓW Z QUMRAN

THE AUTHORITATIVE SCRIPTURES AND
THEIR MESSIANIC INTERPRETATION IN
LIGHT OF THE QUMRAN MANUSCRIPTS

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na trzy pytania: (1) Czy w świetle manuskryptów z Qumran możemy potwierdzić, że wyjaśniane uczniom przez Jezusa Pisma, tj. Prawo, Prorocy i Psalmi (por. Łk 24,44), odwołują się do tego samego zbioru ksiąg świętych, które zawarte są w rzymsko-katolickim kanonie ksiąg świętych, czy raczej zbiór ten znacząco różnił się od obecnie obowiązującego kanonu?; (2) Które teksty biblijne, w świetle rękopisów wspólnoty z Qumran, były kluczowe dla ich oczekiwań na przyjście Mesjasza?; (3) W jaki sposób osoba Jezusa oraz związane z Nim wydarzenia wpisywały się w ich oczekiwania?

Słowa kluczowe:

kanon | Mesjasz | oczekiwania mesjańskie | Qumran | esseńcyzy

Abstract

This article attempts to answer three questions: (1) In light of the Qumran manuscripts, can we confirm that Scriptures Jesus explained to his disciples (Luke 24:44) refer to the same collection of books contained in the Roman Catholic canon, or did this collection differ from the canon? (2) Which biblical passages, in light of the Qumran community's manuscripts, were central to their expectations for the coming of the Messiah? (3) How did the person of Jesus and the events associated with him fit into their expectations?

Keywords:

canon | messiah | messianic expectations | Qumran | Essenes

Przedmiotem artykułu jest spojrzenie na tekst z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,27) z perspektywy manuskryptów z Qumran¹. Celem rozważań będzie próba odpowiedzi na trzy pytania. Po pierwsze, czy w świetle manuskryptów z Qumran możemy potwierdzić, że wyjaśniane przez Jezusa uczniom Pisma, tj. Prawo, Prorocy i Psalmy (por. Łk 24,44), odwołują się do tego samego zbioru ksiąg, które zawarte są w rzymsko-katolickim kanonie ksiąg świętych, czy raczej zbiór ten znacząco różnił się od obowiązującego kanonu. Po drugie, które teksty biblijne, z perspektywy biblioteki wspólnoty z Qumran, były kluczowe dla ich oczekiwań na przyście Mesjasza. Po trzecie, w jaki sposób Osoba Jezusa i związane z Nim wydarzenia wpisywały się w ich oczekiwania.

1. Pisma autorytatywne

W czasach Jezusa nie można jeszcze mówić o kanonie ksiąg biblijnych w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, tj. jako o definitywnej i oficjalnej liście ksiąg natchnionych przez Boga, która konstytuuje korpus pism powszechnie uznanych i akceptowanych przez daną wspólnotę za święte, autorytatywne i normatywne, i którą sporządziło oficjalne ciało religijne wspólnoty w wyniku przeprowadzonych wewnątrz niej obrad. Dlatego też w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni (586 rok przed Chr. -

¹ „I zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27 [BT]).

70 rok po Chr.) uczeni preferują mówić o niezdefiniowanym zbiorze pism autorytatywnych. Pismo autorytatywne w tym kontekście jest rozumiane jako tekst, który dana wspólnota uznaje i akceptuje jako determinujący sposób ich postępowania oraz którego autorytet jest wystarczająco wysoki, aby nie mógł zostać uchylony na mocy woli grupy czy jednostki². Bez wątplenia tak rozumiany zbiór pism autorytatywnych na łonie judaizmu Drugiej Świątyni miał charakter otwarty, zaś same pisma – składające się na ten zbiór – były poszerzane, rozwijane i przepracowywane, w rezultacie posiadając czasem różną formę tekstualną³.

Rękopisy z Qumran niewątpliwie rzuciły nieco światła na status poszczególnych ksiąg w okresie od II wieku przed Chr. do I wieku po Chr., a zwłaszcza na prawdopodobny ich podział. W jednym z listów z przełomu II i I wieku przed Chr. autor wzywa adresata, aby rozważał on „księgi Mojżesza, księgi Proroków i Dawida” (zob. 4QMMT C 10). To przypuszczalne świadectwo trójpodziału zbioru ksiąg autorytatywnych zdaje się być doprecyzowaniem innego świadectwa z prologu księgi Syryacha, w którym po wzmiance o Prawie i Prorokach autor pisze następnie o „innych, którzy po nich przyszli” (Syr Prolog 2), a dalej o „innych księgach ojczystych” (Syr Prolog 10) i o „pozostałych księgach” (Syr Prolog 25)⁴. W tym kontekście analizowany tekst z Ewangelii św. Łukasza (por. 24,44; dosł. „w Prawie Mojżesza, Prorokach i Psalmach”) jawi się jako świadek wyłaniającego się powoli trójpodziału ksiąg autorytatywnych w judaizmie Drugiej Świątyni, który na późniejszym etapie doprowadził do definitywnego podziału Biblii Hebrajskiej na Prawo, Proroków i Pisma.

² Definicje „kanonu” i „pism autorytatywnych” są podane za: E. ULRICH, *The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons*, w: J. J. COLLINS, D. C. HARLOW (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, s. 114-116.

³ Por. G. J. BROOKE, *Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process*, w: E. G. CHAZON, D. DIMANT, R. CLEMENTS (red.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15-17 January 2002*, Leiden 2005, s. 85-104.

⁴ Żadne z tych określeń nie jest jednak na tyle precyzyjne, aby móc uznać, że autor prologu miał na myśli Pisma, *Ketuwwim*, czy nawet korpus psalmów przypisywanych Dawidowi.

Trzeba jednak przyznać, że sam tekst 4QMMT C 10 i znajdujące się w nim wyrażenie „księgi Mojżesza, księgi Proroków i Dawida” nie jest jednoznaczne. O ile nie ma problemu z wyrażeniami „księga Mojżesza”⁵ i „księgi prorockie”⁶, o tyle problem jest z określeniem zbioru ksiąg przy użyciu samego imienia Dawid, które nie ma paraleli w literaturze Drugiej Świątyni. Trudno uznać imię Dawid za desygnat zbioru ksiąg określanych w kanonie mianem *Ketuwim*, Pism, gdyż są one słabo poświadczane w Qumran⁷. Z drugiej strony, fakt, że księga Psalmów postrzegana była przez wspólnotę z Qumran za prorocką⁸, zaś sam Dawid

- ⁵ Wyrażenie „księga Mojżesza” występuje w późnych księgach BH (Neh 13,1; 2 Krn 25,4; 34,14; 35,12), w kilku tekstach dookreśla się ją jako „księgę prawa Mojżesza” (Joz 8,31; 23,6; 2 Krl 14,6; Neh 8,1), bazując być może na tekście Księgi Powtórzonego Prawa (por. 31,24). W rękopisach z Qumran określenie „księga Mojżesza” pojawia się dwukrotnie (2Q25 1,3; 4Q249 1V title,1), w pozostałych tekstach autorzy mówią o „Prawie Mojżesza” (CD XV,2; XV,9; XV,12; XVI,2; XVI,5; 1QS V,5; VIII,22), jak ma to miejsce w tekstach biblijnych (Joz 8,32; 1 Krl 2,3; 2 Krl 23,25; Ml 3,22; Dn 9,11; 9,13; Ezd 3,2; 7,6; 2 Krn 23,18; 30,16). Niewątpliwie dla wspólnoty z Qumran Prawo Mojżeszowe (Tora) składało się co najmniej ze znanego nam dziś Pięcioksięgu.
- ⁶ Wyrażenie „księgi prorockie” pojawia się w Dokumencie Damasceńskim (zob. CD VII,17, por. 4Q266 3 iii 18). Użycie liczby mnogiej w przypadku tej frazy może świadczyć o tym, że nie istniał wówczas jeden zbiór proroków, a jedynie pojedyncze księgi. Na Pustyni Judzkiej odkryto księgi zarówno proroków wczesnych, jak i późnych, począwszy od Księgi Jozuego do Księgi Malachiasza, włączając księgę Daniela. Wątpliwe jednak, aby wszystkie te księgi już wówczas składały się na autorytatywną kolekcję ksiąg prorockich. Sam zbiór Proroków prawdopodobnie miał charakter otwarty, ponieważ wspólnota qumrańska wierzyła, że nadal żyje w czasach prorockich, będąc odbiorcą aktualnego objawienia.
- ⁷ Tym niemniej są one poświadczane co najmniej w jednej kopii, z wyjątkiem Księgi Estery. Uwaga ta nie dotyczy Księgi Daniela i Księgi Psalmów, które uważano za księgi o charakterze prorockim. Nieobecność Księgi Estery może być przypadkowa, możliwe jednak, że księgę tę odrzucono we wspólnocie z Qumran ze względu na używany przez nią kalendarz 364-dniowy, różny od księżycowego – 354-dniowego, który zakłada się w Księdze Estery. Zob. R. T. BECKWITH, *The Significance of the 364-Day Calendar for the Old Testament Canon*, w: TENŻE, *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2005, s. 54-66.
- ⁸ Ponieważ psalmy Dawidowe traktowano w sensie prorockim (zob. np. komentarze do Księgi Psalmów: 1Q16, 4Q171, 4Q173), przypuszczalnie stanowiły poszerzenie korpusu prorockiego. Zob. C. A. EVANS, *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P. W. FLINT (red.), *Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids 2001, s. 67-79.

za proroka⁹, można wątpić, czy imię Dawid odnosiło się w tym kontekście do psalmów, czy to kanonicznych, czy niekanonicznych¹⁰. Co więcej, gdyby chodziło tutaj o trzeci zbiór ksiąg, którego autorstwo jest przypisane Dawidowi, wówczas w całym wyrażeniu należałoby się spodziewać przed imieniem Dawid rzeczownika „księga”¹¹.

Wobec powyższych problemów możliwe są dwa rozwiązania tej zagadki. Po pierwsze, imię Dawid może stanowić podzbiór w zbiorze „ksiąg prorockich”, co byłoby spójne z resztą rękopisów z Qumran (zob. 1QS I,2-3; VIII,15; por. VI,6-7) oraz ze świadectwami z NT (zob. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,29-31; Dz 13,15; 24,14; 28,23; Rz 3,21). Wówczas spójnik *waw* („i”) pełniłby funkcję emfaticzną: „rozważaj... księgi proroków, zwłaszcza (te związane) z Dawidem (tzn. Psalmi)”. Taka interpretacja wyjaśniałaby, dlaczego autorzy nie poprzedzili imienia Dawid wyrażeniem „w księdze”, jak uczynili to w przypadku księgi Mojżesza i ksiąg prorockich. Po drugie, jeśli przyjąć istnienie trójpodziału ksiąg autorytatywnych, znaczenie byłoby podobne, lecz imię Dawid posiadałoby szerszy zakres, tj. wszystkie teksty związane z Dawidem¹². Obie te interpretacje są o tyle możliwe, że w jednym z traktatów Miszny, *’Abot*, wyrażenie בודד zostało użyte w podobnym znaczeniu w odniesieniu do tekstu Pierwszej Księgi Kronik (por. 29,14), co zostało dość dobrze odane w przekładzie Herberta Danbyego: „in [the Scripture concerning]

⁹ Por. 11Q5 XXVII,11; Dz 1,16; 2,25. 30-31; 4,25. Zob. P. W. FLINT, *The Prophet David at Qumran*, w: M. HENZE (red.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids 2005, s. 158-167.

¹⁰ George J. Brooke sugeruje, że mogło w tym tekście chodzić o szczególnie zbiór psalmów Dawida, będący własnością wspólnoty z Qumran, którego zawartość mogła być różna od kanonicznego Psalterza Biblii Hebrajskiej (zob. np. 11Q5). Zob. G. J. BROOKE, *The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT*, w: J. KAMPEN, M. J. BERNSTEIN, F. G. MARTÍNEZ (red.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden 1997, s. 86-87.

¹¹ Por. M. J. BERNSTEIN, *The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations*, w: J. KAMPEN, M. J. BERNSTEIN (red.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996, s. 51, n. 49.

¹² Biorąc pod uwagę, że autorzy w dalszej części nawiązują do motywu wywabienia Dawida z opresji (C 26, por. C 24) i przebaczenia mu grzechu (C 25), wówczas do kategorii „Dawid” należałoby zaliczyć co najmniej te księgi, które dotyczą obu motywów (np. Ps 25,11; 32,5; 54,9; 1 Sm 26,24; 2 Sm 4,9; 1 Krl 1,29).

David” (*m.* ¹ *Abot.* 3:7, por. ἐν Δαυὶδ w Hb 4,7)¹³. Zatem autorowi mogło nie tyle chodzić o konkretny zbiór ksiąg, co raczej o księgi związane z postacią Dawida, bez względu na to, do którego zbioru należały.

Powyższy problem podprowadził nas do innej kwestii, mianowicie do pytania, które spośród ksiąg uznawano za autorytatywne i do którego z trzech (lub dwóch) przypuszczalnych podzbiorów mogły należeć poszczególne księgi w okresie od III wieku przed Chr. do I wieku po Chr. W celu ustalenia tekstów autorytatywnych w tym okresie uczeni stosują potrójne kryterium: zewnętrzne¹⁴, wewnętrzne¹⁵ i intertekstualne¹⁶. Zastosowane kryteria wykazały, że tylko zbiór „Prawa”, odpowiadający Pięcioksięgowi, miał charakter zamknięty, stanowiąc pierwszą część składową wyłaniającego się kanonu ksiąg autorytatywnych¹⁷. W przypadku pozostałych dwóch części zbioru tekstów autorytatywnych, Proroków i Pism, z pewnością nie miały one wówczas zamkniętego

¹³ H. DANBY, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, London 1933, s. 451.

¹⁴ Kryteria te można ubrać w następujące pytania: (a) Czy liczba odnalezionych kopii danego dzieła wyróżnia się na tle innych tekstów, tym samym wskazując na ważność tego dzieła dla wspólnoty?; (b) Czy dzieło doczekało się przekładów na inne języki?; (c) Czy dzieło doczekało się komentarza?; (d) Czy dzieło było ważne dla różnych grup społecznych, czy raczej było forsowane przez jedną konkretną grupę?

¹⁵ Kryteria wewnętrzne wymagają odpowiedzi na następujące pytania: (a) Czy autor dzieła daje do zrozumienia, że jego treść wynika wprost z Bożego objawienia?; (b) Czy autorstwo dzieła przypisuje się postaci, która w oczach wspólnoty jest wybranym przez Boga pośrednikiem między Bogiem a ludem (np. do Mojżesza)?

¹⁶ A zatem: (a) Czy dzieło jest zacytowane w innym tekście jako autorytet (np. z pomocą formuły wprowadzającej „jak napisano”)?; (b) Czy dzieło zostało w innym tekście bezpośrednio zacytowane lub czy odniesiono do niego aluzję?; (c) Czy dzieło wpłynęło na inny tekst poprzez przejęcie jego motywu, wątku lub idei?; (d) Czy dzieło było przetwarzywane, uzupełniane lub przeredagowywane?

¹⁷ Por. E. ULRICH, *Scriptures at Qumran and the Road Toward Canon*, w: TENŻE, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leiden 2015, s. 307; J. C. VANDERKAM, *Revealed Literature in the Second Temple Period*, w: tegoż, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000, s. 1-30; TENŻE, *Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls*, w: L. M. McDONALD, J. A. SANDERS (red.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, s. 91-109; Zob. K. BERTHELOT, *Authoritative Scriptures: Torah and Related Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 264-268; T. H. LIM, *Authoritative Scriptures and The Dead Sea Scrolls*, w: J. J. COLLINS, T. H. LIM (red.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, s. 314-318.

charakteru. Tym niemniej w przypadku proroków większych i mniejszych, jak również Księgi Psalmów i Księgi Tobiasza, można już mówić o przeświadczeniu wspólnoty z Qumran o ich autorytatywności¹⁸. To z kolei pozwala przypuszczać, że Łukaszowa wzmianka o Prawie Mojżesza, Prorokach i Psalmach (por. Łk 24,44), w których Jezus wyjaśniał uczniom w drodze do Emaus, co się do Niego odnosiło, nie odbiegała zbyt wiele w swym znaczeniu od korpusu ksiąg w kanonie rzymsko-katolickim.

2. Mesjańska interpretacja autorytatywnych Pism w okresie grecko-rzymskim

Ponieważ w okresie grecko-rzymskim zbiór pism autorytatywnych z pewnością włączał korpus „Prawa i Proroków” z późniejszej Biblii Hebrajskiej, nic dziwnego, że oczekiwanie na królewskiego Mesjasza jest najlepiej udokumentowaną nadzieją w literaturze Drugiej Świątyni, wszak podstawa tej nadziei jest dobrze zakorzeniona na kartach Biblii Hebrajskiej (por. 2 Sm 7,11-16; Ps 2, 89, 110, 132; Iz 9). Można przypuszczać, że oczekiwanie na przyście idealnego króla zrodziło się już w czasach kryzysu monarchii, który doprowadził do jej upadku, zaś jej ostateczny upadek przesunął te oczekiwania na czas eschatologiczny. W tym kontekście istotne były zwłaszcza teksty z Drugiej Księgi Samuela (por. 7,11-16), Księgi Rodzaju (por. 49,10) i Księgi Liczb (por. 24,15-19), które podkreślały dane przez Boga obietnice zachowania ciągłości monarchii po linii króla Dawida, choć nie zawsze postać tego króla była na pierwszym planie¹⁹. Tym niemniej jeszcze w okresie perskim, po po-

¹⁸ Por. R. VIELHAUER, *Authoritative Scriptures: Prophets and Related Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 269-272; U. DAHMEN, *Authoritative Scriptures: Writings and Related Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 273-279; K. COBLENTZ BAUTCH, J. WEINBENDER, *Authoritative Scriptures: Other Texts*, w: G. J. BROOKE, C. HEMPEL (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 280-285.

¹⁹ Przykładowo Deutero-Izajasz, dla którego to perski król Cyrus był namaszczonej przez Boga zbawicielem (por. Iz 45,1.13), przeniósł obietnice odnoszące się do Dawida na cały naród izraelski (por. 55,3-5).

wrocie z wygnania, nadzieja na odbudowę państwa i świątyni spoczęła na Zorobabelu, potomku króla Dawida (por. Ag 2,21-24, Za 4,7). Po czasach Zorobabela nadzieje mesjańskie niemal zanikły w literaturze wczesnego okresu Drugiej Świątyni (500-200 roku przed Chr.). Można założyć, że w tym okresie nadzieje na przywrócenie niepodległości, odbudowę państwa i kultu pokładano dość realistycznie w obcych królach, którzy – jako marionetki w rękach Boga – mieli zapewnić Izraelowi protekcję i względny pokój²⁰.

Jeszcze na początku II wieku przed Chr. dla Syracha osoba Dawida i jego chwała należą do przeszłości, dużo więcej uwagi poświęca on przy mierzu z Aaronem oraz postaci arcykapłana Szymona (por. Syr 45,6-22; 50,1-21). Podobnie autor Księgi Daniela zdaje się godzić z teokratyczną organizacją powygnaniowego Izraela, choć on przynajmniej wyraża nadzieję na niezniszczalne królestwo (por. Dn 2,44) i nadejście „jakby Syna Człowieczego”, któremu zostaną poddane obce narody, a jego panowaniu i królestwu nie będzie końca (por. 7,13-14). Tym niemniej, operując na poziomie niebiańskim, autor księgi dokonuje w istocie transformacji królewskiej mitologii i przesuwania swoje oczekiwania na czas przyszłego zmartwychwstania (por. 12,1-3), a zatem na okres pomesjański, sama zaś postać „jakby Syna Człowieczego” prawdopodobnie odnosiła się do archanioła Michała (por. Dn 9) – los Izraela leży zatem w rękach niebiańskiego wybawcy, nie zaś ziemskiego, idealnego króla. Uderzający jest również brak oczekiwań na przywrócenie linii Dawidowej we wczesnych tekstach apokaliptycznych z pierwszej poł. II wieku przed Chr., takich jak choćby Apokalipsa Zwierząt (1 Hen 85-90).²¹

Sytuacja zmieniła się wraz z powstaniem Machabeuszy i ustanowieniem ich dynastii (147–137 roku przed Chr.). Nie dlatego jednak, że powstanie machabejskie wzbudziło marzenie o przywróceniu rodzimego królestwa, ale przeciwnie – ponieważ rządy Hasmoneuszy okazały się rozczarowaniem. Fakt ten mógł stać się impulsem do rewizji dotychczasowej

²⁰ Takie podejście spotykamy jeszcze w pierwszej połowie II wieku przed Chr. w diasporze egipskiej, która liczyła na przychyłość Ptolemeusza (por. Syb 3:608-656).

²¹ Por. J. H. CHARLESWORTH, *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, w: H. TEMPORINI, W. HAASE (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil 2. Principat 19,1 Religion (Judentum, Allgemeines, palästinisches Judentum)*, Berlin 1979, s. 188-218.

tradycji zawartej w tekstach autorytatywnych i do wzmożonej egzegezy fragmentów o potencjale mesjańskim, co doprowadziło do rozkwitu ruchów wyzwolenicznych, które starały się przywrócić chwałę Izraela, w czym decydującą rolę miał odegrać wybrany i namaszczony przez Boga król z rodu Dawida. Jeszcze przed odkryciami rękopisów w Qumran w późnych latach 40. i wczesnych 50. XX wieku, głównym źródłem, dającym wgląd w rozczarowanie rządami Hasmoneuszów i nadzieje na przywrócenie królewskiej linii Dawida, były Psalm Salomona (por. PsSal 2, 8, 17 i 18), zwłaszcza zaś Psalm Salomona 17, który odnosi się do podboju Jerozolimy przez Pompejusza z 63 roku przed Chr.²²

Autor Psalmu Salomona 17 obwinia Hasmoneuszy o przywłaszczenie sobie tytułu królewskiego wbrew przymierzowi Boga z Dawidem (por. 2 Sm 7,11-16) oraz o spustoszenie tronu Dawida poprzez swoje zuchwałe i niemoralne rządy (PsSal 17,4-6). Interpretując inwazję Pompejsza, autor psalmu wyraża przekonanie, że Bóg w wierności swemu przymierzowi ukarał uzurpatorów władzy nad Jego narodem i zesłał przeciw nim „człowieka obcego”, tj. Pompejusza, w ten sposób oddając im według ich grzechów (PsSal 17,7-20). Ponieważ jednak samo narzędzie kary okazało się jeszcze większym jarzmem dla Judejczyków, stąd autor psalmu zwraca się z prośbą do Boga, aby ten wzbudził im króla z rodu Dawida (PsSal 17,21-25). Modlitwa o Dawidowego króla czerpie mocno z tekstów Księgi Izajasza (por. 11,1-4) i Księgi Psalmów (por. 2,9), a Mesjasz jako wyłania się z tej modlitwy, to postać waleczna i bezlitosna, karząca zarówno wrogów Izraela, jak i niewiernych w samym Izraelu, która oczyści Jerozolimę z nieprawości, zaprowadzi erę pokoju i sprawiedliwości, a w swych rządach będzie polegała tylko na Bogu Izraela jako jedynym, prawdziwym królu (PsSal 17,26-42). Psalmista wyraża wręcz przekonanie, będące bez paraleli w literaturze Drugiej Świątyni, że nadchodzący król będzie „czysty od grzechu” (PsSal 17,36).

²² Przekład Psalmów Salomona na język polski dostępny jest w: J. PARTYKA, *Psalmy Salomona: przekład z języka greckiego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2(22) (1984), s. 159-180; A. TRONINA, *Psalmy Salomona*, w: R. RUBINKIEWICZ (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 109-128.

3. Mesjańska interpretacja Pism autorytatywnych w rękopisach z Qumran

Krytykę Hasmoneuszy i nadzieję na przyjście Mesjasza Dawidowego spotykamy także w rękopisach z Qumran, choć trzeba od razu zaznaczyć, że teksty mesjańskie stanowią jedynie niewielką część wszystkich tekstów wspólnoty. Podobnie jak dla autora Psalmu Salomona 17, tak i dla niej, kluczowym tekstem, na którym opiera się ich wiara w nadejście Mesjasza z rodu Dawida, jest tekst z Księgi Izajasza (por. 11,1-5; zob. 4Q161 7-10 iiii 11-22)²³. W interpretacji tego tekstu Odrośl Dawida, która pojawi się „na końcu dni”²⁴, odniesie triumf w eschatologicznej batalii z Rzymianami, *Kittim*. Na podstawie tekstu Księgi Izajasza (por. 11,1-5) decydującą rolę potomka Dawida potwierdza także inne dzieło wspólnoty, które najpewniej było częścią opisu wojny eschatologicznej (por. 4Q285 7). Istotne wydaje się to, że w obu tekstach Odrośl Dawida jest utożsamiana z Księciem Zgromadzenia.

Mesjańskie konotacje tego ostatniego tytułu pojawiają się w Regule Błogosławieństw, zawierającej serie błogosławieństw na czas mesjański.

²³ „[Wyrośnie różdżka z] pnia Jessego, wypuści [odrośl z jego korzeni. Spocznie] na niej duch [JHWH, duch] mądrości i rozumu, duch ra[dy i męstwa], duch wiedzy [i bojaźni JHWH. Upodoba sobie w bojaźni] JHWH. [Nie] według tego, co widzą [jego oczy, będzie sądził i nie według tego, co słyszą jego uszy, będzie wyrokował]. Będzie sądził [sprawiedliwie biednych i rozstrzygał uczciwie (sprawę) ubogich w kraju. Uderzy kraj różgą swych ust, tchnieniem warg swoich uśmierci bezbożnego. Sprawiedliwość będzie mu pasem na] biodrach, a [wierność przepasaniem] łądźwi (Iz 11,1-5)]. (vacat) [...] [Wyjaśnienie tego dotyczy Odrośli] Dawida, która powstanie w [dniach] osta[tecznych, kiedy tchnieniem warg swoich uśmierci] swoich wrogów, a Bóg go umocni [duchem] męstwa [...] tron chwały, ś[więta] koronę i różnobarwne szaty [...] w jego ręce. Będzie panował nad wszystkimi narodami i Magogiem [...] jego miecz dokona sądu nad wszystkimi narodami” (4Q161 7-10 iiii 11-22). Cyt. za: A. TRONINA, *Komentarze biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Kraków-Mogilany 2022, s. 90.

²⁴ Wyrażenie אחרית הימים „koniec dni” w tekstach z Qumran może odnosić się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, w zależności od kontekstu, ale w kontekście mesjańskim odnosi się zwykle do przyszłości. „Koniec dni” w interpretacji wspólnoty nie będzie jednak jeszcze czasem pokoju i doskonałości, lecz końcową fazą ucisku, w czasie którego nadejście oczekiwany/i meszjasz/e i rozpocznie się budowa eschatologicznej świątyni. Na temat tego wyrażenia w Qumran, zob. A. STEUDEL, אחרית הימים *in the Texts from Qumran*, „Revue de Qumrân” 2(16) (1993), s. 225-246.

Czwarte błogosławieństwo skierowane jest do Księcia Zgromadzenia, postaci mesjańskiej, a w treści błogosławieństwa wybrzmiewa nadzieja rozprawienia się z bezbożnikami (por. 1QSb V,20-29). Co ważne, błogosławieństwo bazuje na wspomnianym wyżej tekście Księgi Izajasza (por. 11,1-5), a ponadto na Księdze Rodzaju (por. 49,9) i Księdze Liczb (por. 24,17). Zatem trzy różne dokumenty wspólnoty z Qumran nawiązują w kontekście eschatologicznym do tego samego tekstu Księgi Izajasza (por. 11,1-5), widząc w przyszłym Mesjaszu Dawidowym zwycięskiego wojownika w decydującej bitwie eschatologicznej. Z kolei motyw Odrośli Dawida pojawia się również w komentarzu eschatologicznym, w którym tekst Drugiej Księgi Samuela (por. 7,14) zestawiony jest obok tekstu Księgi Amosa (por. 9,11; zob. 4Q174 1-2 i 10-13), a także w komentarzu do fragmentu Księgi Rodzaju (por. 49,10; zob. 4Q252 5 1-7), który również stanowi istotny tekst dla oczekiwań mesjańskich wspólnoty qumrańskiej. Zatem w obu komentarzach wspólnoty z Qumran podkreśla się trwałość przymierza Boga z królem Dawidem (por. 2 Sm 7,11-16).

Kolejnym ważnym tekstem mesjańskim dla wspólnoty z Qumran jest fragment z Księgi Liczb (por. 24,17-19). Zostaje on podjęty w Dokumentie Damascenkim, w którym berło zostaje utożsamione z Księciem Zgromadzenia (CD VII,19-20). Fakt, że tekst z Księgi Liczb (por. 24,17-19) odniesiono do tej postaci mesjańskiej, potwierdza, że ustęp ten rozumiany był mesjanistycznie. Ponadto ten sam tekst z Księgi Liczb został również podjęty w 4Q175 12-13 oraz w Zwoju Wojny (1QM XI,5-7). Wprawdzie w tych dwóch dziełach tekst z Księgi Liczb (por. 24,17-19) nie jest poddany interpretacji, lecz z samego faktu, że użyto go w dwóch kompozycjach o charakterze eschatologicznym podkreśla jego ważność. Podsumowując, chociaż ślad wiary w nadejście królewskiego Mesjasza Dawidowego w tekstach wspólnoty z Qumran jest zdawkowy, to jednak wyłania się z niego dość spójny obraz. Nadchodzący Mesjasz okaże się zapowiedzianym w Księdze Liczb berłem (por. Lb 24,17-19), które zwycięży w eschatologicznej wojnie nad obcymi narodami i przywróci dynastię Dawida, wprowadzając Izrael w erę nieustającego pokoju i sprawiedliwości. Niewątpliwie miała to być postać ludzka, która jednak otrzyma wsparcie anielskich oddziałów w wojnie eschatologicznej. Choć teksty z Qumran stanowią wczesne świadectwo rodzenia się idei wojowniczego Mesjasza Dawidowego, to jednak nie są one jej je-

dynym świadkiem, wszak motyw ten obecny jest także w omówionych wyżej Psalmach Salomona, a w późniejszych latach w Czwartej Apokalipsie Ezdrasza (I wiek po Chr.). Tym niemniej okazuje się, że wspólnota z Qumran nie tylko oczekiwała na królewskiego Mesjasza, ale jak wskazuje kilka innych dokumentów z jej biblioteki, wyrażali oni także nadzieję na przyjście kapłańskiego Mesjasza z linii Aarona.

4. Oczekiwanie na dwóch Mesjaszy Aarona i Izraela

Kluczowym świadkiem tekstowym, zdradzającym przekonanie wspólnoty z Qumran o przyjściu dwóch Mesjaszy, jest ustęp z Reguły Zrzeszenia: „*Będą sądzeni według dawnych przepisów, od których rozpoczęli swą poprawę członkowie Zrzeszenia, aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela*” (1QS IX,11)²⁵. Wyrażenie „mesjaszy Aarona i Izraela” jest unikatowe w literaturze judaizmu Drugiej Świątyni. W oczywisty sposób tytuł Mesjasz „z Izraela” odnosi się do eschatologicznego króla Dawidowego, zaś Mesjasz „z Aarona” do eschatologicznego arcykapłana. Wprawdzie gramatycznie wyrażenie משיח אהרון וישראל można odnieść do jednego Mesjasza, jednak w Dokumencie Damasceńskim, w którym również wyrażenie to występuje w odniesieniu do Mesjasza (por. CD XI-X,11)²⁶, oba te imiona, Aaron i Izrael, służą rozróżnieniu kapłańskiego i świeckiego substratu wspólnoty: „*Bóg jednak pamiętał o przymierzu z przodkami i wzbudził ludzi rozumnych z Aarona i mądrych z Izraela (...)*” (CD VI,2-3). W tym samym dokumencie przy okazji interpretacji wyroczni Balaama (por. Lb 24,17-19) zapowiadaną Gwiazdą jest Inter-

²⁵ Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego 1QS, 1QSa, 1QSB, CD, 1QM*, Kraków-Mogilany 2017, s. 55. Na temat samego wyrażenia „mesjaszy Aarona i Izraela” w 1QS IX,11, por. A. TRONINA, „... aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela” (1QS IX,11), w: M. WOJCIECHOWSKI (red.), *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 401-408.

²⁶ „Pozostali zaś zostaną wydani pod miecz, gdy przyjdzie mesjasz z Aarona i z Izraela” (CD XIX,10-11). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 100.

pretator Prawa, a berłem Księżę Całego Zgromadzenia (CD VII,18-20)²⁷. Ta pierwsza funkcja dla wspólnoty z Qumran ma wyraźnie charakter kapłański (por. 4Q174 i 9-11²⁸), zaś u jej podstaw mógł stać tekst z Księgi Powtórzonego Prawa (por. 33,10). Ponadto na rzecz rozumienia frazy משיחי אהרון וישראל w odniesieniu do dwóch Mesjaszy jest brak powodu, dla którego oba te imiona miałyby zostać wyróżnione względem tej samej postaci, wszak Mesjasz „z Aarona” naturalnie pochodzi z Izraela i sam ten tytuł byłby wystarczający dla oddania jego istoty.

O ile sama idea kapłańskiego Mesjasza mogła mieć swoje źródło w biblijnym wyrażeniu הכהן המשיח, „namaszczony kapłan” (Kpł 4,3.5.16), to jednak nadrzędność władzy kapłańskiej nad władzą świecką zdaje się być refleksją samej wspólnoty, która nieprzypadkowo wymienia Mesjasza „z Aarona” przed Mesjaszem „z Izraela”. To z resztą nie jedyne teksty, które zdradzają postrzeganie roli króla jako podrzędnej w stosunku do arcykapłana. Klasycznym przykładem jest tekst Reguły Całego Zgromadzenia, przeznaczonej na czas mesjański: „Przyjdzie główny [kapłan] całego Zgromadzenia Izraela i wszyscy [jego] bracia, [synowie] Aarona, kapłani [zwołani] na zebranie sławnych mężów. Zasiądą prz[ed nim, każdy] odpowiednio do swej godności, potem zaś [zasiądzie mes]jasz Izraela” (1QSa II,12-14)²⁹. Choć w tekście tym kapłan nie jest wprost nazwany Mesjaszem, to jednak jego nadrzędna rola w stosunku do Mesjasza „z Izraela” w zestawieniu z wyrażeniem „Mesjasze Aarona i Izraela” (1QS IX,11), gdzie Mesjasz „z Aarona” jest wymieniony jako pierwszy, pozwala założyć, że arcykapłan z Reguły Całego Zgromadzenia (1QSa II,12-14) jest właśnie oczekiwanym Mesjaszem „z Aarona”.

²⁷ „Gwiazdą zaś jest Badacz Prawa. Przybędzie on do Damaszku, jak napisano (Lb 24,17): *Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło. Berło to Księżę całego zgromadzenia*” (CD VII,18-20). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 98.

²⁸ „[A do Lewiego powiedział: Twoje tummim i twoje urim dla oddanego Ci człowieka, którego wypróbowałem w Mas]sa i z którym spierałeś się nad wodami Meriba. [Mówił on o swym ojcu i o swej matce: Nie znam ich! Nie wspomniał o swych braciach i nie uznał swych syn]ów. Tak [strzegli twego słowa] i przymierze [Twoje zachowali. Uczyli Jakuba Twoich przykazań, a Twego Prawa – Izraela]” (4Q174 i 9-11). Cyt. za: A. TRONINA, *Komentarze biblijne z Qumran...*, dz. cyt., s. 63-64.

²⁹ Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 70-71.

Nie sposób w tym kontekście przejść obok innego tekstu, w którym autor listu wprost stwierdza, że o ile lud Izraela jest świętym nasieniem, o tyle kapłani są nasieniem najświętszym (4QMMT B 75-82). Uzasadnieniem dla takiego przekonania mógł być tekst z Pierwszej Księgi Kronik (por. 23,13), który wprawdzie jest niejednoznaczny, jako że wyrażenie קדושי קדושים / קדושי קדושי może z jednej strony wskazywać na status kapłanów jako najświętszych, a z drugiej – na przedmioty o tym statusie, które zostały powierzone Aaronowi, ale właśnie tego rodzaju teksty najchętniej wykorzystywano w propagandzie. Przekonanie wspólnoty qumrańskiej, że kapłani są najświętszymi, można także dostrzec w tekście 1QS VIII,5-6 [por. 4Q259 ii,14]³⁰ i 1Q21 1,2: „*Królestwo kapłańskie większe jest od królestwa [...]*” (por. Wj 19,6)³¹.

Źródłem przekonania wspólnoty z Qumran o przyszłym, eschatologicznym podziale władzy mógł być model przedwygnaniowego Izraela, zwłaszcza z okresu wędrówki po pustyni, kiedy to Mojżesz i Aaron stali na czele całej wspólnoty jako pośrednicy pomiędzy Bogiem a ludem. Biblijne uzasadnienie dla tego podziału mogło być również dostrzegane w tekście z Księgi Powtórzonego Prawa (por. 17,18), według którego król związany jest kapłańską interpretacją Prawa (por. 4Q161 8-10 iii 22-24)³². Podstawę dla tego rodzaju przekonania można także znaleźć w tekście z Księgi Jeremiasza (por. 33,14-26), w którym Bóg przez usta proroka zapewnia o swym przymierzu z Dawidem i kapłanami-lewitami. Przede wszystkim jednak przekonanie to mogło opierać się na motywie dwóch oliwek z tekstu w Księdze Zachariasza (por. 4,1-14; 6,12).

Można przypuszczać, że nacisk na dwuwładzę w tekstach wspólnoty z Qumran został sprowokowany przez Machabeuszy, którzy już porzucając od rządów Szymona (142-134 roku przed Chr.), połączyli funkcję kapłańską i królewską wbrew dotychczasowej tradycji Izraela (por.

³⁰ „Rada Zrzeszenia będzie oparta na prawdzie (jako) wieczny szczep, święty dom dla Izraela, najświętszy fundament dla Aarona (...)” (1QS VIII,5-6). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 50-51.

³¹ Cyt. za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 19.

³² „A co do słów: nie [będzie sądził według tego, co widzą jego oczy,] i nie według tego, co słyszą jego uszy – wyjaśnienie tego: [...] będzie sądził tak, jak go pouczą (kapłani) [...]” (4Q161 8-10 iii 22-24). Cyt. za: A. TRONINA, *Komentarze biblijne z Qumran...*, dz. cyt., s. 90.

1 Mch 14,41). Faktem jest bowiem, że nie ma dowodów na oczekiwanie Mesjasza Dawidowego i/lub kapłańskiego w literaturze Drugiej Świątyni przed powstaniem dynastii Machabeuszy. To właśnie połączenie przez nich władzy królewskiej i kapłańskiej mogło wpłynąć na pewne kręgi żydowskie, które uruchomiły propagandę na rzecz rozdzielenia tych dwóch funkcji, przy okazji projektując ideę dwuwładzy na czas eschatologiczny. Z pewnością oliwy do ognia dołał fakt, że kapłani jerozolimscy odeszli od tradycyjnej interpretacji Prawa Mojżeszowego i zbeczcęcili swoim niemoralnym postępowaniem kult świątynny, od którego część kapłanów postanowiła się odseparować, dając początek wspólnocie z Qumran (por. 4QMMT C 7-9, por. B 1-82)³³. W tym kontekście można podejrzewać, że idea Mesjasza kapłańskiego wyrosła z rozczarowania i krytyki kapłanów jerozolimskich.

Na ile przeświadczenie o nadrzędnym statusie kapłanów względem laikatu miało wpływ na organizację struktury władzy wspólnoty i na ile strukturę tą projektowano na rzeczywistość eschatologiczną, nie jest pewne. Pewny jest natomiast fakt, że kapłani faktycznie przewodzili wspólnocie (por. 1QS IX,7)³⁴ i że czas jej wyłonienia zbiega się z pierwszymi świadectwami oczekiwań Mesjasza „z Aarona” obok Mesjasza z „Izraela”. Wprawdzie organizacja dwuwładzy ugruntowała się we wczesnym okresie powygnaniowym, kiedy to arcykapłan Jozue i potomek Dawida, Zorobabel, piastowali władzę nad społecznością Judejczyków, to jednak z biegiem czasu władza arcykapłańska stała się nadrzędna, a model ten przeniknął wspólnotę z Qumran, która niewątpliwie miała charakter kapłański, ale zarazem inkluzyjny, pozostając otwartą na przyjmowanie kolejnych członków spośród laikatu.

³³ „[W]y zaś [wicie]i, że [my] odłączyliśmy się od liczego l[udu i ich nieczystości rytualnej] [i] od mieszania się w te sprawy i od uczestniczenia z [nimi] w tych rzeczach. Wy w[iecie], że nie [z]najdzie się w naszej ręce niewierność, kłamstwo lub zło (...)” (4QMMT C 7-9). Tłum. własne.

³⁴ „Tylko synowie Aarona będą sprawować władzę nad tym, co dotyczy decyzji i majątku, i oni będą decydować przez głosowanie we wszystkich sprawach członków Zrzeszenia (...)” (1QS IX,7). Cyt. za: A. TRONINA, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran...*, dz. cyt., s. 55.

5. Osoba Jezusa Chrystusa w świetle oczekiwań mesjańskich wspólnoty z Qumran

Ponieważ wspólnota z Qumran oczekiwała z jednej strony Mesjasza walczącego, który pokona wrogów Izraela, położy kres okupacji rzymskiej i oczyści ziemię Izraela, z drugiej zaś – Mesjasza kapłańskiego, który powróci do oczyszczonej świątyni i w sposób doskonały zinterpretuje wszystkie przepisy Prawa Mojżeszowego, Osoba Jezusa z Nazaretu musiała być dla nich postacią antymesjańską. Chrystus bowiem nie tylko nie pokonał wrogich Rzymian, ale zginął z ich rąk; nie tylko nie oczyścił świątyni, ale wręcz zapowiadał jej zniszczenie (por. Mt 24,1-3; Mk 13,1-4; Łk 21,5-6), gdy tymczasem Prawo Mojżeszowe dla Qumrańczyków było podporządkowane kultowi świątynnemu. Można zatem z dużym prawdopodobieństwem założyć, że Jezus z Nazaretu raczej nie wpisywał się w oczekiwania mesjańskie wspólnoty z Qumran, zaś jego śmierć krzyżowa tylko potwierdziła w ich oczach przekleństwo Jego Osoby (por. Pwt 21,23).

W istocie jednak Bóg w Jezusie Chrystusie odpowiedział na żywione wówczas nadzieje, lecz ich realizacja wykraczała poza ludzkie wyobrażenia, kształtowane w reakcji na ówczesną sytuację geopolityczną Judei, która zapewne jawiła się jako skutek przekleństwa, jakie zawisło nad Izraelem (por. Pwt 27-28). Wyrazem tych geopolitycznych oczekiwań jest wyznanie uczniów Jezusa w drodze do Emaus, gdy przyznają, że oczekiwali od Niego wyzwolenia Izraela (por. Łk 24,21). Tymczasem u źródeł doświadczanego przez Izrael zła ze strony rzymskiego okupanta stało osobowe Zło, które Chrystus w sposób definitywny pokonał na krzyżu, biorąc na siebie całe przekleństwo (por. Gal 3,13-14), czego namacalnym dowodem było zwycięstwo nad śmiercią jako szczytem przekleństwa (por. Pwt 30,15) poprzez zmartwychwstanie do życia wiecznego. Jezus Chrystus musiał cierpieć i umrzeć (por. Łk 24,26), aby wziąć na siebie szczyt przekleństwa, które zostało zapowiedziane w Prawie Mojżesza. To właśnie dlatego Chrystus rozpoczyna uczniom wyjaśnianie Pism „od Mojżesza” (Łk 24,27), ponieważ to za pośrednictwem Mojżesza Bóg zawiązuje trwale przymierze z Izraelem, nadając mu Prawo, którego wypełnianie zagwarantuje czas błogosławieństwa, zaś niewierność Prawu czas przekleństwa. Aby jednak stworzyć czas błogosławieństwa, nie

tylko Chrystus musiał wziąć na siebie wiszące przekleństwo, ale także musiał pokonać największego wroga człowieka, który stale przeszkadza mu w dążeniu do realizacji pełnego człowieczeństwa, zgodnie z Bożym zamysłem. Co istotne z perspektywy oczekiwań wspólnoty z Qumran, Bóg dokonał tego – jak zapowiedział – w osobie potomka Dawidowego. Jezus Chrystus w swoim zbawczym dziele przekroczył również wszelkie oczekiwania dotyczące nadejścia idealnego kapłana z rodu Aarona, który pouczy Izrael i wyłoży mu Prawo w sposób doskonały, pełniąc swoje funkcje kapłańskie w nowej, wiecznej świątyni. Tymczasem w Osobie Chrystusa zarówno funkcja kapłańska, jak i świątynna znajdują swoje wypełnienie. Świątynia była jedynym miejscem, w którym rzeczywistość nieba i ziemi spotkały się ze sobą, podobnie jak w ogrodzie Eden przed upadkiem pierwszych rodziców. W Chrystusie, Bogu i człowieku, te dwie rzeczywistości są złączone w sposób doskonały. Jak wykłada autor Listu do Hebrajczyków, Jezus jest idealnym kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka, który złożył we własnej osobie doskonałą ofiarę przebłągalną, przelewając własną krew, abyśmy zostali w niej oczyszczeni i dostąpili przebaczenia grzechów, jednocząc się z Bogiem w nowym przymierzu (por. Hbr 5-9). Zaś co do funkcji dydaktycznej w kontekście interpretacji Prawa, którą wspólnota z Qumran przypisywała kapłańskiemu Mesjaszowi, to Chrystus z jednej strony ukazał istotę Prawa (Mt 5-7), którą jest miłość (por. 22,34-40), a z drugiej – swoją miłość do człowieka uczynił nowym prawem Nowego Przymierza (por. 13,31-34), nie tylko dając uczniom przykład ze swej Osoby, ale co istotne, udzielając im Ducha Świętego (por. J 14-16; Dz 2,1-4), który umożliwi im wypełnianie Prawa Chrystusowego (por. Gal 5-6).

6. Konkluzja

Na podstawie tego, co zostało powyżej nakreślone, można dojść do kilku wniosków. Po pierwsze, rękopisy z Qumran nie potwierdzają w sposób jednoznaczny istnienia trójpodziału ówczesnych pism autorytatywnych, które spotykamy w tekście Ewangelii św. Łukasza (por. 24,27). Tym niemniej zbiór autorytatywnych ksiąg biblioteki wspólnoty qumrańskiej

pokrywa się z późniejszym zbiorem kanonicznych ksiąg Biblii Hebrajskiej, zaś mesjanistycznie interpretowane przez tę wspólnotę teksty zdecydowanie pokrywają się z tekstami używanymi przez autorów Nowego Testamentu dla uzasadnienia mesjańskiej godności Jezusa Chrystusa. O ile jednak głównym motywem do wzbudzonej aktywności egzegezy mesjańskiej we wspólnocie z Qumran było rozczarowanie rządami Machabeuszy i postawą kapłanów, o tyle w przypadku uczniów Chrystusa głównym bodźcem okazały się niewyobrażalne dla ludzkiego umysłu wydarzenia paschalne, fakty, które od początku były głoszone jako Dobra Nowina.

Po drugie, wobec nielegalnego przywłaszczenia sobie godności arcykapłańskiej przez Machabeuszy we wspólnocie z Qumran ożywiły się oczekiwania na przyjście dwóch Mesjaszy, „z Aarona i Izraela”, którzy przywrócą zamierzoną przez Boga dwuwładzę i zastąpią ówczesne zdegenerowane instytucje władzy, udoskonalając je na wieki na mocy odnowionego przymierza z Bogiem. Tymczasem w Osobie Jezusa Chrystusa te dwie władze nie tylko zostały w sposób doskonały połączone, ale przede wszystkim poprzez wydarzenia paschalne te dwie funkcje - kapłańska i królewska - osiągnęły swoje cele w sposób przekraczający wszelkie zdolności ludzkich reprezentantów tych dwóch godności.

Po trzecie, każde słowo Jezusa, choćby tylko ocierające się o temat świętyni, kultu czy władzy świeckiej, nieuchronnie nosiło w sobie niebezpieczny ładunek polityczny, abstrahując od faktu, że religia i polityka były wówczas ściśle ze sobą powiązane. Można zakładać, że Jego uczniowie do końca pozostawali mentalnie w kategoriach Mesjasza walczącego, który w końcu przywróci świetność królestwa Izraela (por. Łk 24,21; Dz 1,6). Najpewniej był to dominujący paradygmat ówczesnych oczekiwań mesjańskich wobec faktu obecności rzymskiego okupanta na ich świętej ziemi. Można w tym kontekście przypuszczać, że w drodze do Emaus Jezus nie tylko „wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27), ale nadto oczyszczał i odzierał ich umysły z tego wszystkiego, co uniemożliwiał im zrozumienie Pism z powodu ówczesnej mentalności i pragnień, które skupiały ich umysły i serca na pokonaniu namacalnego wroga, nie rozumiejąc, że u podstaw wszelkiego zła moralnego i fizycznego czai się osobowa zasada zła z grzechem i śmiercią jako jego nieuchronną konsekwencją grzechu. I w końcu, Pra-

wo i Prorocy to nie tylko pojedyncze teksty, fragmenty i słowa, którymi można żonglować w zależności od kontekstu historycznego, politycznego i egzystencjalnego. Prawo i Prorocy to historia oparta na faktycznych wydarzeniach, która ma swój początek, rozwój, punkt kulminacyjny i punkt docelowy. To historia stworzenia, które doświadczyło upadku, zмага się z jego skutkami, doświadcza niedoli i cierpienia, a ponadto wyczekuje od niego wybawienia. Prawo i Prorocy to historia zmierzająca ku realizacji obietnic Bożych wyrażonych w licznych przymierzach z człowiekiem. Wspólnota z Qumran czuła to. Jej eschatologiczne nastawienie, przeświadczenie o wypełniających się w niej dawnych prorocत्वach, jej duchowe przygotowywanie się z dala na pustyni na ostateczną konfrontację z Bożym ludem – to wszystko świadczy o narastającym w niej przekonaniu o kulminacji historii świata, zamknięciu czasu przekleństwa i otwarciu czasu błogosławieństwa dla Izraela. W tym wszystkim jednak nie dane było jej pojąć, że Izrael nie tyle potrzebował Mesjasza walczącego, co cierpiącego i odkupieńczego, który wziął na siebie zapowiedziane przekleństwo, aby móc w końcu otworzyć czas błogosławieństwa nie tylko na chwałę Izraela, ale na chwałę wszystkich narodów. Jeśli więc Pismo stwierdza, że Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia powstanie z martwych (por. Łk 24,46), to właśnie dlatego że od początku ukierunkowało sens historii na czas błogosławieństwa, którego szczytem będzie Życie.

Bibliografia

- Beckwith R. T., *The Significance of the 364-Day Calendar for the Old Testament Canon*, w: R. T. Beckwith (red.), *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2005, s. 54-66.
- Bernstein M. J., *The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations*, w: J. Kampen, M. J. Bernstein (red.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Atlanta 1996, s. 29-51.
- Berthelot K., *Authoritative Scriptures: Torah and Related Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 264-268.
- Brooke G. J., *Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process*, w: E. G. Chazon, D. Dimant, R. Clements (red.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated*

- Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15-17 January 2002*, Leiden 2005, s. 85-104.
- Brooke G. J., *The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT*, w: J. Kampen, M. J. Bernstein, F. G. Martínez (red.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden 1997, s. 67-88.
- Charlesworth J. H., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, w: H. Temporini, W. Haase (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil 2. Principat 19, I Religion (Judentum, Allgemeines, palästinisches Judentum)*, Berlin 1979, s. 188-218.
- Coblentz Bautch K., Weinbender J., *Authoritative Scriptures: Other Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 280-285.
- Dahmen U., *Authoritative Scriptures: Writings and Related Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 273-279.
- Danby H., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. London 1933.
- Evans C. A., *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P. W. Flint, *Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*, Grand Rapids 2001, s. 67-79.
- Flint P. W., *The Prophet David at Qumran*, w: M. Henze (red.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids 2005, s. 158-167.
- Lim T. H., *Authoritative Scriptures and The Dead Sea Scrolls*, w: J. J. Collins, T. H. Lim (red.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, s. 314-318.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996.
- Partyka J., *Psalmy Salomona: przekład z języka greckiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2(22) (1984), s. 159-180.
- Steudel A., מִימֵיה תִּרְחָא in *the Texts from Qumran*, „Revue de Qumrân” 2(16) (1993), s. 225-246.
- Tronina A., „... aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela” (IQS IX,11), w: M. Wojciechowski (red.), *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997 s. 401-408.
- Tronina A., *Psalmy Salomona*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 109-128.
- Tronina A., *Regula Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, Kraków–Mogilany 2017.
- Tronina A., *Komentarze biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Kraków–Mogilany 2022.
- Ulrich E., *The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons*, w: J. J. Collins, D. C. Harlow (red.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, s. 97-119.
- Ulrich E., *Scriptures at Qumran and the Road Toward Canon*, w: E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leiden 2015, s. 299-308.
- VanderKam J. C., *Revealed Literature in the Second Temple Period*, w: J. C. VanderKam (red.), *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden 2000, s. 1-30.
- VanderKam J. C., *Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls*, w: L. M. McDonald, J. A. Sanders (red.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, s. 91-109.
- Vielhauer R., *Authoritative Scriptures: Prophets and Related Texts*, w: G. J. Brooke, C. Hempel (red.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London 2019, s. 269-272.

DR MICHAŁ KLUKOWSKI – teolog, biblista, qumranolog. Asystent w Ośrodku Badań nad Judaizmem Drugiej Świątyni na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Tytuł doktora teologii w dziedzinie nauk biblijnych uzyskał w 2020 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na podstawie rozprawy doktorskiej, pt. *4QMMT – Niektóre uczynki Prawa. Rekonstrukcja tekstu – tłumaczenie – komentarz*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Henryka Drawnela SDB. Jego przedmiotem badawczym są manuskrypty hebrajskie odkryte w Qumran nad Morzem Martwym. Jest autorem artykułów w prestiżowych czasopismach naukowych dedykowanych qumranologii, takich jak *Dead Sea Discoveries* i *Revue de Qumran*.