

Ks. ÉMILE PUECH

École Biblique et Archéologique Française, Jerozolima

## **MANUSKRYPTY ZNAD MORZA MARTWEGO A NOWY TESTAMENT. NOWY MOJŻESZ, CZYLI O KILKU PRAKTYKACH PRAWA**

W poprzednim artykule próbowaliśmy usytuować osobę Jezusa jako oczekiwanego Mesjasza w kontekście nadziei mesjańskich tamtej epoki, w szczególności w środowisku esseńsko-qumrańskim, gdzie takie oczekiwanie zajmowało centralne miejsce. Porównywaliśmy także rolę Mistrza Sprawiedliwości we wspólnocie z misją Jezusa przygotowaną przez Jana Chrzciciela. Ukazaliśmy przy tym, że Mesjasz Jezus, król i kapłan, nie jest bladą figurą Mistrza Sprawiedliwości, jak myśleli wcześniej niektórzy badacze. Porównaliśmy także ważny punkt wierzeń w tamtej epoce – wierzenia w życie przyszłe w dwóch ruchach, które są owocem długiego dojrzewania refleksji mądrościowej na temat boskiej sprawiedliwości jako nagrody i kary po śmierci. W tym punkcie pozycja esseńska ze wszystkimi precyzacjami wpisuje się w prostą linię refleksji ksiąg Starego Testamentu. Podobną nadzieję znajduje się w nauczaniu Jezusa i w pismach Nowego Testamentu.

W niniejszym artykule chciałbym się zatrzymać na kwestiach interpretacji Prawa Mojżeszowego i podkreślić punkty widzenia dwóch Mistrzów – Mistrza Sprawiedliwości, autentycznego doktora i Jezusa, Nowego Mojżesza, który przemawia na Górze. Jak wiadomo, przestrzeganie Prawa Mojżeszowego znajduje się w centrum religii żydowskiej. Istotna jest zatem wiedza, czy ci dwaj Mistrzowie zgadzają się bądź różnią w interpretacji Prawa. Znane są w Ewangeliach liczne kontrowersje Jezusa z uczonymi w Piśmie, z saduceuszami, z doktorami Prawa, faryzeuszami. Wyodrębnimy zaraz ich stanowiska na temat rozvodu i cudzołóstwa, miłości bliźniego, zachowania spoczynku, szabatu, a więc te wszystkie punkty, które są aktualne dla nas także dzisiaj. W drugiej części omówione zostaną praktyki żydowskie w obu ruchach. Praktyki te są interesujące dla lepszego zrozumienia działalności Jezusa i dla usytuowania Jego misji, gdyż mieszczą się w przestrzeni i w czasie od Jego wcielenia do odkupienia. Należą do nich: egzorcyzmy jako znana praktyka, która otwiera życie publiczne Jezusa, kalendarze używane w tym czasie, które regulują żydowskie życie religijne i życie codzienne, kara śmierci przez

ukrzyżowanie w judaizmie. Są to punkty, na które znalezione manuskrypty rzucają szczególnie nowe światło.

## 1. PRAWO

Esseńczycy i faryzeusze we wspólnych wierzeniach różnią się od siebie w wielu punktach w przestrzeganiu Prawa. Pierwsi oskarżają drugich o bycie „poszukiwaczami złagodzenia” i o deformację Prawa Mojżesza, najwyższego prawodawcy. Ewangelista Mateusz przedstawia Jezusa jako Proroka, który z autorytetem ogłasza swe nowe prawo na górze jak nowy Mojżesz. Zauważa się, że Kazanie na górze rozpoczyna się serią dziewięciu błogosławieństw, w tym ośmiu krótkich w trzeciej osobie i długiego w formie dziewiątego w drugiej osobie. To wprowadzenie wydaje się nawiązywać do gatunku makaryzmów, poświadczonego po raz pierwszy w języku hebrajskim w manuskrypcie (4Q525), gdzie znajdujemy podobną strukturę: osiem makaryzmów krótkiego typu i jedno długiego typu. Można wykazać, iż dwie strofy czwartego i dziewiątego makaryzmu mają tę samą liczbę słów, podobnie jak jest to w tekście greckim w Mt 5,3-12. Taka dyspozycja tekstu, która nie mogła być uczyniona przez przypadek, powinna rehabilitować starożytność bądź pierwszeństwo kompozycji Mateuszowej nad Łukaszową. Trzeci ewangelista zburzył tę strukturę od początku do końca, włączając cztery przekleństwa dla zachowania dwóch strof z czterech, lecz w drugiej osobie (Łk 6,20-26)<sup>1</sup>. Bez wątpienia manuskrypt Błogosławieństwa (4Q525) pozostaje w planie mądroś-

<sup>1</sup> Zob. E. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII. Textes hébreux (4Q528, 4Q576-4Q579)* DJD XXV, s. 122-28; E. Puech, *The Collection of Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q525 1-4 and Mt 5,3-12)*, w: *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, ed. by F. Manns and E. Alliata, *Collectio Maior* 38, Jerusalem 1993, s. 353-68, lecz ja mogę teraz dorzucić dziewiąte błogosławieństwo Mateusza 5,11-12, tworzące strofę o tej samej długości, złożoną z 36 słów: w. 11 = 7 + 9 = 16 i w. 12 = 11 + 9 = 20 (z *hyparchontas*). Podział ten jest identyczny w strofach poprzednich. Wydaje się więc, że Mateusz znał i zachował pierwotną semicką strukturę tego gatunku literackiego, podczas gdy Łukasz zdeformował tę strukturę dziewięciu błogosławieństw, redukując do dwóch strof cztery błogosławieństwa (trzy typu krótkiego i jedno typu długiego) i cztery przekleństwa (typu krótkiego) [dwie strofy z czterech] i usuwając typowe semityzmy. Pierwszym z nich jest wyrażenie *’nwy rwh* „ubodzy w duchu”, które znane jest wyłącznie z tekstów qumrańskich na oznaczenie ubogich, którzy żyją w działu Ducha Świętego bądź światłości. Łukasz zwraca się do lektorów, którzy nie mają formacji starotestamentalnej i semickiej. To odrzuca także pozycję kręgu *Jesus Seminar*, który stara się zrozumieć nauczanie Jezusa na tle filozofii grecko-rzymskiej, a w szczególności filozofii cyników. Zupełnie inną postawę prezentuje: D. Flusser, *Blessed are the Poor in Spirit, Judaism and the Origins of Christianity*, s. 102-114, odwołując się do 1QH<sup>a</sup> XXIII 15-16, o tym także: *Some Notes to the Beatitudes*, ibidem, s. 115-125. Autor ten uważa, że Jezus zdecydowanie czyni w tym miejscu aluzję do doktryny i do literatury esseńczyków! Ten punkt wydaje mi się co najmniej dyskusyjny.

ciowym i moralnym, podczas gdy błogosławieństwa Ewangelii mają charakter moralny i eschatologiczny w ujęciu królestwa.

Czy jest w tym coś dziwnego, że Mateusz po błogosławieństwach kontynuuje w słowach o „soli ziemi i świetle świata”? Jego uczniowie są prawdziwymi uczniami światła, których Jezus z autorytetem naucza Nowego Prawa, będącego Prawem Mojżesza na nowo przeformułowanym: „Słyszeliście, że powiedziano [...], a ja wam powiadam [...]”. W dalszym ciągu tekstu Mateusza w Kazaniu na górze znajdujemy między innymi naukę: „Nie będziesz zabijał, nie będziesz cudzołożył, nie oddalisz swej żony, nie będziesz przysięgał, będziesz przebaczał i kochał swego bliźniego”. Trzy z tych przypadków zostaną porównane z nauczaniem esseńskim. Przypadek zabójstwa nie wzbudza żadnych trudności.

#### A) ROZWÓD I CUDZOŁÓSTWO

Podobnie jak Malachiasz (2,11-16) Jezus opowiada się przeciw rozwodowi, który przeciwstawia się boskiemu planowi stworzenia (Rdz 1,27 i 2,24), jednak z wyjątkiem „poza wypadkiem nierządu” (Mt 5,31n. i 19,3-8, zob. Pwt 21,13-23,1; 24,1-4). Zdanie to nie występuje u Mk 10,2-12 i Łk 16,18 (zob. 1 Kor 7,10-11). Te dwie pozycje znajdujemy już w tekstach qumrańskich<sup>2</sup>. W Dokumencie Damasceńskim (CD IV 19 – V 1) jest napisane:

„budowniczo wie muru [...] są oszukani w dwóch punktach w rozpuszcie biorąc dwie żony w ciągu ich życia, podczas gdy zasadą stworzenia jest ‘mężczyzną i kobietą stworzył ich [...] i po parze wchodzili do arki’”.

Po przypomnieniu księciu o „niemnożeniu liczby swoich żon” Dokument Damasceński (CD V 7-11) potępia kazirodztwo i związki nielegalne na podstawie Kpł 18, Wj 20,14 i Pwt 5,18 o cudzołóstwie. Poligamia i ponowny ślub po rozwodzie, bądź po separacji *de facto* za życia współmałżonka, zostają także potępione, jak wskazuje na to Zwój Świątynny (LVII 17-19) w odniesieniu do króla:

„On więcej nie weźmie innej żony, lecz ta tylko będzie z nim przez wszystkie dni jej życia, i jeśli ona umrze, weźmie inną z jej własnej rodziny, z jej własnego rodu”.

Nauczanie to jest prawdopodobnie pod wpływem praw nałożonych na arcykapłana (Kpł 21,14)<sup>3</sup>. Ta ścisła reguła oddzieliła się od permisywizmu

<sup>2</sup> Zob. M. Broshi, *Qumran and the Essenes: Purity and Pollution, six categories*, RQ 87 (2006), s. 463-74, zwł. s. 467n.

<sup>3</sup> Nie można zapomnieć, że w tej epoce arcykapłan hasmonejski był także królem lub sprawującym władzę króla. Datacja tej kompozycji, którą sytuowałem między 135 a 125 r.

faryzejskiego zezwalającego królowi do posiadania aż do osiemnastu żon (Miszna, Sanh. II 4) bądź zezwalającego na rozwód z powodu nieprzyzwoitości oraz bezwstydu (Szkoła Szammaja) bądź też z jakiegokolwiek powodu (Szkoła Hillela) (Miszna, Gittin IX 10).

Pomiędzy zasadami, które Dokument Damasceński (CD XIII 12-18 należy uzupełnić przez 4Q266 9 iii 4-10) daje zarządcom, znajdują się te dotyczące małżeństwa, dla których możliwe jest udzielenie rozwodu:

„[...] i podobnie dla tego, kto bierze żonę, [niech przewodzi go] z radą, podobnie jak temu, kto się rozwodzi. Wykszałci on swych synów i córki w duchu pokory i życzliwej miłości. Nie będzie on żywił do nich urazy [w gwałtownym zachowaniu z powodu] ich błędów, ani wobec tego, kto nie jest związany [osobistą przysięgą według] ich reguł”.

Jeśli przypadek „budowniczych muru” i króla przekazuje pozycję eseneńską potępiającą poligamię połączoną z nierządem oraz ponowny ślub po rozwodzie, gdyż wiodą one do grzechu, to powyższy fragment regulujący zachowanie „zarządcy” (*mbqr* – którego odpowiednikiem jest termin *episcopos* w pierwotnym Kościele) uznaje możliwość rozwodu bądź *de facto* separacji pomiędzy żyjącymi w małżeństwie eseneńcami na podstawie Pwt 24,1-4. Podobną myśl znajdujemy w Zwoju Świątynnym (LIV 4-5):

„Każdy ślub wdowy bądź odrzuconej, wszystko co jest osobowym zaangażowaniem, będzie zatwierdzone dla niej stosownie do tego, co wyszło z jej ust”.

Podobnie Paweł, kierując się nakazem Pana w 1 Kor 7,10-11, uznaje możliwość rozwodu ze strony kobiety, jednak sprzeciwia się ponownemu ślubowi.

W porównaniu z Prawem Mojżeszowym Zwój Świątynny zabrania rozwodu w przypadku gwałtu połączanego z porwaniem dziewczyny, zważywszy, że gwałt tworzy już więzy małżeńskie i że nie wolno wziąć dwóch żon naraz podczas swojego życia<sup>4</sup>. Podobne idee spotykamy w 1 Kor 6,11 oraz w innym manuskrypcie (4QOrdonnances 159 2-4 8-10):

„Jeśli mężczyzna zniesławi dziewicę Izraela i jeśli mówi o tym w dniu swego ślubu, wówczas kobiety godne zaufania sprawdzą to, i jeśli on nie kłamał na

w nawiązaniu do najstarszego egzemplarza RT (4Q524), została przyjęta i poparta przez: C. Elledge, *The Statutes of the King: The Temple Scroll's Legislation on Kingship* (11Q19 LVI 12 – LIX 21), CRB 56, Paris 2004.

<sup>4</sup> 4Q524 15-22 1-2 = 11QRT LXVI 8-11: „Jeśli mężczyzna uwiedzie młodą dziewczynę dziewicę, która nie była narzeczoną, lecz która mogłaby zgodnie z prawem być jego, i jeśli on śpi z nią, wówczas mężczyzna, który z nią spał, da ojcu młodej dziewczyny pięćdziesiąt syklów srebra i ona stanie się jego żoną, ponieważ on ją wykorzystał. On nie będzie mógł jej oddalić przez całe swe życie”. Zob. DJD XXV, s. 103-108, gdzie są zakazy, wśród których znajduje się przypadek Herodiady skarconej przez Jana Chrzciciela.

ten temat, to ona będzie wydana na śmierć, ale jeśli on zaświadczył fałszywie wobec niej, wówczas on będzie dłużny dwie miny i nie będzie mógł jej oddalić przez całe swe życie”.

Jest jasne, że kara śmierci wiąże się z kłamstwem kobiety, skoro ona była już połączona czy poślubiona mężczyźnie, tworząc ze swym pierwszym partnerem jedno ciało<sup>5</sup>. W dwóch przypadkach istotny jest zakaz powtórnego małżeństwa, połączony z niemożnością rozwodu w drugim przypadku. W przeciwnym wypadku winna jest cudzołożnicą i powinna być ukarana śmiercią według Prawa.

Odnosząc się do tego problemu, Jezus przyjmuje odmienną pozycję od tej, która była w środowisku żydowskim. Z jednej strony jest on bardziej radykalny w swej postawie przeciw rozwodowi i poligamii niż jego współcześni, z drugiej zaś jest bardziej otwarty, przeciwstawiając się egzekucji kobiety cudzołożnej (J 8,2-11). W konsekwencji zdanie o nierządzie bądź bezwstydzie wydaje się odpowiadać zdarzeniu pojawiającemu się w CD (4Q270 7 13 = 267 9 vi 4):

„A mężczyzna, który przybliży się do kobiety dla obcowania cielesnego, to co nie jest zgodne z Prawem, powinien wyjść i więcej nie wracać”.

Czy to zdanie jedynie spotykane u Mateusza objawia wpływ *halachy* esenńskiej na tradycję Kościoła pierwotnego (zob. 1 Kor 6,18)? Nie można tego wykluczyć.

## B) MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

Dla Jezusa miłość Boga i bliźniego jest pierwszym i największym przykazaniem, w którym zawiera się całe Prawo i Prorocy (Mt 22,36-40). Wykracza ono poza formalizm faryzeuszy, saduceuszy i esenńczyków. Zdanie „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził” jest uzupełnione przez Kpł 19,18: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego”. W odniesieniu do myśli pobożnego Psalmisty: „Panie, czyż nie mam nienawidzić tych, co nienawidzą Ciebie...? Nienawidzę ich pełnią nienawiści; stali się moimi wrogami” (Ps 139,21-22) Jezus odpowiada wezwaniem do miłości nieprzyjaciół:

„Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają [...]. Czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą, błogosławcie tych, którzy wam złorzeczą [...]” (Mt 5,38-48; Łk 6,27-36).

<sup>5</sup> Zob. A. Shemesh, 4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law, JJS 49 (1998), s. 244-263.

Przeciwstawia się to praktyce esseńskiej w Regule Wspólnoty, której cel jest jasno zdefiniowany:

„[...] kochać każdego, którego On wybrał i nienawidzić każdego, którego On odrzucił” (1QS I 3-4).

„Kochać wszystkich synów światłości, każdego według jego losu w zamysle Bożym, i nienawidzić wszystkich synów ciemności, każdego według jego winy w gniewie Bożym” (1QS I 9-10).

„I takie są reguły przewodu dla instruktora, w ciągu tych etapów, dotyczące jego miłości i jego nienawiści, nienawiści wobec ludzi potępienia” (1 QS IX 21-22).

Miłość wobec ludzi ze wspólnoty Boga i nienawiść do synów ciemności ze wspólnoty Beliala odpowiada doskonale błogosławieństwom głoszonym przez kapłanów i przekleństwom głoszonym przez lewitów w święto Pięćdziesiątnicy, podczas którego wstępowano w przymierze bądź je odnawiano (1QS I 16 – II 18). Była to stała praktyka wspólnoty esseńskiej we wszystkich jej kompozycjach (1QS X 17-21 itd.).

Przypowieść o Dobrym Samarytaninie (Łk 10,30nn.), scena Sądu ostatecznego (Mt 25,31-46) i złota Reguła (Mt 7,12; Łk 6,31) pokazują wyraźnie, kto jest bliźnim w ujęciu Jezusa i młodego Kościoła w środowisku żydowskim, tak odmiennie myślącym. Jeśli według Kpł 19 bliźnim jest rodak Hebrajczyk, to później będzie nim Żyd, wyłączając Samarytanina, i tylko synowie światłości dla esseńczyków. Tu także nauczanie Jezusa jest niezależne od essenizmu, choć oba prądy wymagają od swych uczniów, aby być „doskonałym tak jak doskonałym jest Ojciec niebieski” i „świętym jak Bóg jest święty”, czy też być „synami światłości” tak roztropnymi, jak „synowie tego świata” (Łk 16,8)<sup>6</sup>.

### c) SZABAT

Jednym z fundamentalnych przykazań Prawa opartego na odpoczynku Boga jest siódmy dzień (Wj 20,8-11), w konsekwencji kara śmierci dotyczy profanującego ten dzień, gdyż szabat jest święty i jego przestrzeganie jest znakiem zbawienia (Wj 31,12-17). Prorocy z różnym skutkiem nieprzerwanie przypominali prawo o jego przestrzeganiu. W epoce hellenistycznej pobożni woleli zbiec na pustynię i umrzeć, niż podlegać Antiochowi i walczyć w tym

<sup>6</sup> D. Flusser (*Jesus' Opinion About the Essenes, w: Judaism and the Origins of Christianity*, s. 150-68) w swoim tekście czyni z „synów światłości” esseńczyków. Idea ta znajduje poparcie w użyciu typowego esseńskiego wyrażenia „niegodziwa mamona” (16,9). Na tej podstawie autor ten szacuje, że Jezus znał esseńczyków i niektóre z ich utworów, jak np. *Hymny*. Tutaj Jezus miałby się przeciwstawiać separatyzmowi ekonomicznemu praktykowanemu przez esseńczyków!

dniu, gdyż Matatiasz zezwolił na obronę w dniu szabatu (1 Mach 2,29-41). W tym względzie pobożni literalnie przestrzegali Prawa, jak streszcza to Księga Jubileuszy (50,6-13): „Ktokolwiek czyni jakieś dzieło, post lub wojnę w dzień szabatu, to powinien umrzeć”.

Odnośnie do szabatu pobożni esseńcy zachowywali reguły bardziej surowe niż faryzeusze. Tylko Dokument Damasceński precyzuje dwadzieścia siedem artykułów odnośnie do szabatu, a inne manuskrypty znalezione w Qumran dostarczają jeszcze innych regulacji (zob. też Józef Flawiusz, *Wojna II* § 147)<sup>7</sup>. Oto jeden z przykładów znajdujący paralełę w Ewangeliach:

„Niech nikt nie pomaga zwierzęciu, aby złamać dzień szabatu. Jeśli zwierzę wpadnie do cysterny lub do jamy, nie można go wyciągać w dzień szabatu [...] Lecz każdą osobę, która wpadnie do miejsca pełnego wody lub do jakiegoś innego miejsca, nie wolno go stamtąd wyciągać przy użyciu drabiny, sznura czy innego narzędzia” (CD XI 13-14, 16-17 = 4Q270 6 v 17-18, 19-20 = 4Q271 5 i 8-9,10-11).

Zastosowanie prawa wyznaczało różnicę między zwierzęciem i człowiekiem, jak precyzuje to inny manuskrypt (4Q265 7 i 6-8):

„Niech nie wyciąga się zwierzęcia, które wpadło do wody w dzień szabatu. Lecz jeśli jest to człowiek, który wpadł do wody w dzień szabatu, niech mu się poda ubranie, aby go wyciągnąć. Jednak nie można używać innych narzędzi, [aby go wyciągnąć w dzień] szabatu”.

Te dwa sformułowania skupiają się na tej samej interpretacji skrupulatnie przestrzeganej już w II w. przed Chr. Jedno jest w formie negatywnej, a drugie bardziej pozytywnej, choć oba zawierają motyw zbawienia życia ludzkiego i świętości szabatu, którego nie można przekroczyć w żadnym przypadku, jakim jest noszenie i używanie narzędzi.

Nauczanie i praktyka Jezusa w obliczu tego esseńskiego rygoryzmu przekracza bardzo złagodzenia obciążeń wprowadzonych przez faryzeuszy, jak ukazuje to fragment o uzdrowieniu w Łk 14,1-6:

„Gdy Jezus przyszedł do domu pewnego przywódcy faryzeuszów, aby w szabat spożyć posiłek, oni Go śledzili. A oto zjawił się przed Nim pewien człowiek chory na wodną puchlinę. Wtedy Jezus zapytał uczonych w Prawie i faryzeuszów: «Czy wolno w szabat uzdrawiać, czy też nie?» Lecz oni milczeli. On zaś dotknął go, uzdrowił i odprawił. A do nich rzekł: «Któż z was, jeśli jego syn albo wół wpadnie do studni, nie wyciągnie go zaraz, nawet w dzień szabatu?» I nie mogli mu na to odpowiedzieć”.

<sup>7</sup> Zob. L. Schiffman, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975, bądź to samo w sposób bardziej zwięzły: *Reclaiming the Scrolls*, Philadelphia-Jerusalem 1994, s. 275-282.

Postawa faryzeuszy pokazuje, że wprowadzili złagodzenia, nie czyniąc już rozróżnienia pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem ani środkami używanych dla ich uratowania. Paralelny tekst znajduje się w Mt 12,9-14 i mimo że faryzeusze zgadzają się z interpretacją Prawa, to pragną znaleźć motyw oskarżenia Jezusa, jeśli tylko uzdrowi w szabat. Jezus podporządkowuje spoczynek szabatni życiu, łącznie ze zdrowiem człowieka (zob. J 7,23), będącego obrazem Boga żyjącego:

„Kto z was jeśli ma jedną owcę, i jeżeli mu ta w dół wpadnie w szabat, nie chwyci i nie wyciągnie jej? O ileż ważniejszy jest człowiek niż owca! Tak więc wolno jest w szabat dobrze czynić” (Mt 12,11-12).

Ten przykład pozwala uchwycić punkty sporne w interpretacji Prawa pomiędzy rygorystycznym ujęciem esseńskim i złagodzonym ujęciem faryzejskim, choć w obu z nich widać poszukiwanie drogi zbawienia. Używając jednej z reguł żydowskiej interpretacji (*qal wahomer*), Jezus wyprowadza z tego konsekwencje o dużej wadze. Skoro człowiek jest ważniejszy od owcy, to może czynić dobro w dzień szabat. Ta zasada stoi u podstaw całego Jego nauczania i działania, jak podkreślają Ewangelie przy opisie uzdrowień i cudów dokonywanych w szabat. Jezus przypomina Żydom inne ujęcie Prawa:

„To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat. Zatem Syn Człowieczy jest panem szabat” (Mk 2,27-28).

W zdaniu tym występuje afirmacja dla Jego autorytetu i mocy Jego orędzia w służbie wolności miłości, której wymagania anulują i przekraczają rozporządzenia będące dla niej przeszkodą. W ten sposób ułomni, chromi, niewidomi są zaproszeni do Królestwa (Łk 14,12-24), podczas gdy byli oni wyłączeni ze wspólnoty i ze świątyni w imię tego samego Prawa Mojżeszowego z prostych motywów czystości rytualnej, pojmowanej w sposób literalny (1QS<sub>a</sub> II 3-11).

## 2. PRAKTYKI

Podczas gdy ryty i zwyczaje znajdują swój fundament w Prawie, to pewne praktyki można tam odnaleźć w sposób rozproszony. Pokrótce zostaną zaprezentowane egzorcyzmy, kalendarze i kara śmierci przez ukrzyżowanie, na które manuskrypty rzucają szczególne światło.



## A) EGZORCYZMY

Przywoływanie Bożego imienia znajduje się w centrum formuły uniwersalnie przejętej z rytuałów egzorcyzmów, których dobre przykłady znajdujemy w Qumran (11QPsAp<sup>a</sup>) jako pierwsze przykłady w języku hebrajskim. Zwój mógł zawierać „cztery Psalmi śpiewane nad opętanymi”, zawarte w manuskrypcie (11QPs<sup>a</sup> XXVII 9-10)<sup>8</sup>. Przypomnijmy także Kantyki Mądrego o charakterze czysto esseńskim (4Q510-511). W sercu każdego człowieka ma miejsce walka pomiędzy ciemnościami a światłością, na których czele stoją Belial i Michał. Stąd imperatywna konieczność przywoływania imienia Boga YHWH, który jest Bogiem Uzdrawicielem i Panem życia. Wypowiadanie imienia to posiadanie władzy Bożej, która ma moc zarówno nad duchem złym, jak i nad duchem prawdy, jak przypomina Instrukcja o dwóch Duchach (1QS I-IV). Stąd esseńczycy uważani byli za uzdrowicieli<sup>9</sup>.

Evangelie i Dzieje Apostolskie opisują liczne uzdrowienia z wkładaniem lub bez wkładania rąk<sup>10</sup>, jak i egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa i wpływające z Jego własnego autorytetu jako Jednorodzonego Syna Bożego i w równości z samym Bogiem, którego nazywa *Abba* „Ojczy” (Mk 14,36; Łk 11,2; 22,42; 23,34; Mt 26,39; Rz 8,15; Gal 4,6), lub przez uczniów, których posyła. Uczniowie muszą wzywać imienia Jezusa w miejsce tetragramu, Bożego imienia Jahwe (Mt 12,22-29; Mk 1,23-27; 5,2-20 [w 5,7 demon zna formułę]; 6,7-13; 9,14.21-29; Łk 9,49). Zamiast użyć rytuału esseńczyków dobrze znanego i doskonale akceptowanego, którego przykłady były przekazywane, Jezus wprowadza innowację, zastępując niezmienną i sakralną formułę wezwania imienia Bożego, będącą istotną częścią dla efektywności rytu egzorcyzmu, osobistym rozkazem: „Duchu zły, ja tobie rozkazuję, wyjdź z tego człowieka” (Mk 1,25 itd.). Ta innowacja wywołuje przewidywalną reakcję ze strony świadków:

„Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą. Nawet duchom nieczystym rozkazuje i są Mu posłuszne” (Mk 1,27).

<sup>8</sup> Zob. wyjaśnienie zawarte w: E. Puech, *Les Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme* (11Q11), w: *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies Oslo 1998*, ed. by D. Falk, F. García Martínez, E. Schuller, STDJ 35, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 160-81. *Livret magique araméen* 4Q560, zob. E. Puech, DJD XXXVII (publikacja ukaże się niebawem).

<sup>9</sup> Józef Flawiusz opisuje esseńczyków jako ekspertów w sztuce uzdrawiania oraz właściwości medycznych roślin i kamieni, *Wojna II* § 136.

<sup>10</sup> Uzdrawienie przez włożenie rąk (Łk 13,11-13) znane jest z Apokryfonu do Księgi Rodzaju (1QApGn XX 21-23,28-29), lecz nie jest specyficzną praktyką esseńską bądź żydowską, jak się to często uważa. Od starożytnych czasów jest ona postrzegana jako zwyczajna praktyka, zob. 2 Krl 5,11. Na temat magii asyryjsko-babilońskiej zob.: A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân*, w: *Congress Volume Oxford, 1959*, VTSup. 7, Leiden 1960, s. 246-261.

Tylko Jezus mógł sam od siebie zmienić formułę bez szkody na skuteczność, która była z tym związana. Żaden mag i taumaturg nie ośmieliłby się tego uczynić w wielowiekowej praktyce na Bliskim i Środkowym Wschodzie od starożytności aż po nasze dni.

Jeśli pierwotne chrześcijaństwo zastąpiło tetragram bądź imię Boże przez „Jezus” lub „Pan”, to dlatego że Jezus sam zmienił formułę i przykazał uczniom wyrzucanie złych duchów „w jego imię”. Tym samym Jezus tłumaczył przez swoje słowa i czyny objawienie tajemnicy swej osoby i świadomości, jaką miał wobec swej misji. Zastępując imię Boże przez „ja – ego”, czyż po raz kolejny nie czyni siebie równym Bogu, przypisując sobie wszystkie boskie prerogatywy? W ten sposób mógł on sam wypełnić znaki i cuda, które Bóg miał zrealizować w czasie przybycia mesjasza (zob. 4Q521 *supra*). Tylko Bóg ma moc nad duchami, które sam stworzył i może wyrzucać demony. On tylko może przebaczać grzechy i wskrzeszać zmarłych, realizując znaki oczekiwanej Dobrej Nowiny. Taka zmiana formuły ukazanej przez manuskrypty może wychodzić tylko od Jezusa, tłumacząc jego działalność mesjańską. Odkrycie tych tekstów pomiędzy manuskryptami ma bardzo wielkie znaczenie dla objawienia osoby Jezusa przez Jego czyny i gesty oraz Jego świadomość odnośnie do synostwa Bożego. Nowa formuła bowiem w żadnym wypadku nie mogła być wytworem pierwotnego chrześcijaństwa, lecz musiała z pewnością wpływać z jednych z rzadko poświadczonych *ipsissima verba Iesu*. W ten sposób lepiej można zrozumieć źródło formuły chrzcielnej w imię Jezusa (Dz 8,16) lub w imię Trójcy (Mt 28,19) oraz oskarżenie o bluźnierstwo ze strony władz świątynnych.

## B) KALENDARZE

Kalendarz odgrywał centralną rolę dla ustalenia świąt i dla organizacji kultu w ogólności. Dokument Reguła Zgromadzenia przypomina to już w pierwszych liniach:

„[...] aby chodzić przed Nim w doskonałości według wszystkich objawień dotyczących ich świąt regulowanych [...] oni nie modyfikują w niczym jakiegokolwiek słowa Bożego w odniesieniu do ich czasów, ani nie wyprzedzają ich czasów, ani nie opóźniają żadnego z ich świąt. Nie odstępują od swoich przepisów prawdy, aby iść w prawo lub w lewo” (1QS I 8-9,13-15).

Dokument Damasceński (CD VI 11-20) wyraża podobną myśl:

„Bóg zawarł swoje przymierze z Izraelem na zawsze objawiając im rzeczy ukryte, w których pobłądził cały Izrael: ich szabaty święte i święta chwalebne [...] (III 13-15) [...]. I wszyscy, którzy zostali wprowadzeni do Przymierza, aby nie wchodzić do sanktuarium, by rozpalić swój ołtarz na próżno, zamkną drzwi, jak powiedział Bóg [cytat z Mał 1,10]. Przeciwnie powinni oni troszczyć się o to,

aby działać według interpretacji Prawa w bezbożnym okresie: [...] zachowywać dzień szabatu według jego dokładnego ustalenia i dni świąt oraz dzień Postu według obliczeń tych, którzy wstąpili w Nowe Przymierze w kraju Damaszku, i pobierać święte [ofiary] według ich dokładnych ustaleń [...].”

W ten sposób esseńczyk nie mógł uczestniczyć w kulcie ofiarnym świątyni skażonym przez nielegalne kapłaństwa i użycie kalendarza sprzecznego z danymi objawienia.

W rzeczywistości esseńczycy zachowali kalendarz słoneczny, składający się z 364 dni, którego ślady znajdują się już w Rdz, Ez 45,18-20, 1 Henocha, Jubileuszy, 364 psalmach Dawidowych dla ofiar codziennych (11QP<sup>s</sup><sup>a</sup> XXVII 6) i w tekstach esseńskich 4QMMT<sup>11</sup>. Korzyścią tego kalendarza było ustalenie stałych dat świąt w ciągu roku, bez żadnych nałożeń z szabatem. W każdym kwartale pierwszy dzień przypadał zawsze w nocy z wtorku wieczór do środy wieczór. Był to czwarty dzień stworzenia gwiazd (Rdz 1,14-19). W konsekwencji Pascha 14 nisan była zawsze sprawowana przez nich we wtorek wieczorem. Święto Tygodni bądź Pięćdziesiątnica w niedzielę 15 trzeciego miesiąca. Można było w ten sposób uniknąć niekończących się dyskusji nad datą ofiary snopów itd. W kalendarzu księżycowo-słonecznym faryzeuszy, składającym się z 354 dni, święta przypadały w różne dni tygodnia i Pascha mogła wypaść w szabat, jak było to w roku 30 i 33 naszej ery. Użycie różnych kalendarzy doskonale tłumaczy Komentarz do Habakuka (XI 4-8):

„Tak tłumaczy się to w odniesieniu do Bezbożnego Kapłana, który prześladował Mistrza Sprawiedliwości, by pogрузić w gniewie jego złości w miejscu jego wygnania. I w czasie święta bez pracy w dzień przebłagania im zostało ukazane, aby ich pogрузić i obalić w dzień postu w ich szabacie bez pracy”.

Mówi się tu wyraźnie, że esseńczycy i hasmonejczycy nie przestrzegali dnia Postu (*kippur*) pod taką samą datą. W przeciwieństwie do esseńczyków, którzy w sposób tymczasowy odcięli się od skażonej świątyni i jej ofiar po tym, jak zostali wydaleny przez Jonatana, i po tym, jak ludzie z jego ugrupowania zmienili kalendarze, Jezus wstępował do świątyni, aby obchodzić święta żydowskie i tam nauczał. Nie ma żadnej oznaki wskazującej, że przestrzegał On kalendarza esseńskiego, w tym także w odniesieniu do Jego ostatniego tygodnia w Jerozolimie, podczas którego miałby spożyć posiłek paschalny we wtorek wieczorem – w dzień stały Paschy według kalendarza esseńskiego. Wszystkie cztery Ewangelie sytuują śmierć Jezusa na piątek, na dzień Przygotowania (Mt 27,62; Mk 15,42; Łk 23,54; J 19,31.42), a Jan precyzuje, że „to był dzień Przygotowania Paschy” (J 19,14). Jezus, przestrzegając kalendarza

<sup>11</sup> Różne kalendarze zostały znalezione z podziałem służby w świątyni dla dwudziestu sześciu klas kapłańskich, po dwa tygodnie w ciągu roku (rok złożony z 52 tygodni według kalendarza słonecznego) w odróżnieniu do dwudziestu czterech klas w pozostałym judaizmie, stosującym kalendarz księżycowo-słoneczny (1 Krn 24,7-19).

faryzejskiego, nie mógł zatem w tym roku spożyć Paschy. Antycypacja Paschy jest całkowicie wykluczona. Według synoptyków Jezus nie spożył też Paschy w czwartek, w wigilię swojej śmierci. Jego proces i egzekucja nie mogły mieć miejsca w święto – dzień Przaśników, co przeczy jednomyślnym wskazaniom Pism o Jego ukrzyżowaniu w dzień Przygotowania<sup>12</sup> i decyzji władz usunięcia Jezusa przed świętem. Wzmianka zatem u Jana (J 13,28-29), interpretująca wyjście Judasza podczas Ostatniej Wieczerzy: „Zakup, czego nam potrzeba na święto”, pozostaje w zgodności z J 13,1-2.

Czy można rozwiązać pozorną sprzeczność zapisów ewangelicznych? Użycie dwóch kalendarzy w społeczności żydowskiej w pełni zdaje sprawę z faktów z owych „dwóch dni” u synoptyków (Mk 14,1; Mt 26,1) i sześciu dni przed Paschą u Jana (12,1) w kontekście namaszczenia w Betanii. „Dwa dni” odpowiadają dacie posiłku paschalnego esseńczyków, we wtorek wieczorem, a „sześć dni” dacie Paschy według kalendarza faryzejskiego – piątek wieczór. Aby wejść do Jerozolimy w sposób wolny, bez ryzyka aresztowania przed decydującą godziną, Jezus mógł spożyć swój pożegnalny posiłek z Dwunastoma jedynie w „dzielnicy esseńskiej” miasta świętego. Musiało to być w domu któregoś z Jego znajomych, gdzie nikt nie mógł podejrzewać Jego obecności oraz Jego grupy o profilu faryzejskim. Tym większy był powód celebrowania posiłku paschalnego według słonecznego kalendarza esseńskiego, w którym obowiązywała czystość rytualna. Jezus pod osłoną nocy: „przybył wieczorem” chronił się przed wrogimi spojrzeniami i spożył swój pożegnalny posiłek ze swoimi uczniami w sali („w sali na górze”, Mk 14,14-15), obok tej, gdzie grupa esseńczyków celebrowała swój posiłek paschalny bez baranka, którego nie można było ofiarować z powodu skażenia świątyni.

Użycie tych kalendarzy wyjaśnia odpowiednio esseński koloryt tekstu J 13 o posiłku pożegnalnym (posiłek świąteczny na leżąco, wierzchnie okrycie, rytuał oczyszczenia i tematyka czystości wewnętrznej: „wy z pewnością nie jesteście wszyscy czysti”, posiłek i kawałek chleba, diabeł-Szatan wchodzący w Judasza oraz nastanie nocy w opozycji do chwały Syna Człowieczego), paschalny kontekst u synoptyków z błogosławieństwem nad chlebem i kielichem (bez baranka paschalnego) i śpiew Psalmów (*hallel*) jak również najstarsze sformułowanie tradycji przejęte przez Pawła: „W nocy, w której był Pan wydany, wziął chleb...” (1 Kor 11,23-26). Nie jest napisane, że tą nocą był czwartek wieczór, wigilia ukrzyżowania. Daty posiłku paschalnego według tego kalendarza i kalendarza stosowanego przez Sanhedryn mogły być z pewnością różne<sup>13</sup>. Czy Sanhedryn mógł się zebrać w pośpiechu, w celu

<sup>12</sup> Jedna z *barait* Talmudu, Sanhédrin 43a, wzmiankuje: „W wigilię Paschy ukrzyżowano Jezusa Nazarejczyka”.

<sup>13</sup> Byłyby to 14 nisan, tak jak sądził Renan (z błędem jednego dnia), zob. *La vie de Jésus*, s. 225-31; i także inni po nim, ostatnio jeszcze z pewnością: E. Nodet, J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1998, s. 103, 115.

ogłoszenia wyroku śmierci i egzekucji z samego rana w pierwszy dzień święta? Z jednej strony było to wielce nieprawdopodobne w surowej żydowskiej praktyce religijnej, a z drugiej strony nie mogłoby to być „przed świętem”, jak wzmiankują Ewangelie (Mk 14,2; Mt 26,5; J 13,1.29), które podają też epizody z Szymonem z Cyreny wracającym z pól, z wypuszczeniem na wolność Barabasa (Mt 27,15-26, zob. też Dz 3,14) i z sądem przed Piłatem w pretorium w piątek z rana przed świętem Paschy (J 18,28).

To, że miejsce, gdzie Jezus spożył swój pożegnalny posiłek, aby uniknąć przedwczesnego aresztowania, było w dzielnicy esseńskiej<sup>14</sup>, oddalonej od środowisk faryzejskich i saducejskich, nie jest wystarczającym dowodem na to, że Jezus i Dwunastu spożyli posiłek paschalny tym razem według kalendarza esseńskiego. Esseńczycy tego miejsca spożywali posiłek paschalny w ich obecności w stanie absolutnej czystości rytualnej, podczas nieobecności nieesseńczyków (zob. Mt 26,18 „u ciebie”; Mk 14,14 „moja sala”; Łk 22,11 „sala”). Ten konieczny kontekst (dzielnica esseńska i tło kalendarza słonecznego używanego przez synoptyków jedynie w tym miejscu), aby Jezus nie został aresztowany przed czasem, który on sam wyznaczył, przez władze żydowskie, chcące z Nim skończyć przed świętem Paschy. To doskonale tłumaczy zarówno atmosferę paschalną opisywaną przez synoptyków z jedyną wzmianką o chlebie i winie dobrze znanymi w posiłku esseńskim (1QSa II)<sup>15</sup>, jak i tekst Janowy o obmyciu, a także związek dni męki z czasem wystarczającym na procesy przeprowadzone prawidłowo, zgodnie z regułami prowadzącymi do kary śmierci<sup>16</sup>. Teksty Mt 26,2; Mk 14,1-2 (zob. Łk 22,1-2

<sup>14</sup> Znane jest istnienie tej dzielnicy w Jerozolimie, gdzie znajdowała się brama esseńczyków – Józef Flawiusz, *Wojna V* § 145. Najprawdopodobniej chodziło tu o górę Syjon, wcześniejsze miejsce zamieszkania arcykapłana – Mistrza Sprawiedliwości, który musiał uchodzić na pustynię. Zob. B. Pixner, *An Essene Quarter on Mount Zion?*, w: *Studia Hierosolymitana in honore del P. Bellarmino Bagatti, I. Studi Archeologici*, Col. Maior 22, Jerusalem 1976, s. 245-284; i wydaną niedawno: B. Pixner, *Mount Zion, Jesus, and Archaeology*, w: *Jesus and Archaeology*, ed. by J. Charlesworth, Grand Rapids 2006, s. 309-322, 318-322, jednak z rezerwą co do esseńskiego wpływu na rodziny Jana Chrzciciela i Jezusa, podobnie jak do twierdzenia, że Jezus mógł odwiedzać esseńczyków w Betanii, zob. B.J. Capper, *Essene Community Houses and Jesus' Early Community*, idem, s. 472-502, 486-502.

<sup>15</sup> D. Flusser (*The Last Supper and the Essenes*, w: *Judaism and the Origins of Christianity*, s. 202-206) przypuszcza, iż jest sprawą drugorzędną nasza wiedza, czy Jezus sprawował *seder* paschy esseńskiej (chleb-wino), czy raczej *seder* powszechnie praktykowany przez Żydów (wino-chleb), skoro nie mógł on spożywać Paschy. Uczynił tu różnicę między historią, którą jest przeżycie tego posiłku pożegnalnego, a sformułowaniami rytu anamnezy liturgicznej, przywołując na pamięć ostatni posiłek w kontekście paschalnym tych dni. Zob. H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha: Geschichte und Theologie des Osterfestes*, SBS 49, Stuttgart 1971, s. 121-129.

<sup>16</sup> Takie ujęcie odpowiada zastrzeżeniom P. Benoit wobec tezy A. Jaubert (*La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957, RB 1958, s. 590-94 lub *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, s. 255-261, 259), że Jezus miał zwyczaj obchodzenia Paschy według kalendarza esseńskiego i że synoptycy utracili już wspomnienie o tym. Benoit sądzi, że namasz-

i J 11,43), w których mowa, że „Pascha i Święto Przaśników miały nastąpić za dwa dni”, wskazują na daty Paschy esseńskiej, a teksty Mt 26,17-19; Mk 14,12-16 (zob. Łk 22,7-13) wzmiankujące „pierwszy dzień (tygodnia) Święta Przaśników”, gdzie pojawia się pytanie o miejsce i o przygotowanie Paschy, naprowadzają myśl, że Jezus zamierzał spożyć Paschę według kalendarza faryzejskiego. Tekst J 13,1-2 wzmiankuje „przed świętem Paschy [...]. W czasie Wieczerzy [...]”.

Jezus, który przestrzegwał kalendarza faryzejskiego, nie mógł więc w sposób rytualny spożyć Paschy ze swoimi uczniami. Według tego kalendarza został On ukrzyżowany w piątek 14 nisan. Wzmianka o napoju z octu, obecna we wszystkich Ewangeliach (Mt 27,48; Mk 15,36; Łk 23,36; J 19,29), nawiązuje do Psalmu Dawidowego (69,22), a wzmianka o hyzopie w J 19,29 nawiązuje do Wj 12,22, czyniąc aluzję do ofiary baranka paschalnego. Gest żołnierzy, którzy nie łamią goleni ukrzyżowanemu Jezusowi, w przeciwieństwie do dwóch łotrów (J 19,33.36), stanowi inną jasną aluzję do baranka paschalnego z Wj 12,46 i Lb 9,12. Można zatem łatwo zrozumieć wyraźną konkluzję w J 19,36: „aby się wypełniło Pismo”. Jezus, „ten, którego przebili” (Za 12,10), jest jasno przedstawiony w Ewangeliach jako Baranek paschalny umierający na krzyżu w wigilię świątecznego szabatu według kalendarza faryzejskiego w tej samej godzinie, w której ofiarowano baranka paschalnego w świątyni. W ten sposób istnienie tych dwóch kalendarzy, będących w użyciu w I w., doskonale tłumaczy chronologię opisów ewangelicznych dotyczących ostatniego tygodnia Jezusa, na których temat od dawna istnieje kontrowersja<sup>17</sup>.

### c) UKRZYŻOWANIE

Czyta się dość często, że ukrzyżowanie nie było karą żydowską i że według Prawa Mojżeszowego Jezus powinien być ukamienowany. Krzyż miałby być karą rzymską zarezerwowaną dla niewolników i w zastosowaniu do Jezu-

---

czenie w Betanii stanowi jedną całość w Ewangeliach Mateusza i Marka. Wzmianka o „dwóch dniach” dotyczy tylko spisku żydowskiego i zdrady Judasza. Jednak czy nie jest ona w sposób bezpośredni związana z samym posiłkiem? Autor ten dodaje: „Jedynym wypaczeniem tradycji synoptycznej byłoby nadanie charakteru paschalnego temu, co jest antycypowanym przywołaniem Paschy nazajutrz”. Według mnie tradycja bardzo zręcznie przedstawiła ten posiłek pożegnalny, spożyty w domu grupy esseńskiej, z zabarwieniem Paschy esseńskiej, spożywanej we wtorek wieczór, kiedy Jezus został wydany. Fragment ten nie mógł nic mówić o faryzejskim święcie Paschy, które nie było jeszcze obchodzone, a jednak ta nowa teologia Paschy, Baranka złożonego w ofierze, miała wielkie znaczenie dla pierwotnego Kościoła. Co więcej, taka prezentacja pozostawia czas konieczny na procesy i na powtarzające się wzmianki „rankiem” (różne poranki) w narracjach o męce. Zob. też odnośnie do daty: A. Jaubert, *Le mercredi où Jésus fut livré*, NTS 14 (1967) s. 145-64.

<sup>17</sup> Tłumaczy się tym także pochodzenie postu w środę i piątek, a więc dni aresztowania i ukrzyżowania, co także dobrze podkreśla A. Jaubert.

sa tłumaczyłby Jego tożsamość jako jednego z rozbójników i złodziei grasujących na drogach. Te propozycje nie są pozbawione pewnych sprzeczności. W jaki sposób arcykapłani, którzy twierdzą, że stosują sankcje Prawa Mojżeszowego „według naszego Prawa”, mogliby skazać kogoś na karę rzymską z powodu takich motywów, jak pretensje mesjańskie i bluźnierstwo, które podlegały wyłącznie Prawu Mojżeszowemu?

Dwa podstawowe pytania jawią się w centrum tej debaty. Jaka wina według Prawa zasługiwała na ukrzyżowanie i kto z Żydów lub Rzymian decydował i stosował tę karę? Nie można zbyt szybko używać późnych tradycji rabinackich do wyjaśniania faktów bardziej starożytnych, sprzed zburzenia świątyni jerozolimskiej i konkludować o całkiem teoretycznym ukamienowaniu według Prawa Mojżesza. W tym historycznym poszukiwaniu manuskrypty z Qumran mogą rzucić nowe światło.

Na pierwszy rzut oka źródła starotestamentalne wydają się nic nie mówić na temat ukrzyżowania. Jednak jak zrozumieć prawo deuteronomiczne (Pwt 21,22-23): czy chodzi o powieszenie zwłok, tak jak uznaje się zwykle według interpretacji rabinackiej, czy też powieszenie/ukrzyżowanie, po którym następowała śmierć. Tradycja tekstowa nie jest tu jasna, jednak tłumaczenie syryjskie, rewizje greckie i manuskrypty qumrańskie zakładają ukrzyżowanie, po którym następowała śmierć. Rzeczywiście tekst hebrajski wydaje się rozumiały w ten sposób z następującymi po sobie niuansami:

„Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci i powinien być stracony, to powieszisz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga” (Pwt 21,22-23).

Takie rozumienie tekstu, podkreślające z jednej strony ciężar winy, a z drugiej strony zastosowanie kary, ma swoje oparcie starożytne w judaizmie<sup>18</sup>. Zwój Świątynny (4Q524 14 2-4 i 11Q19 LXIV 6-13) cytuje ten tekst, tłumacząc przypadki win, których to dotyczy:

„Jeśli zdarzy się, że człowiek doniesie przeciw swojemu narodowi i wyda swój lud obcemu narodowi, i jeśli uczyni zło dla swojego narodu powieszicie/ukrzyżujecie go na drzewie żeby umarł. Na słowo dwóch świadków lub na słowo trzech świadków on umrze. Oni go powieszają/ukrzyżują na drzewie.

Jeśli zdarzy się, że człowiek będzie winny kary śmierci i jeśli ucieknie do innych narodów i jeśli będzie przeklinał swój lud i synów Izraela<sup>19</sup>, powieszicie/ukrzyżujecie również go na drzewie aby umarł.

<sup>18</sup> Zob. E. Puech, *La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien*, w: *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998*, Lectio Divina hors série, Paris 2001, s. 41-66.

<sup>19</sup> Zob. E. Puech, *Qumrân Grotte*, DJD XXV, p. 100-01. Wariant 11Q19: „(i) synowie z jego ludu” jest wynikiem korekty wprowadzonej przez kopistę manuskrypty 11Q19.

Trupy niech nie zostaną na noc na drzewie, lecz pogrzebiecie je tego samego dnia, ponieważ są przeklęci przez Boga i ludzi, powieszeni/ukrzyżowani na drzewie. A ty nie splamisz ziemi, którą ci dałem w posiadanie”.

W przerwie pomiędzy dwoma kopiami qumrańskimi Zwoju Świątynnego fragment z Komentarza Nahuma (4QpNa 3-4 i 6-8) poświadcza w sposób bardzo prawdopodobny ukrzyżowanie 800 faryzeuszy przez króla-kapłana Janneusza wskutek zdrady około 88 r. przed Chr. Zwrócili się oni z apelem do Seleucyda Demetriusza III. Przypadek zdrady precyzyjnie tłumaczy Zwój Świątynny:

„To jest tłumaczone odnośnie szaleńca młodego lwa, [który napenił swe kryjówki dużą ilością trupów egzekwując zemstę] przeciw poszukiwaczom złagodzenia. Powiesił/ukrzyżował on ludzi żywych na drzewie jak czyniono wobec winnego kary śmierci wcześniej w Izraelu, bowiem zawieszano/krzyżowano żywego na drzewie. Mówi się o tym [w Piśmie]”.

Jeśli Zwój Świątynny zmienił porządek kilku słów, to czy zmienił przy tym znaczenie prawa deuteronomicznego? Nowe sformułowanie ujmowało w sposób bardziej klarowny starożytny zwrot hebrajski, który stał się przestarzały i mógł być źle zrozumiały, jak świadczą o tym starożytne przekłady z tamtej epoki i ono tłumaczy przypadki rozważanej kary śmierci: jeden o informatorze-zdrajcy, a drugi o zbiegu-błuźniercy.

Nie można więc zbyt szybko konkludować, że chodzi tu o jeden tylko esseński punkt widzenia. Janneusz z partii saduceuszy czynił w tym punkcie tę samą lekturę Prawa Mojżeszowego. Autorzy esseńscy, nie będąc bardziej okrutnymi niż ich współcześni, przekazywali jedynie prawo w taki sposób, w jaki je otrzymali, i stosowali je, precyzując przyczyny poświadczone przez Prawo. Rzeczywiście powieszenie/ukrzyżowanie nie ma wielkiego sensu jako kara śmierci po śmierci winnego i nie byłoby żadnej potrzeby przybijać gwoździ stopy i ręce trupa, o czym świadczą kości ukrzyżowanego znalezione w ossuarium na północy Jerozolimy<sup>20</sup>. W tym względzie godne uwzględnienia jest, że zaimek w bierniku zdania w Pwt 21,22 „ty go zawieszisz/ukrzyżujesz” nawiązuje do „człowieka winnego”. Tymczasem wyraz „trup” jest użyty po wzmiance o zawieszeniu/ukrzyżowaniu, wskazując pogrzebanie tego samego dnia. W przypadku zawieszenia trupa oczekiwany byłby odwrotny porządek: „powieszisz trupa, on nie powinien pozostać na noc [...]”. Zwój Świątynny i Komentarz Nahuma precyzują, że chodzi o „człowieka żywego”, a nie o zwłoki, i że Pismo nawiązuje do kary śmierci jak to jest w Pwt 21,22-23.

<sup>20</sup> Zob. V. Tsferis, *Jewish Tombs at and Near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem*, IEJ 20 (1970), s. 18-32. Odczytanie nazwiska ukrzyżowanego: E. Puech, *Inscriptions funéraires palestiniennes: tombeau de Jason et ossuaires*, RB 90 (1983), 483-533, s. 505nn.



Wydaje się oczywiste, że w tym przypadku nie mamy do czynienia z drugorzędną lub późną interpretacją Prawa Mojżeszowego ani z praktyką wyłącznie ograniczoną do grupy esseńskiej lub saducejskiej, lecz także do grupy faryzejskiej, która wywodzi się z wcześniejszej praktyki żydowskiej. Rzeczywiście arcykapłan z rodu Aarona – Alkimos przed rozpoczęciem ruchu esseńskiego ukrzyżował sześćdziesięciu pobożnych żydów – hasydejczyków, którzy byli zwolennikami Judy Machabeusza (1 Mch 7,16nn; zob. też Józef Flawiusz, *Starożytności* XII § 256 – opis ukrzyżowania żywych żydów za Antiocha IV). W podobny sposób saduceusz Janneusz ukrzyżował 800 żydów w pierwszej ćwierci I w. przed Chr. Miało to miejsce przed przybyciem Rzymian na czele z Pompeuszem w 63 r. przed Chr. Mamy też informację, że Szymon Ben Shetah, popierający faryzeuszy, ukrzyżował 80 żydów (prawdopodobnie chodzi o samarytan) (Józef Flawiusz, *Wojna* I §§ 97, 113, Ant. XIII §§ 380-82 z precyzacją o ukrzyżowanych żyjących, przed którymi oczywiście zabijano ich żony i dzieci – Miszna, Sanhedryn VI 4). Ta przedesseńska i hasmonejska praktyka żydowska znajduje następnie potwierdzenie w Apokryfie Lewiego (4Q541 24 2-5), który wzmiankuje na temat arcykapłana:

„Nie czynź żałoby w worach [...] i nie popełniaj win, które nie będą mogły być odpuszczone, czy będą to winy ukryte, czy też odkryte [...]. Poszukuj, badaj i rozpoznaj, co chce agitator i nie odstępuj przez wyczerpanie, a ukrzyżowania jako kary śmierci nie ogłaszaj i gwoźdźnia nie zbliżaj do niego”<sup>21</sup>.

Związek takich wyrazów, jak „gwoźdź, powieszenie/ukrzyżowanie, wyczerpanie” w odniesieniu do tortur jednego z agitatorów, którego arcykapłan próbował usunąć, wydaje się dobrze określać karę ukrzyżowania jako ukoronowanie długiej serii fizycznych udręek męczarni, takich jak ubiczowanie, chłosta itp. Ukrzyżowany w ten sposób umierał w ciągu następnych godzin. Oprócz tego praktyka ta stosowana w epoce hellenistycznej poświadcza, że była zwyczajnym zachowaniem ze strony arcykapłanów, którzy rozporządzali najwyższą władzą po niewoli. Tłumaczy to ukrzyżowania żydów przez arcykapłanów Alkimos, Janneusza i przez Szymona Ben Shetah. Ukrzyżowania te i później ukrzyżowanie Jezusa nie mogą być usprawiedliwione niczym innym.

W ten sposób wydaje się, że ukrzyżowanie nie było karą wyłącznie rzymską czy hellenistyczną, jak pisze się o tym na ogół. Była to także kara żydowska przeciw żydom. Co więcej, wyraz używany nie może oznaczać „uduszenie”, jak się czasami twierdzi, lecz z pewnością „ukrzyżowanie”. W ten sposób rozumiał go Józef Flawiusz w odniesieniu do wzmiankowanych przypadków oraz tłumaczenia aramejskie i syryjskie większości tych tekstów. Ta

<sup>21</sup> Zob. E. Puech, DJD XXXI, Oxford 2001, s. 252-56, idem, *La crucifixion comme peine capitale*, s. 59n. Zemsta była boskim „przywilejem” (zob. Pwt 32,35 przejęte w Rz 12,19, et CD IX 5 i Kpł 19,18, 1QS II 8-9, X 17-18: „bowiem do Boga należy sąd nad każdym żyjącym i On kładzie na człowieku swoją zapłatę”).

kara była już znana w Kanaanie – Fenicji, jak wykazują tabliczki asyryjskie pochodzące od króla Sydonu i znalezione w Ugarit (RS 86.2221+), które opisują „ukrzyżowanie bluźnierców”<sup>22</sup>. Ta „fenicka” praktyka wyjaśnia także ukrzyżowanie poprzedzone torturami u mieszkańców Kartaginy<sup>23</sup>, od których została przejęta przez Rzymian. W tym kontekście należy widzieć te praktyki w starożytnym i powygnaniowym Izraelu, podobnie jak sformułowanie w Pwt 21,22-23.

Te nowe teksty umieszczone w dokumentach dobrze wyjaśniają proces i skazanie Jezusa na karę śmierci przez ukrzyżowanie, czego opis odnajdujemy w Ewangeliach i w Dziejach: oskarżenie o zdradę (roszczenia mesjańskie – Łk 23,1-2) i o bluźnierstwo (roszczenia boskie, Chrystus Król – Mk 14,60-64), które zasługiwały na karę ukrzyżowania przez arcykapłanów i Sanhedryn według interpretacji otrzymanej w tej epoce<sup>24</sup>; poszukiwanie dwóch lub trzech (fałszywych) świadków (Mt 26,59-66); również wmieszanie się Piłata, prokuratora rzymskiego, który ze swej strony nie znajdował motywów dopuszczających do takiej kary śmierci; oskarżenia i wnikliwe wywody przez zazdrość o bluźnierstwie i roszczeniach mesjańskich w celu wplątania władzy rzymskiej w tę sprawę (Mt 27,11-26; Mk 15,9-15; Łk 23,4.13-24; J 18,38; 19,6.12.16; Dz 3,13-15); w końcu zdjęcie z krzyża i pogrzebanie przed świątecznym szabatem Paschy w nowym grobie, gdyż według tradycji potępiony nie mógł być pochowany w grobie rodzinnym przed rozkładem grzesznego ciała.

<sup>22</sup> Zob. D. Arnaud, *Religion assyro-babylonienne*, *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses* 96 (1987-1988), s. 176n., et *Religion assyro-babylonienne*, ibidem, 104 (1997), s. 201. D. Arnaud, *Lettres*, w: *Etudes Ougaritiques, I. Travaux 1985-95, Ras Shamra – Ougarit XIV*, Paris 2001, s. 257-328, spéc. s. 270, list 13, linia 32nn. i 73n.: „Wydajcie go nam; my chcemy go ukamienować i wnieść drzewo i go zatknąć na drzewie [...]. Miasto bowiem uporczywie trwa przy woli ukamienowania go i zatknięcia go na drzewach” (ukamienownie zdaje się odgrywać tutaj rolę tortur, a nie doprowadzenia do śmierci). Porównaj przypadek ukamienowania w Pwt 21,21. Wyraz „drzewa” użyty w tekście w liczbie mnogiej oznacza bardziej krzyż niż pal. Zob. także Y. Avishur, M. Heltzer, *The „Great Sin” and its Punishment*, „Zeitschrift für altorientalistische und biblische Rechtsgeschichte” 10 (2004), s. 207-12.

<sup>23</sup> Zob. G. Minunno, *La crocifissione cartaginese*, „Studi Epigrafici e Linguistici” 22 (2005), s. 79-93.

<sup>24</sup> Zob. J 11,48-50; 18,14, Mt 27,1-3. Skazanie za zdradę i bluźnierstwo nie przywołuje przypadku idolatrii, a zatem ukamienowania, jako kary śmierci następującej po powieszeniu ciała, Pwt 13,7-12 i 17,2-7, Mishna, Sanhédrin VI 4. Bluźnierstwo (Mt 26,65) nawiązuje z pewnością do przepisu w Kpł 24,15-16, polecającego ukamienowanie, jednak interpretacja kary wydaje się tutaj wykazywać ewolucję. Bluźnierstwo motywuje gest arcykapłana, który rozdiera swe szaty na znak żałoby, zob. L. Schiffman, *Biblical Exegesis in the Passion Narratives and the Dead Sea Scrolls*, w: *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity*, ed. I. Kalimi, P.J. Haas, New York-London 2006, s. 117-130.

Fakt, że Sanhedryn miał prawo nie tylko pouczać, lecz także skazywać winnego na śmierć według interpretacji Prawa, można stwierdzić dzięki świadectwu jednej z *barait* w Talmudzie jerozolimskim (Sanhedryn I 1,18a), która stwierdza, że Sanhedrynowi odebrano prawo do orzekania kary śmierci czterdzieści lat przed zburzeniem świątyni w 70 r. To nas doprowadza do 30 r., a nie do 6 r. (usunięcie Archelausa), a więc dokładnie do roku ogólnie uważanego za datę ukrzyżowania Jezusa. Zakłada to, że ten niesprawiedliwy wyrok Sanhedrynu<sup>25</sup>, nie bez ciężkich konsekwencji dla kraju i w porozumieniu z władzą rzymską, leży u źródeł ukrzyżowania Jezusa. Wskutek tego mogła powstać nowa procedura w kwestii wyroku na karę śmierci. Lecz nie podlega żadnej dyskusji, że sprawa Jezusa dotyczyła bezpośrednio władz świątynnych i uderzała bardziej w owe władze niż we władzę Rzymu. Podobnie rzecz się ma z usunięciem Jakuba w 62 r.

Konkludując, możemy stwierdzić, że manuskrypty znad Morza Martwego, które nie zostały napisane przez chrześcijan i dla chrześcijan – nie objawiają przynależności ani Jana Chrzyciela, ani Jezusa do ruchu esseńskiego. I jeden, i drugi spotykali z pewnością esseńczyków podczas swych wędrówek w Judei, do Jerozolimy i jej okolic. Jednakże manuskrypty te pozwalają nam poznać od wewnątrz sposobu życia i wierzeń jednego z nurtów judaizmu, znanego do tej pory jedynie ze źródeł zewnętrznych, objawiającego tym samym oblicza różnych judaizmów na przełomie naszej ery. Wiele tekstów rzuca światło na perykopy Ewangelii przez słowa, wyrażenia oraz koncepcje identyczne bądź bardzo podobne w językach lokalnych – hebrajskim i aramejskim – teraz lepiej poznanych i bardziej bliskich niż są takimi najstarsze księgi biblijne. W niektórych tylko punktach mogą służyć jako brakujące ogniwo w pokazaniu zakorzenienia orędzia ewangelicznego w faktach, gestach i słowach Jezusa – w tym sensie, że to, czy inna praktyka, wierzenie, nadzieja, czy wyrazy przetłumaczone na grecki posiadają dokładne odpowiedniki w manuskryptach z tej epoki i z tego samego regionu.

Nowe dane nie czynią esseńczyka z Jezusa ani nie czynią z Niego bladej reinkarnowanej figury Mistrza Sprawiedliwości *redivivus*. Jednocześnie czynią przestarzałymi wyjaśnienia pewnych uczonych opierających czyny i *logia* Jezusa na gruncie filozofii grecko-rzymskiej. W żadnym miejscu Mistrz Sprawiedliwości nie jest nazywany Mesjaszem i to Mesjaszem cierpiącym dla odkupienia grzechów i dla zbawienia świata. Jego śmierć nie miała waloru odkupieńczego. Jak wspomina Dokument Damasceński (CD XIX 35 – XX 1), on dołączył do swoich ojców, a więc umarł śmiercią naturalną. Tymczasem

---

<sup>25</sup> Kopia Talmudu z Wilna (ok. 1150) nie jest uważana za chrześcijańską interpolację. Według tegoż Talmudu Sanhedryn przystąpił do oskarżenia Jezusa i skazania Go na karę śmierci i ukrzyżowanie według norm *halachy* (Sanhedryn 37b); zob. I. Weiner, *Yom Shishi* z 30 października 1992, i *La Terre Sainte*, styczeń–luty 1994, s. 52–53. Baraita Talmudu, Sanhedryn 43a, donosi: „W wigilię Paschy ukrzyżowano Jezusa Nazareńczyka”.

centralnym orędziem kerygmatu paschalnego jest: Jezus, Chrystus i Pan, król, Syn Dawida, król żydowski i kapłan z rodu Aarona przez Marię swą Matkę. Tłumaczy to również precyzację na temat tuniki, która nie była szyta, lecz w jednym kawałku, podobnie jak ubiór arcykapłana<sup>26</sup>, na sposób esseńskiego komentarza typologicznego. Ten Jezus umarł i zmartwychwstał, dlatego wierzący oczekują jego powrotu jako sędziego eschatologicznego żywych i umarłych. W osobie Jezusa przybył Mesjasz i Królestwo Boże jest obecne i nie trzeba na nie więcej oczekiwać. Tymczasem wspólnota qumrańska uznawała, że żyła w ostatnich generacjach przed przyjściem eschatonu i dwóch mesjaszy, kapłana i króla, kapłana mającego pierwszeństwo i króla mającego doskonałość. Pisma teraz osiągnęły swoje wypełnienie, gdyż Jezus objawił ich głęboki sens i dał klucz do ich wypełnienia (Łk 24,13-35). Jezus wypełnił dokładnie oczekiwania zawarte w tekstach biblijnych i wyszedł poza interpretacje esseńskie.

Manuskrypty znad Morza Martwego, które pozwalają nam poznać od wewnątrz sposób życia i wierzenia jednego z nurtów judaizmu, znanego dotąd ze źródeł zewnętrznych, ujawniają tym samym różne oblicza judaizmów na przełomie er. Rzucają one także światło na nauczanie i działalność Jezusa z Nazaretu, sytuując Go w przestrzeni i czasie Palestyny I w. n.e. Jego czyny i gesty, Jego język aramejski i hebrajski, Jego postawa w relacji do prądów religijnych ówczesnej epoki – esseńczyków, faryzeuszy, saduceuszy – pozwalają bez żadnej trudności je wyjaśnić. Mogą być one w pełni zrozumiałe przez ówczesnych ludzi, których nie zabrakło wśród tłumów kroczących za Jezusem bądź wśród władz, które odnosiły się do Niego z nienawiścią, widząc w Nim albo agitatora, albo mistrza, będącego niebezpiecznym rywalem. Jego osoba odpowiadała bowiem doskonale oczekiwaniom mesjańskim. Najwyższe władze religijne związane ze świątynią zamierzały z Nim skończyć i znaleźć w Nim jakiś brak według ich własnych interpretacji i praktyk judaizmu. Nie byli oni jednak we wszystkich punktach identyczni z esseńczykami, którzy Go przyjęli w sali ich domu w Jerozolimie na pożegnalny posiłek, ignorując zamysły zdrajcy Judasza. Jezus doprowadził do doskonałości nadzieję zawartą w tekstach biblijnych i przewyższył interpretacje esseńskie.

Tak więc nie jest zaskakujące, że niektórzy z esseńczyków (nie z qumrańczyków) uznali w końcu w nim oczekiwanego Mesjasza. To mogłoby lepiej tłumaczyć zapożyczenia czy podobieństwa jak wspólnota dóbr w pierwotnym kościele jerozolimskim. Choć zważywszy na wiele transformacji, nie była ona ani obowiązkowa, ani zorganizowana, jednak przysięgi wiązały aż do śmierci tych, którzy ją tworzyli (Ananiasz i Safira). Nie można też zapomnieć wagi Wieczernika w tej samej dzielnicy miasta oraz brak jakiegokolwiek wzmianki na temat esseńczyków w Nowym Testamencie.

<sup>26</sup> J 19,23-24 odwołuje się do Ps 22,19 i do Wj 28,32, w egzegezie typologicznej w rodzaju peszeru esseńskiego.

W badaniach nad relacją manuskryptów znad Morza Martwego do Nowego Testamentu także inne tematy mogłyby znaleźć swoje lepsze wyjaśnienie, jak na przykład: wspólnota dóbr, upomnienie braterskie (Mt 18,15-17 i 1 QS V 24 – VI 1, CD IX 2-8), miejsce świątyni i świątynia złożona z ludzi tworzących wspólnotę i Kościół<sup>27</sup>, pochwały warg, teologia dwóch dróg i dualizm, zwłaszcza Janowy, czystość i nieczystość, tajemnica przyjścia (*rz nhyh* – Kol 1,26n.), *mbqr* – biskup, Nowe Przymierze. Jednak wydaje mi się, że przedstawione powyżej punkty są wystarczające do dość precyzyjnego usytuowania Mesjasza Jezusa wobec esenicyków oraz w obliczu innych ówczesnych prądów religijnych. Jeśli są punkty wspólne z essenizmem, to także jest znaczna ewolucja instytucji, rytów i wierzeń z otwartością na wszystkich wierzących, bez rozróżniania rasy z jednorazowym wejściem przez chrzest w imię Jezusa, który umarł i zmartwychwstał. W ostatecznym rozrachunku różnice są ważniejsze i bardziej fundamentalne niż punkty wspólne, które wyjaśniają się tym samym dziedzictwem skryptyurystycznym i tym samym zakorzenieniem kulturowym w ówczesnym środowisku judeo-palestyńskim. Wynikają one z dwóch bardzo różnych Mistrzów stojących u źródeł dwóch ruchów i kładą nacisk na radykalną nowość Nowego i Wiecznego Przymierza we krwi Baranka.

**THE QUMRAN MANUSCRIPTS AND THE NEW TESTAMENT:  
ABOUT THE NEW MOSES AND SOME ASPECTS OF THE LAW**

Abstract

The scrolls found in Qumran caves help us situate the message and mission of Jesus from Nazareth in the pluriform context of first century A.D. Judaism. The present paper analyzes the way of interpreting the Law by the Teacher of Righteousness on the one hand and Jesus, presented as the new Moses, on the other. In the light of particular Law commandments, such as divorce and fornication, love of one's neighbor and sabbatical repose, it is possible to notice the continuity on the one hand, and newness on the other, of Jesus' teaching. To this context one should also add the practice of exorcism, calendar problematics, and execution by crucifixion. The Dead Sea scrolls cast new light on all of these topics and point to the originality of Jesus Christ's person seen in the historical context.

*Tłum. ks. Mirosław S. Wróbel*

---

<sup>27</sup> Zob. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge, 1965, H. W. Kuhn, „*Gemeinde Gottes in den Qumrantexten und bei Paulus unter Berücksichtigung des Toraverständnisses*”, w: *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Ch. Burchard zum 75. Geburtstag*, herausgg. von D. Sänger und M. Konradt, NTOA 57, Fribourg, 2006, s. 153-156.