

ków z muru okalającego ruiny oraz w dużej ilości gwoździ sandałów odkrytych w r. 1996 w sąsiedztwie grot qumrańskiego klifu, pragnę przypomnieć raz jeszcze słowa o R. de Vaux: „Nigdy nie miałem zamiaru udowodniać za pomocą archeologii, że zżerzenie z Qumran było esseńskie lub spokrewnione z esseńczykami. A r c h e o l o g i a n i e m o ż e t e g o u d o w o d n i ć: jest to kwestia doktrynalna, na którą należy szukać odpowiedzi w tekstach, nie w ruinach”⁴⁸. Tymczasem w ostatnich latach drogi archeologów i publikujących teksty wyraźnie się rozchodzą. Archeologowie mają coraz więcej pytań i odpowiadają na nie przy pomocy archeologii, a filologowie coraz rzadziej widzą teksty jako pochodzące z jednorodnej sekty esseńskiej. Mimo to droga do nowego consensusu jest otwarta. Należy go uporczywie szukać bez przedzeń we wszechstronnej dyskusji.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

Ks. Franciszek Mickiewicz SAC

KONCEPCJE ŚWIĄTYNI W TEKSTACH WSPÓLNOTY Z QUMRAN

Pośród różnych zagadnień żywo interesujących pierwszych chrześcijan był temat świątyni, który znalazł swój wyraz w wielu księgach nowotestamentalnych. Kiedy doszło do zderzenia, a następnie do definitywnego rozłamu między Synagogą a Kościołem, pisarze chrześcijańscy poczuli konieczność dania jasnej odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu nowy lud Boży jest związany takimi rzeczywistościami starotestamentalnymi jak: Prawo, ofiary, kult świątynny. W rezultacie stwierdzają, że wspólnota chrześcijan nie tylko potrzebuje już nowego kultu (J 4, 21–24), a w związku z tym też nowej świątyni, ale wręcz jest duchową świątynią (1 P 2,5), świątynią Bożą (Ef 2,20; 1 Kor 3,16n; 2 Kor 6,16), domem Chrystusa (Hbr 3,6), świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6,19). Autor Apokalipsy zapowiada nawet, że w Jerozolimie niebieskiej nie będzie już świątyni (Ap 21,22), lecz tylko „przybytek Boga z ludźmi” (21,3).

⁴⁸ R. de V a u x, *Manuskrypty...*, s. 215.

H. Wenschkewitz w swoim artykule pisanym w 1932 r. pokazywał, że w judaizmie palestyńskim nie ma żadnych wypowiedzi, które by poprzedzały nowotestamentalną doktrynę o Kościele jako duchowej świątyni. W oparciu o znane sobie dzieła starał się więc wykazać, że autorzy Nowego Testamentu ideę świątyni duchowej i eschatologicznej zaczerpnęli z literatury hellenistycznej, opierając się zwłaszcza na stoickim i platońskim ujęciu człowieka, jak też na doktrynie filońskiej¹. Publikując wyniki swoich badań, H. Wenschkewitz nie mógł jeszcze nic wiedzieć o bogatej myśli żydowskiej, którą wydobyto na światło dzienne dopiero wraz z odkryciami w Qumran².

Tymczasem okazuje się, że właśnie teksty qumrańskie zawierają bardzo bogatą teologię świątyni, która mogła w jakiś sposób wpływać na myśl pisarzy chrześcijańskich. Esseńczycy defitywnie zerwali ze sprawowanym w Jerozolimie kultem świątynnym, gdyż uważali go za nieczysty i zbezczeszczonej przez kapłanów z królewskiego rodu Hasmoneuszów, jak to dosadnymi sformułowaniami wyjaśniają w dziele zwanym: *Niektóre z nakazów Tory* (zob. zwłaszcza 4Q397). Na miejsce krwawych ofiar wprowadzili modlitwę, studium Prawa i wspólne spożywanie pokarmów, nacechowane elementami sakralnymi. Nie znaczy to bynajmniej, że przestali uważać, iż świątynia jako taka jest ustanowiona z woli Boga, który w niej zechciał zamieszkać pośród swego ludu. Co więcej, w znalezionych w Qumran księgach temat świątyni pojawia się bardzo często, a ich autorzy uważają go wręcz za fundamentalny dla całej wspólnoty. Z tego względu w niniejszym artykule chcemy zatrzymać się nieco na dłużej nad różnymi koncepcjami świątyni we wspólnocie esseńczyków, starając się też tym sposobem ukazać dalszy kontekst, który mógł przyczynić się do ukształtowania nowotestamentalnej idei duchowej świątyni.

1. ŚWIĄTYNIA NORMATYWNA

Wydobyty na światło dzienne w 1967 r. przez Y. Yadina tekst pochodzący z jedenastej groty z Qumran i nazwany przez niego *Zwojem Świątynnym* (The Temple Scroll – 11QT) od razu wzbudził

¹ Zob. H. W e n s c h k e w i t z, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffen Tempel. Priest und Opfer im Neuen Testament*, „Angelos” 4 (1932) 77–230.

² Na gruncie polskim wielkim osiągnięciem naukowym jest opublikowanie ponad 300 manuskryptów niebiblijnych, hebrajskich i aramejskich, w tłumaczeniu P. M u c h o w s k i e g o, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at - Masada*, Kraków 1996. Przytaczane w tym artykule fragmenty z pism qumrańskich będą cytowane z tego właśnie wydania, choć trzeba przyznać, że w wielu miejscach dawny przekład W. Tylocha ma jednak lepszy język i styl.

wśród uczonych wielkie zainteresowanie. Kilka było tego przyczyn. Pierwszą z nich był sam wiek rękopisu, datuje się go bowiem na II w. przed Chr.³ Oznacza to, że dzieło to mogło towarzyszyć esseńczykom od początku ich istnienia i być może miało też pewien wpływ na inne dzieła, powstające później w łonie samej gminy. Drugą przyczyną wielkiego zainteresowania Zwojem jest poruszana w nim tematyka. Zasadnicza część Zwoju mianowicie zawiera opis świątyni, która ma być zbudowana na polecenie Boga, oraz zaprowadzonego w niej kultu (kolumny 3–47). Właśnie interpretacja tej części sprawia uczynom największą trudność, czego przyczyną jest także to, że klucz do rozwiązania problemu znajduje się we fragmencie 11Q19 29,3–10, który jest jednak tekstem bardzo enigmatycznym. Czytamy w nim m. in. „Uświęcę świątynię mą chwałą, umieszczając nad nią moją chwałę, aż do owego dnia błogosławieństwa, gdy stworzę mą świątynię, wznosząc ją dla mnie, na wszystkie dni, zgodnie z przymierzem, które zawarłem z Jakubem w Betel” (11Q19 29, 8–10). Sam Y. Yadin w oparciu o ten fragment uważał, że Zwój Świątynny opisuje dwie świątynie. Według niego, w całym dziele autor ma na myśli ziemską świątynię, którą Bóg nakazał Izraelitom zbudować w Ziemi Obiecanej. Jednakże jest świadom tego, że w czasach nowego stworzenia Bóg sam stworzy swoją świątynię, zgodnie z przymierzem zawartym „z Jakubem w Betel”, która na zawsze zastąpi świątynię doczesną⁴.

Inni uczeni jednak reprezentowali odmienne zdania. J. Maier widzi tu opis tylko jednej świątyni i sprawowanego w niej kultu, a opis ten byłby idealnym przedstawieniem Drugiej Świątyni istniejącej za czasów esseńczyków⁵. B. Z. Wacholder również opowiada się za tym, że Zwój Świątynny opisuje tylko jedną świątynię, aczkolwiek uważa, na podstawie 11QT 29, że autor dzieła, który tak mocno podkreśla Boży zamiar zamieszkania pośród swego ludu „na zawsze”, opisuje nie świątynię czasową, lecz wieczną i stworzoną w czasach eschatologicznych przez samego Boga. Dla podtrzymania swej pozycji tłumaczy ponadto kłopotliwy spójnik *cad* jako „w czasie”⁶ pod-

³ Szczegółowe omówienie różnych kryteriów przemawiających za tym okresem powstania rękopisu można znaleźć w takich opracowaniach jak: W. Tyloch, *Zwój Świątynny* (część I), Euhemer 129 (1983) 3, s. 6–7; tenże, *Zwój Świątynny* (część II), Euhemer 131 (1984) 1, s. 3–6; A. Caquot, *Le rouleau du temple de Qumrân*. Introduction. Traduction, „Études Théologique et Religieuses” 53 (1978) 445–447.

⁴ Por. Y. Yadin, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, New York 1985, s. 113.

⁵ J. Maier przedstawia swą opinię w dziele: *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München 1978, s. 67–69.

⁶ Por. B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983, s. 22–24.

czas gdy zwyczajne jego znaczenie, przyjęte też w polskim tłumaczeniu, jest: „aż do”. Podobną, choć nieco zmodyfikowaną opinię przedstawia Judith L. Wentling, według której zarówno w Zwoju Świątynnym, jak też w oczekiwaniach wspólnoty z Qumran pojawia się tylko jedna świątynia – eschatologiczna. Sądzi ona, że esseńczycy, którzy czuli się niejako na wygnaniu, żywili nadzieję, iż powrócą do sprawowania posługi przed Bogiem w nowej świątyni, jak niegdyś wygnańcy babilońscy, a w owym czasie *Torah* (którą stanowiły dla nich: Zwój Świątynny i Księga Jubileuszów) będzie obowiązującą normą w społeczeństwie odnowionym na bazie jego przymierza z Bogiem⁷.

Pośród tych różnych wzajemnie wykluczających się hipotez, najbardziej na uwagę zasługuje opinia F. Garcia Martinez, który nawiązuje do wypowiedzi Y. Yadina. Widzi on w Zwoju Świątynnym opis dwu świątyń: ziemskiej, którą mają wybudować Izraelici według przepisów objawionych Mojżeszowi, oraz eschatologicznej (wspomnianej w 11Q19 29,9–10), którą Bóg sam zobowiązał się stworzyć przy końcu czasów i nią zastąpić na zawsze przybytek doczesny. Jeśli jednak chodzi o świątynię ziemską, opisy Zwoju nie dotyczą – według F. Garcia Martinez – świątyni istniejącej realnie za czasów esseńczyków. Zwój Świątynny ukazuje raczej ś w i ą t y n i ę n o r m a t y w n ą, tzn. – innymi słowy – przedstawia model i wzór świątyni, który ma w przyszłości służyć gminie z Qumran przy budowaniu przybytku dla Boga na ziemi⁸.

Trzeba przyznać, że rękopisy z Qumran rzeczywiście nie mogłyby z takim zachwytem mówić o istniejącej wówczas Drugiej Świątyni, gdyż ich autorzy uważali ją za zbezczeszczoną i odrzucili uczestnictwo w jej kulcie (por. CD 6,12). W świetle Zwoju Świątynnego, arcykapłan Drugiej Świątyni nie był godny swego urzędu, kalendarz liturgiczny był błędny, zaś kult sprofanowany i w ogóle niezgodny z objawionymi przez Boga wskazówkami. W tym kontekście można się zgodzić z tym, że Zwój Świątynny opisuje świątynię normatywną – w tym sensie, że przedstawia przepisy i normy objawione Izraelitom przez samego Boga, według których należało wybudować przybytek i ustanowić kult prawdziwie odpowiadający woli Jahwe. Być może – jak stwierdza A. Caquot – Zwój Świątynny odnosi się do cza-

⁷ Por. J. L. W e n t l i n g, *Unraveling the Relationship between 11QT, the eschatological Temple, and the Qumran Community*, „Revue de Qumran” 53 (1989) 70–72.

⁸ Por. F. G a r c i a M a r t i n e z, „La Nueva Jerusalem” y el templo futuro de los Mss. de Qumran, w: dz. zb., *Salvación en la Palabra*. Targum – derash – berith. En memoria del profesor Diez Macho, Madrid 1985, s. 582. Odnośnie do tego por. też t e n ź e, *Rollo del Templo (11QTc temple)*. Bibliografía sistemática, „Revue de Qumran” 12 (1986) 425–440.

sów, w których miałyby zażłumować zasady i hasła esseńskie, choć z drugiej strony nie stanowi on konstytucji na czasy eschatyczne i mesjańskie (znajdujące swe odzwierciedlenie np. w *Regule Wojny*), gdyż jego horyzont jest w pełni ziemski i historyczny⁹.

2. ESCHATOLOGICZNA ŚWIĄTYNIA MATERIALNA

Choć w pewnym sensie da się utrzymać twierdzenie Caquota, to jednak trzeba przyznać, że tekst *Reguły Wojny* jest zbyt złożony, by jego idee eschatologiczne można było bez problemu odseparować od norm i przepisów *Zwoju Świątynnego*. Przedmiotem Reguły Wojny – jak sugeruje już sama nazwa książki – jest eschatologiczna wojna, w której Synowie Światłości (członkowie sekty) mieli definitywnie pokonać Synów Ciemności. Opisuując poszczególne oddziały oraz ich zadania, 1QM ukazuje też obowiązki, które w czasie tej decydującej bitwy mają pełnić kapłani. Mają oni mianowicie nie tylko na swój sposób kierować bitwą i zachęcać do walki (por. 1QM 7,8–9,9; 10,2nn), ale także „sprawować służbę przed Bogiem” (2,1–3), „pełnić obowiązki podczas ich okresów świątecznych” (2,4), „pełnić obowiązki przy ofiarach całopalnych i ofiarach rzeźnych, przygotowywać wonne kadzidła..., dokonywać odkupienia za całe Jego zgromadzenie” (2,5).

Analizując tę książkę, L. Gasto¹⁰ zauważa, że chodzi w niej raczej o ofiary składane przez kapłanów na polu bitwy. Jednakże inne teksty zdają się przeczyć takiej interpretacji¹¹. Jak wskazuje wyraźnie 1QM 7,3–4, Synowie Światłości wyruszają na wojnę Bożą z Jerozolimy, zaś ich kapłani do walki zbrojnej wkładają na siebie szaty arcykapłana, których nie powinni nosić w świątyni (7,10n). Terminologia wymienionych ofiar w 1QM 2,5 (całopalenia: *’ôlôt*, ofiary krwawe: *z’bahîm*, wonne kadzidła: *miqteret nihôah*) wskazuje dość wyraźnie na ofiary składane na ołtarzu („stole chwały”) w świątyni jerozolimskiej. W tym kontekście godna uwagi jest też apostrofa

⁹ Arcykapłan np. nie otrzymuje tu namaszczenia, lecz tylko święte szaty (15,16), świątynia, którą Bóg każe Izraelitom wybudować, zostanie przez Niego samego zastąpiona budowlą wieczną (29,9–10), zaś wojna prowadzona przez króla przeciw nieprzyjaciółom wyraźnie ludzkim różni się od eschatologicznej wojny „synów światłości” przeciwko „synom ciemności”, która jest przedmiotem Reguły Wojny. Por. A. C a q u o t, dz. cyt., s. 449.

¹⁰ *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970, s. 126.

¹¹ Takiego zdania jest też E. P. S a n d e r s *Jesus and Judaism*, London 1991, s. 83–84.

z uroczystego przemówienia, które kapłan ma wygłosić przed rozpoczęciem bitwy: „Rozraduj się wielce Syjonie, wśród radosnych okrzyków ukaz się Jerozolimo i weselcie się wszystkie miasta Judy! Otwórz na zawsze twoje bramy, aby przyniesiono tobie bogactwa narodów. Królowie ich będą służyć tobie i pokłonią się tobie wszyscy twoi ciemiężyciele i lizać będą proch nóg twoich” (1QM 12,12–14; por. 19,5–7; Ap 21,24–26). Słowa te, jak również inne teksty qumrańskie (por. 1QM 19,7–8; CD 12,1–2; apokryficzny psalm Pochwała Syjonu) świadczą o tym, że u esseńczyków nigdy nie wygasła cześć do Syjonu i do Jerozolimy, oraz że ciągle uważali ją oni za miejsce Bożego królowania i miasto święte.

Tą samą atmosferę otoczony jest także tekst nazwany przez qumranologów *Opisem Nowej Jerozolimy* (NJ). Jego kopie, choć w drobnych zaledwie fragmentach, znaleziono w różnych grotach, co wskazywałoby na to, że tekst ten, napisany po aramejsku, był bardzo popularny we wspólnocie z Qumran¹². Zawiera on opis wizji nowej Jerozolimy i odbudowanej świątyni, wzorowany na Ez 40–48. W nadnaturalnej wizji Boży mierniczy oprowadza wizjonera po Świętym Mieście i mierzy poszczególne jego części. Przy tej okazji przekazuje też przepisy rytualne odnoszące się do liturgii sprawowanej w świątyni. Język tego utworu, jak zauważa M. Baillet, jest ponadto zbliżony do stylu Dn 7, co sprawia, że należy go zaliczyć do gatunku literackiego zwanego apokaliptycznym¹³. Na to samo wskazuje też J. Starcky, stwierdzając, że w opublikowanym przez niego fragmencie z IV grotty (4Q554) mówi się o wielkiej wojnie przy końcu czasów, w której do walki przystępują Kittim, Edom, Moab i Ammonici, co znajdujemy także w 1QM 1,1–2¹⁴. Fragmentaryczność dostępnego nam utworu nie pozwala niestety stwierdzić jednoznacznie, czy chodzi w nim o kontynuację ziemskiej Jerozolimy i świątyni, czy też o Boże dzieło dni ostatecznych.

Jakkolwiek by nie było, Opis Nowej Jerozolimy, Reguła Wojny oraz inne teksty mówiące o Syjonie i o zbudowanym na nim sanktuarium (m. in. Komentarz do Ps 37: 4QpPs 37) wskazują na to, że esseńczycy usilnie oczekiwali dnia z bliżej nie określonej przyszłości, w którym zostanie przywrócony w pełni zgodny z Prawem kult

¹² Zostały odnalezione skrawki jego kopii: 1Q32, 2Q24, 4Q554–555, 5Q15, 11Q18. Najbardziej obszerny tekst dostarcza fragment 5Q15. Na temat ich publikacji zob. S. M e d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 84; F. G a r c i a M a r t í n e z, dz. cyt., s. 563.

¹³ Por. M. B a i l l e t, *Fragments araméens de Qumran 2. Description de la Jerusalem Nouvelle*, „Revue Biblique” 62 (1955), ss. 234, 244.

¹⁴ Odnośnie do tego por. F. G a r c i a M a r t í n e z, dz. cyt., s. 577–578, 587.

w realnie istniejącej Drugiej Świątyni¹⁵. Uważając jednocześnie, że to właśnie oni reprezentują prawdziwe kapłaństwo, żywili mocną nadzieję, iż sprawowanie tego kultu zostanie powierzone im samym, synom Sadoka. W tym kontekście nie jest rzeczą wykluczoną, że – według ich oczekiwań – rytzy i ceremonie sprawowane w tej materialnej świątyni eschatologicznej miały być zgodne z normami i przepisami Zwoju Świątynnego.

Teksty te potwierdzają nasze przekonanie, że esseńscy uważali swą separację od „niegodziwego kultu” tylko za tymczasową i przejściową. Ponieważ jednak nie byli w stanie wypełnić nakazów Bożych w najbliższej przyszłości, w łonie ich wspólnoty niemal bezwiednie dokonała się spirytualizacja kultu. Fakt ten zaś wprowadza nas w trzecią koncepcję świątyni, bardzo charakterystyczną dla myśli qumrańskiej, a w innych kręgach żydowskich nie znaną przed przyjściem Chrystusa: w ideę wspólnoty rozumianej jako duchowa świątynia Boża.

3. WSPÓLNOTA – DUCHOWĄ ŚWIĄTYNIĄ BOŻĄ

Trzeba na wstępie zauważyć, że drogę do tej spirytualizacji kultu przygotowywał już Stary Testament. Ps 40 i 50 na przykład, odwołując się do prorockiej krytyki kultu, ukazują, że składane w świątyni ofiary nie są adekwatną odpowiedzią na dobroć wszechmocnego Boga (por. Iz 66, 1–2). Ponieważ celem ich było, w gruncie rzeczy, uwielbienie i dziękczynienie składane Bogu, nic dziwnego, że w pewnym momencie same te akty uwielbienia i dziękczynienia zaczęto uważać za wyższe od ofiar (Ps 50,23; 69,30–32; por. Oz 14,2)¹⁶. Do takiej stopniowej spirytualizacji kultu przyczyniło się w dużym stopniu przeobrażenie religii żydowskiej w religię Prawa. Dla wielu wydawało się być może, iż nowe znaczenie przyznane Prawu wzmacniało kult, gdyż to gwarantowało regularne składanie ofiar. Nastroj tej epoki właściwie wyrażają słowa Syracha: „Kto zachowuje Prawo, mnoży ofiary, a kto zważa na przykazania, składa ofiary dziękczynne” (35,1).

¹⁵ Momentem tym być może miał być, według nich, zapowiadany w Regule Wojny dzień eschatologicznej bitwy i triumfu nad wrogami i nieprzyjaciółmi Boga. Odnosnie do tego por. E. P. S a n d e r s, dz. cyt., s. 84; L. S k w a r c z e w s k i, *Starotestamentowy kult ofiarniczy w Liście do Hebrajczyków a w manuskryptach i dokumentach z Qumran* (Sprawy biblijne XXIII), Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 83.

¹⁶ Tendencja ta była jeszcze silniejsza w diasporze, gdzie Żydzi żyli z dala od kultu sprawowanego w Jerozolimie. Por. R. J. M c K e l v e y, *The New Temple*, New York – Oxford 1969, s. 43–44.

Tajniki życia społeczności esseńskiej, opisane obszernie już przez Józefa Flawiusza¹⁷, z pism qumrańskich poznajemy bezpośrednio dzięki *Regule Zrzeszenia*, która ukazuje jej podstawy doktrynalne, głównie zaś ceremonie i rytę, a która – ze względu na swój charakter – miała w owej wspólnotcie równie wielki (choć o innej naturze) autorytet co Zwój Świątynny¹⁸. Pismo to bardzo mocno akcentuje, że każdy członek zgromadzenia ma rzetelnie badać i wiernie przestrzegać Prawo (1QS 1,6.12–15; 3,3–6.8–11; 5,7–13; 6,9n i in.). „Przez ducha prawości i pokory zostanie odkupiony jego grzech. Przez upokorzenie swej duszy wobec wszystkich ustaw bożych oczyści się jego ciało” (3,8n). Lektura Reguły Zrzeszenia i innych dokumentów z Qumran pozwala nam poznać, że esseńczycy byli świadomi szczególności wybraństwa Bożego¹⁹. Uważali oni siebie za prawdziwy Izrael, za lud Nowego Przymierza (por. np. CD 6,12.19; 20,12; 1QpHab 2,3), za społeczność „wybranych” i „świętych” (1QM 12,1–5), za „ludzi roztropnych z Aarona”, którymi byli kapłani, i „mędrców z Izraela” – którymi byli świeccy (por. CD 6,2n), podczas gdy stary Izrael uznawali za naród pozbawiony rozsądku i mądrości (CD 5,17). Byli oni przekonani, że Bóg wezwał ich do innego sposobu pokuty za siebie samych i za grzechy całego Izraela (1QS 8,10; 9,3–5), ale jednocześnie za ich wierność swemu powołaniu obdarzył „wieczną radością w nieskończonym życiu i wieńcem chwały ze wspaniałą szatą wiekuiestej światłości” (4,7–8; por. 1QM 12,1–5)²⁰.

Dopiero na tym dość obszernie zarysowanym tle wyraźniej jawi się idea wspólnoty jako świątyni Bożej, omawiana szerzej zwłaszcza przez B. Gärtnera i R. J. McKelveya²¹. Idea ta bowiem w gruncie

¹⁷ Zob. *Wojna żydowska*, II, 8,2–13, Poznań 1980 s. 161–166.

¹⁸ Por. S. Mę d a l a, dz. cyt., s. 85; W. T y l o c h, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, s. 65.

¹⁹ Odnośnie do samorozumienia wspólnoty z Qumran zob. także J. M. C a s c i a r o R a m i r e z, *Qumrân y el 'Nuevo Testamento*. (Aspectos eccelesiológicos y soteriológicos), Pamplona 1982, s. 130–135.

²⁰ Nie chodzi tu z pewnością o wieczność w naszym rozumieniu wiecznego trwania po śmierci. W pismach qumrańskich zachowuje się starotestamentalne rozumienie terminu *’ôlâm*, który oznacza praktycznie trwanie czegoś „przez całe życie”, stałość, trwałość i niezmiennosc. Por. E. J e n n i, *’ôlâm Ewigkeit*, w: THAT, t. II, kol. 233–243. Odnośnie do przekonania o szczególnym wybraństwie wspólnoty esseńskiej w Dokumencie Damascyńskim, por. P. R. D a v i e s, *The Ideology of the Temple in the Damascus Document*, JJS 33 (1982), s. 290–291.

²¹ Por. B. G ä r t n e r, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965 (zwl. ss. 1–46); R. J. McKelvey, dz. cyt., s. 46–53. N. K o u l o m z i n e, *L’Église – temple de l’Esprit Saint*, w: dz. zb., *L’Église dans la Liturgie*. Conférences Saint-Serge XXVI^e Semaine d’Études Liturgique. Paris 26–29 Juin 1979, Roma 1980, 167–182,

rzeczy wypływa z przeświadczenia, że Bóg obdarzył społeczność esenicyków szczególnymi przywilejami. Bardzo wyraźnie widać to w 1QS 8,4–9, w tekście, który w naszej refleksji zasługuje na szczególną uwagę. Czytamy w nim następujące słowa: „Kiedy będzie tak w Izraelu, Rada zrzeczenia będzie prawdziwie gotowa jako wieczna plantacja, święty dom Izraela, najświętsza rada Aarona, świadkowie prawdy na sąd, wybrańcy woli bożej do dokonania odkupienia ziemi i przekazania niegodziwym ich zapłaty. Będzie ona murem wypróbowanym, drogocennym kamieniem węgielnym. Nie zadrzą jej podwaliny i nie osuną się ze swego miejsca. Będzie najświętszym przybytkiem dla Aarona, z wieczną wiedzą przymierza prawa, składającym ofiarę miłej woni. Będzie domem doskonałości i prawdy w Izraelu”.

We fragmencie tym, gromadzącym w sobie istotne przywileje duchowe gminy z Qumran, najbardziej rzucają się w oczy metafory, które mają ścisły związek ze świątynią jerozolimską. Wspólnota qumrańska to *hêt qôdeš l'jîsrâ'el* oraz *qôdâšîm l'ah'rôn*. Nazwy te oznaczają dwa główne jej elementy składowe: świecików, określanych jako Izrael, i kapłanów, występujących pod imieniem Aarona, a jednocześnie nawiązują do dwu zasadniczych części świątyni jerozolimskiej: do miejsca Świętego i do Świętego świętych, gdzie miał wstęp tylko arcykapłan. Dwukrotne powtórzenie tego drugiego wyrażenia (ww. 5–6 i 8–9) podkreśla dominującą rolę elementu kapłańskiego we wspólnocie²². Gmina ta jest ponadto porównana do „wiecznej plantacji” lub „rośliny” (*matta'at 'ôlām*). Również to wyrażenie jest czasem używane jako nazwa Zrzeczenia (1QS 9,8 mówi wręcz o „świętej roślinie”; por. też CD 1,7; Jub 1,16; 7,34). B. Gärtner²³ sugeruje, że jest to metafora wzięta z Ez 47,1–12, użyta jako obraz świątyni. Trzeba jednak stwierdzić, że w cytowanej wizji Ezechiela bójna roślinność widniejąca po obu stronach rzeki wpływającej ze świątyni nie jest obrazem samej świątyni, lecz jej dobroczynnego działania i Bożej łaski względem narodu izraelskiego. Podobnie też w Ps 92,14n człowiek jest porównany do rośliny zasadzonej „w domu Pańskim” i korzystającej z błogosławieństwa obficie spływającego z przybytku. Zdaje się więc, że również w 1QS określenie to ma analogiczne znaczenie i wskazuje na dobroczynną rolę wspólnoty porównywanej do świątyni.

z pewnym sceptycyzmem odnosi się do tezy, według której wspólnota z Qumran miałyby świadomość, iż, tworzy świątynię zastępującą świątynię jerozolimską.

²² Por. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran*, dz. cyt., s. 101, przyp. 10; R. J. McKelvey, dz. cyt., s. 49.

²³ Dz. cyt., s. 28.

Wspólnota ta została ponadto wybrana „do dokonania odkupienia ziemi” oraz jest przybytkiem „składającym ofiarę miłej wonności” (*laqrīb rêah nihôah*). Oba te ostatnie terminy, również w Starym Testamencie często występujące razem, nie oznaczają samej ofiary, lecz „miłą woń” unoszącą się z ofiary (por. Wj 29,18; Kpł 26,31; Lb 28,2). Rozwinięcie obu tych zdań znajduje się w 1QS 9,3–5, gdzie czytamy: „Tak winno być w Izraelu..., by dokonać odkupienia za winy przestępstwa i sprzeniewierzenia grzechu, i dla łaski dla ziemi, bez mięsa ofiar całopalnych i tłuszczu ofiary rzeźnej. Ofiara warg (*f'rûmat séfatajim*) jest według prawa niczym woń (*nihôah*) sprawiedliwości, a doskonała droga jest jak dobrowolna ulubiona ofiara pokarmowa (*nidbad minhāt rācôn*). „Wynika z tego tekstu, że poprzez wierne wypełnianie Prawa całe życie członków gminy qumrańskiej, zarówno kapłanów, jak też świeckich, nabierało wymiaru ofiarniczego. Uważali oni, że ich zadaniem jest wyjednywać dla ziemi łaskę i przebaczenie nie za pośrednictwem ofiar całopalnych, ale pokutą, doskonałością życia i ofiarą warg²⁴ (por. też 1QS 5,6). Te duchowe ofiary i połączona z nimi modlitwa zajmują miejsce materialnych ofiar składanych w Jerozolimie.

Reasumując, można stwierdzić, że w Qumran była żywa idea duchowej świątyni odnoszonej do wspólnoty eseneczików. Byli oni przekonani, że odkąd zbezczeszczona świątynia jerozolimska przestała reprezentować objawienie i prawdę Bożą, ich zrzeczenie przejęło jej podstawowe funkcje, do których należało przede wszystkim wypełnianie Prawa, oraz dokonywanie odkupienia ziemi przez upokorzenie siebie, doskonałe życie i modlitwę. Doskonała wierność Bożym przykazaniom, z którego wypływa doskonałość i świętość życia, zapewnia trwałość i niezniszczalność wspólnoty, mającej charakter wybitnie kapłański i sakralny²⁵. Jest ona zatem świątynią w tym sensie, że stanowi miejsce święte i wybrane przez Boga, w którym jest On obecny i działa. Bóg swoich wybranych ustanowił wieczną własnością i zamieszka z nimi „na zawsze” (por. 11QT 29,7n), jak w sanktuarium jerozolimskim, jeśli oni ze swej strony zawsze pozostaną wierni Jemu i Jego Prawu.

²⁴ Por. R. J. M c K e l v e y, dz. cyt., s. 50; J. A. D r a p e r, *The twelve apostles as foundation stones of the heavenly Jerusalem an the foundation of the Qumran community*, „Neotestamentica” 22 (1988) 50.

²⁵ W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują m. in. artykuły: H. M u s z y Ń s k i, *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich*, Warszawa 1982, s. 58–62; A. C a q u o t, *La secte de Qoumrân et le Temple* (Essai de synthèse), „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 72 (1992), s. 10.

4. ŚWIĄTYNIA ESCHATOLOGICZNA ZBUDOWANA PRZEZ BOGA

W kilku innych pismach qumrańskich znajdują się jeszcze teksty, które wyraźnie wskazują na eschatologiczne oczekiwania wspólnoty z Qumran i na przekonanie, że sam Bóg przy końcu czasów zbuduje sobie doskonałą świątynię. Pierwszym z nich jest Midrasz na czasy ostateczne, zwany też *Florilegium* (4QFlor = 4Q174), gdyż zawiera wybór różnych tekstów i cytatów biblijnych, zaopatrzonych w krótki komentarz. Porusza on zasadniczo dwa tematy: zapewnia, że Bóg wybuduje wspólnocie „świątynię ludzką” (4Q174 1,6), oraz przypomina Jego obietnicę daną niegdyś Dawidowi, że jego dynastia zostanie utrwalona na wieki (4Q174 1,7–13; por. 2 Sm 7,11nn). Czytamy w nim m. in.: „Odnosi się to do domu, który wzniosą dla niego w ostatnich dniach, jak zostało napisane w Księdze Mojżesza: „Świątynię Pana wzniosą twoje ręce. JHWH będzie królować na wieki wieków (Wj 15,17–18). Odnosi się to do domu, do którego nie wejdzie (...) Ammonita, Moabita, bękart, obcy ani osiedleńiec nigdy, gdyż moi święci są tam. Wieczna chwała będzie zawsze widziana nad nim. Obcy nie spustoszą go więcej tak, jak spustoszyli na początku świątynię Izraela z powodu ich grzechów. I powiedz, aby wybudować Mu świątynię ludzką, aby ofiarowywano mu w niej przed nim, uczynki Prawa” (4 Q174 1,2–7).

W całym tekście najbardziej dyskutowanym wyrażeniem jest: „świątynia ludzka” (*mqdš 'dm*). F. García Martínez uważa, że chodzi tu o zbudowaną „w końcu dni” świątynię eschatologiczną, którą opisuje autor Reguły Wojny i Wizji Nowej Jerozolimy²⁶. D. R. Schwartz odnosi to wyrażenie do świątyni Salomonowej, wskazując w ten sposób na to, że we *Florilegium* nakładają się na siebie obrazy trzech świątyń: Salomonowej, współczesnej autorowi i zbezczeszczonej, a także ostatecznej, zbudowanej przez Boga²⁷. R. J. McKelvey²⁸ natomiast, idąc w ślad za Gärtnerem i A. Dupont-Sommerem, widzi tu świątynię materialną czasów eschatologicznych.

Analiza tego krótkiego i niejasnego w gruncie rzeczy tekstu prowadzi nas na jeszcze inną interpretację. 4Q174 1,4 akcentuje bowiem, że w domu czasów ostatecznych są „święci Boży”, zaś

²⁶ F. García Martínez, dz. cyt., s. 588. Odnośnie do innych interpretacji tego wyrażenia („świątynia uczyniona przez ludzi, „świątynia wśród ludzi”) zob. W. T y l o c h, *Florilegium z IV groty Qumran*, „Euhemer” 89 (1973) 3, s. 90n, przyp. 33.

²⁷ Por. D. R. S c h w a r t z, *The Three Temples of 4Q Florilegium*, „Revue de Qumran” 10 (1979–81), s. 83–91.

²⁸ Dz. cyt., s. 51.

w 1,6–7 wyraźnie czytamy, że „uczynki Prawa” zastępują ofiary. Poza tym (co egzegeci zdają się zbyt łatwo pomijać) cały tekst mówiący o świątyni stanowi integralną część komentarza do obietnicy z 2 Sm 7,10nn, zgodnie z którą Bóg zobowiązał się zapewnić trwałość dynastii Dawidowej, również nazwanej terminem „dom” (1,1–2.7nn). Tak więc autor tego utworu z jednej strony posługuje się terminologią Reguły Zrzeszenia, z drugiej zaś strony spośród bardzo wielu różnych znaczeń terminu *bajit* wybiera sens „wspólnoty ludzkiej” i „potomstwa (Dawidowego)”. Wyrażenie „świątynia ludzka” oznacza więc raczej świątynię żywą, którą stanowią członkowie gminy z Qumran²⁹. Powstała ona z woli Bożej, podobnie jak dzięki interwencji samego Boga powstanie z potomstwa Dawidowego Mesjasz, „aby wybawić Izrael” (1,13), a jej zadaniem jest utrwalenie Bożego panowania na ziemi. Co więcej, wspólnota qumrańska stanowi nawet antycypację eschatologicznego królestwa Bożego³⁰.

Obraz ten uzupełnia inny fragment, który posiada wśród różnych pism qumrańskich wielkie znaczenie. Chodzi mianowicie o 11QT 29,7–10, w którym po wspomnieniu ofiar zanoszonych do świątyni dla uzyskania przychyłności Boga autor pisze (ciągle wkładając słowa w usta samego Boga): „Będą mi ludem, a ja będę dla nich na wieki i będę mieszkać z nimi po wsze czasy. Uświęcę świątynię mą chwałą, umieszczając nad nią moją chwałę, aż do dnia błogosławieństwa, gdy stworzę mą świątynię, wznosząc ją dla mnie, na wszystkie dni, zgodnie z przymierzem, które zawarłem z Jakubem w Betel”.

Z tekstu tego wynika jasno, że przy końcu czasów, „w dniu błogosławieństwa” Bóg stworzy sobie własny przybytek, który zastąpi świątynię wówczas istniejącą. Już przy omawianiu „świątyni normatywnej” ze Zwoju Świątynnego wspomnieliśmy powyżej, że egzegeci tekst ten interpretują na wiele różnych sposobów. Stąd też w gruncie rzeczy ma rację O. Betz, gdy stwierdza, że z samego tekstu nie da się do końca zrozumieć, czy chodzi o świątynię z kamieni, czy też o żywą świątynię wspólnoty zbawionych³¹.

Wydaje się, że można tu przyjąć interpretację, którą podaje w swym artykule M. O. Wise³². Zauważa on mianowicie, iż central-

²⁹ Za taką interpretacją tego wyrażenia opowiadają się: E. P. Sanders, dz. cyt., s. 84; W. Tyllich, *Florilegium*, dz. cyt., s. 89; S. Mędała, dz. cyt., s. 77.

³⁰ Por. S. Mędała, *Tradycja o wieczności Mesjasza i redakcja J 12,34*, RBL 28 (1975), s. 205

³¹ O. Betz, *Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, „Bibel und Kirche” 40 (1985) 2, s. 61

³² *The Covenant of Temple Scroll XXIX*, 3–10, *Revue de Qumran* 53 (1989) 49–60.

nym miejscem tego tekstu jest w. 10, który mówi o przymierzu z Jakubem w Betel. Słowa te przywodzą na pamięć 3 różne teksty starotestamentalne: Rdz 28,13–29; 35,1–15; Kpł 26,42. Dwa pierwsze fragmenty opisują chwilę, kiedy Jakubowi objawia się Bóg w Betel. Nie ma w nich terminu „przymierze”, lecz z ich słownictwa łatwo da się odczytać, że chodzi tam właśnie o przymierze Jakuba z Bogiem. W Rdz 28 Bóg obiecuje Jakubowi dać ziemię na własność oraz być z nim obecnym (ww. 13–16), w zamian za co Jakub postanawia czcić Boga, zbudować Mu „dom” oraz składać Mu dziesięcinę (ww. 21–22). W Rdz 35 Bóg powtarza Jakubowi wszystkie swe poprzednie obietnice oraz nakazuje Jakubowi, aby zbudował Mu ołtarz (w. 1). Kpł 26,42 wreszcie niejako streszcza oba opisy słowami: „Wtedy (gdy Izraelici będą posłuszni Bogu) przypomnę sobie moje przymierze z Jakubem, przymierze z Izaakiem i przymierze z Abrahamem”. W rozdziale tym jest także mowa o świątyni: „Umieszczę pośród was mój przybytek” (w. 11) oraz o obietnicy obecności: „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (w. 12). Uderzające jest to, że oba te wiersze znalazły się, po niewielkiej modyfikacji, w 11QT 29,7.9: „Będą mi ludem, a ja będę dla nich na wieki i będę mieszkać z nimi po wsze czasy”; „stworzę mą świątynię”

Jak stwierdza M. O. Wise przy końcu swego artykułu, przymierze z 11QT 29 nie ma za przedmiot budowę świątyni materialnej. Chodzi tu o coś więcej. Podobnie jak niegdyś patriarchom, tak teraz esseńczykom Bóg obiecuje obecność, domagając się od nich jednocześnie (czego wyrazem jest cała pozostała część księgi), by byli wierni Jego nakazom i przepisom kultycznym. W czasach ostatecznych rzeczywiście stworzy nową świątynię, przybytek doskonały, który będzie istniał przez „wszystkie czasy” (w. 9–10). Nikt jednak nie wie, jak on będzie wyglądał, ani też w jaki sposób Bóg będzie w nim przebywał. Być może będzie to sposób przebywania inny niż w dawnej świątyni jerozolimskiej, jednakże sam istotny fakt Jego obecności nie zmienia się, gdyż Bóg obiecał, że „zamieszka z ludźmi na zawsze” (por. 11QT 29,7–8)³³.

5. MOŻLIWOŚĆ WPLYWU PISM QUMRAŃSKICH NA PISMA NOWEGO TESTAMENTU

Jak mogliśmy się zorientować w powyższych rozważaniach, cała duchowość wspólnoty z Qumran była przepojona oczekiwaniami eschatologicznymi, których przedmiotem była wieczna nagroda od

³³ Por. tamże, s. 59.

Boga za okazywaną Mu wierność, mesjasz oraz świątynia czasów ostatecznych. Jeśli chodzi o temat świątyni, jest rzeczą interesującą to, że esseńczycy potrafili pogodzić ze sobą różne jej koncepcje, nie zważając na istniejące między nimi pewne napięcia. Z jednej bowiem strony odrzucali zbezczeszczone kult w świątyni jerozolimskiej i dlatego uważali, że oni stanowią obecnie prawdziwą, duchową świątynię Bożą. Z drugiej jednak strony czekali na przywrócenie w czasach ostatecznych kultu prawowitego i legalnego, żywiąc zarazem nadzieję, że w owych ostatnich dniach sam Bóg wybuduje im swój przybytek, który będzie już istniał wiecznie. Pogodzenie obu tych koncepcji umożliwiło przekonanie, że gmina esseńska stanowi wspólnotę świętą (1 QS 8,6), gdyż wiernie przestrzega czystości rytualnej i zachowuje Prawo Mojżeszowe, i dlatego zasługuje na to, by Bóg zamieszkał w niej wręcz tak, jak mieszkał w świątyni jerozolimskiej, oraz by przy końcu czasów, przywracając kult legalny i godziwy, powierzył jej kapłanom objęcie wszelkiej pieczy nad sanktuarium.

W tym miejscu natychmiast dostrzegamy zasadniczą różnicę między poglądami esseńskimi a nowotestamentalną Apokalipsą św. Jana. Albowiem podczas gdy esseńczycy zasadniczo uważali swą separację od sanktuarium jerozolimskiego tylko za czasową i przejściową (nie byli zresztą w stanie przewidzieć wtedy zburzenia Świętego Miasta), Apokalipsa św. Jana (pisana już po tej katastrofie) utrwała raczej przekonanie, że świątynia jerozolimska, spalona przez Rzymian, już nigdy nie podniesie się ze zgliszcz i gruzów. Opisując miasto Niebieskiej Jerozolimy, stwierdza: „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21,22).

Ta dość istotna różnica między ostatnią księgą kanonu chrześcijańskiego a pismami z Qumran nie wyczerpuje jednak zachodzących między nimi relacji. Na początku niniejszego artykułu wyszliśmy od stwierdzenia, że w wielu księgach nowotestamentalnych spotykamy ideę świątyni duchowej, którą stanowi wspólnota chrześcijan. Analizując te teksty oraz pisma qumrańskie, zauważamy, że istnieją między nimi uderzające podobieństwa, które – wbrew pozorom – dają wiele do myślenia.

1. *Zwój Świątynny* – 11QT 29,7–10 – wyraża przeświadczenie, że Bóg wybrał wspólnotę esseńczyków i obiecuje im, że będzie z nimi obecny przez wszystkie czasy: „Będą mi ludem, a ja będę dla nich na wieki i będę mieszkać z nimi po wsze czasy”. Natomiast na początku Janowej wizji Nowej Jerozolimy, w Ap 21,3, czytamy: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi”. Oba pisma opierają się na tych samych tekstach starotestamentalnych (zwłaszcza na Kpł 26,11–12 i Ez 37,26–27) oraz nawiązują do starożytnego przymierza Boga z ludźmi, które

Bóg nigdy nie przestaje przestrzegać, a które w czasach ostatecznych osiągnie doskonałość i trwałość. W obu pismach autorzy dodają do tego myśl, że spełnienie się Bożych obietnic, wynikających z przymierza, wymaga jednak tego, by ludzie wiernie wypełniali Boże nakazy (11QT 29,3–6; Ap 21, 8.27).

2. Tę ostatnią myśl podkreśla też inny utwór qumrański, a mianowicie *Florilegium*. Stwierdzając, że wspólnota z Qumran stanowi „świątynię ludzką”, którą utworzył sobie sam Bóg i która jest święta, jego autor zapewnia dalej, że ze względu na tę świętość przybytku (wspólnoty) nie może wejść do niego żaden człowiek nieczysty lub obcy (4Q174 1, 4). Podobnie też św. Jan w Ap 21, 27 oświadcza w odniesieniu do Świętego Miasta Jeruzolimy Niebieskiej: „A nic nieczystego do niego nie wejdzie ani ten, co popełnia ohydę i kłamstwo, lecz tylko zapisani w księdze życia Baranka”. Tę samą myśl odnajdziemy także w Ap 21,8; 1 Kor 6,9–11; 2 Kor 6,17. We wszystkich tych działach jest mowa o eschatologicznej wspólnotce ludzi z Bogiem, która ma charakter święty i dlatego można ją określać symbolicznym mianem świątyni, a do której z natury rzeczy nie mogą należeć trwający w nieprzyjaźni z Bogiem. Nie jest wykluczone, że punktem wyjścia tego kategorijskiego orzeczenia zarówno we *Florilegium*, jak też w tekstach nowotestamentalnych jest zapewnienie z Iz 52, 1: „Oblecz się w szaty najokazalsze, o Święte Miasto, Jeruzalem! Bo już nie wejdzie nigdy do ciebie żaden nieobrzezany ani nieczysty”.

3. W idei duchowej świątyni, między pismami esseńskimi i nowotestamentalnymi istnieją liczne podobieństwa w przedstawianiu myśli, które głównie wynikają z tego, że autorzy opisów posługują się tymi samymi symbolicznymi obrazami i tekstami starotestamentalnymi. Św. Paweł w swych listach (por. 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,19–22) rozwija ideę „żywej świątyni” złożonej z chrześcijan. W jego refleksjach służy ona głównie jako motywacja napomnień moralnych³⁴. Św. Paweł przy jej pomocy przypomina adresatom ich wewnętrzną godność i świętość wynikającą z przyjęcia chrztu i zjednoczenia się z Bogiem. Odkupieni przez Chrystusa i pojednani przez Niego z Bogiem, a także stanowiąc mieszkanie Ducha Świętego, chrześcijanie mają troszczyć się o jedność między sobą i o świętość swego ciała oraz wiernie służyć Bogu żywemu. Ślad tej idei znajduje się jeszcze w 1 P 2,4–5, o ile jednak u św. Pawła świątynia jest miejscem, gdzie mieszka Bóg, o tyle w Liście św. Piotra chrześcijanie, będąc duchową świątynią, stanowią „święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar” (2,5). W wypowiedziach

³⁴ Opracowanie tego tematu można znaleźć w książce K. R o m a n i u k a, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła* (Sprawy biblijne XXIV), Poznań–Warszawa–Lublin 1971.

tych dostrzegamy wiele podobieństw z ideą wspólnoty jako świątyni, która była tak bardzo rozwijana w społeczności z Qumran.

Można by oczywiście uznać, że różne te zbieżności i podobieństwa są wyłącznie przypadkowe i wynikają nie z tego, że św. Jan czy św. Paweł znali dobrze dzieła esseńskie, lecz z tego, że w owym czasie istniał ściśle określony sposób interpretowania symboli starotestamentalnych, znany i rozumiały dla każdego, choćby tylko odrobinę wtajemniczonego czytelnika. Jednakże możliwość wpływu pism esseńskich na dzieła chrześcijańskie jest bardzo wielka. Chrześcijanie mieli wiele okazji do kontaktów z tymi ludźmi, którzy cieszyli się „powszechnie opinią wielce świątobliwych” i którzy „nie osiedlali się w jednym mieście, lecz w każdym mieszkało ich wielu”³⁵. Wskazuje się na to, że wzmianka z Dz 2,5 o „pobożnych Żydach” przechowuje pamięć o nawróceniu się w dniu Pięćdziesiątnicy pewnej ilości esseńczyków, którzy swą postawą mogli później wpłynąć na tryb życia pierwszych chrześcijan jerozolimskich, pozostających w surowej wspólnocie majątkowej (por. Dz 2,44–45; 4,32–35)³⁶. Nie można więc wykluczyć, że również autor Apokalipsy św. Jan lub św. Paweł zetknął się z esseńczykami, którzy po zburzeniu osiedla w Qumran skryli się w Antiochii i Efezie³⁷. W takim przypadku Apokalipsa chrześcijańska stanowiłaby też swoiste narzędzie polemiki z ich oczekiwaniami na wzniesienie świątyni eschatologicznej i przywrócenie legalnego kultu, zaś św. Paweł dostosowywałby idee zrzeczenia z Qumran do języka i wymogów chrześcijańskich.

Cokolwiek by nie myśleć na ten temat, nie można wszakże zaprzeczyć, że w pierwszych dziesiątkach lat istnienia Kościoła było żywe wzajemne przenikanie idei i nurtów teologicznych między judaizmem a chrześcijaństwem. Z jednej bowiem strony Apostołowie starali się chrystianizować środowisko żydowskie, z którego przecież wyszli, w którym żyli i za które czuli się odpowiedzialni. Z drugiej zaś strony, w swych pismach, które Kościół uznał za święte i zobowiązujące, nie mogli oderwać się od swych naturalnych korzeni

³⁵ Por. J. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, II, 8.2 i 4; dz. cyt., s. 161, 162.

³⁶ Tekst grecki w Dz 2,5 mówi o *Iudaioi, andres eulabeis*, przy czym ten ostatni termin brzmi po aramejsku *hasin* i jest prawdopodobnie źródłosłowem określenia grupy *essenoi*. Ponadto odkrycia archeologiczne wykazują, że w Jerozolimie mieszkało wielu esseńczyków w odrębnej dzielnicy, sąsiadującej z domostwami pierwszych chrześcijan. Odnosnie do tego por. O. B e t z, R. R i e s n e r, *Jeżus, Qumran i Watykan. Kulisy Trzeciej Bitywy o Zwoje znad Morza Martwego*, Kraków 1994, s. 151–154

³⁷ Tak sugeruje np. G. C h a l v o n - D e m e r s a y, *Le symbolisme du Temple et le Nouveau Temple*, „Recherches de Science Religieuse” 82 (1994) 187.

i byli niejako zmuszeni mówić językiem znanym adresatom, czerpiąc przy tym nie tylko ze skarbcza literatury starotestamentalnej, cieszącej się autorytetem i nabożnym szacunkiem tak pośród Żydów, jak i chrześcijan, ale również z dziedzictwa i zdobyczy literatury pozabiblijnej. Trzeba rzec, że to wzajemne przenikanie się, które wszakże nie obyło się bez starć, konfliktów czy też nawet prześladowań ze strony Żydów, w gruncie rzeczy wyszło na dobre dla Kościoła, nie tylko bowiem ubogaciło jego myśl, ale też zapewniło mu solidne podstawy teologiczne.

Oltarzew

Ks. FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC

Ks. Stanisław Piech

**DYSERTACJE
O TEMATYCE BIBLIJNEJ I LITURGICZNEJ
NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM
UNIwersYTETU JagIELLOŃskiego
W LATACH 1945–1954**

Historiografia polska posiada już kilka prac poświęconych doktorom teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Karol Lewicki opublikował wykaz doktorów promowanych na Wydziale Teologicznym UJ w latach 1796–1939 wraz z tytułami ich prac¹. W szczegółowych zagadnieniach: ustawodawstwa uniwersyteckiego w kwestii uzyskiwania stopnia doktora, kształtowania się instytucji promotora, problematyki podejmowanej w dysertacjach oraz służbę Kościołowi i Ojczyźnie doktorów teologii promowanych w okresie od przywrócenia Wydziałowi Teologicznemu prawa doktoryzacji w 1880 r. (zawieszono-

¹ R. Lewicki, *Wykaz promowanych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1796–1939*, „*Nasza Przeszłość*” 7:1958, s. 309–318.