

POGLĄDY MESJAŃSKIE CZY ESCHATOLOGICZNE SEKTY Z QUMRAN?

Jakkolwiek bibliografia qumrańska osiągnęła dzisiaj już cyfrę ponad 4000 pozycji w postaci rozpraw, artykułów oraz niezliczonej ilości recenzji, ośmielam się omówić jeden z tematów szczegółowych, a mianowicie „Poglądy mesjańskie czy eschatologiczne sekty z Qumran? usiłując dać próbę odmiennego niż dotąd naświetlenia niniejszego zagadnienia.

Gdy w czasach nam współczesnych pojawia się coraz więcej artykułów szczegółowych odnoszących się do zagadnień specyficznych qumranistyki nie brak opracowań poglądów mesjańskich społeczności z Qumran¹. Gdy jednak wnikliwie przeanalizujemy teksty już dzisiaj opublikowane i te, które w chwili obecnej znajdują się na warsztacie uczonych zajmujących się ich odczytaniem, to nasuwa się pytanie czy teksty qumrańskie upoważniają nas do mówienia na temat mesjanizmu, czy poglądy mesjańskie w ogóle były przedmiotem wierzeń religijnych członków społeczności z Qumran? Może rzeczą właściwszą będzie dopatrywać się u nich raczej tylko poglądów eschatologicznych? Jeżeli jednak oczekiwana przez nich przyszłość dotyczy dobra eschatologicznego, to w takim razie rodzi się pytanie, w jakim stosunku pozostaje eschatologia sekty z Qumran do eschatologii chrześcijańskiej?

Postępując metodycznie należy zatem już na wstępie ustalić pojęcie tak eschatologii Starego i Nowego Testamentu, jak i mesjanizmu, a następnie przeprowadzić analizę porównawczą z założeniami doktrynalnymi społeczności z Qumran w tym względzie.

¹ W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, „New Testament Studies“, III (1956) 12—30, 183—207; M. Black, *Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls*, W: *Studia Patristica*, ed. by K. Aland and F. Cross, Berlin 1957, t. I, s. 441 nn.; J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, „Journal of Biblical Literature“, LXXV (1956) 174—187; J. S. Croatto, *De messianismo qumranico*, „Verbum Domini“, XXXV (1957) 279—286, 344—360; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Van Gorcum-Assen 1957.

Przez eschatologię w Starym Testamencie, w znaczeniu szerszym, rozumieć należy wszelkie wypowiedzi dotyczące oczekiwań lepszej przyszłości, bądź w formie jakiejś zmiany wydarzeń historycznych, bądź w formie istotowo zmienionego stanu rzeczy. Zaznaczyć jednak należy, że wypowiedzi zawarte na kartach ksiąg Starego Testamentu dotyczą nie tyle dobra poszczególnego człowieka, ile raczej całego Izraela, a nawet całej ludzkości. Charakterystyczną formą tych wypowiedzi jest zwrot: „na końcu onych dni“ (np. Rdz 49, 1; Iz 2, 2) lub „w onym dniu“ (np. Jl 4, 18). Tego rodzaju forma wypowiedzi tę nadchodzącą przemianę ukazuje oraz stanowi pewien „rozziew“ w sytuacji współczesnej. Dla pojęcia eschatologii starotestamentalnej charakterystyczne jest i to, że eschatologia ta ma ściśle nakreślone powiązania historyczne; to wyczekiwanie końca wydarzeń eschatologicznych określa jej przebieg, prowadzi do spełnienia zdarzeń oraz determinuje ich sens².

Nowy Testament podziela ze Starym Testamentem myśl dotyczącą oczekiwań pełni doskonałości zbawczej, jakiej dawcą jest sam Bóg „na końcu onych dni“ i zawiera tak naukę wspólną ówczesnym poglądom judaistycznym, jak i pewne odrębności. Abstrahując od licznych szczegółów zgodzić się trzeba na różnicę zasadniczą, że w judaizmie właściwe wydarzenia eschatologiczne dotyczą bliżej nieokreślonej przyszłości, podczas gdy dla chrześcijaństwa pierwotnego już osoba Jezusa Chrystusa zapoczątkowuje wypełnianie się wydarzeń eschatologicznych³.

Mesjanizm w Starym Testamencie odnosi się wprawdzie do oczekiwań końcowej ery zbawienia, lecz zapoczątkowuje go już nastanie Królestwa Bożego. Zaś w Nowym Testamencie rozumiemy przez mesjanizm wypełnienie się mesjańskich przepowiedni starotestamentalnych na Osobie Jezusa Chrystusa i Jego Kościele.

Zanim przejdziemy do analizy poszczególnych tekstów qumrańskich należy nazwać po imieniu społeczność z Qumran,

² H. Gross, *Eschatologie im Alten Testament*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, s. 1085 n.

³ R. Schnackenburg, *Eschatologie im Neuen Testament*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, s. 1088 n.

gdyż jej identyfikacja może nam ułatwić bliższe poznanie pojęć doktrynalnych sekty.

Większość qumranistów jest już dzisiaj zdania, że relacje Józefa Flawiusza oraz Pliniusza Starszego dotyczące eseńczyków należy odnieść również do społeczności z Qumran⁴. Znamienny jest jednak fakt, iż w żadnym z tekstów qumrańskich nazwa „eseńczycy“ nie posiada swego ekwiwalentu etymologicznego. Społeczność z Qumran określa się w tekstach jedynie mianem „Synów Sadoka“, „Synów światłości“, „Członków Społeczności“, „Zwolenników Nowego Przymierza“ i tym podobnymi nazwami; nie ma tam jednak wzmianki, która by uzasadniała określenie „eseńczycy“, używane w pismach Józefa Flawiusza, Pliniusza czy też Filona. Nie ulega również kwestii, że wyrażenia *Essajoj*, *Essenaj*, *Ossajoj* lub *Esseni* używane w pismach pisarzy starożytnych nie są pochodzenia greckiego lub łacińskiego⁵. W konsekwencji przez dłuższy okres czasu dyskutowano nad zagadnieniem: Czy eseńczycy oraz społeczność z Qumran byli jedną i tą samą sektą lub czy można ich utożsamiać, gdyż aczkolwiek sami tak się nazywali, to jednak nazwę taką otrzymali z zewnątrz, tj. tak określało ich współczesne im otoczenie.

Aczkolwiek istnieją dzisiaj różne sposoby interpretacji terminu *eseńczycy*, to wydaje się, iż najbardziej prawdopodobny jest pogląd wyprowadzający etymologię tego terminu z aramejskiego *hsj*, pobożni⁶.

Racje większości qumranistów przytaczane dzisiaj na korzyść identyfikacji społeczności z Qumran z eseńczykami opierają się na kombinacji danych literackich Józefa Flawiusza, Filona oraz manuskryptów z Qumran i danych archeologicznych, wśród których nie bez znaczenia są także relacje Pliniusza w jego *Naturalis Historia*.

⁴ J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer. Erste deutsche Gesamtübertragung*, München-Basel, t. I, s. 11 n.

⁵ G. Vermès, *The etymology of „Essenes“*, „Revue de Qumran“, II (1960) 427.

⁶ K. G. Kuhn, *Der Gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neugefundenen hebräischen Handschriften. 43: Zum heutigem Stand der Qumranforschung*, „Theologische Literaturzeitung“, LXXXV (1960) 654; Y. Yadin, *Czołowi bibliści o odkryciach w Qumran*, „Znak“, XII (1960) 1563; L. Stefaniak, *Kim byli członkowie Sekty z Qumran?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny“, XIV (1961) 129—133; odmienne stanowisko zajmuje G. Vermès, l. c., s. 440 nn.

Dane Filona (*Quod omnis probus liber sit*, Cap. 12—13), Józefa Flawiusza (Bell. Jud. II, 119—161); Ant. Jud. XVIII, 18—22; XIII, 172; XV, 371) i Pliniusza (Nat. Hist. V, 17) zasługują tu na szczególne podkreślenie. Zdaniem Filona i Józefa Flawiusza w owych czasach członkowie tego religijnego zrzeszenia znajdowali się na terenie całej Palestyny. Relacje te znajdują dzisiaj potwierdzenie również w dokumentacji qumrańskiej.

I tak np. w 1 QS VI, 2 mamy wzmiankę, że znajdowali się „...we wszystkich swoich siedzibach“, a w CD—A XII, 19, że byli „...mieszkańcami miast Izraela“. W oparciu o teksty qumrańskie dowiadujemy się dalej, że poszczególne gminy społeczności składały się najmniej z 10 osób (1 QS VI, 3; CD—A XIII, 1), na czele których stał zawsze *mebaqquer* (CD—A XIII, 7; 1 QS VI, 12, 20), tj. inspektor, który przez Filona i Józefa Flawiusza określony jest mianem *episkopos* i którego najwyraźniej odróżnić należy od kapłana, który w społeczności stanowił instancję prawną. (CD—A XIII, 3 n.; 5 n.).

Na potwierdzenie naszej tezy możemy przytoczyć jeszcze jeden argument natury historycznogeograficznej. Gdy wśród manuskryptów Pustyni Judzkiej znaleziono w 1947 r. m. i. także dokumenty z okresu powstania Bar-Kochby (132—135 po Chr.), będące dzisiaj w posiadaniu Muzeum Archeologicznego Królestwa Jordanii, to odczytujący je uczeni m. i. ks. J. T. Milik, pochodzenia ich bliżej nie określili, powiedzieli tylko tyle, że pochodzą one z bliżej nieznanego źródła. Dzisiaj jesteśmy już w stanie określić faktyczne miejsce ich pochodzenia, mianowicie według wszelkiego prawdopodobieństwa znalezione one zostały przez Beduinów w grocie Tse'elim, na północ od Massady, tj. na terytorium dzisiejszego Państwa Izrael. Ekspedycja archeologiczna Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie podjęła w miesiącach wiosennych 1960 r. (23. 03. 1960 — 7. 04. 1960) oraz w marcu 1961 r. dwie wyprawy w okolice południowej części Morza Martwego (w okolicach Ein-Gedi i Massady). Jedną i drugą wyprawą kierowali wybitni uczeni żydowscy: prof. N. Avigad, prof. Y. Yadin, dr Y. Aharoni i p. Bar-Adon. Owocem jednej i drugiej wyprawy były cenne przedmioty i manuskrypty, których wartość przeszła nawet najśmielsze oczekiwania samych uczestników wyprawy. Grupa kierowana przez prof. Y. Yadina

miała za zadanie przeszukać teren Nahal 'Arugoth (Wadi 'Areija w pobliżu Ein-Gedi) i część północną Nahal Hever (Wadi Habra). Ta właśnie grupa miała najwięcej szczęścia. Znalazła ona m. i. 18 miedzianych naczyń okresu rzymskiego, fragment Psalmu XV oraz co najważniejsze wiązkę listów, które jak się później okazało, były 15 listami przywódcy II Powstania Żydowskiego Bar-Kochby, zawierającymi jego rozkazy⁷. Owocem wyprawy marcowej 1961 r. było znalezienie ok. 70 dalszych rękopisów, z których 60 — według ogólnych sformułowań prof. Yadina — zawiera przepisy ówczesnego ustawodawstwa oraz przepisy administracyjne, a 10 pozostałych — to teksty biblijne, a wśród nich rozdz. 20 ks. Leviticus⁸.

Cenne owoce wspomnianych wypraw wydają się posiadać niemałe znaczenie i dla omawianego przez nas zagadnienia. Gdy zestawimy relacje Pliniusza oraz Dio Chryzostoma dotyczące danych geograficznych sekty z topografią prac wykopaliskowych wspomnianych wyżej ekspedycji Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, to otrzymamy następujący obraz: Pliniusz w swym dziele *Naturalis Historia* (V, 15) podaje, że miejscowość Ein-Gedi była „...w posiadaniu eseńczyków“. Zaś Dio Chryzostom zwraca uwagę, że główne osiedle eseńczyków znajdowało się w pobliżu Morza Martwego, „... w sercu Palestyny, niedaleko Sodomy“⁹. Jeżeli teraz relacje te porównamy z danymi typograficznymi prac wykopaliskowych uczonych żydowskich Uniwersytetu Hebrajskiego, to mamy prawo przypuszczać, że eseńczycy zamieszkiwali pas Morza Martwego od Khirbet-Qumran, gdzie znajdował się prawdopodobnie ich główny klasztor, aż po Ein-Gedi i Massadę. I ten szczegół wydaje się przemawiać na korzyść qumranistów, którzy społeczność z Qumran utożsamiają z eseńczykami.

Wyżej przytoczone racje oraz fakt substancjalnej zgodności poszczególnych relacji wskazują na tożsamość społeczności qum-

⁷ Y. Yadin, *Bar Kochba Letters. The Judaeen Desert Expedition*, „The Jerusalem Post“, 31. 05. 1960, s. 5 n.; tegoż, *New Discoveries in the Judaeen Desert*, „The Biblical Archaeologist“, XXIV (1961) 34—50; J. Aviram, *Judaeen Desert*, „Israel Exploration Journal“, X (1960) 125 n.; por. także „The Israel Digest“, Jerusalem 29. 04. 1960, Vol. III, s. 6.

⁸ S. Cohen, *Real Estate Deals Circa 135 C. E. Cave Papyri are contracts*, „The Jerusalem Post“, 24. 04. 1961, s. 3. L. Stefaniak, *Nowe odkrycia na Pustyni Judzkiej*, „Tygodnik Powszechny“ 16/18 II 1962 nr 8.

⁹ Synesius, *Opera*, PG LXVI, 1119.

rańskiej z eseńczykami, drobne zaś różnice między relacjami Filona i Józefa Flawiusza a danymi dokumentacji qumrańskiej dadzą się wytłumaczyć z jednej strony hellenistycznym sposobem myślenia piszącego, czego dowodem jest m. in. metoda alegoryczna pisania (zwłaszcza u Filona) lub ze względu na czytelnika hellenistę (jak to ma miejsce u Józefa Flawiusza), a z drugiej zwykłymi niedomówieniami, względnie błędami pisarskimi. Po wtóre — jak słusznie zauważa K. G. Kuhn — pisarze starożytni znali sektę eseńczyków jedynie z ostatniego pięćdziesięciolecia jej istnienia, podczas gdy większość manuskryptów Puustyńi Judzkiej napisana została wcześniej¹⁰.

Wśród opublikowanych tekstów następujące dotyczą poglądów eschatologicznych eseńczyków z Qumran:¹¹

- I) 1 QS III, 18. 23; IV, 16. 18 nn.; IX, 11; X, 18—20.
- II) CD—A XII, 23; CD—A XIV, 19; CD—B XIX, 5—16; CD—B XX, 1. 18 nn.; 25 nn.; 33 nn.; CD—A I, 12; IV, 4; VI, 11; VII, 9 n.; VIII, 2 n.
- III) 1 QH IV, 20 n. 26 n.; VI, 28 nn.; XI, 22—27; XII, 14 nn. XIII, 17 n.; XIV, 4. 15 n.; XV, 15 nn.; XVIII, 29 n.; Fragmenty 3, 9 n. 16 n.; 5, 5 nn.
- IV) 1 QpHab II, 7—9; VII, 1 n. 7 n. 10—14; IX, 6 n. 3—5. 13; X, 3—5. 13; XI, 1 n.; XII, 14; XIII, 2 n.
- V) 1 Q 14, 8—10, 8 n. 17—19, 5; 1 Q 27, I.
- VI) 1 QSa I, 4 nn.; 4 QpPs 37, I, 6 nn.; I a, 4 n.
- VII) II. 4 Q Patr.; 4 Q Test.; 4 Q Flor.; 4 QpIza; 4 QpIzb II, 1 n. 4 Qp-Ozb I.

¹⁰ K. G. Kuhn. l. c., s. 649 n.

¹¹ Wykaz używanych skrótów przy cytowaniu tekstów qumrańskich. 1 QISa — Zwój proroka Izajasza w hebrajskim tekście pełnym z gr. I; 1 QISb — Zwój proroka Izajasza w hebrajskim tekście niepełnym z gr. I; 1 QH — Hodajoth, hymny; 1 QM — Apokryf Serekh Hammilhamach, „Wojna Synów światłości z synami ciemności”; 1 QS — Apokryf Serekh — ha Yahad, Dokument Sekty, Manuale Disciplinae; 1 QSa — Apokryf Serekh — Ha'edah zw. Regułą Społeczności, stanowiący uzupełnienie Dokumentu sekty; 1 QSb — Fragment błogosławieństw, dodatek do 1 QS z groty I; 1 QGenAp — Apokryf aramajski księgi Rodzaju z groty I; 1 QpHab — Komentarz Habakuka z groty I; 1 QpMi — Komentarz Micheasza z groty I; 4 QpNah — Komentarz Nahuma z groty IV; 4 QpPs 37 — Komentarz do Psalmu 37 z groty IV; 1 Q 22 — Midrasz mów Mojżesza z groty I; 1 Q 27 — Tzw. Księga tajemnic z groty I; 1 Q 34 bis — Manuskrypt modlitw liturgicznych z groty I; CD — Dokument Damasceński znaleziony w genizie starej synagogi Fostat w Kairze;

Gdy wyżej wymienione teksty przeanalizujemy, to bez trudności dostrzeżemy, że w społeczności qumrańskiej trzy osoby odgrywają rolę dominującą; prorok, nauczyciel, czyli mistrz sprawiedliwości oraz dwu mesjaszy. Pouczenia eseńczyków dotyczące przyjscia „proroka“ i dwu „mesjaszy“ zawierają się w następującym zdaniu Dokumentu sekty: oni (tj. mężczyźni społeczności) mają być sądzeni według praw pierwotnych, do których mężczyźni społeczności się zobowiązali aż przyjdzie prorok i mesjasze z Aarona i Izraela“ (1 QS IX, 10 n.)

I. Prorok. W literaturze qumrańskiej oraz w pozostającym z nią w ścisłym związku Dokumentcie Damasceńskim zarysowują się najwyraźniej ślady wiary w jakiegoś „proroka“, który nosi na sobie znamiona postaci eschatologicznej. Z przytoczonego zaś tekstu 1 QS IX, 10 n. wynika, że dane społeczności ustawodawstwo posiada swą moc obowiązującą aż do czasu przyjscia proroka oraz pomazańców z Aarona i Izraela. Wzmianka ta żywo przypomina nam aluzję 1Mch (4, 46; 14, 41), gdzie mowa również o oczekiwaniu jakiegoś proroka.

By tę postać „proroka“ bliżej określić, trzeba nań spojrzeć na płaszczyźnie ogólnych założeń eschatologicznych eseńczyków z Qumran.

Pierwszorzędnym źródłem ich poglądów eschatologicznych jest Tora jako wyraz woli Bożej. Zaś prorocy cieszą się szczególnym poważaniem dlatego, iż obok Mojżesza, uważani są za zwiastunów woli Bożej (1 QS I, 3; VII, 15 n.; CD—A V, 21 n.). Dlatego właśnie obok ksiąg Tory stawia się księgi prorockie, gdyż prorocy — to autorytety żądające posłuszeństwa dla przepisów Tory (CD—A VII, 15—18). Są oni komentatorami myśli Bożej zawartej w Torze (1 QS VIII, 15 n.). Zaś interpretacja proroków posiada taką samą wymowę, co i sama Tora (1 QpHab V, 11 n.; CD—A VII, 18; por. także Test. Lewiego 16, 2). Prorocy są równocześnie autorytetami ukazującymi wpływ woli Bożej na kształtowanie się historii. Posłannictwo proroków nastawione jest także na czasy ostateczne. Dlatego też w komentarzu do Habakuka czytamy, iż Bóg „za pośrednictwem swoich sług, proroków, wypowiada o narodzie i społeczności swojej to, co nań przyjść ma

CD—A — Fragment A (Kol. I—XVI) Dokumentu Damasceńskiego; CD—B — Fragment B (Kol. XIX—XX) Dokumentu Damasceńskiego.

(1 QpHab II, 9 n.). Tę „społeczność Bożą“ tworzy sekta, a pisma prorockie zapowiadają zbawienie, jakie przyjsć ma w czasach ostatecznych¹². To posłannictwo proroków rozciąga się aż do przyjscia czasów ostatecznych. Habakuk jest zwiastunem losów „ostatniego pokolenia“ (1 QpHab VII, 1 n.); dlatego właśnie wyznaczył go Bóg, aby spisał to objawienie (1 QpHab VII, 1). Lecz podobnie jak Tora, tak i świadectwa proroków potrzebują swych komentatorów (1 QpHab II, 8), gdyż zawierają tajemnice (1 QpHab VII, 5), konieczność poznania, których podyktowana jest potrzebą osiągnięcia zbawienia. Każdy musi sam przez Boga być w nie wtajemniczony (1 QpHab VII, 4 n.). I podobnie jak Mojżesz był nie tylko zwiastunem, ale i komentatorem, nauczycielem Tory, tak też według Hab II, 2 i prorok otrzymał od Boga rozkaz nie tylko spisania swoich mów, ale również obowiązek objaśniania (1 QpHab VI, 15). Lecz terminu nastania czasów ostatecznych Bóg mu nie objawił (1 QpHab VII, 2).

2. Nauczyciel względnie Mistrz Sprawiedliwości. Nauczyciel względnie Mistrz Sprawiedliwości, o którym również mowa w manuskryptach qumrańskich ma zgodnie z założeniami społeczności stanowić przedłużenie i uzupełnienie funkcji prorockiej. On to ma bliżej określić nastanie czasów ostatecznych. Niemniej rola proroka i nauczyciela ma mieć ten sam charakter, gdyż obaj są zwiastunami ery eschatologicznej. Prorok zapowiada, co ma spotkać pokolenie tych czasów (1 QpHab 2, 9; 7, 1 n.), a tak samo nauczycielowi powierza Bóg to samo zadanie (CD—A I. 11 n.). Różnią się jedynie sposobem spełnienia powierzonych sobie misji. Prorok jest ustami Boga, za pośrednictwem których Bóg tę eschatologiczną nowinę „opowiada“ (1 QpHab II, 9), jest ręką, która tę nowinę Bożą spisuje (1 QpHab 7, 1 n). Nauczyciel natomiast jest wysłannikiem Boga, który słowa proroka „tłumaczy“ (1 QpHab 2, 8 n.). Podczas gdy prorok miał tylko ograniczoną zdolność poznawczą nastania czasów ostatecznych. Nauczyciel Sprawiedliwości zna sens i tajemnicę posłannictwa prorockiego, gdyż Bóg „dał mu poznać wszelkie tajemnice słów swoich sług, proroków“ (1 QpHab VII, 4 n.). Do tajemnic tych należą również dokładne

¹² O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, s. 72, 75.

określenie nastania czasów ostatecznych. Członkowie społeczności qumrańskiej twierdzą, że Nauczyciel Sprawiedliwości znajomość tych rzeczy otrzymać miał wprost od Boga (1 QpHab II, 2 n.; VII, 4 n.), lecz nie mamy bliższych danych odnośnie do sposobu przekazywania. Mamy jedynie wzmiankę, że Nauczyciel był kapłanem (1 QpHab II, 8). Nauczyciel Sprawiedliwości zmarł jednak śmiercią naturalną. Wraz z jego śmiercią społeczność pozbawiona została „jedynego nauczyciela“ jak czytamy w Dokumencie Damasceńskim (CD—A VIII, 2. 6; CD—B XX, 14). Nauczyciel Sprawiedliwości, przynajmniej w późniejszym czasie rozwoju sekty, był jedynym prorokiem, który po to przyszedł, by zwiastować nastanie czasów ostatecznych, ale był też prorokiem, którego powtórnego przyjścia oczekiwała społeczność wraz z nastaniem ery eschatologicznej. Tego rodzaju nadzieja wyrażona jest w CD—A VI, 10 n. Niemniej problem wyczekiwania czasów ostatecznych żywo obchodził członków społeczności. Ciągłe liczyli oni na przyjście dwu mesjaszy (CD—B XX, 1: Od dnia, gdy wzięty został jedyny nauczyciel aż do przyjścia mesjasza z Aarona i Izraela.

Rodzi się jednak pytanie czy Zrzeszenie „Bożego Przymierza“ utożsamiało postać „proroka“ z „Nauczycielem Sprawiedliwości“? Faktem jest, że spodziewało się przyjścia „Badacza Prawa“ i zwiastuna tajemnic Bożych.

W 4 Q Flor czytamy, że mesjasz dawidowy, zjawi się równocześnie z „Badaczem Prawa“. Zaś w Testamencie Lewiego powiedziano następująco o Lewim: „Ty będziesz blisko Pana stał i będziesz ludziom obwieszczał tajemnice jego i o tym, który wybawić ma Izraela przyniesiesz nowinę“. Mesjasz kapłański nosi zatem znamiona prorockie. A w Test. Lew 18, 2 czytamy: „I wówczas wzbudzi Pan jednego kapłana, któremu wszelkie słowa Pańskie zostaną odkryte i ten przez wiele dni będzie prowadził prawdziwy sąd na ziemi“ Teksty wyżej przytoczone nie sponują jakiejś postaci proroka, ale tylko dwu mesjaszy; jedynie 1 QS IX, 11 wymienia trzy postacie eschatologiczne: Proroka i dwu mesjaszy.

Zdania qumranistów są w tym względzie bardzo podzielone. Jedni¹³ identyfikują „Badacza Prawa“ względnie „Nauczyciela

¹³ A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, s. 78—80; J. M. Allegro, *The Dead Sea*

Sprawiedliwości“ z mesjaszem kapłańskim, inni¹⁴ rozróżniają „Badacza Prawa“, którego widzą już w początkach zaistnienia sekty, od „Nauczyciela Sprawiedliwości“. Obydwie te osobistości mają — zdaniem K. Schuberta — znów powrócić w czasach ostatecznych. Rozwiązanie podane przez K. Schuberta pozostawia zatem miejsce tak dla postaci „proroka“, jak i mesjasza kapłańskiego. Mimo to wszelkie dótychczasowe rozwiązania tego zagadnienia są niezadowalające. Możliwe, że publikacje dalszych tekstów dorzucą jakieś nowe szczegóły do dzisiejszych prób rozwiązań¹⁵.

Abstrahując od dyskusji prowadzonych w tym względzie należy stwierdzić, iż dotąd opublikowane teksty dowodzą oczekiwań „proroka“ jako określonej postaci eschatologicznej, różnej od mesjaszy. Prorok ten posiada funkcje „prorockie“, podaje autentyczny wykład Prawa oraz posiada moc odsłaniania tajemnic eschatologicznych.

3. Mesjasz z Aarona i Izraela. W 1896 r. S. Schechter w genizie starej synagogi Fostat w Kairze znalazł tzw. „Dokument Damasceński“, który w 1910 r. opublikował^{15a}. Z dokumentu tego zachowały się dwa fragmenty, którym Schechter dał następującą nomenklaturę: T. — S 10 K 6 i T. — S 16 §11. Dzisiaj na skutek odkryć manuskryptów Pustyni Judzkiej możemy powiedzieć, że znaleziony pół wieku temu „Dokument Damasceński“ przynależał do społeczności z Qumran. W dokumencie tym jest na kilku miejscach mowa o „mesjaszu z Aarona i Izraela“ (XII, 23 n.; XIV, 19; XIX, 10 n.; XX, 1). Termin „mesjasz“ użyty jest w rękopisie tym w liczbie pojedynczej. Przyjścia „mesjasza z Aarona i Izraela“ oczekuje się w czasach ostatecznych, w „czasach hańby“ (XII, 23). Postać ta jest niewątpliwie postacią eschatologiczną. Aż do chwili odkrycia zwojów Pustyni Judzkiej dzielano przekonanie, iż w Dokumencie Da-

Scrolls, Harmondsworth 1956, s. 148; A. Dupont-Sommer, *Les écrits essenien découverts près de la mer Morte*, Paris 1959, s. 387 nn.

¹⁴ K. Schubert, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*, „Biblische Zeitschrift“, I (1957) 194 n.

¹⁵ R. Schnackenburg, *Die Erwartung des „Propheten“ nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten*, W: *Studia Evangelica. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. LXXIII)*, Berlin 1959, s. 635 n.

^{15a} Documents of Jewish Sectaries. Vol. I. Fragments of a Zadokite work edited from Hebrew Manuscripts in the Cairo Geniza. Collection now in the possession of the University Library, Cambridge 1910.

masceńskim mowa tylko o jednym mesjaszu¹⁶. Obecnie, gdy porównamy Dokument Damasceński z 1 QS IX, 10 n. dostrzeżemy podobieństwo obu rękopisów oraz fakt, że w 1 QS IX, 10 n. jest mowa o dwu różnych postaciach. Niektórzy uczeni¹⁷ początkowo wierzyli w uzgodnienie dwu tych wersji. Jeszcze przed opublikowaniem dalszych tekstów qumrańskich usiłowali oni za pomocą bądź błędu pisarskiego, bądź przez przyjęcie *yod compaginis* wydobyć w 1 QS IX, 10 n. liczbę pojedynczą. Próby ich nie dały jednak zamierzonego rezultatu. Dlatego też istnieje dzisiaj niemal jednolity pogląd, iż w pierwotnym tekście Dokumentu Damasceńskiego była mowa również o dwu mesjaszach. Zdania są niemniej w dalszym ciągu podzielone czy zmianę na liczbę pojedynczą przypisać należy na konto późniejszych średniowiecznych pisarzy żydowskich, czy też jeszcze społeczności qumrańskiej, która, biorąc pod uwagę bieg jej historycznego istnienia, na skutek przedłużania się oczekiwania nastania czasów ostatecznych dokonała istotnych zmian w swoich poglądach na temat oczekiwania mesjasza z Aarona i Izraela.

Jakkolwiek chcielibyśmy zagadnienie to dzisiaj rozwiązać, to etapem końcowym naszych dociekań będzie stwierdzenie faktu, że społeczność z Qumran na pewno oczekiwała przyjścia dwu mesjaszy¹⁸.

Również w piśmiennictwie rabinistycznym okresu po-Chrystusowego zarysowuje się myśl oczekiwania dwu postaci. Teksty rabinistyczne mówią o „mesjaszu ben Joseph“ który będzie dzielnym wojownikiem i polegnie w walce przeciw nieprzyjaciołom; jemu przeciwstawiony jest „mesjasz ben Dawid“, duchowy władca Izraela, do którego nawrócić się mają narody świata¹⁹. W jaki sposób idea o „mesjaszu ben Joseph“ zrodziła się w późniejszym judaizmie, stanowi przedmiot dyskusji dotąd

¹⁶ Por. F. F. Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagi i Damascus*, Copenhagen 1928, s. 272—281; lecz w tym samym czasie już L. Ginzberg w rozprawie *Eine unbekannte jüdische Sekte*, I, New York 1922, s. 317—363, był zdania, że mowa tu o oczekiwaniu dwu mesjaszy.

¹⁷ K. Schubert, H. E. Del Medico, M. Black.

¹⁸ J. Gnilka, *Die Erwartungen des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*, „Revue de Qumran“, II (1960) 395—426.

¹⁹ H. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1924, t. II, s. 292 nn. por. także S. Hurwitz, *Die Gestalt des Sterbenden Messias*, Zürich 1958.

nie rozstrzygniętej²⁰. Faktem jest, że myśl ta pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w erze chrześcijańskiej. Oczywiście, myśl przejawiająca się w wyżej przytoczonych tekstach rabinistycznych wcale nie stanowi paraleli dla świadectw tekstów qumrańskich.

Gdy rozpatrzymy teksty qumrańskie dotyczące nauki o dwu mesjaszach, to otrzymamy następujący obraz: Dokument sekty stwierdza, że społeczność zgodnie ze swą regułą pierwotną istnieć będzie dalej, aż do czasu „przyjścia jednego proroka oraz dwu pomazańców z Aarona i Izraela“ (1 QS IX, 11). Tekst powyższy określa zatem czas współczesnego życia społeczności jako coś tymczasowego i przejściowego, co skończy się z chwilą pojawienia się trzech wyżej wspomnianych osobistości.

Na uwagę zasługuje również opublikowany tekst 4 Q Flor²¹. Ten krótki rękopis zawiera zestawienie niektórych fragmentów Starego Testamentu odnoszących się do czasów eschatologicznych. Manuskrypt zapoczątkowuje fragment tekstu Pwt 18, 18 n. w którym Bóg daje Mojżeszowi perspektywę wzbudzenia proroka spośród narodu izraelskiego. Rękopis zawiera dalej tekst Pwt 5, 22—29, tj. relację Mojżesza o swej działalności jako Wodza Narodu; potem mamy tekst Lb 24, 15—17 z prorocstwem Balaama o powstaniu gwiazdy z Jakuba, kreślącym obraz mesjasza wojującego. W manuskrypcie tym mamy wreszcie tekst Pwt 33, 8—11, zawierający błogosławieństwo dla kapłańskiego pokolenia Lewiego.

Rodzaj i sposób zestawienia cytatów w 4 Q Flor wskazuje na to, iż autorowi chodziło o zaakcentowanie przyjścia jednego wielkiego „proroka“, jednego wielkiego wodza i jednego wielkiego kapłana. Nastanie wielkiego proroka suponuje również tekst 1 QS IX, 11. Wzmiankowany w 4 Q Flor wielki wódz jest zapewne odpowiednikiem „mesjasza z Izraela“ z Dokumentu sekty, a wielki kapłan „mesjaszem z Aarona“.

Nie bez znaczenia jest również tekst 1 QSa II, 11—22, w któ-

²⁰ R. Meyer — J. Reuss, *Die Qumranfunde und die Bibel*, Regensburg 1959, s. 71.

²¹ J. M. Allegro, *More Isaiah Commentaries From Qumran's Fourth Cave*, „Journal of Biblical Literature“, LXXVIII (1958) 215—221; tegoż, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrasim*, „Journal of Biblical Literature“, LXXVIII (1958) 350—354.

rym mowa o precedencji w czasie eschatologicznej wieczerzy rytualnej. Mamy tu wzmiankę o dwu mesjaszach, kapłańskim, którego zadaniem jest błogosławienie chleba i wina. Dopiero po tej czynności mesjasza kapłańskiego, mesjasz z Izraela ma prawo wyciągnąć swe ręce po chleb²².

Zadaniem zatem mesjasza z Aarona jest pełnienie funkcji kapłańskich, podczas gdy zdaniem mesjasza z Izraela, czyli Dawidowego jest działalność wodza narodu i potężnego wojownika; ten ostatni ma być również opiekunem biednych, człowiekiem bogobożnym i sprawiedliwym²³.

Dzięki powyższym tekstom qumrańskim stają się dla nas zrozumiałe podobne wypowiedzi późniejszego judaizmu. Np. w Testamencie 12 Patriarchów Lewi występuje w roli ojca rodu, jako reprezentant mesjasza kapłańskiego, podczas gdy Juda jest uosobieniem Dawidowego mesjasza (Test. Sym 7, 1 n.; Test. Judy 21—1—3; Test. Rubena 6, 8). Wypowiedzi tekstów qumrańskich są jednak niejasne, gdy chodzi o określenie pochodzenia mesjasza.

Biorąc pod uwagę całokształt poglądów społeczności qumrańskiej odnośnie do oczekiwań mesjasza, trzeba powiedzieć, że esenicy z Qumran o wiele bardziej skoncentrowani byli na czasie nastania ery eschatologicznej, aniżeli na postaci określonego osobowego mesjasza. O ile w Nowym Testamencie mesjanizm skoncentrowany jest na osobie Jezusa Chrystusa, który w jednej osobie zjednoczył urząd królewski, prorocki i kapłański, o tyle dla esenicyków podobnie jak i faryzeuszów, tego rodzaju ujęcie byłoby błuźnierstwem, gdyż w teologii esenizmu dla postaci Jezusa Chrystusa nie ma w ogóle miejsca.

W żadnym z dotąd opublikowanych tekstów qumrańskich nie spotykamy wyrażenia „mesjasz“ z rodzajnikiem określonym *ha Masziah*. Czego dowodzi? Zdaniem Y. Yadina po pierwsze tego, że żaden z dwu mesjaszy, o których w dokumentach sekty z Qumran jest mowa, nie zna swych funkcji specyficznych i nie może ich znać, gdyż według esenicyków z Qumran poznaje

²² D. Barthelemy — J. T. Milik, *Qumran Cave I*, Oxford 1955, s. 108 nn.

²³ Mesjasz z Izraela występuje w tekstach nieraz pod nazwą „księcia gminy“, względnie określany jest mianem *sebet*, *semah* lub *nasi'*. Określenia te doskonale precyzują wykonane przezeń funkcje (Por. 1 QSb V, 24; CD—A VII, 20; 1 QM V, 1; 1 QSa 28 a II, 11—21).

dopiero w czasach ostatecznych, których terminu nastania nikt nie jest w stanie bliżej określić. Po wtóre, eseńczycy z Qumran mieli wyobrażenie mesjasza takiego tylko, jakiego obrazowała im Tora. Nauka o dwu mesjaszach stanowi rezultat eschatologicznych oczekiwań sekty²⁴.

Co zaś tyczy się postaci „Nauczyciela Sprawiedliwości“ możemy powiedzieć, że jest rzeczą naturalną, by uczniowie mieli prawo, a do pewnego stopnia i obowiązek, stawiać nauczycielowi pytania, zjawisko, które tak często występuje na kartach Ewangelii. Tymczasem u Nauczyciela Sprawiedliwości sekty z Qumran z tego rodzaju zjawiskiem w ogóle się nie spotykamy. Nie wiemy, skąd Nauczyciel Sprawiedliwości się wziął i kim właściwie był. Podobnie jak dwaj mesjasze — i on nie znał swojej roli i nie wiedział, co dzieć się będzie właściwie w czasach ostatecznych oraz kiedy one w ogóle nastąpią.

Z tego, cośmy dotychczas powiedzieli wydaje się, że eseńczycy z Qumran poglądów mesjańskich nie znali, przynajmniej w takiej formie, w jakiej mesjanizm występuje na kartach ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Mesjanizm w Starym Testamencie odnosi się wprawdzie do oczekiwań końcowej ery zbawienia, ale konkretnym jego zapoczątkowaniem jest nastanie Królestwa Bożego na ziemi, czego nie możemy powiedzieć o założeniach eseńczyków. Nie ma natomiast już żadnego porównania między mesjanizmem Nowego Testamentu, który stanowi wypełnienie przepowiedni starotestamentalnych na osobie Jezusa Chrystusa i Jego Kościele, a pojęciami społeczności qumrańskiej.

Manuskrypty qumrańskie ilustrują nam natomiast określone poglądy eschatologiczne, które w myśl definicji podanej na początku na pewno posiadają pewne cechy wspólne z eschatologią starotestamentalną, ale równocześnie i różne od eschatologii chrześcijańskiej *

²⁴ L. c., s. 1559.

* Od Redakcji: Redakcja zdecydowała opublikowanie niniejszego artykułu, mimo iż niektóre twierdzenia Autora uważa za jeszcze niewystarczająco uzasadnione.

ZUSAMMENFASSUNG

In jüngster Zeit erschienen viele Aufsätze auf das Thema der messianischen Erwartungen der Qumransekte oder kurz gesagt über den qumranischen Messianismus. Wenn wir jedoch die veröffentlichten Qumrantexte eingehend prüfen erhebt sich die Frage ob diese uns berechtigen über einen Messianismus zu sprechen. Es ist fraglich ob die Qumrangemeinde mit messianischen Zukunftserwartungen beheimatet war. Es scheint uns, dass die Gemeinde eher eschatologische als messianische Zukunftserwartungen gekannt hat. Wenn aber die Zukunftserwartungen der Qumrangemeinde sich auf das eschatologische Heil beziehen und zum Gegenstand ihrer Eschatologie gewesen sind, entsteht zugleich ein neues Problem, nämlich ob und wie weit verhält sich die Qumraneschatologie zur Eschatologie des Christentums?

Nach einer Begriffsbestimmung so der Eschatologie des Alten und Neuen Testaments wie auch des Messianismus und einer Analyse der betreffenden Qumrantexte machten wir einen Versuch alle diese Fragen zu beantworten. Es scheint uns, dass eine messianische Zukunftserwartung den Qumran-Essener fremd gewesen sei, mindestens in dieser Begriffsform in welcher der Messianismus im Alten und Neuen Testament zu verstehen ist. Der Messianismus des Alten Testaments bezieht sich zwar auch auf die Endzeit, doch die endzeitliche Heilsära ist bestimmt und beginnt schon in der Aufrichtung eines Gottesreiches, was wir über die Voraussetzungen der Qumrangemeinschaft in dieser Hinsicht nicht sagen können. Dagegen kann es schon überhaupt keinen Vergleich zwischen dem Messianismus des Neuen Testaments, der nichts anderes als die Erfüllung der alttestamentlichen messianischen Aussagen in der Person Jesu Christi ist, und den Begriffen der Qumrangemeinde, geben.

Die Qumrantexte geben uns doch einen Einblick in das Leben eines religiösen Judaismus, der in so enger Verwandtschaft zum Christentum steht. Die nahe Verwandtschaft besteht gerade in dem apokalyptischen und vor allem eschatologischen Charakter der Essenerschriften. Das ist auch ein Grund dafür, dass wir sowohl bei den Essenern wie auch im Christentum und Spätjudentum einige gemeinsame „Theologumena“ finden. Deshalb hat die Qumraneschatologie auch viele Ähnlichkeiten mit der Eschatologie des Alten Testaments, aber zugleich auch tiefe Unterschiede mit der Eschatologie des Urchristentums laut welcher mit dem Auftreten der Person Jesu Christi schon eine Zeit der Erfüllung gekommen ist und die Endzeit begonnen hat.