

Ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

QUMRAN W MYŚLI TEOLOGICZNEJ BENEDYKTA XVI

Qumran i znaleziska z Pustyni Judzkiej dały asumpt do zaistnienia wielu paradoksów. Jeden z nich polega na uderzającej dysproporcji między znaczeniem, jakie rękopisy qumrańskie zajmują we współczesnej biblistyce oraz wiedzy dotyczącej dziejów i natury religii Izraela, a miejscem, jakie przypisuje się im w teologii chrześcijańskiej, a zatem również w nauczaniu oraz wypowiedziach Kościoła. Bez wzmianki o Qumran i rękopisach znad Morza Martwego nie sposób wyobrazić sobie rzetelnego opracowania na temat obu części Biblii, a także na temat świata biblijnego, przede wszystkim biblijnego Izraela. Tymczasem można odnieść wrażenie, że nie znajduje to należytego, a czasami wręcz żadnego, przełożenia na doktrynalne nauczanie Kościoła, które rozwija się tak, jak gdyby odkryć na Pustyni Judzkiej w ogóle nie było albo jakby nie wносиły one do teologii nic naprawdę ważnego.

Na takim tle bardziej widoczna staje się nowość, jaką w tej dziedzinie stanowi nauczanie Benedykta XVI. Stanie się ona jeszcze bardziej wyrazista, gdy punktem wyjścia refleksji na ten temat uczynimy sytuację, jaka miała miejsce za pontyfikatu Jana Pawła II.

1. PONTYFIKAT JANA PAWŁA II (1978-2005)

A) BRAK WZMIANEK O QUMRAN W NAUCZANIU PAPIEŻA

W kontekście niezwykle intensywnej posługi Jana Pawła II osobiście zabrzmi informacja, że w jego nauczaniu nie znajdujemy żadnej wzmianki ani nawet aluzji do Qumran i znalezisk z Pustyni Judzkiej. Wydaje się to nieprawdopodobne, a jednak tak jest! W najobszerniejszej i jak dotąd najbardziej gruntownej publikacji, która obejmuje wszystkie aspekty trwającego

prawie 27 lat pontyfikatu papieża z Polski, nie ma w ogóle hasła „Qumran”¹. Nauczając tak wiele, przy tak różnych okazjach i w tak różnych częściach świata, Jan Paweł II ani razu nie wspomniał o rezultatach i znaczeniu sensacyjnych odkryć, które od kilku dziesięcioleci przyciągają uwagę uczonych i środków masowego przekazu.

Ta sytuacja wydaje się tym bardziej kuriozalna, jeżeli się zważy, że na okres pontyfikatu Jana Pawła II przypadły dwie ważne rocznice: w 1987 r. – 40-lecie zapoczątkowania odkryć i w 1997 r. – uroczyste świętowanie ich półwiecza. Najwyraźniej organizatorzy okolicznościowych debat i imprez nie zatroszczyli się, by wśród odświętnych obchodów pozyskać zainteresowanie i stosowną wypowiedź Ojca Świętego, choćby jego grzecznościowe pozdrowienie. Byłaby to na pewno doskonała okazja do zastanowienia się, czy i na ile odkrycia nad Morzem Martwym mają znaczenie dla wiary i teologii chrześcijańskiej oraz na czym to znaczenie polega. Można na milczenie Jana Pawła II spojrzeć również z drugiej strony, a mianowicie pod kątem pracy osób, które w bezpośrednim otoczeniu papieża odpowiadały za planowanie i przygotowywanie jego oficjalnych wypowiedzi. Wiadomo też, jak ogromny jest wkład Jana Pawła II w dzieło dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem. W swoim nauczaniu wielokrotnie podejmował on problematykę natury religii żydowskiej², zarówno współczesnego judaizmu, jak i religii biblijnego Izraela. W jej ukazywaniu niezbędne jest podkreślanie wielopostaciowości życia żydowskiego na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej, w czym Qumran odgrywa niebagatelną rolę. Wygląda jednak na to, że – analogicznie jak w innych dziedzinach – nikomu nie przyszło do głowy, by spowodować albo przynajmniej dać impuls do wzmianki Jana Pawła II o znaleziskach qumrańskich. A może było inaczej? Może tego rodzaju próby i sugestie istniały, ale nic o nich nie wiemy? W każdym razie sprawa jest interesująca i warta głębszego zbadania.

Zauważony paradoks dotyczy także postępów qumranologii w Polsce. Na początku pontyfikatu Jana Pawła II była to już dyscyplina na tyle rozwinięta i okrzepła, że kard. Karol Wojtyła na pewno znał tę problematykę. Po okresie „pionierskim”, za jaki trzeba uznać dekadę 1947-1957³, badania i studia na temat znalezisk na Pustyni Judzkiej także w Polsce nabrały wyraźnego przyspieszenia. Rozwijali je zarówno uczeni i badacze katolicy, jak i religioznawcy laicy, ci drudzy na bazie zupełnie odmiennych założeń i z zupełnie

¹ Por. *Wielka encyklopedia Jana Pawła II (1978-2005)*, red. G. Polak, t. 1-6, Warszawa 2005.

² Por. W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005)*, Warszawa 2005.

³ Por. W. Chrostowski, *U początków qumranologii w Polsce*, w: *Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy* (4Q 495). *Studia dla Dra Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin* (Rozprawy i Studia Biblijne 29), red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 129-152.

innego punktu widzenia⁴. Nawet jeżeli w następstwie instrumentalizacji studiów qumrańskich dla doraźnych potrzeb indoktrynacji ateistycznej istniała w wielu środowiskach spora doza nieufności, a także wynikającej z tego jednostronności i uprzedzeń, to przecież nie brakowało opracowań, które poprawnie ukazywały potrzebę i korzyści odnośnych badań dla wiary i teologii chrześcijańskiej.

Paradoks braku kontaktów qumranologów z Watykanem widoczny jest jeszcze bardziej w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX w., gdy dr Zdzisław J. Kapera, wielce zasłużony krakowski orientalista, zapoczątkował tradycję organizowania naukowych kolokwiów qumranologicznych, na które przybywali uczeni niemal ze wszystkich zakątków świata. Dzięki jego zapobiegliwości i staraniom Mogilany stały się bardzo ważnym forum wymiany myśli i dyskusji podejmowanych w międzynarodowym gronie kompetentnych specjalistów⁵. A jednak i wtedy nikt nie zadbał, by zainteresować tą inicjatywą Stolicę Apostolską i jej dykasterie, bądź wystarać się choćby o okolicznościowy list lub pozdrowienie Jana Pawła II. Papież urządził, zwłaszcza w Castel Gandolfo, spotkania z filozofami i uczonymi, w wielu z nich sam brał czynny udział, rozmawiano o rozmaitych zagadnieniach, ale dyskusji na temat Qumran nigdy nie było. Wielka szkoda, bo wprowadzenie mogilańskich kolokwiów do papieskich i watykańskich annałów znacznie zwiększyłoby ich oddziaływanie i wiedzę na ten temat.

To samo dotyczy rozmaitych inicjatyw, naukowych i popularnonaukowych, które były dziełem biblistów. Nie istniało jeszcze Stowarzyszenie Biblistów Polskich, utworzone w 2003 r., odbywały się jednak organizowane przez Sekcję Biblijną Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski doroczne sympozja biblijne, na których nie zabrakło podejmowania problematyki qumrańskiej. Jedno z nich, 32. Sympozjum Biblistów Polskich, które odbyło się w Częstochowie, opatrzone tytułem *45 lat qumranologii*, zostało w całości poświęcone tekstom znad Morza Martwego i ich interpretacji⁶. Również przy wielu innych okazjach wygłaszano na ten temat referaty i komunikaty oraz odbywały się debaty i dyskusje, ale ten dorobek nie wyszedł poza obręb rodzimej biblistyki i teologii na tyle, by stanowić inspirację do wypowiedzi Jana Pawła II.

⁴ Pożyteczną syntezę zob. np.: Z. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, „Collectanea Theologica” 75 (2005) nr 3, s. 21-54.

⁵ Ibidem, s. 40-45.

⁶ Materiały zebrane w: „Collectanea Theologica” 65 (1995) nr 1, s. 5-115.

B) DOKUMENTY PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ

Brak wypowiedzi papieskich nie oznacza, że za pontyfikatu Jana Pawła II nie było żadnych wypowiedzi kościelnych z nawiązaniem do Qumran. Pojawiały się one bowiem w dwóch dokumentach Papieskiej Komisji Biblijnej. Nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ nie mogło być inaczej. Niemożliwe byłoby bowiem, by bibliści katoliccy zabierali głos na tak wysokim szczeblu z pominięciem wydarzenia i znalezisk, które pod wieloma względami zrewolucjonizowały współczesną wiedzę biblijną.

Pierwsza wypowiedź PKB na temat Qumran znalazła się w wydanym w 1993 r. dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*. Przedstawiając podejście odwołujące się do żydowskich tradycji interpretacji ksiąg świętych, mówi się tak:

„Stary Testament otrzymał swą finalną formę w judaizmie czterech lub pięciu wieków poprzedzających erę chrześcijańską. Judaizm ten był również środowiskiem pochodzenia Nowego Testamentu i rodzącego się Kościoła. Liczne studia starożytnej historii żydowskiej, a zwłaszcza badania spowodowane odkryciami w Qumran, uwidoczniły złożoność świata żydowskiego w Ziemi Izraela i w diasporze w całym tym okresie”⁷.

Nie trzeba uzasadniać, że jest to wzmianka bardzo lakoniczna. Znaczenie odkryć w Qumran – przy czym nie ma tu wzmianki o innych znaleziskach z Pustyni Judzkiej – zostało ukazane jedynie w perspektywie historycznej jako jedno z potwierdzeń „złożoności świata żydowskiego w Ziemi Izraela”. Bezpośredni kontekst tego wyrażenia świadczy, że autorom dokumentu chodziło o ukazanie Nowego Testamentu i wczesnego Kościoła jako składników złożonego życia żydowskiego na terenie Palestyny. Zabrakło wyjaśnienia, na czym owa złożoność polegała, co zostawia pole do dociekań specjalistom i ma sprzyjać budowaniu dialogu katolicko-judaistycznego⁸. Trzeba też nadmienić, że używana w tego typu rozważaniach nazwa „Palestyna” ustąpiła tu miejsca znacznie lepiej odbieranej przez Żydów i uczonych żydowskich nazwie „Ziemia Izraela”.

Więcej miejsca poświęcono Qumran w drugim dokumencie PKB, wydanym w 2001 r. i opatrzonym tytułem *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Podejmując temat *Święte Pisma narodu żydowskiego podstawową częścią Biblii chrześcijańskiej*, wspomina się żydowskie metody egzegezy obecne w Nowym Testamencie. Są one krótko omówione na pod-

⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 41.

⁸ Por. W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: *ibidem*, s. 131-146.

stawie pism wczesnych rabinów (Hillel) i historyków żydowskich (Józef Flawiusz), po czym następuje krótkie stwierdzenie: „Analogiczne techniki szeroko stosowano w Qumran”⁹. Jego uszczegółowienie pozostawiono m.in. także nowotestamentalistom, sankcjonując w ten sposób od dawna podejmowane badania i studia.

Ten temat został podjęty nieco dalej. Wskazując na podobieństwa między Nowym Testamentem i Qumran w korzystaniu z Pisma „z punktu widzenia formy i metody”, w paragrafie *Egzegeza w Qumran i w Nowym Testamencie*, wykorzystującym w dużej mierze poglądy J.A. Fitzmyera, czytamy:

„Podobne korzystanie z Pisma wywodzi się z podobieństwa podstawowej perspektywy obu społeczności, qumrańskiej i Nowego Testamentu. Obie były społecznościami eschatologicznymi, które uważały, że biblijne proroctwa spełniły się już w ich własnej epoce i to w sposób, który wykraczał poza oczekiwania i zrozumienie samych proroków, którzy je pierwotnie wypowiedzieli. Obie społeczności były przekonane, że pełne zrozumienie proroctw zostało objawione ich założycielowi i przezeń przekazane. W Qumran był to »Mistrz Sprawiedliwości«, a u chrześcijan – Jezus. [...] Należy jednak zauważyć pewną znaczącą różnicę. W tekstach qumrańskich punktem wyjścia jest Pismo. Niektóre teksty – np. peszer Habakuka – są ciągłymi komentarzami tekstu biblijnego, który wers po wersie zastosowany jest do aktualnej sytuacji. Inne są zbiorami tekstów odnoszących się do tego samego tematu, np. 11Qumran Melchizedek do epoki mesjańskiej. Natomiast w Nowym Testamencie punktem wyjścia jest przyjście Chrystusa. Nie chodzi tu o zastosowanie Pisma do chwili obecnej, ale o wyjaśnienie i skomentowanie w świetle Pism przyjścia Chrystusa. Tym niemniej wykorzystane zostały te same techniki komentowania, czasem wręcz uderzająco podobne, jak to widać w Rz 10,5-13 i Liście do Hebrajczyków”¹⁰.

Nie tu miejsce, by wnikliwie rozważyć i ocenić zaprezentowany właśnie punkt widzenia. Po raz pierwszy w oficjalnym nauczaniu tak wysokiego katolickiego gremium biblijnego mamy do czynienia z zestawieniem wspólnoty qumrańskiej oraz wspólnoty pierwszych wyznawców Jezusa, które tak wyraźnie eksponuje ich eschatologiczny charakter. Obydwie społeczności miały w podobny sposób podkreślać eschatologiczny dynamizm, wykraczający „poza oczekiwania i zrozumienie samych proroków, którzy je pierwotnie wypowiedzieli”. Jest to ważne stwierdzenie natury teologicznej. Niezbyt fortunną jest konstatacja: „Obie społeczności były przekonane, że pełne zrozumienie proroctw zostało objawione ich założycielowi i przezeń przekazane. W Qumran był to »Mistrz Sprawiedliwości«, a u chrześcijan – Jezus”. Problem polega na tym, że nie wynika z tego mesjańska i Boska samoświadomość Jezusa; nawet przeciwnie, można odnieść wrażenie, że eschatologiczne zrozumienie daw-

⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 29.

¹⁰ Ibidem, s. 30-31.

nych prorocत्व jest wynikiem równoległej projekcji członków obu wspólnot na osoby i nauczanie ich założycieli. Do takich konkluzji dochodzili również religioznawcy laicy. Wreszcie to, co ujmuje się jako zasadniczą różnicę, też jest mocno dyskusyjne. Dokument PKB utrzymuje, że „w Nowym Testamencie punktem wyjścia jest przyjście Chrystusa. Nie chodzi tu o zastosowanie Pisma do chwili obecnej, ale o wyjaśnienie i skomentowanie w świetle Pism przyjścia Chrystusa”. Tymczasem czyż nie jest dokładnie odwrotnie? Gdyby przyjście Chrystusa pozwalało się bez reszty ująć i wyjaśnić w kategoriach Starego Testamentu, na czym polegałaby jego radykalna nowość? Jest inaczej: to przez pryzmat osoby i losów Jezusa Chrystusa, przede wszystkim Jego śmierci i zmartwychwstania, Jego pierwsi wyznawcy czytali i objaśniali księgi święte biblijnego Izraela, idąc tym samym w Jego ślady, czyli uprawiając chrystologiczną lekturę Prawa, Proroków i Pism. Tego qumrańczycy nie czynili, to znaczy nie postrzegali osoby Nauczyciela Sprawiedliwości jako jedynego klucza hermeneutycznego, który rozstrzyga o ich czytaniu i objaśnianiu wszystkich ksiąg świętych, aczkolwiek w nawiązaniu do niego interpretowali wybrane księgi.

Trzeci fragment w dokumencie PKB poświęcony Qumran znajdujemy w rozdziale III, zatytułowanym *Żydzi w Nowym Testamencie*. W ramach zwięzłej prezentacji różnych punktów widzenia w judaizmie powygnaniowym zostali wymienieni Samarytanie, saduceusze, esseńcy i faryzeusze. Trzeba powiedzieć, że jest podręcznikowy sposób ujmowania tych zagadnień. O esseńczykach czytamy:

„Nasza wiedza o esseńczykach została znacznie rozszerzona dzięki odkryciu w 1947 r. zwojów i fragmentów około 800 rękopisów w Qumran w pobliżu Morza Martwego. Istotnie, większość uczonych uważa, że dokumenty te pochodzą od grupy esseńczyków, którzy zamieszkiwali to miejsce. Historyk Józef [Flawiusz] w *Wojnie żydowskiej* podaje długi opis wyrażający podziw dla pobożności i życia wspólnoty esseńskiej, która pod pewnymi cechami podobna była do grupy monastycznej. Gardząc Świątynią kierowaną przez kapłanów, mieszkańcy Qumran stanowili wspólnotę nowego przymierza. Poszukiwali doskonałości przez niezmiernie ściśle zachowywanie Prawa, interpretowanego dla nich przez Nauczyciela Sprawiedliwości. Oczekiwali rychłego nastania czasów mesjańskich i Bożej interwencji, która ma zniszczyć wszelką niegodziwość i ukarać wrogów”¹¹.

Ostatnie nawiązanie do wspólnoty i rękopisów znad Morza Martwego pojawia się w rozważaniach, które przedstawiają sytuację w drugim trzydziestolecu I w.:

„Prawdopodobnie struktury niektórych ówczesnych grup żydowskich wpłynęły na struktury pierwotnego Kościoła. Można zadać pytanie, czy »prezbiterzy«,

¹¹ Ibidem, s. 129.

czyli »starsi«, zostali ustanowieni na wzór »starszych« synagogi, a z drugiej strony, czy »episcopos« (»nadzorcy«) chrześcijańscy nie zostali ustanowieni na wzór »nadzorców« opisanych w Qumran? Czy określenie chrześcijańskiego ruchu jako »drogi« (*hodos*) odzwierciedla duchowość ludzi z Qumran, którzy udali się na pustynię, aby przygotować drogę Pana? Z teologicznego punktu widzenia uważano, że można znaleźć ślady wpływu Qumran w dualizmie Czwartej Ewangelii, wyrażonym w terminach światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, w walce między Jezusem, światłością świata, a mocami ciemności (Łk 22,53), w walce między Duchem Prawdy a Księciem tego świata (J 16,11). Jednak obecność wspólnych tematów niekoniecznie musi implikować relację zależności¹².

Stanowisko PKB znów niewiele odbiega od podręcznikowego omawiania tych spraw, które z jednej strony sugeruje pewne odważne analogie, a nawet zapożyczenia i wpływy, natomiast z drugiej zdradza cechy myślenia aseku-racyjnego, które hamuje bądź wyklucza zbyt daleko idące sugestie i wnioski. Byłoby dziwne, gdyby struktury niektórych ówczesnych grup żydowskich nie wpłynęły na struktury pierwotnego Kościoła. Byłoby także dziwne, gdyby słownictwo pism Nowego Testamentu nie miało żadnych analogii w słownictwie tekstów odnalezionych na Pustyni Judzkiej oraz gdyby nie istniały między nimi żadne zależności. Dokument PKB wypowiada się nader ostrożnie, a bardziej konkretne sądy pozostawia badaniom i uznaniu specjalistów. Materia jest delikatna, chodzi bowiem o problematykę teologiczną. Można wyrazić opinię, że właśnie w tej dziedzinie PKB stroni w omawianym dokumencie od jednoznaczności, a nawet wyrazistości, i unika wypowiedzania się w kwestiach, które mają wydzźwięk i konsekwencje teologiczne.

2. NAUCZANIE BENEDYKTA XVI

Sytuacja wygląda zupełnie inaczej w nauczaniu Benedykta XVI. W ciągu dwóch pierwszych lat swojego pontyfikatu papież kilkakrotnie nawiązywał do Qumran, ukazując tę problematykę przede wszystkim w perspektywie teologicznej. Jest to również o tyle znaczące, że egzegeci i teologowie niemieckojęzyczni kładli nacisk na związki pism Nowego Testamentu przede wszystkim z kulturą hellenistyczną i odnosili w tej dziedzinie duże sukcesy. Papież nie zaniebuje tego kontekstu, w większej jednak mierze zwraca uwagę na tradycje żydowskie rozpoznawane w Ewangeliach i pozostałych pismach nowotestamentowych. Ta tendencja wychodzi naprzeciw zyskującemu coraz więcej zwolenników rozpoznawaniu greckich wpływów językowych, kulturowych

¹² Ibidem, s. 144.

i religijnych w judaizmie, głównie w judaizmie diaspory, lecz także w judaizmie palestyńskim.

Jednym z głównych punktów refleksji teologicznej Benedykta XVI jest pytanie o wzajemne relacje Kościoła i Izraela, czyli wyjaśnienie wewnętrznego pokrewieństwa, które łączy nas z Izraelem. Ważne impulsy do takich przemyśleń dało nauczanie Jana Pawła II, szczególnie przemówienie wygłoszone 13 kwietnia 1986 r. w rzymskiej Synagodze Większej¹³. Benedykt XVI kontynuuje dialog Kościoła z wyznawcami religii żydowskiej, a jego nauczanie dostarcza cennego tworzywa do wypracowywania odnowionej chrześcijańskiej teologii judaizmu¹⁴. Jej integralnym składnikiem jest ukazanie związków oraz zadań Kościoła i Izraela, których celem byłoby zaistnienie prawdziwego pojednania.

Punkt wyjścia papieskiego spojrzenia na naturę i posłannictwo Kościoła został określony np. w katechezie *Zamysł Jezusa w odniesieniu do Kościoła i wybranie Dwunastu*, wygłoszonej 15 marca 2006 r. podczas audyencji generalnej:

„Trzeba powiedzieć, że oddzielanie przesłania Jezusa od kontekstu wiary i nadziei narodu wybranego świadczy o niewłaściwym rozumieniu Jego przesłania. Podobnie jak Jan Chrzciciel, Jego bezpośredni poprzednik, Jezus zwraca się przede wszystkim do Izraela (por. Mt 15,24), by go »zgrupować« w rozpoczynających się wraz z Jego nadejściem czasach eschatologicznych. Podobnie jak przepowiadanie Jana, również przepowiadanie Jezusa jest wezwaniem łaski, a zarazem znakiem sprzeciwu i sądu dla całego ludu Bożego. Dlatego od pierwszej chwili swej zbawczej działalności Jezus z Nazaretu stara się zjednoczyć lud Boży”¹⁵.

Benedykt XVI podkreśla, że właściwe zrozumienie Jezusa i Jego orędzia jest możliwe tylko w kontekście umieszczenia Go w środowisku religijnym biblijnego Izraela. Jeżeli Jezus nie stoi na przedłużeniu wiary i nadziei, których wyrazem są księgi święte oraz ustna Tradycja starożytnego judaizmu, Jego roszczenia i nauczanie tracą fundament i rację bytu. W odniesieniu do Tory, Proroków i Pism trzeba cierpliwie zgłębiać, w jakich kierunkach szło czytanie i objaśnianie tych tekstów przez ich starożytnych żydowskich odbiorców, co z nową mocą akcentuje judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Wydarzenie Jezusa ma sens jedynie w kontekście powszechnej historii świata oraz historii Izraela. Odkrywanie go pozwala wyjaśnić, dlaczego Jezus i Jego orędzie zostało przyjęte przez wcale niemałą część członków ludu Bożego

¹³ Por. W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005)*, s. 107-112.

¹⁴ Idem, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) nr 2, s. 29-50.

¹⁵ Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Warszawa 2007, s. 13.

wybrania, z drugiej strony zaś – dlaczego inna część tego samego ludu tak stanowczo mu się sprzeciwiała i je odrzuciła. Wspólnota qumrańska jest jednym z zasadniczych elementów złożonego wizerunku judaizmu czasów Jezusa i Kościoła apostołskiego. Jej wiara i nadzieje, także te o orientacji eschatologicznej, rzucają światło nie tylko na jej tożsamość i specyfikę, ale na całość starożytnego judaizmu, w którego obrębie rodził się i okrzepł Kościół. Dobrze wiadomo, że znaczną część zapisów odnalezionych w Qumran i w innych miejscach Pustyni Judzkiej stanowią teksty biblijne, zarówno teksty ksiąg świętych, jak i komentarzy i objaśnień. Jest to bezcenny materiał do poznawania charakteru i treści przedchrześcijańskiej egzegezy żydowskiej. Z perspektywy teologicznej, na której winien się opierać rozsądny dialog chrześcijańsko-judaistyczny, jest to przesłanka uzasadniająca postulat zmundnego jednoczenia ludu Bożego, który w odległej przeszłości doświadczył bolesnych podziałów. W pewnym sensie ich ilustrację stanowią też losy wspólnoty qumrańskiej, odsuniętej od więzi z Jerozolimą i oficjalnym judaizmem, co później powtórzyło się w historii wczesnego Kościoła i chrześcijaństwa.

Ta linia myślenia teologicznego Benedykta XVI, silnie osadzająca początki wiary chrześcijańskiej w kontekście wiary i teologii biblijnego Izraela, uzasadnia pierwszą wyraźną wzmiankę o Qumran w katechezie papieskiej poświęconej życiu i dziełu św. Pawła Apostoła. Rozwijając temat *Duch Święty w naszych sercach* podczas audjencji ogólnej 15 listopada 2006 r., Ojciec Święty powiedział:

„Odkrywamy, że dla chrześcijanina Duch jest nie tylko »Duchem Bożym«, jak zwykle mówi się w Starym Testamencie i powtarza w języku chrześcijańskim (por. Rdz 41,38; Wj 31,3; 1 Kor 2,11.12; Flp 1,3 itd.). I jest nawet nie tylko »Duchem Świętym«, pojmowanym w sposób ogólnikowy, zgodnie ze sposobem wyrażania się Starego Testamentu (por. Iz 63,10.11; Ps 51[50],13), a także w samym judaizmie, w jego pismach (Qumran, rabinizm). Do specyfiki wiary chrześcijańskiej należy bowiem wyznanie pierwotnego współdziałania w Duchu zmartwychwstałego Pana, który sam stał się »duchem ożywiającym« (1 Kor 15,45)”¹⁶.

Dochodzi tu do głosu charakterystyczna ambiwalencja. Z jednej strony zostały wskazane analogie językowe i teologiczne między terminologią zastosowaną w Starym i Nowym Testamencie oraz w starożytnym i późniejszym (rabinicznym) judaizmie. Z drugiej właśnie na takim tle lepiej widać specyfikę wiary i teologii chrześcijańskiej z jej dobitnym i absolutnie wyjątkowym wyeksponowaniem osoby i roli Jezusa Chrystusa. Nie chodzi o bezpośrednie zależności, lecz o bardziej gruntowne zrozumienie niektórych koncepcji teologicznych, które mają swe źródło w tradycji biblijnego Izraela. Właśnie na takim gruncie staje się bardziej widoczne, że Jezus pogłębia, a więc w pewien sposób również zmienia, rozeznanie o Bogu, ponieważ ukazuje bogactwo we-

¹⁶ Ibidem, s. 200.

wewnętrznego życia Boga, który jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Rzeczywistość zatem „Ducha/ducha Bożego”, o której mowa na kartach Starego Testamentu i w innych tekstach judaistycznych, w kontekście osoby Jezusa i dokonanego przez Niego objawienia Ojca, nabiera nowych znaczeń, które nie można byłoby po prostu wydedukować z wiary i pism biblijnego Izraela. Przerasta to tę wiarę i w pewien sposób ją „rozsadza” tak dalece, że część członków ludu Bożego wybrania nie była w stanie przekroczyć tego progu i powiedziała swoje trwające przez wieki „nie” wobec Chrystusa i Jego orędzia. Pisma qumrańskie naświetlają złożone tło całokształtu wiary i teologii żydowskiej w przededniu i w dobie narodzin chrześcijaństwa, a jednocześnie sprzyjają uchwyceniu jego zasadniczej nowości. Dzięki nim można zrozumieć, na czym polega ciągłość i brak ciągłości między Starym i Nowym Testamentem oraz, co stanowi istotę nowości Jezusa i Jego nauczania. Nie bez znaczenia jest też szukanie odpowiedzi na pytanie, czy kluczowym teologicznym koncepcjom qumrańskim jest bliżej do pojęć z treściami, jakie otrzymały w Nowym Testamencie, czy do tych, które występują w późniejszym piśmiennictwie rabinicznym. Wiedza na te tematy może być wykorzystana jako kolejny przyczynek do naświetlania związków między Kościołem a Izraelem.

Kilka ważnych i ciekawych nawiązań do Qumran znajdujemy w książce Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*¹⁷. Papież nadmienia, że wyłożona w niej teologia stanowi owoc jego „długiej wewnętrznej drogi”, a cel, jaki podejmuje, to wykazanie, że „Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą”¹⁸. Zakłada to, że historyczny sens tekstu Biblii nie wyczerpuje jego pełnego znaczenia. A przecież warto i trzeba docierać do sensu historycznego, czemu sprzyja „nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwi nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje – nie powinno zresztą tego czynić – z poważnego traktowania historii”¹⁹. W jednym z wcześniejszych tekstów kard. Józef Ratzinger zaznaczył: „Nie ma bardziej spornej kwestii niż pytanie o historycznego Jezusa”²⁰. Tak uwydatnia się – wyolbrzymiane i absolutyzowane w ostatnich dekadach – napięcie między „Jezusem historycznym” a „Chrystusem wiary”, a zarazem pokazuje drogi i sposoby umożliwiające jego przewyciężenie. Najważniejsze to uznanie historycznych podstaw Ewangelii, a przy tym ściśle religijne spojrzenie na Jezusa z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem. Papież już na wstępie swoich rozważań potwierdza konkluzję,

¹⁷ Idem, *Jezus z Nazaretu*, Cz. I: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.

¹⁸ Ibidem, s. 13.

¹⁹ Ibidem, s. 14.

²⁰ J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 19.

którą sformułował Rudolf Schnackenburg: „Bez zakorzenienia w Bogu osoba Jezusa pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała”²¹.

Łącząc dwie odmienne perspektywy, historyczną i teologiczną, w rozdziale *Chrzest Jezusa* Benedykt XVI przedstawia ów epizod jako wydarzenie historyczne, a zarazem „godzinę eschatologicznego Dawida”. Rodzi to potrzebę zaprezentowania ówczesnych oczekiwań mesjańskich. Po krótkim omówieniu poglądów faryzeuszy i saduceuszy następuje nawiązanie do Qumran:

„Przypadkowe odkrycie w latach po II wojnie światowej dało początek pracom wykopaliskowym, dzięki którym mamy teraz dokładne informacje dotyczące innego jeszcze ugrupowania, znanego wcześniej tylko ze źródeł literackich jako esseńczycy: wspólnota z Qumran. Była to grupa, która odeszła od świątyni Heroda i jego kultu i zakładała na Pustyni Judejskiej klasztorne wspólnoty, ale organizowała też oparte na podłożu religijnym życie codzienne. Stworzyła ona bogate piśmiennictwo, a także własne obrzędy połączone z rytualnymi obmyciami i wspólnymi modlitwami. Wzruszająca jest religijna powaga tych pism. Wydaje się, że Jan Chrzciciel, a może nawet sam Jezus i Jego rodzina [sic!] byli blisko tej wspólnoty. W każdym razie w pismach z Qumran jest wiele analogii do chrześcijańskiego orędzia. Nie można wykluczyć, że Jan Chrzciciel przez pewien czas żył w tej wspólnocie i ona też po części ukształtowała jego religijną postawę”²².

Papieskie rozeznanie o Qumran i tamtejszych znaleziskach odzwierciedla przyjętą przez większość uczonych i rozpowszechnioną wiedzę na te tematy. Benedykt XVI przykłada wielką wagę do archeologicznej penetracji Chirbet Qumran, podjętej na początku lat pięćdziesiątych XX w., i polega na rezultatach badań i ustaleniach, które ogłosił Roland de Vaux OP i jego zespół. Nie wdaje się on w szczegółowe dyskusje odnośnie do tożsamości członków wspólnoty, pomija także milczeniem nowinki obliczone na wzbudzenie i podsycanie sensacji. Przychyla się do poglądu, że wspólnotę zamieszkującą Qumran tworzyli esseńczycy, o których w starożytnych źródłach literackich wspomina Józef Flawiusz. Charakteryzuje ją tak: „Była to grupa, która odeszła od świątyni Heroda i jego kultu i zakładała na Pustyni Judejskiej klasztorne wspólnoty, ale organizowała też oparte na podłożu religijnym życie codzienne”. Część qumranologów poprzestawała na eksponowaniu relacji między chrześcijaństwem a essenizmem, natomiast papieskie ujęcie podkreśla relacje między Nowym Testamentem i chrześcijaństwem a całokształtem starożytnego życia żydowskiego, respektując wielość i różnorodność tradycji, poglądów, zapatrywań i ugrupowań.

Kilka aspektów zasługuje jeszcze tutaj na uwagę. Po pierwsze, wspólnota qumrańska jest słusznie traktowana jako „grupa” bądź „ugrupowanie”, a nie „sekta”, z czym wciąż spotykamy się w wielu opracowaniach. Nie była

²¹ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 7.

²² *Ibidem*, s. 26-27.

to sekta, mieściła się bowiem w ramach wielopostaciowego życia żydowskiego, gdzie problem ortodoksji wyglądał zupełnie inaczej niż po narodzinach chrześcijaństwa, kiedy w kontekście gruntownej przebudowy judaizmu odpowiedzialność za kształt żydowskiego życia narodowego i religijnego przejęli rabini. Także z wnikliwego porównania koncepcji występujących w Qumran i w pismach Nowego Testamentu, jakiego w odniesieniu do Ewangelii synoptycznych dokonał np. C.A. Evans²³, niezbicie wynika, że mają one wiele wspólnego, a zatem nie można ich traktować jako sekciarskich lub odszczepieńczych. Po drugie, papież kładzie nacisk na odejście wspólnoty qumrańskiej od świątyni Heroda i sprawowanego w niej krwawego kultu ofiarniczego, co miało miejsce zanim pojawiło się chrześcijaństwo. Już pod koniec czasów Starego Testamentu mamy zatem do czynienia z religijnością Izraelitów pozbawioną składania ofiar, kładącą nacisk na czytanie, rozważanie i objaśnianie Pisma. Oznacza to konieczność przewartościowania zapatrywań na rolę świątyni jerozolimskiej w biblijnym Izraelu w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej oraz nowego spojrzenia na korzenie rozłamu, jaki nastąpił do zburzeniu w 70 r. świątyni przez Rzymian. Po trzecie, esseńczykom przypisuje się założenie większej liczby „klasztornych” wspólnot na Pustyni Judzkiej, przy czym chodzi o sposób życia podjęty przez późniejszych eremitów, jednocześnie otwarty na obecność innych osób. Zwraca się uwagę na trzy aspekty podkreślające znaczenie wspólnoty qumrańskiej, a mianowicie jej piśmiennictwo, obmycia rytualne i modlitwy.

Najważniejszy jest jednak czwarty wzgląd, a mianowicie wyeksponowane przez Benedykta XVI związki między Qumran oraz Janem Chrzcicielem i Jezusem. Jak wiadomo, w Nowym Testamencie, poza być może pośrednimi aluzjami²⁴, nie mamy żadnej wzmianki o Qumran. Jest to jedna z największych zagadek, przed jakimi stają nowotestamentaliści i qumranolodzy, tłumaczona na wiele sposobów, ale bez definitywnego rozstrzygnięcia. Papież dopuszcza, a nawet sugeruje, bliskość Jezusa i Jana Chrzciciela względem Qumran, nie precyzuje jednak jej natury i nie rozwija tego tematu, zostawiając to zadanie specjalistom. Być może papież skłania się ku poglądom, jakie wyraził np. R. Riesner²⁵, że Jezus mógł mieć kontakt z esseńczykami, którzy mieszkali w Jerozolimie, w dzielnicy, gdzie miała miejsce Ostatnia Wieczerza. Związki z Janem Chrzcicielem są bardziej prawdopodobne: „Nie można wy-

²³ Por. C.A. Evans, *The Synoptic Gospels and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, red. J.H. Charlesworth, t. 3, s. 75-95.

²⁴ Jedną z nich rozpoznajemy np. w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, zob. W. Chrostowski, *Samarytanin na drodze z Jerozolimy do Jerycha (Łk 10,30-37). O możliwych związkach Samarytan z Qumran*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), „Mów, Panie, bo słucha sługa Twój”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1999, s. 50-67.

²⁵ Por. R. Riesner, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen* (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 6), Giessen 1998.

kluczyć, że Jan Chrzciciel przez pewien czas żył w tej wspólnocie i ona też po części ukształtowała jego religijną postawę”. Wszystkie domysły, które sugerują powiązania personalne między postaciami z Qumran i z Nowego Testamentu, są jednak czysto hipotetyczne. Ważna sugestia to badanie powiązań na poziomie historycznym oraz paraleli językowych i pokrewnych tradycji. Zdanie, że w pismach z Qumran istnieje wiele analogii do orędzia chrześcijańskiego, uprawomocnia dalsze badania w tej dziedzinie, nakazując jeszcze mocniejsze osadzenie początków wiary i teologii chrześcijańskiej w środowisku żydowskim I w. po Chr. Gruntowna analiza piśmiennictwa qumrańskiego położyła kres traktowaniu niektórych składników tradycji wczesnochrześcijańskiej jako „nieżydowskie”. W ten sposób nowej aktualności nabrały słowa wypowiedziane niegdyś przez biskupów niemieckich i podjęte w 1980 r. przez Jana Pawła II: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”. Qumran jest przecież jednym ze składników zróżnicowanego judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Z historycznego punktu widzenia oznacza to potrzebę dalszych studiów nad zagadnieniem wzajemnych relacji między Nowym Testamentem a Qumran. Chociaż brakuje dowodów potwierdzających osobowe związki między esseńczykami a chrześcijaństwem, wydaje się bardzo prawdopodobne, że zbieżności stanowią także rezultat tego, iż po zniszczeniu w 68 r. osady qumrańskiej przez Rzymian pewna część jej mieszkańców stała się wyznawcami Jezusa Chrystusa.

W rozdziale *Ewangelia o królestwie Bożym* Benedykt XVI wyjaśnia treść słowa „Ewangelia”, odpowiada na pytanie o relację między królestwem Bożym a Chrystusem oraz podkreśla starotestamentowe korzenie tego aspektu orędzia Jezusa. Mocno akcentuje specyficzny dynamizm Starego Testamentu, który prowadzi wprost do Jezusa, a jego przejawem jest m.in. postać mającego objąć panowanie Syna Człowieczego:

„Za czasów Jezusa w judaizmie natrafiamy na pojęcie panowania Bożego w jerozolimskim kulcie świątynnym i w liturgii synagogalnej; napotykamy je także w literaturze rabinackiej i w pismach z Qumran”²⁶.

Cztery wyszczególnione elementy, czyli kult świątynny, liturgia synagogalna, literatura rabinacka i pisma z Qumran, są traktowane jako równorzędne pomoce i narzędzia do pełniejszego naświetlenia środowiska i znaczenia koncepcji panowania Bożego, a więc także rzeczywistości królestwa Bożego. W ten sposób znajduje wyraz prawidłowe ujmowanie i przedstawianie wielopostaciowości ówczesnego życia żydowskiego, w której żaden nurt nie rościł sobie wyłącznych pretensji do ortodoksyjności.

Kolejne nawiązanie do Qumran pojawia się w rozdziale *Kazanie na Górze*, który zawiera papieskie objaśnienie poszczególnych Błogosławieństw:

²⁶ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 59.

„Jako pierwsze widzimy tu zagadkowe wyrażenie »ubodzy w duchu«. Można je odnaleźć w zwojach z Qumran, gdzie stanowi ono samookreślenie gminy qumrańskiej. Jej członkowie nazywają siebie także »ubogimi łaski« (Gnilka 1,121). Gmina qumrańska wyraża w tym samookreśleniu swoją tożsamość bycia autentycznym Izraelem. W ten sposób nawiązuje w rzeczywistości do tradycji głęboko zakorzenionych w wierze Izraela [...]. Maryja i Józef, Szymon i Anna, Zachariasz i Elżbieta, pasterze betlejemscy, powołani przez Pana do najściślejszej grupy uczniów, są członkami tych kręgów, którzy odłączyli się od faryzeuszów i saduceuszów, także jednak – mimo pewnego duchowego z nim pokrewieństwa – od Qumran, są tymi, w których kiełkuje już Nowy Testament, którzy utożsamiają się z wiarą Izraela dojrzewającą do coraz większej czystości”²⁷.

Ten fragment stanowi przykład wyjścia naprzeciw postulatowi rozpoznawania i badania analogii i podobieństw między Nowym Testamentem a piśmiennictwem qumrańskim. Jedną z nich jest zagadkowe wyrażenie „ubodzy w duchu”. Benedykt XVI przypomina, że było ono znane i używane także w Qumran jako samookreślenie tożsamości tamtejszej wspólnoty, wyrażające przekonanie, że jest ona autentycznym/prawdziwym Izraelem. Kontrowersje i spory wokół kwestii *verus Israel* mają więc przedchrześcijański rodowód, a ich poznanie może być pomocne do należytego zrozumienia pierwszego rozłamu w monoteistycznym świecie, jakim było rozejście się dróg Synagogi i Kościoła. Koncepcja znana z Qumran i z pism Nowego Testamentu była mocno zakorzeniona w wielowiekowej tradycji wiary biblijnego Izraela. W jej nurcie pozostają postaci znane z tzw. Ewangelii dzieciństwa oraz najbliżsi uczniowie Jezusa, którzy odłączyli się od faryzeuszów i saduceuszów. Znowu mamy zatem do czynienia z ciągłością, ale – co też papież ukazuje – z brakiem ciągłości oraz z nowością Jezusa i Jego orędzia. Właśnie na takim gruncie wiara Izraela dojrzewa do coraz większej czystości. Ujmując to w taki sposób, Benedykt XVI z mocą wyraża pogląd, że wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego stoi na przedłużeniu wiary biblijnego Izraela i rzutuje na zrozumienie Starego Testamentu. Jeszcze zanim został wybrany papieżem, napisał: „Bo jeśli Stary Testament nie mówi o Chrystusie, to nie jest dla chrześcijan Biblią”²⁸.

Najbardziej rozbudowana refleksja Benedykta XVI na temat znaczenia odkryć qumrańskich dla interpretacji Nowego Testamentu pochodzi z homilii wygłoszonej 5 kwietnia 2007 r. podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej. Opatrzona tytułem *Jezus, świętując Paschę, antycypował swą śmierć*, nawiązuje do sprzeczności między Ewangelią według św. Jana („Jezus umarł na krzyżu dokładnie w momencie, kiedy w świątyni składano baranki paschalne”, co oznacza, że „umarł On w wigilię Paschy, a zatem nie mógł osobiście święto-

²⁷ Ibidem, s. 73-74.

²⁸ J. Ratzinger, *Granice dialogu*, s. 6.

wać wieczerzy paschalnej, tak się przynajmniej wydaje”) a trzema Ewangeliami synoptycznymi („Ostatnia Wieczerza Jezusa była wieczerzą paschalną, do której tradycyjnej formy dodał On nowy element, a mianowicie dar swego Ciała i swej Krwi”). Szukając rozwiązania tej trudności, sugerowano, że „Janowi nie chodziło o podanie rzeczywistej historycznej daty śmierci Jezusa, lecz wybrał datę symboliczną, aby w ten sposób jasno ukazać głębszą prawdę: Jezus jest nowym i prawdziwym barankiem, który przelał swą krew za nas wszystkich”. W tym miejscu Benedykt XVI włącza się w dyskusję egzegetów, teologów i historyków, powołując się na rezultaty odkryć qumrańskich jako koronny argument w szukaniu najbardziej przekonującego rozwiązania:

„Odkrycie pism z Qumran doprowadziło z czasem do wypracowania przekonującej hipotezy, która choć nie została jeszcze przyjęta przez wszystkich, jest wszakże bardzo prawdopodobna. Możemy już powiedzieć, że to, co podaje Jan, jest pod względem historycznym ściśle. Jezus rzeczywiście przelał krew w przeddzień Paschy, w porze, kiedy składano w ofierze baranki. On jednak prawdopodobnie świętował Paschę ze swymi uczniami według kalendarza Qumran, czyli przynajmniej dzień wcześniej – bez baranka, tak jak wspólnota z Qumran, która nie uznawała świątyni Heroda i oczekiwała nowej świątyni. Jezus świętował zatem Paschę bez baranka – nie, nie bez baranka: w miejsce baranka dał siebie samego, swe Ciało i swą Krew. W ten sposób antycypował swą śmierć, zgodnie z tym, co powiedział: »Nikt Mi nie zabiera życia, lecz Ja sam z siebie je oddaję« (por. J 10,18). W chwili gdy podawał uczniom swoje Ciało i swoją Krew, rzeczywiście wypełniał to, co powiedział. On sam ofiarował swoje życie. Tylko w ten sposób starożytna Pascha nabierała prawdziwego znaczenia”²⁹.

Paradoks rozumowania i konkluzji Benedykta XVI polega na tym, że w czwartej Ewangelii kanonicznej, słusznie traktowanej od zawsze jako najbardziej teologiczna ze wszystkich Ewangelii, dostrzega on wyraźne walory historyczne, co jeszcze raz potwierdza, że teologia nie wyklucza historii, nie obniża ani nie umniejsza jej rangi, lecz ją zakłada i jej potrzebuje. Wynika to ze specyfiki wcielenia Syna Bożego oraz ugruntowanej na tym natury wiary i teologii chrześcijańskiej. Sugestia, że Jezus świętował Paschę według kalendarza przyjętego w Qumran, pozostaje dyskusyjna i papież o tym doskonale wie. Nie przeszkadza to jednak, by się wypowiedział w tej sprawie, przyjmując tę ewentualność i opierając się na niej, znalazł wyjaśnienie odwiecznego *crux interpretum* nowotestamentalistów, historyków i teologów. Wspólne dla Jezusa i Jego uczniów oraz dla członków grupy qumrańskiej byłoby odejście od świątyni i kultu ofiarniczego. Dokonało się ono w pewnej mierze za życia Jezusa, aczkolwiek na kartach Ewangelii mówi się o Jego kontaktach ze świątynią jerozolimską. Wyraz tego odejścia stanowiła Ostatnia Wieczerza. Nazajutrz po niej Jezus został ukrzyżowany. Benedykt XVI napisał:

²⁹ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 5/2007, s. 23.

„Jezus został ukrzyżowany w święto Paschy i musiał wtedy ukazać się jako rzeczywisty Baranek paschalny, w którym wypełniło się znaczenie baranka paschalnego zabitego przy wychodzeniu z Egiptu, wyzwolenie z egipskiego królestwa śmierci, zezwolenie na exodus i wejście na drogę wolności prowadzącą do Ziemi Obietnicy”³⁰.

Nawiązująca do kalendarza qumrańskiego refleksja papieża nie ma najmniej charakteru wyłącznie teoretycznego; przeciwnie, zmierza do budowania wiary i życia chrześcijańskiego i dlatego nabiera kształtu parenezy: „Jezus świętował zatem Paschę bez baranka – nie, nie bez baranka: w miejsce baranka dał siebie samego, swe Ciało i swą Krew. W ten sposób antycypował swą śmierć”. Ustalenia historyczne uwzględniające wnioski, do jakich uprawniają badania qumrańskie, nie zatrzymują się jedynie na tym poziomie, jak ma to często miejsce w odniesieniu do studiów biblijnych o profilu historyczno-krytycznym. Mocą zawartego w nich dynamizmu idą dalej, przyczyniając się do pogłębienia i poszerzenia perspektywy teologicznej, niezbędnej we właściwym sprawowaniu posłannictwa Kościoła³¹. Współczesny chrześcijanin rozpoznaje pewne pokrewieństwo z wierzeniami i praktykami wspólnoty qumrańskiej, nie poprzestaje jednak na jego stwierdzeniu, lecz dostrzega i docenia to, co w orędziu Jezusa oraz Jego gestach i słowach jest całkowicie nowe.

* * *

Upłynęły ponad dwa lata pontyfikatu Benedykta XVI, a qumranolodzy mogą już z satysfakcją stwierdzić, że rezultaty ich badań oraz wypracowane przez nich hipotezy i teorie znalazły dla siebie miejsce w nauczaniu papieskim. Nie ulega wątpliwości, że dla qumranologów winien to być powód do olbrzymiej satysfakcji. Qumranologia krzepnie jako osobna i autonomiczna dyscyplina naukowa, dobrze więc, że przebija się też do teologii chrześcijańskiej. Fakt, że wspomaga ją w tym sam papież, nie dlatego, by promować qumranologię jako taką, lecz rozwijać oraz ożywiać wiarę i teologię chrześcijańską, nadaje jej jeszcze większy autorytet i podnosi rangę. Wyprowadza ją bowiem poza mury uczelni, instytutów naukowych i specjalistycznych bibliotek, wprowadzając – za pośrednictwem nauczania papieskiego – do powszechnej świadomości wierzących.

Należy wyrazić nadzieję, że nie były to ostatnie słowa Benedykta XVI z nawiązaniami do Qumran i znalezisk z Pustyni Judzkiej. Możemy się spodziewać kolejnych papieskich wypowiedzi na te tematy i warto, by wynikające

³⁰ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 32.

³¹ Por. W. Chrostowski, *Kościół i Biblia. Katolicka interpretacja Pisma Świętego a egzegeza historyczno-krytyczna*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 4/2007, s. 221-241.

z nich możliwości i wyzwania zostały chętnie podjęte i rozwinięte zarówno przez qumranologów, jak i przez biblistów oraz teologów.

QUMRAN IN THE THEOLOGICAL THINKING OF THE POPE BENEDICT XVI

Abstract

The book „Jesus from Nazareth” written by the Holy Father expresses his theological opinions and is presented as the fruit of a long spiritual journey. It tries to show that „Jesus, Jesus of the Gospel, is well and convincingly presented against the historical background.” While discussing the person and teaching of Jesus in a new perspective, Benedict XVI makes frequent digressions, often polemical in tone, to several exegetical and theological methods and achievements both in the diachronic and synchronic approach. His reflection also leads him to several hints concerning the manuscript discoveries at Qumran and in the Dead Sea area. They refer to the paradoxical way of theological approach according to which the historical meaning of the biblical text does not exhaust its full significance. The Pope’s reference to Qumran discoveries belong to the methodological approach „that allows us to pursue a theological interpretation of the Bible, according to which faith is postulated and serious historical approach is not compromised”.