

Biblijna i qumrańska idea sądzenia – analiza porównawcza

Wprowadzenie

Kiedy w końcu lat czterdziestych ubiegłego wieku Beduini z plemienia Ta'amireh wydobyli pierwsze siedem zwojów z groty położonej w pobliżu Qumran¹, zapewne nie wiedzieli, że ich odkrycie wywoła poruszenie w świecie nauki. Okazało się jednak, iż zwoje te ukazały badaczom obraz wyjątkowej wspólnoty zamieszkującej wspomniane osiedle od II w. przed Chrystusem do 68 r. po Chrystusie. Składała się ona z ortodoksyjnych wyznawców judaizmu, którzy oddzielili się od zewnętrznego świata, by we własnym gronie podążać za nakazami Tory i założyciela zgromadzenia, nazywanego Nauczycielem Sprawiedliwości. Stworzyli enklawę zamkniętą dla obcych i funkcjonującą według własnych, szczegółowo określonych praw, pieczołowicie spisanych i odnalezionych prawie dwa tysiące lat później między innymi tekstami qumrańskimi.

Tematyka wspomnianego wyżej prawa w społeczności qumrańskiej, jego przepisów, kodyfikacji, pochodzenia, wykorzystywania, osób z nim związanych itp. była wielokrotnie omawiana przez naukowców. Spośród nich należy wymienić przede wszystkim Charlotte Hempel, której dorobek obejmuje liczne prace z tego zakresu². Zaslugi na tym polu badań mają również m.in. Lawrence H. Schiffman³ oraz Aharon Shemesh⁴.

Jednak mimo istnienia licznych opracowań dotyczących prawa w Qumran niewiele miejsca poświęca się w nich problematyce nieodłącznie z prawem związanej, a więc obrazowi wymiaru sprawiedliwości. Temat sądownictwa qumrańskiego został częściowo opisany w dysertacji doktorskiej Yondera M. Gillihana⁵, a jego jedyne szersze opraco-

¹ H. Stegemann, *Eseneńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, przeł. Z. Małecki, A. Tronina, Kraków–Mogilany 2002, s. 8.

² Zob. np. C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document. Sources, Traditions and Redaction*, Leiden–Boston–Köln 1998; *eadem*, *The Qumran Rule Texts in Context*, Tybinga 2013.

³ L.H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico 1983; *idem*, *Legal Texts and Codification in the Dead Sea Scrolls [w:] Discussing Cultural Influences. Text, Context and Non-Text in Rabbinic Judaism*, ed. R. Ulmer, Lanham 2007, s. 1–39.

⁴ A. Shemesh, *Expulsion and Exclusion in the Community Rule and Damascus Document*, „Dead Sea Discoveries” 2002, vol. 9, no. 1, s. 44–74; *idem*, *The Scriptural Background of the Penal Code in the Rule of the Community and Damascus Document*, „Dead Sea Discoveries” 2008, vol. 15, no. 2, s. 191–224.

⁵ Y.M. Gillihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls. A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, Leiden 2012.

wanie znajduje się we wspomnianej już, a wydanej prawie czterdzieści lat temu, książce L.H. Schiffmana⁶.

Tę właśnie lukę badawczą zamierza wypełnić w pewnym zakresie niniejszy artykuł. Zostanie w nim przedstawiony jeden z aspektów qumrańskiego sądownictwa – idea sądenia – w kontekście i w porównaniu do ogólnoisraelskiej idei sądenia, którą można zrekonstruować w oparciu o teksty biblijne.

Aby osiągnąć zamierzony cel, wykorzystano zarówno literaturę przedmiotu, której rys przedstawiono powyżej, jak i źródła dotyczące omawianego tematu, a zatem wybrane teksty Biblii Hebrajskiej⁷ oraz dokumentów qumrańskich⁸.

Efekty podjętych badań przedstawiono w trzech częściach. W pierwszej zrekonstruowano najważniejsze elementy ogólnoisraelskiej (biblijnej) idei sądenia, w drugiej uczyniono podobnie z ideą sądenia w Qumran, by w części trzeciej dokonać ich porównania, starając się określić najważniejsze podobieństwa i różnice między nimi.

1. Idea sądenia w Biblii Hebrajskiej

Podjmując badania nad ideą sądenia w tekstach biblijnych, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, co rozumiano w nich pod pojęciami związanymi z sądeniem. Pozwoli to uniknąć mechanicznego przenoszenia współczesnych skojarzeń związanych z terminologią sądową na grunt starożytniej społeczności izraelskiej i jej sposobu myślenia.

1.1. Terminologia

Biblia Hebrajska używa kilku słów na ogólne oznaczenie tego, co dzisiaj rozumiemy jako „sądzenie”. Każde z nich niosło wielorakie przekazy znaczeniowe i skojarzeniowe, czyniąc izraelskie rozumienie tego pojęcia zakłamanym i, w rzeczy samej, nie do końca jasnym.

Najważniejszym ze wspomnianych wyżej terminów był *šapāt* (שפט), którego podstawowe znaczenie można oddać przez polskie „sądzić”. Sądzenie wyrażane za pomocą tego terminu oznaczało działalność aktywną, polegającą nie tylko na rozsądzaniu danej sprawy i wydaniu wyroku skazującego lub uniewinniającego, jak to jest ujmowane współcześnie. *Šapāt* wskazuje bowiem na pójście o krok dalej. Sądzenie w tym rozumieniu polegało na wyraźnym rozróżnianiu i różnicowaniu osób, postaw i zachowań, wskazywaniu dobra i zła, prawdy i fałszu i jasnym oddzielaniu ich od siebie⁹.

Sądzenie posiadało więc w myśli izraelskiej charakter kompleksowy, nie oznaczało tylko napiętnowania zła lub potwierdzenia niewinności, lecz miało wskazywać postawy pozytywne i negatywne oraz porządkować i wartościować świat pod względem moralnym

⁶ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, szczególnie s. 23–110, 155–190.

⁷ Wszelkie cytaty i odniesienia do ksiąg biblijnych podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Poznań 2002.

⁸ Wszelkie cytaty i odniesienia do tekstów qumrańskich podano (o ile nie zaznaczono inaczej) za: A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, Kraków–Mogilany 2017.

⁹ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement*, Cambridge 1960, s. 16.

i etycznym. Z tym wiąże się zaś kolejny aspekt rozumienia terminu *šapāt*. Jeśli bowiem w myśl powyższych uwag sądenie rozumiano jako wskazywanie zarówno na dobro, jak i na zło, to nie mogło ono mieścić w sobie jedynie negatywnego elementu wartościującego, czyli kary. W rzeczy samej, słowo *šapāt* w swojej szerokiej wartości znaczeniowej zawierało zarówno pojęcie negatywne – kary, jak i pozytywne – nagrody¹⁰. Należy zauważyć, iż tak rozumiane sądenie nie tyle było nakierowane przeciwko złu, ile kładło nacisk na dobro, jego utrzymanie bądź przywrócenie¹¹.

Wskazane wyżej kładzenie nacisku na dobro w sądeniu w sposób szczególny zostało uwidocznione w kolejnym terminie hebrajskim – *mišpāt* (משפט). Wywodzi się on bezpośrednio ze wspomnianego już *šapāt* i jest co najmniej równie wieloznaczny¹². Oznaczać może bowiem zarówno wspomniane już dążenie do dobra i rozsądzanie sporów, jak i samo prawo czy *stricte* ferowanie wyroków¹³. Jednak, ujmując znaczenie *mišpāt* szerzej, można je przetłumaczyć nawet jako ład lub sprawiedliwość¹⁴. Dodatkowym elementem wartościującym może być również wskazanie, iż jest to sprawiedliwość Boża, mająca charakter zbawczy¹⁵. Interpretacja ta ponownie podkreśla pozytywne aspekty sądenia, wskazując na jego korygującą funkcję¹⁶. Podobny przekaz niosło także inne pojęcie, *dîn* (דן), które podkreślało zbawienny aspekt procesu oddzielania dobra od zła¹⁷.

W tym kontekście należy poczynić kluczową uwagę. Sądenie, rozumiane jako czynność polegająca na odróżnianiu i oddzielaniu dobra od zła (*šapāt*) oraz na aktywnym wyborze dobra jako drodze ku przywróceniu czy też utrzymaniu ładu i sprawiedliwości (*mišpāt*), miało być według Izraelitów czynnością powszechną. Nie miało ono dotyczyć jedynie spraw rozpatrywanych przez sądownictwo instytucjonalne, tak jak to jest rozumiane współcześnie. Był to tylko jeden z przejawów czynności sądenia – w myśli izraelskiej rozumiano je bowiem kompleksowo, jako stałe postępowanie różnicujące, które w każdej życiowej sytuacji miało pozwalać członkom Narodu Wybranego na w pełni świadomy wybór dobra i odrzucenie zła¹⁸, co miało owocować zbawieniem duszy (*dîn*).

Podkreślając znaczenie powyższych ustaleń, nie należy jednak zapominać o wspomnianym już sądeniu realizowanym przez instytucje specjalnie do tego celu przeznaczone. Ten aspekt idei sądenia również znalazł odzwierciedlenie w terminologii izraelskiej, na co wskazuje w pierwszej kolejności dalsza interpretacja pojęcia *šapāt*. Zwraca się bowiem uwagę, że mogło ono również oznaczać „rządzenie”¹⁹. Jakkolwiek uznaje się, iż nie

¹⁰ C.J. Roetzel, *Judgement in the Community. A Study of the Relationship Between Eschatology and Ecclesiology in Paul*, Leiden 1972, s. 16.

¹¹ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 17–18.

¹² *Mišpat*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/mishpat.html> [dostęp: 2.11.2019].

¹³ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 19–20; R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne starożytnego Izraela*, Siedlce 2009, s. 42 (przypis 42).

¹⁴ A. Tronina, *Władza Boga nad światem a ład moralny według Księgi Hioba*, „Verbum Vitae” 2008, nr 14, s. 63, 65.

¹⁵ *Ibidem*, s. 62, 70.

¹⁶ S.J. Keillor, *God's Judgements: Interpreting History and the Christian Faith*, Downers Grove 2007, s. 66.

¹⁷ *Ibidem*, s. 29.

¹⁸ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 18.

¹⁹ *Shaphat*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/shaphat.html> [dostęp: 2.11.2019].

jest to podstawowe znaczenie tego słowa²⁰, to podkreśla się, że wyrażało ono pewne przeświadczenie Izraelitów, które czyniło z sądenia immanentny element władzy i nieodłączny atrybut jej organów. Na zainteresowanie zasługuje również możliwe pokrewieństwo etymologiczne słowa *dīn* ze słowem *ʿādōn* (אָדוֹן), oznaczającym władcę, ukazujące bliskie powiązania władzy politycznej i sądenia²¹.

W tym kontekście ważnym odcieniem znaczeniowym pojęcia *mišpāt*, łączącym się z pojmowaniem sądenia jako wyrazu Bożej sprawiedliwości, jest uznanie tej sprawiedliwości za źródło władzy politycznej²². Oznacza to, że władza ziemską w izraelskim sposobie myślenia wywodziła się ze sprawiedliwości i na niej się opierała. Zaś w kontekście poprzednich uwag można także stwierdzić, iż władza ta w sprawiedliwości również się wyrażała, poprzez jej aktywne zapewnianie, osiągnięte w wyniku działalności sądowniczej.

Omawiając sądenie jako czynność powszechną, podkreślono jego pozytywny aspekt, uwidaczniający się w nakierowaniu na dobro. Gdy jednak analizuje się sądenie w znaczeniu węższym, instytucjonalnym, uwagę zwracają pojęcia ukazujące drugą stronę sądenia i sądownictwa, wyrażającą się w potępieniu i karaniu za dokonane zło. Do takich pojęć (stosunkowo rzadko używanych²³) należy zaliczyć *pālal* (פָּלַל) i *riḅ* (רִיב).

W zakres znaczeniowy przytoczonych wyżej terminów wchodzi pojmowanie sądenia jako aktu zewnętrznego, wypełnianego przez osobę reprezentującą sprawiedliwość i stojącą na radykalnie odmiennej pozycji do osoby, która tę sprawiedliwość naruszyła. Pojęcia te podkreślają nieuchronność i konieczność potępienia i kary, jakkolwiek *riḅ* zawiera w sobie również pewną nadzieję na miłosierdzie następujące po sprawiedliwości. Stanowi zatem niejako przypomnienie, iż sądenie miało mieć charakter nie tylko nacisku, ale także pomocy, drogowskazu, używanego w celu wskazania człowiekowi właściwej drogi, a nie jedynie jego pognębienia²⁴.

Inne dwa pojęcia – *yākāḥ* (יָכַח) i *pāqad* (פָּקַד) – pozwalają uzupełnić izraelski sposób widzenia idei sądenia o pewne dodatkowe elementy. Pierwsze z nich ma, w opinii Leona Morrisa, podkreślać znaczenie sądenia jako czynności opartej na stałych i stabilnych podstawach prawa i sprawiedliwości, które wskazują na jego bezstronny, niearbitralny charakter²⁵. Drugie natomiast, które w przeciwieństwie do *yākāḥ* nie jest w swoim podstawowym znaczeniu bezpośrednio związane z ideą sądenia²⁶, bywa interpretowane w kon-

²⁰ Badacze różnią się w kwestii tej interpretacji znaczeniowej. Morris (L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 11) wyraża przytoczony wyżej pogląd. Natomiast inni uznają termin *šapāt* za niemal synonimiczny względem słowa „rządzić” (R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne...*, s. 42, przypis 64) bądź oznaczający wręcz pełnię władzy, w tym władzy sądowniczej (S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 65).

²¹ Zob. *diyn*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/diyn.html> [dostęp: 2.11.2019] i *'adown*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/adown.html> [dostęp: 2.11.2019].

²² S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 70.

²³ Każde z tych słów występuje w omawianym kontekście w zaledwie kilku przypadkach, zob. *palal*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/palal.html> [dostęp: 2.11.2019] i *riyb*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/riyb.html> [dostęp: 2.11.2019].

²⁴ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 31, 40–41.

²⁵ *Ibidem*, s. 32–33.

²⁶ O ile *yākāḥ* tłumaczy się jako „dowodzić” czy „sądzić” (*yakach*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/yakach.html> [dostęp: 2.11.2019]), o tyle *pāqad* oznacza najczęściej „spisywać” (*paqad*, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/paqad.html> [dostęp: 2.11.2019]).

tekście sądowym, gdy zostało użyte w znaczeniu „odwiedzać”. Zwraca się bowiem uwagę, że w Starym Testamencie odwiedziny Boga lub Jego wysłanników wśród ludzi wynikały z dwóch motywacji – chęci ich wybrania i docenienia lub w celu ich ukarania²⁷. Można więc stwierdzić, iż odwiedziny miały motywację sądowniczą, odbywały się w celu odróżnienia i oddzielenia dobra od zła, o którym to aspekcie idei sądenia wspomniano już wyżej. Wskazany tu związek między wizytą i sądeniem pozwala spojrzeć na nie jako na bezpośrednią aktywność, wykonywaną z pełnym zaangażowaniem, polegającą na wejściu, wizycie w danej sytuacji życiowej, uczestnictwie w niej z chęcią jej poznania i zrozumienia.

Powyższe analizy terminologiczne ukazują niezwykle skomplikowany i wielopłaszczyznowy obraz idei sądenia w starożytnym Izraelu. W celu jego dalszej, pogłębionej analizy można go podzielić w świetle dotychczasowych wniosków na dwie części: sądenie w sensie ogólnym – powszechne – i sądenie *sensu stricto* – instytucjonalne.

1.2. Sądenie powszechne i instytucjonalne

Sądenie powszechne moglibyśmy określić mianem I instancji. Miało ono stanowić pierwsze narzędzie Izraelitów w zetknięciu z każdą sytuacją problemową w życiu. Polegało zaś na różnicowaniu aspektów danego problemu pod względem moralnym – na dobro i zło. Na tym się jednak nie kończyło, gdyż z ideą sądenia była nieodłącznie związana idea wyboru dobra. Gdy więc Izraelita sądził, miał najpierw stanąć na rozstaju, pomiędzy dobrem a złem, a następnie wybrać to pierwsze. Ten proces sądenia miał owocować przyszłym zbawieniem.

Nie zapominano jednak, iż ludzkie sądy bywają zawodne. Także Izraelici wiedzieli, że nie wszyscy, mimo wskazań sądenia I instancji, wybiorą dobro w swoim życiu. I właśnie dlatego jednym z aspektów ogólnej idei sądenia było sądownictwo instytucjonalne, które można określić mianem II instancji.

Miało ono za zadanie niejako naprawiać nieprawidłowe „wyroki” sądenia I instancji. Było zaś prerogatywą organów władzy, które w ten sposób wypełniały swoje zadania zapewniania sprawiedliwości i porządku. Sędziowie II instancji, zewnątrzni w stosunku do danej sytuacji problemowej, mieli w nią wejść z pełnym zaangażowaniem, poznać ją, ponownie rozgraniczyć dobro od zła i, opierając się na niepodważalnej sprawiedliwości, zasądzić karę za wybór zła w sądeniu I instancji.

Opisane powyżej dwa elementy – sądenie dokonywane przez każdego człowieka i sądenie dokonywane przez instytucjonalną reprezentację wspólnoty – były zatem ściśle ze sobą powiązane i wskazywały na wagę decyzji jednostki zarówno dla niej samej (decydując o jej zbawieniu), jak i dla wspólnoty, dla której warunkiem pomyślności „był wzrost moralny jednostki w jej ramach, rodzaj kształcenia charakteru”²⁸.

www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/paqad.html [dostęp: 2.11.2019]). Należy jednak zwrócić uwagę, że wynika to z użycia tego wyrazu w kontekście Księgi Liczb. W pozostałych księgach biblijnych użyto *pāqad* przede wszystkim w znaczeniu „odwiedzać” i właśnie to znaczenie jest tu istotne.

²⁷ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 36–37. Morris uznaje fakty wybrania człowieka bądź jego ukarania za rezultaty wizyty. Wydaje się jednak, iż można je również określać jako jej motywację.

²⁸ A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Kraków 2013, s. 52.

Jednak nie jest to jeszcze całość izraelskiej idei sądenia, na co wskazują pewne, wspomniane już, jej elementy. W przedstawionych dotychczas opisach przewijają się, pozornie epizodycznie, zagadnienia zbawienia, moralności, niezachwianej sprawiedliwości. Te wątki, dotychczas poboczne, należy w tym miejscu rozwinąć, zwracając uwagę na związki izraelskiej idei sądenia z religią, której te zagadnienia były nieodłączną częścią. Pozwoli to na ostateczne uzupełnienie obrazu idei sądenia w starożytnym Izraelu o pewne kluczowe elementy.

1.3. Idea sądenia Bożego

Spółeczność Izraela od samych swoich początków charakteryzowała się przemożnym wpływem religii na każdy aspekt życia ludzkiego. Implikowało to również istnienie wzajemnych powiązań pomiędzy religią a ideą sądenia. W rzeczy samej, sądenie i religia były w świadomości izraelskiej nierozłączne²⁹ – sądenie opierało się na fundamencie religii i czerpało z jej autorytetu.

Sądenie instytucjonalne miało być zarezerwowane tylko dla ludzi Bożych³⁰, co wskazuje, jak ważny był to proces dla Izraelitów. Sędziowie mieli za zadanie nie tylko troszczyć się o zapewnienie sprawiedliwości na tym świecie, ale także swoimi decyzjami i postępowaniem wskazywać i torować Izraelitom drogę ku zbawieniu. Sądenie nabierało więc charakteru eschatologicznego³¹.

W izraelskiej idei sądenia ten charakter był nawet mocniej podkreślany niż terazniejsze oddziaływanie procesu sądenia³². Izraelita, wypełniając obowiązek powszechnego sądenia, miał oddzielać w swoim życiu dobro od zła i wybierać dobro, patrząc nie tyle na doczesne skutki swoich decyzji, ile na ich reperkusje dalekosiężne, wykraczające poza świat materialny. Podobnie sądenie II instancji, instytucjonalne, jakkolwiek miało zapewniać ład i porządek w życiu doczesnym, stojąc na straży przestrzegania prawa, to jednak nigdy nie miało tracić z oczu swojego podstawowego zadania, jakim było ukierunkowanie człowieka na ostateczne dobro i korygowanie jego postępowania w celu osiągnięcia przez niego zbawienia.

W tym ujęciu idei sądenia zaznacza się jednak pewna zasadnicza rozbieżność między założeniami teoretycznymi a możliwością ich praktycznego zaimplementowania w rzeczywistości. Sądenie, będące, jak już wcześniej wspomniano, procesem bezstronnym, obiektywnym, zaangażowanym, nakierowanym na zbawienie człowieka, czynnością opartą na autorytecie religii i nienaruszalnych podstawach sprawiedliwości, miało być wykonywane przez ludzi. Ludzi, którzy w żaden sposób nie mogli całkowicie sprostać wymaganiom stawianym sędziom – ludzi słabych, grzesznych, popełniających błędy, interesownych, skupionych do głębi na doczesności. Ludzkie sądenie nie było więc perfekcyjne, a fakt ten był widoczny już w I instancji sądenia – oznaką wad ludzkiego procesu sądenia, czyli różnicowania dobra i zła, było bowiem wybieranie przez ludzi zła. Jednak

²⁹ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 7. Por. „W sądeniu [...] nie lękajcie się nikogo, bo jest to sąd Boży” (Pwt 1,17).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 71, 73.

³² L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 24.

II instancja sądenia, mająca w założeniu naprawić te błędy, również nie była nieomylna. Opierając się na ludziach, nie mogła, podobnie jak I instancja, doprowadzić w ostateczności do ich zbawienia, do ostatecznego zlikwidowania zła i nagrodzenia dobra. To mogła zapewnić dopiero ostatnia, III instancja, obecna w izraelskiej idei sądenia jako jej nieodłączny element³³. Z niedoskonałości I instancji wynikała konieczność istnienia II instancji, a z jej niedoskonałości wynikać musiało istnienie jeszcze jednej, tym razem już ostatecznej, instancji sądenia. Tą instancją był Bóg.

1.4. Bóg jako sędzia

Idea bóstwa jako sędziego była charakterystyczna nie tylko dla Izraela, ale dla całego obszaru Bliskiego Wschodu, w którym sądenie łączono z rządzeniem i instytucjami władzy. Naturalne więc było, iż bóg bądź bogowie panujący nad światem posiadali przywilej jego sądenia³⁴. Jako ilustrację tego poglądu można przytoczyć fragmenty Kodeksu Hammurabiego: „Na rozkaz Szamasza, sędziego wielkiego nieba i ziemi, sprawiedliwość moja w kraju niechaj rozbłyśnie [...]”, „Szamasz, sędzia wielki nieba i ziemi, wiodący wedle porządku (prawnego) żywe istoty [...]”³⁵.

Nie inaczej sytuacja kształtowała się w starożytnym Izraelu. Jak wyjaśniono powyżej, terminologia hebrajska (*šapāt, dīn, mišpāt*) wskazywała na fakt wzajemnych związków między rządzeniem a sądeniem. Bóg Izraela, jedyny stwórca i władca świata, niejako automatycznie stawał się więc jego sędzią, pierwszym i najważniejszym. Czyniło to sądenie Jego immanentnym atrybutem i przywilejem³⁶.

W przekonaniu Izraelitów Bóg-Sędzia wybrał ich lud w sposób szczególny, z czym wiązały się zarówno przywileje członków Narodu Wybranego, jak i ich specjalne obowiązki i zobowiązania. Wszystkie te elementy dwustronnych stosunków między Bogiem a Jego ludem były zawarte według Izraelitów w specjalnych umowach – Przymierzach – których rolę w idei sądenia należy omówić osobno.

1.5. Umowy Boga z Izraelitami

Podstawą relacji Boga i Narodu Wybranego były zawierane i odnawiane w ciągu wieków Przymierza: w pierwz z Abrahamem (Rdz rozdz. 15 i 17), a następnie z całym ludem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza (Wj rozdz. 19; 20,1–20; 24,1–11). Były one rodzajem umowy dwustronnej, kontraktu, którego zapisy przekazywane były najpierw ustnie, a od czasów Mojżesza w formie pisemnej, jako zbiory praw³⁷.

³³ *Ibidem*, s. 24–25.

³⁴ A.H.W. Curtis, *God as 'Judge' in Ugaritic and Hebrew Thought* [w:] *Law and Religion*, ed. B. Lindars, Cambridge 1988, s. 6.

³⁵ *Kodeks Hammurabiego*, przeł. M. Stępień, Warszawa 1996, s. 137, 141.

³⁶ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 63–64; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 7–8.

³⁷ R. de Vaux, *Instytucje Starożytności. Tom I i II*, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 161; P. Hic, *Prawo ustrojowe Izraela w ujęciu historycznym*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2018, t. 7, nr 1, s. 86.

Prawo miało więc w społeczności izraelskiej bezsprzecznie wymiar religijny³⁸, stając wyraz stosunków między ludźmi a Bogiem. Precyzowało, „jaki kształt ładu moralnego, wspólnotowego i indywidualnego jest legitymowany w oczach Jahwe, a jaki wywołuje jego gniew, karę i zniszczenie”³⁹. Izraelici zobowiązywali się go przestrzegać w zamian za Bożą opiekę nad ich ludem i obietnicę zbawienia. Jednocześnie uznawali najwyższy arbitraż Boga, który miał czuwać nad utrzymaniem Przymierza w mocy. Sądzenie Boże było więc dla społeczności izraelskiej procesem mającym na celu przede wszystkim karanie tych, którzy złamali zawartą umowę, w celu uchronienia jej od ostatecznego zerwania⁴⁰.

Aby ten cel zrealizować, Bóg towarzyszył Izraelowi jako „najwyższy Prawodawca i Sędzia”⁴¹ na każdym etapie ziemskiego wypełniania kontraktu. Dał zatem ludziom prawa wyryte przez Mojżesza w kamieniu (Wj rozdz. 34; zob. także Wj 24,12; 32,15–19), aby stanowiły nienaruszalną podstawę sprawiedliwości, którą mieli się kierować Izraelici w swoim sądzie, zarówno w I, jak i w II jego instancji. Prawa te miały być podstawą różnicowania dobra i zła i wskazywać drogę do zbawienia.

Oprócz tej pośredniej ingerencji w ludzki proces sądenia Bóg funkcjonował również jako niezależna i bezpośrednia instancja sądownicza, przy czym nie ograniczał się jedynie do pełnienia funkcji III instancji, jako sędzia eschatologiczny, który osądzi cały Izrael za (nie)wypełnienie Przymierza. Działał też aktywnie w rzeczywistości ziemskiej, wchodząc niejako w kompetencje II instancji sądowniczej⁴². Dokonywał więc sądenia kompleksowego, wszystkich i każdego z osobna, mając w zanadru zarówno sankcje doczesne, jak i wieczne. Sądzenie to miało swój odrębny sens i charakterystykę, przekraczającą nieraz pojmowanie Izraelitów.

1.6. Charakterystyka sądenia Bożego

Pierwszą, wspomnianą już cechą sądenia Bożego była jego powszechność. Bóg jako Stwórca sprawował sąd nad całą ziemią, zarówno nad naturą, jak i nad społeczeństwem. W obu tych przypadkach boska władza sądenia miała przywrócić ład i harmonię⁴³. Jednak sądenie ludzkości było aktem szczególnym, rządzącym się odrębnymi prawami.

Jak już stwierdzono, sądenie dokonywane przez Boga w stosunku do ludzi nakierowane było na utrzymanie Przymierza mającego się ostatecznie wypełnić w zbawieniu Izraelitów, które tym samym stawało się ostatecznym celem sądenia Bożego. Z tego

³⁸ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu...*, s. 163. Halberstam podkreśla ten religijny wymiar Prawa, wskazując, że było ono ważną częścią Objawienia i narzędziem Bożego planu zbawienia ludzkości, zob. C. Halberstam, *Law in Biblical Israel* [w:] *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, ed. C. Hayes, New York 2017, s. 29–30.

³⁹ A. Bryk, *Konstytucjonalizm...*, s. 42. Por. A. Tronina, *Prawo i sądownictwo* [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 134.

⁴⁰ C.J. Roetzel, *Judgement in the Community...*, s. 15, 17.

⁴¹ R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne...*, s. 37. Izraelski punkt widzenia mocno podkreślał motywy kary i sankcji w odniesieniu do relacji między Bogiem a Izraelitami, zob. P. Hic, *Prawo ustrojowe Izraela...*, s. 87 (przypis 20).

⁴² Por. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God. The Divine Courtroom in Early Jewish and Christian Literature*, Tübingen 2010, s. 18.

⁴³ A.H.W. Curtis, *God as 'Judge'...*, s. 11–12.

boskiego wzorca sądenia wyływały ideologiczne podstawy sądenia ludzkiego, które również ukierunkowane było na wartości przekraczające doczesność.

Bóg był także źródłem innych cech szczególnych rozumienia sądenia w Izraelu. Jego sądenie polegało bowiem nie tyle na karaniu, ile na zmianie dokonanej niesprawiedliwości, zawinionej przez człowieka. Rozdzielał więc dobro od zła, zasądzał karę za przekroczenie Przymierza, ale na tym nie poprzestawał. Działalność Boga jako Sędziego zawierała bowiem w sobie również nieodłączny element zadośćuczynienia, rekompensaty, podniesienia człowieka pokrzywdzonego (por. Hi 36,6). Sądenie Boże było więc nie tyle, czy nie tylko skierowane „przeciwko komuś”, ale istniało „dla kogoś”. Było narzędziem ostatecznej sprawiedliwości, pozwalającej wyrównać zastaną niesprawiedliwość. A nawet więcej, miało to być niejako wyrównanie z nadatkiem, gdyż Bóg w swoim sądeniu, oprócz norm sprawiedliwości, kierował się także wykraczającą poza tę sprawiedliwość miłością⁴⁴.

To wypełnienie i „przepełnienie” norm sprawiedliwości przez Boga-Sędziego widoczne jest niezwykle wyraźnie w przypadku biblijnego Hioba. Gdy dopełniła się miara jego cierpienia, Bóg, jako sprawiedliwy i miłosierny sędzia, wynagrodził mu doznaną niesprawiedliwość. „I Pan przywrócił Hioba do dawnego stanu [...]” (Hi 42,10) – to porządek sprawiedliwości. Ale zaraz potem „Pan dwukrotnie powiększył mu całą majątność” (Hi 42,10) – to był już porządek miłosierdzia.

Bóg był więc sędzią sprawiedliwym i miłosiernym, który miał na celu utrzymać zawarte Przymierze i doprowadzić ludzi do zbawienia. Jednak w swoim procesie sądenia posługiwał się sposobami, które dla Izraelitów były problematyczne i często niejasne. I znów Księga Hioba stanowi najbardziej jaskrawy przykład takiej sytuacji.

Hiob był bowiem człowiekiem bogobojnym i unikającym wszelkiego zła (Hi 1,1). Jednak mimo to, mimo braku jakiegokolwiek przestępstwa złamania Przymierza, Bóg, w rozumieniu ludzkim, ukarał go, pozbawiając go bogactw, rodziny i zsyłając na niego trąd (Hi 1,13–19; 2,7). Nie mieściło się to w izraelskim pojmowaniu sprawiedliwości. Jednak sądenie i sprawiedliwość Boga przekraczały zdolności pojmowania umysłu ludzkiego.

Bóg bowiem jako sędzia przejmujący obowiązki sądownictwa II instancji mógł dopuszczać i dopuszczał „karanie” sprawiedliwego, jakkolwiek dla ludzi wyrok ten sprawiedliwy nie był. Dopiero sądenie Boga jako III instancji, sędziego eschatologicznego, u końcu czasów ma się charakteryzować sprawiedliwością w rozumieniu ludzkim⁴⁵. Boskie sądenie doczesne, jako nakierowane na zbawienie, nie potępiało i nie wywyższało od razu, dając szansę i wypróbując, zaś sądenie wieczne miało być odpłatą za wykorzystanie tych szans i wytrwanie w próbach. Odpłatą sprawiedliwą, karzącą za zło, a równocześnie miłosierną, wykraczającą w wynagrodzeniu za dobro poza ramy spra-

⁴⁴ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 66; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 21–22; por. Lb 14,10–19. Innym przykładem ukazującym przeważającą chęć ocalenia człowieka przez Boga, a nie jego zniszczenia jest sąd Boży nad Sodomą i Gomorą oraz spór na tym tle między Bogiem a Abrahamem (Rdz 18,16–33), zob. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 24–25.

⁴⁵ A. Tronina, *Władza Boga...*, s. 66–69.

wiedliwości. Doczesna nagroda Hioba była więc niejako zapowiedzią i obrazem nagrody wiecznej, czyli zbawienia.

Obawa przed „niesprawiedliwym” (w rozumieniu ludzkim) sądem Boga trwała jednakże w Izraelu, dając początek nadziei wyznawców Jedyne Boga, iż Najwyższy Sędzia w ostatecznym rachunku będzie faworyzował właśnie ich, pomimo ich grzechów, a dzięki temu wszystkiemu, co spotkało ich w czasie prób przestrzegania Przymierza⁴⁶. Można więc stwierdzić, że pomimo strachu przed domniemywaną stronniczością Boga czy Jego niesprawiedliwością chciano ją również niejako wykorzystać, ukazując Naród Wybrany jako godny przebaczenia w kontraście do bezbożnej reszty świata.

Jak ukazują powyższe analizy, prawa i reguły sądenia Bożego wymykały się percepcji Izraelitów i ich poczuciu sprawiedliwości. Mimo to jednak, uznając boski autorytet, nie sprzeciwiali się tym sądom, a raczej próbowali je zrozumieć, gdyż przyjmowano, że wyroki Boga były zawsze słuszne⁴⁷.

Aby uzupełnić opis Boga jako sędziego, należy na koniec wspomnieć jeszcze o jednej cesze szczególnej boskiego procesu sądenia. Bóg bowiem w swej działalności sędziowskiej zawsze wydawał słuszny wyrok, jednak zasądzoną karę bardzo często wykonywał już ktoś inny⁴⁸, mniej lub bardziej świadomy wysłannik Boga i Jego sprawiedliwości. Gdy więc po zdobyciu Jerycha jeden z Izraelitów przywłaszczył sobie rzeczy obłożone klątwą, Bóg ukarał samodzielnie cały naród, zsyłając nań klęskę w walkach pod miastem Aj (Joz 7,1–5). Jednak znalezienie i ukaranie bezpośredniego sprawcy powierzył Bóg same-mu Jozuemu i Izraelitom (Joz 7,10–15; w tym fragmencie kolejny raz wskazano Przymierze jako podstawę sądenia Bożego – „Izrael zgrzeszył: złamali przymierze [...]. Dlatego [...] ściągnęli na siebie klątwę”).

Podobnie rzecz się miała w przypadku sądenia całych narodów. Znamienne jest w tym względzie zdanie z Księgi Ezechiela: „Wykonam pomstę moją na Edomie rękami ludu mojego izraelskiego” (Ez 25,14). Izraelici stawali się więc wykonawcami doczesnych kar nałożonych na inne narody przez Boga. W tej szczególnej sytuacji znów należy podkreślić zbawiający charakter sądu Bożego. Bóg sądził i karał narody ziemi, aby tym samym zbawił Izraelitów w rozumieniu doczesnym – wybawił ich od wrogów. Samych zaś członków Narodu Wybranego Bóg osądzał, aby doprowadzić ich do zbawienia wiecznego⁴⁹.

Wskazany wyżej akt zbawienia doczesnego był również widoczny w postaci Cyrusa, kolejnego Bożego wysłannika, który zakończył wygnanie babilońskie (2Krn 36,22–23), karę nałożoną na Izrael za jego nieprawości (Jr 25,8–11; warto też zauważyć, że w tym

⁴⁶ M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 22.

⁴⁷ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 21. Próba takiego zrozumienia sądenia Bożego było umieszczanie działań Stwórcy w ramach procesu sądowego (np. Mi rozdz. 6–7). Metafora sądu miała wyjaśnić Izraelitom, że Bóg, występujący jako sędzia i oskarżyciel, karzący swój lud, nie jest Bogiem złym, lecz stara się chronić Przymierze i Izraelitów przed negatywnymi skutkami ich uczynków, a Jego decyzje są oparte na mocnych podstawach prawa, zob. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 37–39.

⁴⁸ L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement...*, s. 23.

⁴⁹ S.J. Keillor, *God's Judgements...*, s. 66.

fragmencie jako wysłannik Bożej kary jest przedstawiony również Nabuchodonozor), będąc równocześnie „narzędziem sądu Bożego”⁵⁰, pognębiającego inne narody.

Dokonana analiza wskazuje, iż izraelski obraz Boga jako sędziego był niezwykle kompleksowy. Sądenie Boże, nie zawsze zrozumiałe, ale zawsze słuszne, nakierowane na cały świat stworzony, obejmujące doczesną i eschatologiczną rzeczywistość, sprawiedliwe i miłosierne, aktywizujące ludzkość nie tylko jako biernych odbiorców Bożych wyroków, ale i ich aktywnych wykonawców, miało być podstawą i niedoścignionym wzorem dla omówionego wcześniej sądenia izraelskiego⁵¹. Bóg był zatem immanentną częścią idei sądenia w Izraelu, która to idea była jednocześnie immanentną częścią samego Boga.

2. Idea sądenia w tekstach qumrańskich

Analizę idei sądenia we wspólnocie qumrańskiej należy rozpocząć, podobnie jak w przypadku poprzedniej części niniejszego studium, od kwestii terminologicznych, które pozwolą nam zrekonstruować podstawy qumrańskich sądów o sądeniu.

2.1. Terminologia

Głównym pojęciem, wykorzystywanym przez twórców zwojów znad Morza Martwego na określenie zagadnień związanych z sądeniem, było *mišpāt*. W swoim najważniejszym znaczeniu występuje w hymnie maskila (jednego z urzędników wspólnoty) z końca *Reguły Zrzeszenia*: „Jego [Boga – P.W.] wyrok (משפט) niech mnie karcni za me występki [...]” (1QS X 11 wraz z przypisem 297). W tym samym ogólnym znaczeniu występuje też kilka wersów dalej: „Wiem, że w Jego [Boga – P.W.] ręku jest władza (משפט) nad każdą żywą istotą [...]” (1QS X 16–17 wraz z przypisem 305). W obu tych przypadkach *mišpāt* oznacza zewnętrzny wyraz woli Bożej, realizujący się na różne sposoby – poprzez władzę nad światem i poprzez osądzanie ludzi na tym świecie żyjących. Podkreśla więc zarówno religijne źródło idei sądenia, jak i wskazuje na związek między władzą a sądeniem.

Termin ten jest również wykorzystany jako określenie samego sądu (1QS III 17; IX 25; X 18), a w pierwszych dwóch przypadkach można go także odnieść do Boga. W takim rozumieniu oznacza on działania Boga i decyzje przez Niego podejmowane w stosunku do ludzi (1QS III 17, przypis 72; 1QS IX 25, przypis 276). Znowu uznano zatem sąd za wyraz woli Boga, który aktywnie działa i angażuje się w życie ludzi.

Wskazane powyżej angażowanie się Boga widoczne jest również w innym fragmencie *Reguły Zrzeszenia*: „Ze źródła Jego [Boga – P.W.] sprawiedliwości płynie mój los (משפט) [...]” (1QS XI 5). *Mišpāt* oznacza więc nie tylko wyrok Boga rozumiany jako osąd za grzechy, lecz również przeznaczenie człowieka, mające swoje korzenie w boskiej sprawiedliwości i dobroci (1QS XI 5, przypis 338).

Ten pozytywny odcień *mišpāt* jest zachowany w jeszcze jednym fragmencie *Reguły*: „Choćbym się potknął w cielesnym przewinieniu, mam usprawiedliwienie (משפט) w Bo-

⁵⁰ A. Tronina, *Władza Boga...*, s. 63.

⁵¹ Por. M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God...*, s. 17, 22.

zej łaskawości [...]” (1QS XI 12). Użycie *mišpāt* w tym tekście pozwala dostrzec nadzieje związane z sądem Boga, z Jego sprawiedliwością i dobrocią.

Kończąc zaś przedstawianie znaczenia słowa *mišpāt*, należy jeszcze wskazać, iż oznacza ono również prawo (normy moralne), do których zaliczano przepisy zaczerpnięte z Tory, nauki proroków i prawa nadane przez Nauczyciela Sprawiedliwości (1QS I 5–6 wraz z przypisem 11, zob. także CD XX 31–34), jak również bywa użyte wyłącznie na określenie praw wspólnotowych (1QS IX 10 wraz z przypisem 259) oraz na oznaczenie zarówno ich, jak i kary za ich przekroczenie (1QS VI 24 wraz z przypisem 187).

Użycie terminu *mišpāt* w tyłu kontekstach pozwala na wyróżnienie pierwszych cech idei sądenia we wspólnocie qumrańskiej. Sądenie było dla niej aktywną działalnością Boga w dziejach ludzi, wyrażającą się w czuwaniu nad ich losem, jak również ocenianiu ich za dokonane czyny. Wiązało się też z prawami Tory i wspólnoty, które miały w tym świetle boską sankcję. Aspekt kary zaś, także zawarty w pojęciu *mišpāt*, był przyćmiony przez nadzieję na łaskawość sprawiedliwego Boga.

Kolejnym terminem, którego autorzy zwojów qumrańskich użyli w kontekście sądenia, był *’emet* (אמת), oznaczający „prawdę”⁵², a powiązany z czasownikiem *’āman* (אמן), który tłumaczy się m.in. jako „wspierać”⁵³. W tekstach qumrańskich *’emet* oznacza prawdę Bożą, zawartą w Jego Prawie, stanowiącą podstawę ludzkiego sprawiedliwego postępowania (1QS V 25 wraz z przypisem 25; XI 4 wraz z przypisem 335, por. także 1QS IV 20, przypis 108), jak również samo sprawiedliwe postępowanie (1QS V 10 wraz z przypisem 144). Użycie tego pojęcia, w połączeniu ze znaczeniem wyrazu *’āman*, pozwala stwierdzić, iż dla członków wspólnoty qumrańskiej ludzka sprawiedliwość miała oparcie w Bożej prawdzie, którą Bóg działający w świecie ludzkim objawił w swoich prawach, i wypełniała się poprzez ich przestrzeganie. Równocześnie ta sama prawda, będąca wyrazem Bożej sprawiedliwości, była łaską, darem Boga dla członków wspólnoty, która czyniła ich zdolnymi do przestrzegania Prawa (1QS XI 16–17 wraz z przypisami 360 i 362, por. 1QH 12[4] 31⁵⁴).

Ostatnim terminem, który należy omówić, jest czasownik *šub* (שוב), oznaczający „powracać”⁵⁵. Ważne jest, że może on oznaczać również „powrót z niewoli”. W tekstach qumrańskich używano go zaś zazwyczaj na określenie osób powracających ze stanu bezbożności do przestrzegania nakazów Tory (CD 4Q266 frg 1a-b-d-e + 4Q268 frg 1 22, przypis 12). Oznacza to, że w qumrańskiej idei sądenia nieprzestrzeganie Bożych praw zawartych w Torze (jak również w przepisach wspólnotowych) było równoznaczne z odzuceniem wolności i popadnięciem w niewolę grzechu.

Powyższe analizy terminologiczne dają zarys qumrańskiej idei sądenia i jej poszczególnych elementów. Sądenie w myśli qumrańskiej było więc związane przede wszystkim z aktywną działalnością Boga w świecie, nadającego ludziom swoje prawa, których mieli

⁵² *Emeth*, <https://biblehub.com/hebrew/571.htm> [dostęp: 6.02.2020].

⁵³ *Aman*, <https://biblehub.com/hebrew/539.htm> [dostęp: 6.02.2020].

⁵⁴ *1QH (1QHa)* [w:] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba’at – Masada*, Kraków 2000, s. 59–86.

⁵⁵ *Shub*, <https://biblehub.com/str/hebrew/7725.htm> [dostęp: 6.02.2020].

przestrzegać. Wystąpienie przeciwko nim oznaczało popadnięcie w niewolę grzechu, ale mimo to wyrażano nie tyle strach przed karą za ten grzech, ile nadzieję na miłosierdzie przebaczonego Boga. Już samo to podsumowanie wskazuje, iż wspólnota qumrańska, podobnie jak inni Izraelici, nierozdzielnie łączyła sądenie z religią i Bogiem⁵⁶. Należy pogłębić tę refleksję, opisując szerzej religijne źródła i przejawy sądenia, jak również wskazując na jego dalsze cechy szczególne.

2.2. Przymierze z Bogiem

Podstawą, na której wspólnota qumrańska budowała swoją ideę sądenia, było nowe Przymierze Boga z ludźmi (CD XX 11–12)⁵⁷. Na nim oparto całe Prawo. O tym, na czym to Przymierze polegało i po co je zawarto, mówi *Reguła Catego Zgromadzenia*, gdy opisuje członków Przymierza: „Są oni ludźmi Jego [Boga – P.W.] rady, którzy strzegli Jego przymierza pośród niegodziwości, aby osiągnąć odkupienie dla ziemi” (1QSa I 3). Mówiąc zaś o „ludziach Bożej rady”, *Reguła* ma tu na myśli jedynie członków wspólnoty (por. CD XIX 29–31 wraz z przypisem 168).

„Przymierze sprawiedliwości” (1QS VIII 9) wyrażało zatem związek między Bogiem i członkami wspólnoty qumrańskiej i sprowadzało się do przestrzegania przez nich Prawa i wypełniania woli Boga, za co mieli otrzymać zarówno szczęście doczesne, jak i zbawienie, które im przeznaczono (1QS IV 6–8, por. także 1QS IV 2, przypis 85 oraz CD III 19–20). Powyższe zdanie pozwala na wyszczególnienie trzech elementów religijnej idei sądenia stworzonej przez wspólnotę qumrańską. Są to: a) Prawo, b) przestrzeganie tego Prawa i c) nagroda za przestrzeganie Prawa (co implikuje również karę za jego nieprzestrzeganie).

a) Prawo

Na początku należy odpowiedzieć na pytanie, czym było Prawo dla wspólnoty qumrańskiej i jak je rozumiano. We wcześniejszych analizach terminologicznych wspomniano już, że do Prawa zaliczano: prawo Tory i nauki proroków (jakkolwiek swoiście rozumiane)⁵⁸ oraz przepisy organizacyjne nadane wspólnocie przez jej założyciela, Nauczyciela

⁵⁶ Por. L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 4.

⁵⁷ To nowe Przymierze, zawarte w „krainie Damaszku” (CD VIII 21), miało trwać „do wystąpienia mesjasza z Aarona i z Izraela” (CD XX 1), po którym miano zawrzeć kolejne, już ostateczne Przymierze.

⁵⁸ Baumgarten podkreśla znaczenie nie tyle samej Tory i jej przepisów, ale właśnie jej interpretacji, zawartych np. w *Księdze Jubileuszy* (J.M. Baumgarten, *The Laws of the Damascus Document – Between Bible and Mishnah* [w:] *The Damascus Document. A Centennial of Discovery*, eds. *idem*, E.G. Chazon, A. Pinnick, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 25–26). Osobnym problemem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, specyfika qumrańskiej teologii wpływała na tworzone przez Zrzeszenie teksty związane z Pismem. Kwestia ta jest niezwykle złożona. Wśród zwójów qumrańskich odnaleziono liczne fragmenty tekstów zaliczanych obecnie do Starego Testamentu (reprezentujących zarówno typ żydowski, jak i chrześcijański oraz samarytański, zob. A. Tronina, *Formalne cytaty biblijne w „Regule Zrzeszenia” z Qumran (1QS)*, „Roczniki Teologiczne” 2001, t. 48, nr 1, s. 60), w tym przede wszystkim tekstów Tory oraz syntez zawierających fragmenty dwóch, trzech bądź nawet pięciu jej ksiąg (A.P. Jassen, *Scripture and Law in the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 2018, s. 54; szersze omówienie specyfiki rękopisów Pisma znalezionych w Qumran zob. E. Tov, *Some Thoughts about the Diffusion of Biblical Manuscripts in Antiquity* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission of Traditions and Production of Texts*, eds. S. Metso, H. Najman, E. Schuller, Leiden–Boston 2010, s. 151–163). Wśród zwójów

Sprawiedliwości⁵⁹. Można zatem podzielić Prawo na część wywodzącą się bezpośrednio z Pisma i część wspólnotową. Ta ostatnia opierała się jednak na przepisach Tory i słowach proroków (oraz ich interpretacjach)⁶⁰, co oznacza, iż przede wszystkim należy się skupić właśnie na swoistym rozumieniu przez Zrzeszenie Prawa zawartego w Piśmie.

Jedną z najważniejszych aktywności, jakie podejmowali członkowie wspólnoty qumrańskiej, było badanie Prawa: „A członkowie *plenum* będą wspólnie czuwać przez trzecią część wszystkich nocy w roku, aby czytać Księgę i badać Prawo, i wspólnie recytować błogosławieństwa” (1QS VI 7–8). Jednak to badanie nie miało na celu jedynie ciągłego przypominania sobie praw rządzących Przymierzem, ale przede wszystkim miało skutkować pogłębioną refleksją nad nimi i odkryciem ich głębszego sensu⁶¹.

Wspólnota qumrańska wyróżniała bowiem dwa rodzaje Prawa: *nigleh* – Prawo odkryte, dostępne dla każdego człowieka, oraz *nistar* – Prawo ukryte, które mogło zostać odkryte jedynie przez członków wspólnoty i jedynie z pomocą Bożą⁶², a prowadzić miało

qumrańskich obecne są także te, które można określić jako „parabiblijne” (*parabiblical*) bądź jako „przeobione/przepisane Pismo” (*Rewritten Scripture*), a które są w różnym stopniu połączone z właściwymi tekstami Pisma. O ile w odniesieniu do tekstów *stricto* biblijnych można stwierdzić, że nie noszą one na sobie żadnych specyficznych śladów ingerencji pisarzy qumrańskich (E. Ulrich, *The Qumran Biblical Scrolls – the Scriptures of Late Second Temple Judaism* [w:] *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, eds. T.H. Lim, L.W. Hurtado, A. Graeme Auld, A. Jack, London–New York 2004, s. 81), o tyle nie można tak kategorycznie wypowiedzieć się o tekstach „parabiblijnych”. Ich analiza jest utrudniona, ponieważ nie jesteśmy w stanie do końca określić, z jaką znaną nam wersją Pisma mielibyśmy dokonywać ich porównania – nie można z całą pewnością stwierdzić, jaką formą tekstów Pisma posługiwali się autorzy qumrańscy, tworząc własne zwoje. Trudno jest zatem ustalić jakiegokolwiek kwestie zależności, pierwszeństwa czy następstwa tych tekstów (M.M. Zahn, *Parabiblical Texts/Rewritten Scripture* [w:] *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, eds. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, s. 379–380; por. model rozwoju kanonu Biblii Hebrajskiej: A.P. Jassen, *Scripture and Law...*, s. 41–57). W związku z tym kwestia ta wymaga bardzo ostrożnych i szczegółowych badań (por. „the territory often referred to as »rewritten Bible« is still in the not-fully-explored stages of pioneering and mapping” – E. Ulrich, *The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission...*, s. 211), które zdecydowanie wykraczają poza ramy tego artykułu i dlatego problem ten został tu jedynie zaznaczony (szersze jego omówienie wraz z literaturą zob. M.M. Zahn, *Parabiblical Texts...*, s. 378–385).

⁵⁹ Por. „»the voice of the Teacher« should be understood to be as strong a claim as »the voice of Moses« or the revelation through the Prophets” (F. García Martínez, *Beyond the Sectarian Divide: the »Voice of the Teacher« as an Authority-Confering Strategy in Some Qumran Texts* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission...*, s. 244).

⁶⁰ Metso podaje za Schiffmanem, że przepisy oparte na Torze dotyczą bezpośrednio Przymierza, zaś własne przepisy organizacyjne wspólnoty są oryginalne. Zaznacza jednak, iż w późniejszym okresie te drugie były uzupełniane o odniesienia do Tory (być może na skutek prób ich kwestionowania), zob. S. Metso, *The Relationship between the Damascus Document and the Community Rule* [w:] *The Damascus Document. A Centennial...*, s. 92–93. Również Hempel podaje, iż prawa wspólnotowe były powiązane z interpretacjami Tory, zob. C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document. Sources...*, s. 137. Por. także A. Shemesh, *The Scriptural Background...*, s. 198–218, gdzie autor łączy poszczególne przepisy kodeksu prawnego z 1QS z trzema perykopami biblijnymi.

⁶¹ Por. „The Yahad can thus be considered a scripturally-saturated environment, given not only to read, but to mark, learn, inwardly digest, and perhaps also to compose and recompose scripture” (J.H. Newman, *Embodied Techniques. The Communal Formation of the Maskil's Self*, „Dead Sea Discoveries” 2015, vol. 22, no. 3, s. 260).

⁶² L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 15.

do tego studiowanie Tory. Również w tej działalności widoczne jest podkreślenie wsparcia Boga dla działań ludzkich, opisane już wcześniej przy analizie słowa *'emet*. Poznanie zakrytej woli Boga było bowiem dane jedynie wspólnocie qumrańskiej i było wyrazem objawienia, jakie Bóg zsyłał na rozważających Jego prawa⁶³. Było przedłużeniem działalności prorockiej, odkrywaniem głębszego sensu praw, właściwego dla danego czasu i miejsca⁶⁴.

Wyniki tej działalności – nowe interpretacje prawa Tory – miały taką samą wagę jak Prawo Mojżeszowe⁶⁵, a lekceważenie wyroków opartych na tych interpretacjach oznaczało odrzucenie Bożej prawdy⁶⁶. Podobnie rzecz się miała w wypadku praw wspólnotowych. Wszystkich tych praw należało zatem przestrzegać z równym zaangażowaniem i wytrwałością.

b) Przestrzeganie Prawa

Prawo wspólnoty qumrańskiej, które omówiono powyżej, było dla jej członków podstawą życia (1QS X 10–11). Jednocześnie wyznaczało jego granice, precyzując zasady, według których powinno przebiegać (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 34–35 i par.). Co ciekawe, Prawo to, zarówno jego część odkryta, jak i ukryta, było w ujęciu qumrańskim obowiązujące dla wszystkich ludzi⁶⁷. Równocześnie członkowie wspólnoty, mający w swoim mniemaniu niejako wyłączność na poprawną interpretację Pisma, nie mogli w żaden sposób wyjawić prawa *nistar* komukolwiek obcemu (1QS V 14–16; X 24–25). Była to na pierwszy rzut oka sprzeczność, jednak nie dla wspólnoty qumrańskiej.

Funkcjonował w niej bowiem dualistyczny podział na „my – oni”. My, czyli członkowie wspólnoty. Oni, czyli cała reszta świata. My – synowie światłości (1QS III 13) oraz oni – synowie nieprawości (1QS III 20–21). Wspólnota qumrańska uważała, że tylko

⁶³ *Ibidem*. Por. „they claim to have a new revelation as to how the Sinai revelation should be interpreted” (J.J. Collins, *Tradition and Innovation in the Dead Sea Scrolls* [w:] *The Dead Sea Scrolls. Transmission...*, s. 12). Schwartz stwierdził, że członkowie wspólnoty qumrańskiej mieli przede wszystkim słuchać Prawa, zaś gdyby sędziowie przedstawiali jego inną interpretację, mogli ich zignorować. Wydaje się jednak, iż to zbyt daleko posunięte stwierdzenie. Członkowie Zrzeszenia niewątpliwie byli oddani przestrzeganiu Prawa, jednak uznawali jednocześnie, że jego prawidłowa wykładnia leży jedynie w gestii wspólnoty, w której centralnej części stały zgromadzenia sędziowskie. To oznacza, że odrzucając wyroki sędziów, tak naprawdę odrzucaliby cały sens istnienia i działania wspólnoty, co czyni twierdzenie Schwartza nieprawdopodobnym (zob. S. Schwartz, *Law in Jewish Society in the Second Temple Period* [w:] *The Cambridge Companion...*; por. J.L. Rubenstein, *Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment*, „Dead Sea Discoveries” 1999, vol. 6, no. 2, s. 174–175).

⁶⁴ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 29; H. Najman, N. Hilton, *Revelation* [w:] *T&T...*, s. 485. Ciągła egzegeza Pisma dodatkowo utrudnia, jeśli nie uniemożliwia, określenie jednego zbioru przepisów obowiązującego stale we wspólnocie qumrańskiej. Schwartz wskazuje, że nieustanna egzegeza i poglądy Zrzeszenia mówiące o zmienności prawa w czasie pozwalały członkom wspólnoty na łączenie czasem sprzecznych praw, jak również na nadanie boskiej sankcji nowym pomysłom prawnym. Schwartz określa przez to prawa wspólnoty jako kreatywne, zob. S. Schwartz, *Law in Jewish Society in the Second Temple Period* [w:] *The Cambridge Companion...*, s. 50–51.

⁶⁵ H. Najman, N. Hilton, *Revelation...*, s. 485.

⁶⁶ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 39.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 15. Por. CD XX 1–2.

w niej można prawdziwie przestrzegać Prawa, gdyż w niej jest obecna jedyna prawidłowa interpretacja Prawa i łaska Boga, wymagana do dobrego postępowania (1QS XI 10–11). Oznaczało to, iż ujawnienie obcym przepisów prawa *nistar* było bezzasadne, gdyż i tak nie miałoby oni szans, znajdując się poza wspólnotą, na ich realizację w swoim życiu. Wszyscy oni byli wyłącznie grzesznikami, z którymi nie należało mieć kontaktu, aby samemu się nie splamić.

Ta wizja świata ludzi była połączona z dualistyczną wizją świata duchów, w którym działały anioł światłości oraz anioł ciemności. Te dwa duchy były obecne w każdym człowieku, uosabiając walkę między dobrem a złem. I to od człowieka zależało, czy wybierze ducha światłości, czy też ducha ciemności, i pod władzą którego z nich się znajdzie (1QS III 15–IV 26). Wyboru ducha światłości można zaś było dokonać tylko poprzez wejście do wspólnoty qumrańskiej.

Tu ujawnia się zatem pierwszy aspekt sądenia dostępny dla każdego człowieka – musiał on osądzić, rozdzielić dobro od zła, zdecydować się świadomie albo na potępienie poza wspólnotą, albo na zbawienie we wspólnocie. Na tym polegała powszechność obowiązującego Prawa – wszyscy ludzie mieli przestrzegać jego zapisów, ale aby to uczynić, nie wystarczyło jedynie samemu rozsądzać, co jest dobre, a co złe. Należało wprawdzie rozsądzić o swojej drodze życiowej, gdyż wybór drogi poza wspólnotą qumrańską oznaczał automatycznie nieskuteczność wszelkich dalszych działań podejmowanych w celu przestrzegania Prawa.

Co działo się jednak dalej, jeśli człowiek postanowił wybrać drogę Zrzeszenia? Nie oznaczało to bynajmniej automatycznego przestrzegania przez niego praw Przymierza. Jak już wspomniano, według teologii qumrańskiej duchy dobra i zła działały w każdym człowieku, bez wyjątku, a więc także w członkach wspólnoty – w każdym z nich było obecne zagrożenie ponownego zejścia na drogę nieprawości (1QS IV 24, przypis 116). Oznacza to, iż również we wspólnocie każdy musiał wciąż na nowo dokonywać oddzielania dobra od zła i wybierać drogę Przymierza. Ta umiejętność osądu była w Zrzeszeniu oznaką dojrzałości moralnej (1QSa I 9–11 wraz z przypisem 381).

Dlaczego jednak nawet członkowie wspólnoty musieli wciąż toczyć walkę z duchem zła? Jaki był sens jego istnienia według pism qumrańskich? Jakkolwiek stwierdzono w nich, że cała głębia Bożego planu zbawienia i stworzenia duchów dobra i zła jest dla człowieka, nawet członka wspólnoty, nie do pojęcia, to jednak wskazywano też, iż zło jest potrzebne, aby człowiek mógł świadomie wybrać Boga (1QS IV 26; XI 18–22 wraz z przypisem 370). Wskazuje to zatem na istnienie w qumrańskiej idei sądenia przeswiadczenia o osądzie moralnym jako o środku do ciągłego odnawiania swojego Przymierza z Bogiem.

Osąd ten potrafił jednak czasem zawodzić, a członkowie Zrzeszenia mogli zboczyć na ścieżkę grzechu. Jednym ze świadectw tego stanu rzeczy była doroczna ceremonia inicjacji nowych członków Zrzeszenia, podczas której cała wspólnota publicznie wyznawała swoje grzechy, błagając Boga o odpuszczenie win (1QS I 16–II 19 wraz z przypisem 40). Ceremonia ta, podkreślając miłosierdzie Boga wobec członków Zrzeszenia, ukazuje, jaką nadzieję wiązano z Bożym sądem i Bożą sprawiedliwością. Jednocześnie podkreśla-

no raz jeszcze, że na wszystkich ludzi poza Zrzeszeniem czeka zagłada, gniew i klątwa Boża, co zostało również uwypuklone w wielu innych fragmentach pism qumrańskich (por. np. 1QS V 12; CD I 13–18; 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 34–35).

Jednak sama ceremonia nie była właściwym sądem, lecz tylko niejako podsumowaniem całego mijającego roku i przedstawieniem Bogu grzechów członków wspólnoty. Wcześniej zaś należało za nie odpowiedzieć przed wspólnotą, gdyż prawa qumrańskie przewidywały osąd instytucjonalny, gdy zawodził indywidualny osąd moralny członków Zrzeszenia.

Sąd wspólnotowy był jednak bardzo specyficzny – nie zaczynał się bowiem w samym zgromadzeniu sądowym. Pierwszym, który miał osądzić grzesznika, był jego współbrat ze wspólnoty. Qumrańska idea sądenia przyznawała bowiem znaczącą rolę procedurze napominania, która stanowiła niejako pomost między sądeniem osobistym a właściwym sądeniem instytucjonalnym.

Gdy jeden z członków wspólnoty popełnił grzech, wystąpił przeciwko Prawu i Przy mierzu na oczach innego członka Zrzeszenia, ten miał obowiązek, nakładany na niego przez samego Boga (CD IX 2–8, por. także CD VI 21–VII 1), aby upomnieć go w obecności świadków i jednego z urzędników wspólnoty (1QS VI 1), który miał za zadanie zapisać w aktach przewinienie oraz, co ważniejsze, udzielić nauki grzesznikowi⁶⁸. Tu właśnie ujawnia się bardzo ważny element qumrańskiej idei sądenia – korygująca funkcja osądzania bliźniego.

Napominanie drugiego członka wspólnoty nie miało być bowiem okazją do jego upokorzenia. Wręcz przeciwnie, miano go dokonać w duchu miłości, braterstwa i wybaczenia (1QS V 24–VI 1; CD 4Q266 7 I 4)⁶⁹. Wszystko po to, aby zapobiec powtórzeniu grzechu⁷⁰ i aby, poprzez niereagowanie, samemu nie stać się współwinnym (CD VI 21–VII 2). Procedura ta podkreśla dydaktyczną funkcję sądenia, wskazując też, jak ważna w myśli qumrańskiej była odpowiedzialność nie tylko za siebie i swoje grzechy, ale także za drugiego członka wspólnoty⁷¹. Ta odpowiedzialność jeden za drugiego, jak również odpowiedzialność hierarchiczna, przełożonych za podległych im braci, była zarówno sposobem na bliższe związanie ze sobą członków wspólnoty, jak i na umocnienie ich więzi z Bogiem⁷².

Oczywiście członkowie wspólnoty qumrańskiej zdawali sobie sprawę, iż procedura napominania nie będzie wystarczająca do usunięcia grzechu ze Zrzeszenia. Na wypadek, gdyby któryś z jego członków zawinił poważnie i nie zwracałby uwagi na upomnienia

⁶⁸ *Ibidem*, s. 95–96; H. Stegemann, *Eseńczycy z Qumran...*, s. 233.

⁶⁹ Ten aspekt napominania podkreśla również Schiffman, zob. L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 93.

⁷⁰ H. Stegemann, *Eseńczycy z Qumran...*, s. 232–233.

⁷¹ Osób spoza wspólnoty nie wolno było upominać (1QS IX 16–17). Schiffman wskazuje, iż mogło to być spowodowane tym, iż praktyka ta była nieznaną i nierespektowaną w innych częściach Palestyny (L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 96). Zdaje się jednak, że Zrzeszenie uznawało po prostu upominanie „synów ciemności” za bezcelowe, gdyż znajdując się poza wspólnotą i tak nie mogli się poprawić, a przecież taki miał być skutek napomnienia, por. 1QS V 13–17; X 18–21.

⁷² N. Jastram, *Hierarchy at Qumran* [w:] *Legal Texts and Legal Issues*, eds. M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, Leiden 1997, s. 375.

współbraci, przewidziano kilkuinstancyjne sądy instytucjonalne, mające rozstrzygać wszelkie spory i sądzić opornych grzeszników⁷³.

Podkreślenia wymaga fakt, że zgromadzenia sądowe zajmowały centralne miejsce we wspólnocie qumrańskiej⁷⁴. Dowodem na wagę sądów w Zrzeszeniu jest całkowity zakaz wymierzania sprawiedliwości na własną rękę (1QS VI 25–27; CD IX 9–10). Ukazuje to, jak ważne było dla wspólnoty qumrańskiej zarówno samo sądownictwo, jak i to, co symbolizowało, czyli sprawiedliwość i ochronę Przymierza z Bogiem⁷⁵.

W postępowaniu przed sądami wspólnoty wszyscy byli równi, bez względu na pozycję we wspólnocie (1QS VI 26, przypis 189), co wskazuje na powszechność obowiązku przestrzegania Prawa. Wagę tego Prawa ukazuje również automatyczny zakaz świadczenia przed sądem dla osób, które same splamiły się grzechem i nie oczyściły z niego⁷⁶. Przepis ten podkreśla zatem zarówno wagę samego przestrzegania Prawa (poprzez pośrednie stwierdzenie, iż świadek grzeszny jest niewiarygodny), jak i postępowania sądowego w Zrzeszeniu, które miało być oparte na bezsprzecznej wierności temuż Prawu.

Ostatnim elementem procesu sądowego, który wnosi nowy aspekt do qumrańskiej idei sądenia, jest sam wyrok. Przyjęcie go i dobrowolne poddanie się mu oznaczało nie tylko możliwość uzyskania przebaczenia od wspólnoty, ale także od samego Boga (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 24–26, przypis 541). Fakt ten, podobnie jak możliwość powrotu grzesznych członków wspólnoty do pozycji pełnoprawnego jej członka (1QS VII 23; IX 1–2), wskazuje znów na pozytywną stronę sądenia w myśli qumrańskiej. Podkreśla nie tyle konieczność kary, ale możliwość odkupienia win i przebaczenia.

c) Nagroda i kara za dokonane czyny

Sądownictwo instytucjonalne wspólnoty miało czuwać nad przestrzeganiem Prawa i Przymierza przez jej członków w czasie, jaki pozostał do eschatologicznego sądu Boga. Ten aspekt idei sądenia również znalazł odzwierciedlenie w tekstach qumrańskich, ze względu na silny nurt apokaliptyczny obecny w Zrzeszeniu⁷⁷.

Sam Boży sąd⁷⁸ miał być poprzedzony przybyciem mesjaszy i zawarciem kolejnego, drugiego już, Przymierza ze wspólnotą qumrańską, którą, wraz z ostatecznym odpuszczeniem jej wszystkich grzechów, miano ustanowić zamkniętym kręgiem wiernych przeznaczonych do zbawienia (CD XIV 17–19, XX 34, IV 9–11)⁷⁹. Po tym wydarzeniu miała

⁷³ H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran...*, s. 232. Istniał być może zakaz zwracania się do sądów obcych, zob. L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 10 i Y.M. Gillihan, *Civic Ideology...*, s. 150; por. CD IX 1 (przypis 415) oraz J.D.M. Derrett, *Discipline and Betrayal in Qumran* [w:] *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik*, ed. Z.J. Kapera, Kraków 1992, s. 46–47.

⁷⁴ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 23; por. „It would not be wrong to characterize the sect as something close to a school devoted to study of law” (Y.M. Gillihan, *Civic Ideology...*, s. 161).

⁷⁵ Wagę zgromadzeń, w tym zgromadzeń sądowych, podkreśla uwaga o obecności na nich aniołów (1QSa II 8–9).

⁷⁶ L.H. Schiffman, *Sectarian Law...*, s. 61.

⁷⁷ Por. K.E. Pomykala, *Eschatologies and Messianisms* [w:] *T&T...*, s. 496–504.

⁷⁸ Nazywany również nawiedzeniem (zob. 1QS IV 26 wraz z przypisem 119), co ponownie podkreśla zaangażowanie Boga i Jego wejście w rzeczywistość ludzką.

⁷⁹ A. Laato, *The Eschatological Act of kipper in the Damascus Document* [w:] *Intertestamental Essays...*, s. 92.

nastąpić eschatologiczna wojna dobra ze złem⁸⁰, przynosząca „sąd nad wszelkim ciałem” (1QM XV 13), stanowiący moment przełomowy w historii⁸¹, w którym zło zostałyby zniszczone raz na zawsze (1QM XVIII 11). Nie było to zło bezosobowe – jego przedstawicielami byli synowie ciemności – ci, którzy pozostali poza Zrzeszeniem (CD VII 21–VIII 3; XIX 10–11). Qumrańska wizja sądu przewidywała dla nich tylko zatracenie. Zaś dla wiernych członków wspólnoty, przedstawionych jako „świadkowie prawdy” (1QS VIII 6)⁸², miał to być początek ich nagrody wiecznej – udziału w zbawieniu, szczęśliwości i chwale razem z Bogiem, którego Przymierza strzegli (1QS IV 6–8; CD VII 4–6).

Idea sądenia we wspólnocie qumrańskiej przedstawia zatem precyzyjny i charakterystyczny obraz. Według niej, sądenie opierało się na woli aktywnie działającego w świecie Boga, uwidocznionej w nowym Przymierzu ze Zrzeszeniem i spisanej w Prawie, którego pełnia i zrozumienie została dana jedynie wspólnocie wiernych. Stąd też wynikał podział na świętych i potępionych, synów światła i synów ciemności. Każdy człowiek musiał rozsądzić, do której grupy chciał należeć, wybierając drogę umożliwiającą zbawienie bądź prowadzącą ku zagładzie. Wybór Zrzeszenia oznaczał jednak również przyjęcie odpowiedzialności, zarówno za siebie samego i swoje dalsze czyny, jak i za współbraci, których miano wspomagać własnym sądem i upomnieniem, a w razie potrzeby i karą wspólnotową. Nie tracono jednak nigdy z oczu pozytywnego aspektu sądenia, wiążące je na pierwszym miejscu nie z samą karą, ale z nauką, jaką dawała, późniejszą poprawą i przebaczeniem. Żyjąc w tej rzeczywistości ciągłej walki, ale i ciągłego wsparcia Boga, członkowie wspólnoty patrzyli z nadzieją w przyszłość, w kierunku ostatecznego sądu, który miał obnażyć całe zło zewnętrznego świata i potępić je raz na zawsze, by tym jaśniej zabłysła światłość zbawionych wiernych, „którzy zdecydowali się odwrócić od wszelkiego zła i wytrwać we wszystkim, co On [Bóg – P.W.] nakazał swoją wolą” (1QS V 1).

2.3. Bóg jako sędzia

Powyższa analiza qumrańskiej idei sądenia jasno ukazuje, jak ważne miejsce zajmował w niej Bóg. Należy zatem szerzej opisać ten jej aspekt i omówić specyfikę wizerunku Boga-Sędzię zawartego w zwojach znad Morza Martwego.

Wpierw trzeba powrócić do samego nowego Przymierza zawartego ze wspólnotą qumrańską, które odnawiano co roku w ramach specjalnej ceremonii (1QS I 16–II 19). Co to Przymierze może powiedzieć o Bogu? Jaka była Jego motywacja w zawarciu kolejnej umowy z wybrańcami ze swojego ludu? Mówi o tym pierwsza część *Dokumentu Damasceńskiego*, stwierdzająca, iż „[...] oni [Izraelici – P.W.] zdradziecko Go [Boga – P.W.] opuścili, On odwrócił swoje oblicze od Izraela i od swojej świątyni i wydał ich na pastwę

⁸⁰ Opisana w *Regule Wojny*, zob. *Reguła Wojny (1QM)* [w:] A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne...*, s. 147–180. Do wojny tej miano przystąpić pod sztandarami z napisami „Prawda Boga”, „Sprawiedliwość Boga”, „Chwała Boga”, „Sąd Boga” (1QM IV 6), co wskazuje na charakter i istotę przyszłej walki, będącej sądem między prawdą, Prawem, sprawiedliwością i chwałą z jednej a złem, nicością i ciemnością grzechu z drugiej strony.

⁸¹ A. Laato, *The Eschatological Act...*, s. 95, zob. także *ibidem*, s. 100–105.

⁸² Czyny „świadków prawdy” (w szczególności kapłanów) miały stanowić kontrast dla czynów bezbożnych, by tym bardziej ukazać występną postępowania „synów ciemności”, por. 1QSb III 27.

miecza. Ale kiedy wspomniął na przymierze z przodkami, ocalił Resztę Izraela i nie wydał ich na zagładę” (CD I 3–5).

Bóg zawarł zatem ze wspólnotą – „Resztą Izraela” – nowe Przymierze, mające stanowić podstawę sądów doczesnych i sądu wiecznego, po to, aby uchronić wiernych od zagłady i ocalić ich przed zatraceniem, które czekało na grzesznego Izraela. Można wręcz stwierdzić, że był to pierwszy sąd Boży, sąd, na którym Bóg wydał wyrok potępienia na grzeszników, ale mimo to dał im kolejną szansę na nawrócenie, tworząc Zrzeszenie jako zgromadzenie tych, którzy chcą się nawrócić, i dając mu swojego ducha, który uzdalniał członków wspólnoty do przestrzegania Prawa i oczyszczał ich z grzechów (1QS III 7–8). Bóg zapowiedział równocześnie karę dla grzeszników i nagrodę dla nawróconych, którą, jak już wyżej wspomniano, mieli otrzymać wprawdzie już na ziemi, a następnie po drugim sądzie Bożym, już w wieczności.

Bóg został zatem przedstawiony jako Sędzia nie tylko sprawiedliwy, ale i miłosierny, dający szansę poprawy. To kolejny akcent pozytywny, który można dodać do qumrańskiej idei sądu. Ten Bóg, chcący nawrócenia człowieka, Bóg „Prawodawca” (CD VI 9), objawiał członkom nowego Przymierza swoje Prawo, będące, jak już wspomniano, emanacją Jego woli, prawdy i sprawiedliwości. Warto w tym miejscu zatrzymać się nad kwestią Prawa i działającej w świecie woli Bożej.

O ile bowiem w zawarciu nowego Przymierza widoczna jest inicjatywa samego Boga, Jego aktywne działanie, o tyle obraz Boga w czasie od tego wydarzenia do sądu ostatecznego zdaje się być zaskakująco statyczny. Bóg od momentu zawarcia nowego Przymierza „toczy spór z wszelkim stworzeniem” (CD I 2), lecz wydał wyrok tylko raz, a kolejny, potwierdzający poprzedni, wyda dopiero na sądzie eschatologicznym i będzie to wyrok ostateczny. W trakcie zaś trwania tego sporu Bóg angażuje się raczej pośrednio, przez swoje Prawo i przez ludzi Mu wiernych. Warto zwrócić uwagę właśnie na ten aspekt Bożego sądenia – sądenie doczesne. Wyrok został wydany, Prawo zawiera zapowiedź kary i nagrody wiecznej. Jak jednak wygląda sprawa kary i nagrody doczesnej? O ile nagroda przewidziana dla wiernych na ziemi była im udzielana niejako automatycznie, stając się świadectwem ich zasług (1QS IV 6–7), o tyle o takim samym charakterze kary doczesnej dla grzeszników pisma qumrańskie milczą. Jeśli zaś mówią o karze, to wskazują na jej aspekt eschatologiczny, ostateczny (por. 1QS IV 11–14).

Bóg osądzał zatem ludzi w perspektywie wieczności, odwołując się do samodzielnego wykonania kar do czasu sądu eschatologicznego. Dla synów ciemności wystarczającą karą było zapowiedziane wieczne potępienie. Pozostało jednak karanie synów światłości, którzy zboczyli z drogi Prawa. Lecz i tych Bóg nie karał sam. Czyniło to za Niego Zrzeszenie, opierające się na Prawie nowego Przymierza. Jeśli zaś członek wspólnoty poddał się tej karze, to równocześnie otrzymywał Boże przebaczenie (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 25, przypis 541).

Co te szczegóły mówią o Bogu jako doczesnym Sędzim? Wskazują przede wszystkim na Jego cierpliwość wobec ludzi, chęć do wydobycia ich z grzechu i gotowość do uczynienia tego, ale tylko za ich zgodą i przy współpracy z nimi. Bóg, pozostawiając im wolną wolę w przestrzeganiu nowego Przymierza i nie angażując się bezpośrednio w jego ochro-

nę poprzez karanie winnych, podkreśla znaczenie odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, jak również, poprzez przekazanie władzy sądenia Zrzeszeniu, odpowiedzialności za czyny drugiego człowieka. Zatem czas między zawarciem nowego Przymierza a sądem ostatecznym był przede wszystkim czasem sądów ludzi i ich wyborów dobra lub zła.

Stosunkowa bierność Boga w czasie oczekiwania na eschatologiczny sąd nie oznaczała oczywiście aprobaty złych działań ludzkich bądź pozostawania wobec nich neutralnym. Bóg zawsze miał upodobanie w czynach sprawiedliwych, zaś dzieł zła nieustannie nienawidził (1QS III 26–IV 1). Każdy bowiem grzech stanowił obrazę Boga i Jego znieważenie (CD I 2), co wywoływało gniew Stwórcy i Jego przekleństwo (CD II 20–21; I 16–18). Gniew ten miał się jednak dopiero wyzwolić w realizacji ostatecznego celu Bożego planu – zniszczeniu raz na zawsze wszelkiego zła w czasie sądu ostatecznego (1QS IV 18–20).

Czym miał się charakteryzować ten sąd? Odpowiedź na to pytanie zarysowały już dotychczasowe analizy. Z perspektywy wiernych Prawu sąd ten był wielkim i przede wszystkim wspaniałym wydarzeniem, którego oczekiwali nie ze strachem, ale z nadzieją. Świadczą o tym słowa maskila, który, wyczekując sądu Bożego (1QS IX 25), wypowiada w swoim hymnie słowa pełne nadziei na przebaczenie doczesne, a poprzez to i wieczne: „Choćbym się potknął w cielesnym przewinieniu, mam usprawiedliwienie w Bożej łaskawości, która trwa wiecznie. [...] On mnie ocali z dołu zagłady i utwierdzi moje kroki na drodze. W swym miłosierdziu mnie przygarnie i w swej łaskawości wyda wyrok” (1QS X 11–14, por. także 1QS XI 3). Podobny, już czysto eschatologiczny wydźwięk, mają również fragmenty *Dokumentu Damasceńskiego* (CD IV 9–10; XX 34; XIV 18–19)⁸³.

Ostateczny sąd Boży był więc dla Zrzeszenia wydarzeniem zwycięskim, podczas którego wierni mieli w zamian za dotrzymanie Przymierza zostać ocaleni przez Tego, który strzegł Przymierza (1QM XIV 8; XVIII 7), uwolnieni od nędzy (1QM XVIII 8), wydźwignięci ze „zgromadzenia robactwa” (1QS XI 10) i obdarowani życiem z Bogiem w nowym, nieskalanym świecie (1QS IV 19–23). Jednak nie jest to jeszcze całość obrazu ostatecznego sądu Boga nad ludźmi.

Nie należy bowiem zapominać o tych, którzy nie nawrócili się do Prawa i nie przestrzegali zasad Przymierza; o tych, którzy obrażali Boga swym postępowaniem. Sąd eschatologiczny miał być dniem pomsty Boga (1QS X 19), w którym „On sam odpłaci każdemu” (1QS X 18). Dla osób pozostających poza wspólnotą wiernych, dla postępujących zgodnie z podszeptami ducha ciemności, Bóg nie miał mieć litości – „ci, których On nienawidzi, zostaną usunięci” (CD II 13, por. także CD I 2–5, II 5–9).

Ukazany w tekstach qumrańskich eschatologiczny sąd Boży dosadnie potwierdza zatem, zauważalny już wcześniej, schemat obrazu Boga. Dla członków wspólnoty był On łagodnym i miłosiernym Stwórcą, który wydawał „wiarygodne ustawy i święte wyroki” (CD 4Q266 10 II + 4Q270 7 I + 4Q266 11 33–34), wspierał Zrzeszenie Swym duchem, wspomagając je w dążeniu do świętości i obficie obdarzając szczęściem i łaskami, a w razie potrzeby dźwigając i ocalając wiernych z ciemności grzechu. W stosunku do członków

⁸³ A. Laato, *The Eschatological Act...*, s. 91–92, 94.

wspólnoty sądenie Boże miało pozytywny obraz, skupiający się przede wszystkim na wyrozumiałym prowadzeniu wiernych ku dobru, jakim był sam Bóg.

Ten sam dobry Bóg był także Bogiem, którego sąd był sprawiedliwy (1QSb II 26, por. także 1QS X 11 wraz z przypisem 299) i który w tej sprawiedliwości nie tylko wynagradzał dobro, ale i karał zło. W odniesieniu do ludzi spoza Zrzeszenia Bóg przybierał w tekstach qumrańskich postawę bezlitosną, przeznaczając im na sądzie eschatologicznym zagładę i wieczne potępienie, „znosząc władzę wroga [Beliala, ducha ciemności – P.W.] na zawsze” (1QM XVIII 11). Dla ludzi pozostających poza wspólnotą ten obraz mógł podkreślać negatywne cechy Bożego sądenia. Dla Zrzeszenia jednak ostateczne potępienie synów ciemności było kolejnym dowodem na sprawiedliwość Boga i czyniło obraz Jego sądu jeszcze bardziej pozytywnym i zasługującym na docenienie.

Jak zatem podsumować obraz Boga jako Sędziego w tekstach qumrańskich? Możemy wyróżnić trzy główne etapy działalności Boga-Sędziego: zawarcie nowego Przymierza ze Zrzeszeniem, okres od nowego Przymierza do sądu ostatecznego i sam eschatologiczny sąd. Różniły się one dwiema głównymi cechami. Po pierwsze, stopniem aktywności Boga, który angażował się bezpośrednio tylko w zawarcie nowego Przymierza i sąd eschatologiczny. Etap pośredni był czasem ludzkich sądów, ludzkiej odpowiedzialności i ludzkich decyzji o własnym losie, podejmowanych w oparciu o wyraz Bożej woli – Prawo. Po drugie, gotowością Boga do przebaczenia. Na pierwszych dwóch etapach Stwórca miał wybaczyć każdemu, kto nawrócił się do Jego Prawa. Jednak w czasie sądu ostatecznego nie było już odwrotu, każdy człowiek miał zostać osądzony za swoje czyny, których nie miał już szansy poprawić. Uwidoczniało się to również w odwlekaniu kary Bożej przez pierwsze dwa etapy. Etap trzeci był czasem końca pobłażania dla zła i jego działalności w świecie.

Etapy te łączy zaś przede wszystkim: Boża sprawiedliwość, potępienie przez Boga zła i umiłowanie dobra, przejawiające się w ciągłym wspieraniu Zrzeszenia przez Niego. Dla członków wspólnoty qumrańskiej Bóg był w głównej mierze dobrym i miłosiernym Sędzią, wybaczącym i wynagradzającym swoich wiernych pomimo ich upadków, a Jego sądenie miało charakter zbawienny, co tak mocno podkreślano w całej idei sądenia stworzonej przez Zrzeszenie. Dla wszystkich innych zaś Prawo Boga było zwiastunem zagłady, a Jego wyroki niosły wieczne potępienie, co jednak również było dla wspólnoty qumrańskiej, oczekującej z nadzieją na zniszczenie zła tego świata, podkreśleniem pozytywnych skutków sądu Boga nad ludźmi.

3. Idee sądenia w Biblii Hebrajskiej i tekstach qumrańskich – podobieństwa i różnice

Przedstawione w dwóch poprzednich punktach analizy tekstów biblijnych i qumrańskich pozwoliły na zebranie obszernego materiału porównawczego. Należy zatem przejść do odpowiedzi na pytanie o cechy wspólne i odrębne qumrańskiej i biblijnej idei sądenia, rozpoczynając ją, podobnie jak oba wcześniejsze etapy badań, od terminologii.

3.1. Terminologia

W izraelskiej terminologii sądowej została podkreślona istota sądenia jako procesu odzielania dobra od zła. Wskazywano na konieczność wartościowania czynów pod względem moralnym oraz ich nagradzania bądź karania. Podkreślano nie tylko nieuchronność osądu, ale także miłosierdzie, które powinno się w nim zawierać. Rozumiano sądenie jako czynność aktywną, polegającą na wejściu sędziego w daną sytuację – oznaczało to zrozumienie jej, zaangażowanie się w nią i rozwiązanie zastanego problemu poprzez zwrócenie uwagi na czyny, które trzeba nie tylko ukarać, ale przede wszystkim skorygować i poprawić. Powiązano również sądenie z rządzeniem oraz z Bogiem, Jego władzą nad ziemią i Jego sprawiedliwością, której celem było doprowadzenie do zbawienia ludzkości.

Dokumenty qumrańskie poprzez swoją terminologię podkreślają zaś przede wszystkim ostatni wskazany wyżej aspekt sądenia i właśnie na podstawie sądu Boga rozwijają ideę sądenia. Było ono dla Zrzeszenia głównie zewnętrznym wyrazem woli Boga, rządzącego światem. On, jako aktywny opiekun ludzkości, wspierał ją Swą łaską i sprawiedliwością, przepełnioną również miłosierdziem. Ta łaska i dobroć Boga pozwalały ludziom wiernym Jego prawdzie wyzwaląć się z niewoli grzechu i oczekiwać na wypełnienie przeznaczonego im losu, będącego udziałem w Bożej chwale.

Wspólnota qumrańska i Izraelici operowali zatem podobnymi ogólnymi skojarzeniami mi związanymi z ideą sądenia. Wskazywali na sądenie jako czynność aktywną, powiązaną z rządzeniem, skupiającą się przede wszystkim na korygowaniu i naprawianiu błędów, a nie tylko na ich karaniu. Jednak Zrzeszenie w każdym wypadku łączyło sądenie z Bogiem, wskazując na Niego jako na źródło wszelkiego osądu i podkreślając, mocniej niż pozostali Izraelici, Jego łaskę wyrażającą się przez sąd i ukierunkowaną na zbawienie człowieka.

3.2. Bóg jako sędzia

Bóg, jak wynika z powyższych rozważań, był postacią nierozłącznie związaną z oboma omawianymi obrazami sądenia, wykazującymi w tym aspekcie pewne cechy wspólne. Niewątpliwie cechą sądenia Bożego była więc, zarówno według Zrzeszenia, jak i całego Izraela, powszechność. Bóg-Stwórca, jako władca całego stworzenia, sądził wszystkich razem i każdego z osobna, a Jego sąd był sprawiedliwy, ale i miłosierny oraz zawsze słuszny. O ile jednak Izraelici mieli nadzieję na miłosierdzie Boga na sądzie eschatologicznym, o tyle wspólnota qumrańska przejawiała wobec tego niezachwianą pewność. Członkowie Zrzeszenia nie liczyli na to, że Bóg im wybaczy, oni byli tego pewni i oczekiwali Jego sądu z niecierpliwością obcą innym Izraelitom.

Dodatkowo warto zauważyć, iż obecny w idei izraelskiej motyw zewnętrznego wykonawcy woli Bożej (jak to było np. w przypadku Cyrusa) został dopasowany do wspólnotowej wizji sądu, w której to właśnie Zrzeszenie stawało się narzędziem Bożego działania, mającym na celu sądzić, karać i wybaczać swoim członkom. Wspólnota qumrańska przejmowała inicjatywę sądową w rzeczywistości ziemskiej, a Bóg pozostawał obserwatorem, z oddali potępiającym grzeszników i gotowym do dokonania ostatecznego sądu.

W związku z tym nieobecny jest też w pismach qumrańskich problem „niesprawiedliwego” sądu Boga i karania przez Niego sprawiedliwych. Również ten obraz Boga jako statycznego sędziego ziemskiego odróżniał Zrzeszenie od reszty Izraela.

3.3. Przymierze i Prawo

W obu omawianych ideach sądenie było oparte w sposób stabilny i nienaruszalny na Przymierzu z Bogiem. Dla Izraelitów była to umowa zawarta w pierw przez Abrahama, a następnie odnowiona przez Mojżesza, który spisał jej najważniejsze przepisy i przekazał je ludowi. W tym Przymierzu wyrażał się związek między Narodem Wybranym a Bogiem. Izraelici zobowiązywali się do przestrzegania Prawa, zaś Bóg do zapewniania im opieki.

Dla wspólnoty qumrańskiej właściwym kontraktem z Bogiem było nowe Przymierze, zawarte przez Stwórcę z założycielami Zrzeszenia. Było ono odnowieniem starego Przymierza, lecz dotyczyło już wyłącznie samej wspólnoty qumrańskiej. Zakwestionowano zatem prawo wszystkich Izraelitów do utrzymywania szczególnej więzi z Bogiem i przeniesiono je tylko na członków Zrzeszenia⁸⁴.

Również samo rozumienie Prawa było w obu tych obrazach różne. Dla Izraelitów Prawem była przede wszystkim Tora, Prawo Mojżeszowe, będące podstawą Przymierza między Bogiem a Izraelem. Wspólnota qumrańska, jakkolwiek również uznając Prawo za podstawę (nowego) Przymierza, pogłębiła jego rozumienie. Dzieliła je bowiem na prawo jawne, dostępne dla wszystkich oraz prawo ukryte, dostępne tylko dla członków Zrzeszenia, którzy poprzez kontemplację i rozważania Tory i pism prorockich mieli odkrywać ukrytą w nich prawdę Bożą, tę prawdę, która stanowiła podstawę sprawiedliwości.

Oznacza to niejako ponowne zakwestionowanie przez wspólnotę qumrańską ogólnoisraelskiego obrazu sądenia oraz obowiązującego rozumienia Prawa Mojżeszowego i przyznanie sobie wyłączności na jego poprawną interpretację. Jakkolwiek więc Zrzeszenie dzieliło z całym Narodem Wybranym podstawę prawną swojego sądownictwa, jaką była Tora, to jednak jej rozumienie było już swoiste dla wspólnoty i wyróżniało ją spośród innych Izraelitów. Podkreślano w nim, podobnie jak w nowym rozumieniu Przymierza, nadrzędną pozycję wspólnoty qumrańskiej, która wyrastała ponad resztę Izraela i całego świata.

3.4. Hierarchia procesu sądenia

Kolejnym elementem porównania qumrańskiej i ogólnoisraelskiej idei sądenia należy uczynić przedstawienie podobieństw i różnic w rozumieniu różnych poziomów sądenia opartego na Prawie, stanowiącym podstawę Przymierza z Bogiem.

⁸⁴ Por. „Atonement and condemnation figure strongly in the sect’s eschatology: the condemned wicked will be destroyed without remnant, and the righteous, whose sins are atoned, will inherit divine blessings (e.g., 1QS 4:6c–14). But they also have present constitutional significance: to claim authority to atone for the sins of the repentant and to condemn the guilty is to assert responsibility for a state system comprising Israel’s cult and courts. It simultaneously denies the legitimacy of those currently in control of these institutions” (Y.M. Gillihan, *Civic Ideology...*, s. 300–301).

Jak wskazano w punkcie pierwszym, w izraelskiej idei sądenia możemy wyróżnić trzy instancje sądowe. I instancja to sądenie powszechne, dokonywane przez każdego człowieka, rozsądającego w swym sumieniu dobro i zło. II instancja to sądownictwo instytucjonalne, przeznaczone do korygowania wadliwych osądów I instancji. W końcu instancja III to Bóg, który stworzył podstawy sądenia niższych instancji (Prawo), jak również pełnił funkcję najwyższego sędziego zarówno w doczesności (niejako wyręczając ziemskich sędziów II instancji), jak i w wieczności, jako Najwyższy Sędzia, który na sądzie eschatologicznym osądzi wszystkich ludzi za ich uczynki i sądy na ziemi.

Analizy z punktu drugiego, prezentujące etapy przestrzegania Prawa i ich rozumienie we wspólnocie qumrańskiej, pozwalają dostrzec, iż ponownie Zrzeszenie dokonało pogłębienia ogólnoisraelskich idei. Ogólny schemat pozostawał ten sam: osąd pojedynczego człowieka, potem osąd instytucjonalny, a na końcu sąd Boga. Jednak Zrzeszenie nieco inaczej rozumiało poszczególne elementy tej hierarchii sądenia oraz wprowadziło nowe elementy, charakterystyczne dla qumrańskiego oglądu świata.

Dla wspólnoty wiernych nowego Przymierza pierwszym etapem sądenia było bowiem indywidualne rozeznanie, ale nie dobra i zła w każdej sytuacji życiowej, tylko dobra i zła w rozumieniu ogólnym, kosmicznym i teologicznym. W wizji Zrzeszenia, w której funkcjonował dualistyczny podział na ludzi podległych duchowi światłości (czyli członków wspólnoty) i ludzi podległych duchowi ciemności (czyli całą resztę ludzkości), wszystko zaczynało się od jednej decyzji: czy człowiek chce należeć do Zrzeszenia, czy też nie.

Ta decyzja, ten osąd, który możemy określić jako punkt wyjścia, niejako instancję „zero”, decydował o dalszych losach człowieka. Wybranie ducha ciemności oznaczało automatyczny wyrok potępienia i brak udziału w sądeniu I i II instancji. Człowiek taki nie miał możliwości prawidłowego odróżniania dobra od zła oraz nie podlegał sądowi wspólnoty, która jako jedyna mogła nakierować grzesznika na drogę dobra. Osoba odrzucająca Zrzeszenie miała więc przed sobą tylko jeden osąd, osąd Boga, który już go potępił i który wyrok ten miał potwierdzić na sądzie eschatologicznym.

Zatem dopiero prawidłowy (według członków Zrzeszenia) wybór drogi życiowej prowadził człowieka przez dalsze etapy sądenia. Wstępując do Zrzeszenia, otrzymywał obecną w nim Bożą łaskę, dzięki której miał możliwość świadomego odróżniania dobra od zła oraz wybierania dobra. Jednym słowem, był uzdalniany do wypełniania osądu I instancji. Jeśli jednak ten osąd go zawiódł i poddał się ponownie duchowi ciemności, mógł liczyć na wsparcie i pomoc wspólnoty.

Zrzeszenie nie poprowadziło jednak prostej linii od I do II instancji i włączyło drugi nowy element do izraelskiej hierarchii sądenia. Tym elementem, etapem pośrednim między osądem powszechnym a wspólnotowym, było osądenie i napomnienie ze strony

współbrata⁸⁵. Ta instancja łączyła w sobie elementy instancji I i II. Charakteryzowała się powszechnością – każdy członek Zrzeszenia miał brać odpowiedzialność za swój osąd moralny i osąd wszystkich współbraci. Jednocześnie była ona wyrazem troski wspólnoty o jednostkę, o jej właściwe postępowanie w ramach Zrzeszenia.

Dopiero kolejnym etapem była działalność II instancji sądenia, czyli sądów instytucjonalnych. We wspólnotcie qumrańskiej nabierały one charakteru wspólnotowego, podkreślając odpowiedzialność wspólnoty za jednostkę i odpowiedzialność jednostki przed wspólnotą. Sądy Zrzeszenia miały za zadanie, podobnie jak w idei ogólnozraelskiej, naprawę błędów, jakich dokonały niższe instancje sądenia (przede wszystkim chodzi o I instancję) pełniąc funkcję korygującą i dydaktyczną.

Ostatnią instancją w obu obrazach sądenia był Bóg. Jego obraz, jak już wyżej zaznaczono, różnił się w wizji izraelskiej i wspólnotowej. Bóg pełnił według Izraelitów funkcję jednocześnie II i III instancji, zaś według Zrzeszenia był przede wszystkim sędzią eschatologicznym. Nie podważało to oczywiście pozycji Boga jako podstawy wszelkiego sądenia, ale podkreślało przywoływaną już odpowiedzialność ludzi (a przede wszystkim członków wspólnoty qumrańskiej) za sądenie dokonywane na wszelkich niższych szczeblach opisanej hierarchii sądenia.

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym studium porównanie biblijnej idei sądenia i idei sądenia we wspólnotcie qumrańskiej pozwoliło na klarowne uchwycenie ich cech wspólnych i odmiennych. Odnosząc się do pierwszej wspomnianej kategorii, należy stwierdzić, iż wszyscy Izraelici, włącznie z członkami wspólnoty qumrańskiej, wiązali sądenie z Bogiem. To On, Jego Przymierze z ludźmi i Jego Prawo były podstawą wszelkiego sądownictwa. Sądenie było związane z rządzeniem, miało być czynnością aktywną, zaangażowaną, sprawiedliwą, ale i przepęfną miłosierdziem, nakierowaną na odnalezienie dobra, a nie tylko ukaranie zła. Oba obrazy łączył również ogólny podział sądenia na powszechne, instytucjonalne i sądenie Boże.

Wspólnota qumrańska zdecydowanie mocniej niż reszta Izraelitów uwypuklała znaczenie Boga jako źródła wszelkiego osądu. Równocześnie zredefiniowała pojęcie Prawa i zawęziła rozumienie Przymierza do umowy między Bogiem a samym Zrzeszeniem. Podkreślano zatem pozycję wspólnoty jako jedyne go prawdziwego pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz wskazywano na funkcję, jaką pełniła jako narzędzie sądu Bożego, przejmując sądenie ziemskie na wyłączność. Łączyło się z tym pogłębienie i rozszerzenie izraelskiego podziału sądenia o nowe elementy: instancję „zero”, odgrywającą decydującą rolę dla dalszego życia człowieka, i instancję pośrednią między I a II, która podkreślała odpowiedzialność ludzi nie tylko za siebie, ale i za innych. Bóg pełnił w tej wizji przede

⁸⁵ Jakkolwiek sama idea upominania bliźniego jest obecna w przepisach Tory (zob. np. Kpł 19,17), to jednak nic nie wskazuje na to, aby Izraelici nadawali tej czynności znaczenie choć w części tak duże, jak to czyniono w Zrzeszeniu. Dopiero nauki głoszone przez Jezusa zawierały pewne pogłębienie ogólnozraelskiej idei napomnienia (Mt 18,15–17), jednak nawet to „napomnienie braterskie” nie ma tego samego charakteru jak we wspólnotcie qumrańskiej, zob. 1QS VI 1 (przypis 162).

wszystkim funkcję obserwatora i sędziego eschatologicznego. W Nim wspólnota pokładała niezachwianą pewność w swoje (i tylko swoje) zbawienie oraz w potępienie tej części ludzkości, która poprzez swój pierwszy osąd indywidualny wybrała drogę ciemności i grzechu.

Summary

Biblical and Qumran Idea of Judging – Comparative Analysis

The following article examines two inseparable but, in the same time, different visions of judgement: one implicit in Hebrew Bible and one contained in the Qumran scrolls. Firstly, it conducts an analysis of various aspects of the biblical idea of judgement, e.g. terminology, the role of the covenant between the Israelites and God, and the picture of God as a judge. After that, the attention shifts to the Qumran community and to its views on the idea of judgement (shown in aspects similar to the previous ones). The last part of the study deals with the comparison of the two earlier reconstructed images in order to find their similarities and differences.

Keywords: judging, Qumran, Hebrew Bible, Law, Covenant

Słowa kluczowe: sądenie, Qumran, Biblia Hebrajska, Prawo, Przymierze