

Sylwester Jędrzejewski SDB

Eschatologiczna perspektywa biblijnego święta Sukkot

W końcowym stadium swego rozwoju w Starym Testamencie biblijne święto Sukkot stało się nie tylko *locus* agrarnym¹, ale zyskało sens religijny. Było wspomnieniem historycznego wydarzenia wędrówki przez pustynię i doświadczenia Bożej opieki. Ze świętem Sukkot spotykamy się także w Nowym Testamencie, i to w bardzo istotnych wydarzeniach i teologicznych przesłaniach o charakterze eschatologicznym. Aby zrozumieć sens przekazów nowotestamentalnych, należy najpierw poszukać ich źródeł w Starym Testamencie. A zatem w jaki sposób prezentowane jest święto Sukkot w tekstach eschatologicznych Starego Testamentu? Jakie elementy z pozabiblijnej tradycji judaistycznej istniały już w nowotestamentalnej reinterpretacji święta Sukkot? Jakie orędzie eschatologiczne prezentują teksty Nowego Testamentu związane ze świętem Sukkot?

Święto Sukkot w eschatologicznych tekstach Starego Testamentu

Ez 45, 25 – NAKAZ OFIARY „W ŚWIĘTO”

Ez 45 należy do tzw. Tory Ezechiela (40–48), która jest prawdopodobnie zbiorem Ezechiela, do którego dołączone zostały teksty pochodzące od kontynuatorów jego myśli². Minioną historię Izraela Tora Ezechiela przenosi w przyszłą, eschatologiczną perspektywę, używając tych samych obrazów historycznych, ale nadaje im nowy, istotny przymiot. Będzie nim odnowienie rzeczywistości historycznej: nowa ziemia święta, nowa świątynia, nawet nowe granice dla każdego pokolenia Izraela. W ramach apoka-

¹ G. W. Macrae, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, „The Catholic Biblical Quarterly” 22 (1960), s. 251 – święta pielgrzymkowe „commemorated successively the first fruits of the barley crop, the end of the wheat harvest, and the ingathering of the harvest of grapes and olives”; zob. też B. Maggioni, *Liturgia e culto*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988, s. 840–841.

² Por. L. Monari, *Ezechiele*, [w:] B. Marconcini e collaboratori, *Profeti e apocalittici*, Torino 1995, s. 145.

liptycznej wizji nowej świątyni znajduje się szereg informacji kultycznych, także o charakterze normatywnym.

Ez 45, 17 wprowadza do szczególnych zobowiązań kultycznych, nałożonych na panujących: „Każdy natomiast władca ma się troszczyć...”. Są też wyliczone te powinności (Ez 45, 18–25). W nowej rzeczywistości miejsce króla zajmie bliżej niesprecyzowana osoba księcia (*nāšī'* – 45, 5). Widać wyraźnie, jak Ezechiel odchodzi od tradycyjnych idei monarchicznych. Przejawia się to w szczególnej relacji Tory Ezechiela do tekstów kapłańskich. Ez 45, 18–25 przedstawia jednak, różny od Wj 23, 14–16, Kpł 23 i Pwt 16, kalendarz z trzema świętami: Nowego Roku, Paschy i Sukkot³.

Ez 45, 25 niewątpliwie mówi o święcie Sukkot: „w miesiącu zaś siódmym, dnia piętnastego tegoż miesiąca, z powodu święta ofiaruje to samo, w ciągu siedmiu dni, jak również ofiarę przebłągalną, całopalenie, ofiarę z pokarmu i oliwę”. Wskazuje na to datacja: „miesiąca siódmego, dnia piętnastego”, w święto (*beḥāg*), oraz długość trwania święta: siedem dni. Tekst Ezechiela wymienia jako przyszłą liturgię, liturgię czasów eschatologicznych, tylko święto Paschy i święto Sukkot⁴. Inne święta nie będą w tej rzeczywistości praktykowane. Gdyby przyjąć, że mamy tutaj do czynienia z figurą retoryczną zwaną meryzmem⁵, można by interpretować ów tekst następująco:

– na płaszczyźnie cyklu rolniczego: święto Paschy i Sukkot rozpoczynające i kończące cykl rolniczy;

– na płaszczyźnie teologicznej: święto Paschy jako inicjujące działanie Boga wyprowadzającego z niewoli i dopełniające święto Sukkot jako działanie Boga opiekującego się swoim narodem.

Obie płaszczyzny wyznaczają sens święta Sukkot w eschatologii jako święta uwielbienia Boga, który troszczy się o swoje stworzenie. Takie rozumienie wspiera tekst Ag 2, 19⁶. Wypowiedź Aggeusza, eschatologiczna w treści, ma miejsce w ostatnim dniu święta, na zakończenie Sukkot.

³ Por. L. A. Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti*, Roma 1996, s. 959–960.

⁴ Por. W. Zimmerli, *Ezechiel*, t. 2, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 1165.

⁵ Meryzm jest figurą retoryczną, w której jednostkowość opisuje się za pomocą kilku zwrotów (lub synonimów) jako jej części; bardzo częsta w Biblii, zwykle w zestawieniu dwóch krańcowych elementów, między którymi mieści się kompleksowa idea; tutaj chodzi o zwroty określające ideę „nowości”; zob. szerzej J. Krašovec, *Merism-Polar Expression in Biblical Hebrew*, „Biblica” 64 (1983), s. 232.

⁶ „Czy nasienie jest jeszcze w spichlerzu? Nie. Ale ani winorośl, ani drzewo figowe, ani drzewo granatu, ani oliwka nie przyniosły jeszcze owocu. Od tego dnia Ja będę wam błogosławił!”

Tekst Deutero-Zachariasza (9–14) w swej całości⁷ charakteryzuje się eschatologicznym pojmowaniem rzeczywistości⁸. Mamy tutaj do czynienia z centralizacją święta Sukkot w czasach eschatologicznych: „Wszyscy ci, którzy ocaleją spośród wszystkich ludów, biorących udział w wyprawie na Jerozolimę, rokrocznie pielgrzymować będą, by oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów – i obchodzić Święto Namiotów”. Być może należy tutaj widzieć związek z tekstem Iz 56, 6–7 o „domu modlitwy dla wszystkich narodów”. Należałoby zatem zauważyć daleko idący uniwersalizm zbawczy w związku ze świętem Sukkot⁹.

Zachariasz ostateczne spełnienie sensu święta Sukkot widzi w dniu, w którym „przyjdzie Jahwe, Bóg, i z nim wszyscy święci jego” (Za 14, 5). Wypowiedź proroka ukazuje nową rzeczywistość w nowej ziemi, rozświetlonej stałym światłem dnia (Za 14, 7; por. Ap 21, 23). Światło to jeden z elementów rytu święta Sukkot, jaki znamy z metaforycznych wypowiedzi Jezusa z tekstów Ewangelii oraz późniejszych świadectw Talmudu. Mamy także drugi, istotny element święta Sukkot: temat wody pokazany jako „strumienie wód”, które wypływają z Jerozolimy (14, 8). Są także naczynia do ofiarniczego wylewania wina i wody (14, 20).

W Ez 45, 25 mowa była o jedynie dwóch celebracjach w eschatologii: święta Paschy i święta Sukkot. Za 14 dokonuje kolejnej redukcji, pozostawiając jedynie święto Sukkot. Łączy je z powszechnym nawróceniem wszystkich narodów do Boga, którego czci się wyłącznie w Jerozolimie. Albowiem wyłącznie od tego Boga, któremu cześć oddaje się w Jerozolimie w święto Sukkot, zależy urodzaj, zatem i możliwość życia: „A te z ludów ziemi, które nie pospieszą do Jerozolimy oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów – będą pozbawione deszczu” i „doświadczy narody, które nie przyjdą na obchód Święta Namiotów” (Za 14, 17–18).

⁷ Najbardziej powszechna jest opinia, że Za 9–14 to antologia tekstów różnego pochodzenia; Duhm i Eissfeldt wyróżniają jeszcze Deuterozachariasza (9–11) i Tritozachariasza (12–14) – zob. L. A. Schökel, J. L. Sicre Diaz, I *Profeti*, dz. cyt., s. 1345–1346.

⁸ Eschatologia Dt-Za ma cechy apokaliptyczne – zob. B. Marconini, *L'apocalittica biblica*, [w:] *Profeti e apocalittici*, dz. cyt., s. 222.

⁹ L. A. Schökel, J. L. Sicre Diaz, I *Profeti*, dz. cyt., s. 1377, wyrażają w tej materii następującą opinię: „Non è davvero molto ciò che la profezia concede ai pagani”.

Judaistyczna (pobiblijna) charakterystyka święta Sukkot¹⁰

Typowym rysem dla biblijnych opisów święta Sukkot był jego charakter rolniczy i ofiarniczy. Ofiarą za grzech każdego spośród siedmiu dni był kozioł. Pewne szczegóły obrzędów święta Sukkot ujawnia jednak dopiero *Talmud*¹¹. Niepodobna wykluczyć, że przynajmniej niektóre z nich istniały w okresie do zburzenia świątyni w 70 roku.

Każdy dzień rozpoczynał się uroczystą procesją wokół ołtarza ze śpiewem Ps 118 (Hallel): „O Jahwe, wybaw! O Jahwe, daj pomyślność!”¹². Siódmego dnia ołtarz okrążano siedem razy, przywołując w ten sposób typologiczną i symboliczną siedmiokrotną procesję wokół Jerycha. Talmud interpretuje to jako zniamię bezpośredniej interwencji samego Boga. Każdego roku szabatowego, zgodnie z Pwt 31, 10–13, pierwszego dnia świątecznego¹³ inicjowano czytanie nowego cyklu Tory. W późniejszych czasach czytano tylko pewne fragmenty, ponieważ tekst Tory znany był już z jej czytania w cyklu synagogałnym.

Bardzo ważnym elementem celebracji święta Sukkot było uwyrażnienie w nim roli wody¹⁴. Wydaje się, że obrzęd z użyciem wody był znany już w czasach Jezusa, jako że Ewangelie zawierają tę symbolikę w Jego wypowiedziach. Symbolika wody święta Sukkot nawiązywać miała do błogosławieństwa Bożego w postaci opadów deszczu u początków pobytu w Kanaan. Przed rozpoczęciem święta pouczano o jej funkcji, przywołując teksty święte do niej się odnoszące. W okresie biblijnym, kiedy istniała świątynia, przynoszono doń wodę z sadzawki Siloe. Wylewanie wody na ołtarz miało znaczenie olbrzymiej wdzięczności Izraela wobec Boga za Jego dar deszczu sprawiającego urodzaj. Byłaby to równocześnie forma prośby o deszcz w roku następnym. Ryt ten polegał na wylaniu wody wziętej z Siloe oraz wina na południowo-zachodni róg ołtarza całopalenia, który wyznaczał kierunek nadchodzącego deszczu. Wodę z Siloe wnoszono przez Bramę Wodną, która w tradycji rabinicznej interpretującej Ez 47, 1 miała znaczenie

¹⁰ Należałoby chronologicznie omówić najpierw Sukkot w Nowym Testamencie, jednakże judaistyczne informacje o Sukkot zawarte w *Misznie* i potem w *Talmudzie* zawierają – jak się wydaje – elementy, które istniały już w czasie powstawania pism nowotestamentalnych. Mogą one zatem ułatwić interpretację danych Nowego Testamentu.

¹¹ Por. *Miszna* Sukka 1, 1–5, 8; *Tosefta* Sukka 1, 1–4, 28; *Jerusalem Talmud* Sukka 1a; *Babylonian Talmud* Sukka 2a-56b.

¹² *Miszna* Sukka 4, 5: „Jahwe, racz zbawić, Jahwe, racz poszczęścić. Błogosławiony, który przychodzi w imieniu Jahwe. Błogosławimy wam z domu Jahwe. Jahwe jest Bogiem, On nas oświeca. Zawiążcie korowód z gałązkami aż do narożników ołtarza”.

¹³ O rozróżnieniach terminologicznych pierwszego dnia, następnych i ostatniego dnia zob. R. Marcinkowski, *Półświęto według przekazu Miszny*, „*Studia Judaica*” 7 (2004) nr 1, s. 111–112.

¹⁴ Por. *Miszna* Sukka 51a-b; 53b.

eschatologiczne. Miszna opisuje to następująco: „Złoty dzban, mieszczący trzy log napełniano z sadzawki Siloa. Kiedy dochodzono do Bramy Wodnej, grano. [Kapłan niosący wodę] wchodził na Zbocze Ołtarza [rampę] i zwracał się w swoją lewą stronę, gdzie były dwie srebrne misy, [...] a każda miała otwór na kształt wąskiego dzióbka, jedna szerszy, a druga węższy, tak, iż obie opróżniały się równocześnie. Ta od zachodu była do wody, a ta od wschodu była do wina” (*Miszna Sukka* 4, 9)¹⁵. I ten – choć przekazany dopiero przez tradycję talmudyczną – element kieruje nas ku rolniczej proweniencji święta Sukkot. Według niektórych źródeł¹⁶ towarzyszyła temu obrzędowi recytacja tekstu Iz 12, 1–3: „Wy zaś z weselem będziecie czerpać wodę ze źródeł zbawienia”. Judaistyczna interpretacja widzi w tym obrzędzie, poprzez związek z tekstami biblijnymi (zwłaszcza prorockimi) w nim używanymi, zapowiedź czasów mesjańskich i Mesjasza wylewającego Ducha (Jl). Mesjasz pojmowany jest zatem jako źródło obfitości.

Równie charakterystyczne jak ofiary było unikalne rozświetlenie świątyni¹⁷. Ten element święta Sukkot można uznać za istniejący w okresie świątynnym, ponieważ do symboliki światła odnosi się przekaz ewangeliczny. W judaizmie spotykamy dwojaką interpretację tego faktu. Pierwsza z nich opiera się na tekście Iz 9, 1–2: „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłysło. Pomnożyłeś radość, zwiększyłeś wesele. Rozradowali się przed Tobą, jak się radują we żniwa, jak się weselą przy podziale łupu”. Symbolika światła oznacza tutaj przechodzenie człowieka z ciemności do światła. Analogia znajduje się u Iz 60, 1–2: „Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwała Jahwe rozbłysła nad tobą. Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśniej Jahwe, i Jego chwała jawi się nad tobą”. Z tym wiąże się interpretacja późnojudaistyczna, która w rozświetleniu świątyni widzi symbol obecności Boga – *Szekina*. Najprawdopodobniej mamy tutaj do czynienia z odniesieniem do jednego z elementów świątynnego rytu święta Sukkot. Chodzi mianowicie o obrzęd zapalenia świeczników, co miało mieć miejsce na Dziedzińcu Kobiet. Dziedzinniec ten symbolizował cały Izrael. Jednym z elementów rytu – według *Talmudu* – było uroczyste oddanie czci Jahwe, Bogu Izraela, na tym dziedzińcu. Ten pokłon Bogu był deklaracją odżegnienia się od idolatrycznego kultu przodków i nawiązywał do znanej sceny z wizji Ezechiela (por. Ez 8, 16).

Prawdopodobnie pod koniec okresu Drugiej Świątyni ukształtował się zwyczaj używania w rytualnej procesji *lulaw*, wiązanki gałązek złożonej

¹⁵ Za J. Musielak. *Nowotestamentowe...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁶ Por. www.templeinstitute.org/tabernacles.

¹⁷ Por. *Miszna Sukka* 5, 1.

z palmy, wierzby i mirtu oraz *etrog* (gałęzi drzewa cytrynowego). Co prawda już Kpł 23, 40 zawiera informację o tym elemencie rytu, jednak tam mowa jest tylko o użyciu ich w pierwszym dniu święta Sukkot. Tymczasem w okresie późniejszym poświadczono jest używanie *lulaw* przez wszystkie dni świąteczne z wyjątkiem szabatu¹⁸. Obyczaj ten odzwierciedla rolniczy charakter święta Sukkot i wyraża obecność Boga w darach płodów ziemi. Jest on też wyrazem lojalności Izraela wobec swego Boga realizującego obietnice wynikające z przymierza.

Judaizm pobiblijny podaje również zróżnicowane interpretacje *lulaw* i *etrog*. Mają one charakter pogłębiony, często misteryjny. Tak np. jedna z interpretacji mówi, że cztery gatunki roślin odzwierciedlają cztery typy żydowskie. Gałązka drzewa cytrusowego ma smak i zapach: oznacza ludzi, którzy przyjmują słowo Boga i wypełniają je. Palma ma smak, ale nie ma zapachu: oznacza ludzi, którzy słowo Boga przyjmują, ale nie żyją nim. Mirt ma zapach, ale nie ma smaku: oznacza ludzi, którzy pełnią dobre uczynki, choć nie słuchają słowa Bożego. Wierzba zaś nie ma ani smaku, ani zapachu: oznacza ludzi, którzy ani nie słuchają słowa Boga, ani nie pełnią dobrych uczynków. Inna symboliczna interpretacja pojmuje *lulaw* jako kręgosłup człowieka, z oczami (mirt), ustami (wierzba) i sercem (cytrus)¹⁹.

Święto Sukkot w Nowym Testamencie

Święto Sukkot tylko jeden raz w wyraźny sposób wzmiankowane jest w Nowym Testamencie, mianowicie w J 7, 2: „Albowiem zbliżało się żydowskie święto Namiotów (ἡ σκηνοπηγία)”. Działalność Jezusa w Jerozolimie w czasie święta Sukkot i Jego mesjańskie objawienie znajdujemy jednak – jak się wydaje – także w wielu innych tekstach Nowego Testamentu, głównie obrazujących misję Jezusa.

Pierwszy jest tekst Mt 21, 1–9: „A tłumy, które Go poprzedzały i które szły za Nim, wołały głośno: Hosanna Synowi Dawida! Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie! Hosanna na wysokościach!” (Mt 21, 9).

Kluczowe dla interpretacji mesjańskiej uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy są wersety 7–9. Można tutaj wyróżnić następujące elementy:

¹⁸ Literatura rabiniczna odzwierciedla spór między saduceuszami a faryzeuszami, gdzie saduceusze prezentują pogląd, iż są to materiały do budowy szałasów, faryzeusze zaś uznają je za materiały na *lulaw*; *lulaw* używany w procesji wydaje się jednak wywodzić z tradycji synagogalnej jako pewna zastępcza forma rytu świątynnego, poczynając od okresu deportacji; pogląd saducejski ma swoje potwierdzenie w późnym tekście Neh 8, 15–17; tekst Kpł 23, 40 wydaje się być powrotem do rytu pierwotnego.

¹⁹ Por. www.hatikvah.pl; www.jewish.org.pl; www.jafi.org.il/education/german/festivals/Sukkot/6.html (24 października 2007).

- wjazd do Jerozolimy (por. Iz 62, 11);
- wjazd na osłęciu (por. Za 9, 9);
- okrzyki hosanna (*hōšā(h)nnā*: błagalne i natarczywe „zbawże”) z Ps 118, 25 odzwierciedlające uznanie mocy Boga w posłannictwie Jezusa;
- tytuł Syn Dawida zawsze łączony z prorockimi zapowiedziami mesjańskimi.

Co pozwala identyfikować ten wjazd ze świętem Sukkot? Mt 21 rozpoczyna się wjazdem do Jerozolimy, po czym następuje spektakularne wyrzucenie ze świątyni kupców w niej (21, 12–13). Następnie ma miejsce uzdrowienie w świątyni i na zakończenie pierwszego dnia święta krótka kontrowersja z kapłanami. Istotne jest wydarzenie z początku drugiego dnia świątecznego (Mk 11 umieszcza wyrzucenie kupców ze świątyni po epizodzie z drzewem figowym; Łk i J pomijają ten epizod). Jezus, udając się z Betanii, gdzie nocował, do świątyni, podszedł do drzewa figowego, spodziewając się znaleźć na nim figi. Owoców nie było. Wynika z tego, że musiał to być okres, w którym figi wydają dojrzale już owoce. Możliwe to jest, w najbardziej optymalnych warunkach, dwukrotnie w ciągu roku: w czerwcu i pod koniec września. W tym przypadku prawdopodobnie to września, co wskazuje na święto Sukkot.

Ciekawe jest także wykorzystanie przypowieści o przewrotnych rolnikach (21, 33–44). Rzecz dotyczy zbiorów z winnicy, co w oczywisty sposób nasuwa związek ze „zbiorami tłoczni” święta Sukkot. Werset 34 wspiera tę hipotezę: „Gdy nadszedł czas zbiorów (ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν), posłał swoje sługi do rolników, by odebrali plon jemu należny”. Użycie przez Jezusa takiej przypowieści stoi zapewne w bezpośrednim związku z zakończeniem zbiorów, a więc świętem Sukkot. Rozdział 22 kończy się peszerową egzegezą Jezusa pokazującą Go jako Mesjasza (22, 41–45).

Opis przemienienia na górze u Mt 17, 1–8 (par. Mk 9, 2–8) zawiera informację: „Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno”. Sformułowanie: „po sześciu dniach” nie ma żadnego logicznego związku kontekstowego. Można przyjąć, że po sześciu dniach święta Sukkot siódmego dnia wyszli – nie przekraczając drogi szabatowej – na któreś ze wzgórz otaczających świątynię, gdzie miało miejsce niezwykle objawienie²⁰. Zrozumiała byłaby także propozycja Piotra: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza”. Wydaje się, że możemy mieć tutaj do czynienia z tradycją interpre-

²⁰ M. Rosik, *Rola Piotra, Jakuba i Jana w dziele Markowym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 3 (2004) nr 2, s. 42, jest zdania, że określenie „góra” należy rozumieć w sensie teologicznym, nie topograficznym.

tacyjną, która swój wyraz znalazła też w targumach. *Targum Onkelosa* do Kpł 23, 42 mówi o „szałasach z obłoków”. Jezus zaś prezentuje się tutaj jako właściwa *Sukka*, tj. *locus*, w którym zamieszkują ci, którzy nie muszą już błądzić po pustyni, mieszkając w prowizorycznych namiotach. Nie ma zatem potrzeby rozbijając namiotów, jak to proponuje Piotr. Wydarzenie przemienienia w czasie święta Sukkot przygotowuje więc do śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Mk 11, 8 zdaje się wskazywać także na święto Sukkot: „Wielu zaś słało swe płaszcze na drodze, a inni gałązki ścięte na polach”. „Gałęzie ścięte na polach” (σπιθάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν) sugerują, że udający się na święto przynieśli je z sobą z przeznaczeniem na *lulaw*. Podobne wnioski można wyciągnąć z tekstu J 12, 12–13: „Nazajutrz wielki tłum, który przybył na święto, usłyszawszy, że Jezus przybywa do Jerozolimy, wzięł gałązki palmowe (τὰ βῆλα τῶν φοινίκων) i wybiegł Mu naprzeciw. Wołali: «Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie» oraz «Król izraelski!»”. Palmowe gałęzie sugerują związek z rytmem liturgii święta Sukkot.

W teologicznym zamysle redaktorów Ewangelii święto Sukkot pełni zatem funkcję objawiającą Jezusa jako Mesjasza²¹.

Nowotestamentalny sens święta Sukkot

Tradycja żydowska łączyła ideę światłości z pojawieniem się Mesjasza²². W oparciu o Iz 9, 1–2 i 60, 1–2 symbolika światła oznaczała przejście z ciemności do światłości. Prawdopodobnie do takiej interpretacji nawiązywał Jezus, ogłaszając siebie światłością świata: „A oto znów przemówił do nich Jezus tymi słowami: «Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia»” (J 8, 12).

Autor czwartej Ewangelii przywołuje słowa Jezusa, który w swojej wypowiedzi zawarł starotestamentowy przekaz o znaczeniu światła. Jeśli uwzględnić tutaj dwa teksty z Izajasza, wówczas wypowiedź z czwartej Ewangelii staje się zrozumiała: „«Ja, Pan, powołałem Cię słusznie, ująłem Cię za rękę i ukształtowałem, ustanowiłem Cię przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów” (Iz 42, 6) i „A mówił: «To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi»” (Iz 49, 6). Teologia prorocka oraz psalmodyczne modlitwy nader często odwołują się do identyfikacji Boga – Jahwe jako

²¹ Por. W. Michaelis, σκηνή, [w:] *Theological dictionary of the New Testament*, t. 7, Grand Rapids 1990, s. 380.

²² Peshachim Rabba 35, 37.

światła (por. Iz 10, 7; Iz 60, 19; Mich 7, 8; Ps 27, 1; Ps 118, 27). Ps 118 był tekstem używanym w liturgii święta Sukkot, gdzie wprowadzał do liturgii rozpoczynającej się rozświetleniem świątyni na Dziedzińcu Kobiet.

Wydaje się zatem, że kontekst święta Sukkot jest dla Jezusa okazją do ogłoszenia przez Niego swojego bóstwa. Wyznanie to jednak, biorąc pod uwagę całą specyfikę czwartej Ewangelii i jej bardzo teologiczny charakter, w rzeczywistości mogło brzmieć nieco inaczej. Gdyby bowiem Jezus bardzo bezpośrednio wygłosił taką deklarację, najprawdopodobniej byłoby to zrozumiałe. Ale wówczas groziło Mu ukamienowanie. Wskazuje na to w innych przypadkach reakcja zgromadzonych w świątyni Żydów, którzy chcą Go ukamienować. W dyskusji z Żydami w J 9, 1–41 przy okazji uzdrowienia ślepcy dualizm światłości i ciemności służy prezentacji Jezusa jako Mesjasza. Szczególną manifestacją są słowa: „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (J 9, 5; por. J 8, 12; 12, 46).

Symbolika wody

Bardzo ważnym elementem celebracji święta Sukkot było symboliczne znaczenie wody. Judaistyczna interpretacja widzi w niej zapowiedź czasów mesjańskich.

Cykl Święta Namiotów w J 7, 1–10, 21 pokazuje, jak Jezus właśnie w czasie święta Sukkot wskazał na siebie, według J 7, 37–38, jako na źródło wody żywej: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»”. Tego dnia²³ po raz ostatni kapłan przynosił z Siloe wodę przeznaczoną do wylania na róg ołtarza. Słowa Jezusa właśnie w związku z tym elementem rytu stają się w pełni zrozumiałe. Ponieważ kończy się ten element rytu święta Sukkot, a woda nadal pozostaje tylko materialnym obrazem rzeczywistości duchowej i eschatologicznej, zatem Jezus deklaruje siebie definitywnym źródłem wody duchowej. On jest eschatologicznym kresem rytualnego znaczenia wody. Tak też, aczkolwiek tylko w odniesieniu do starotestamentowych mesjańskich tekstów profetycznych, Jego wypowiedź została rozumiana: „A wśród słuchających Go tłumów odezwały się głosy: «Ten prawdziwie jest prorokiem». Inni mówili: «To jest Mesjasz»” (J 7, 40). Właśnie mesjańskie aspiracje Jezusa związane z symboliką wody i światła, a zrozumiałe tylko w kontekście święta Sukkot, stały się dla faryzejskich przywódców motywem decyzji o aresztowaniu Jezusa.

²³ W tradycji żydowskiej dzień ten nazywa się *Hoszana Rabba*.

Eschatologicznego, definitywnego znaczenia święta Sukkot i w jego ramach znaczenia wody dopełnia Ap 7, 15–17: „A Zasiadający na tronie rozciągnie namiot (σκηνώσει) nad nimi. Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia”. Użycie tutaj w sensie metaforycznym terminu σκηνώσει, określającego święto Namiotów, oraz związanie go ze „źródłami wód życia”, do których prowadzi Baranek, pokazuje interpretację profetycznego widzenia eschatologicznej wyłączności i jedyności święta Sukkot (por. Za 14, 16–19). Rozciągnięcie namiotu przez Boga zupełnie zmienia dotychczasową ekonomię rytu liturgicznego. Zyskuje on wyższy sens teologiczny. Do tej pory Izrael budował namioty na pamiątkę wędrówki, uznania opieki sprawowanej przez Boga i wdzięczności za tę opiekę. Teraz to Bóg sam buduje namiot, którym jest łaska zbawienia: καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (J 1, 14). Definitywne znaczenie tego święta w kontekście metafory wody mamy w Ap 21, 6: „Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”. Święto Sukkot utożsamione tutaj jest z Bożym darem zbawienia. Potwierdza to Ap 22, 17: „A Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!» A kto słyszy, niech powie: «Przyjdź!» I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zacerpnie”.

W J 1, 4 czytamy: „W Nim było życie, a życie było światłością ludzi”. W „Nim” skupia się cała wartość święta Sukkot – dar Boga w postaci plonów kłepiska i tłoczni służący fizycznemu życiu. U Jana Logos z LXX zastosowany tutaj w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia Syna jest dawcą innego życia, tożsamego ze „światłością”: „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3, 15). J 6, 33 potwierdzi te wnioski: „Albowiem chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu”. Mamy tutaj do czynienia z nawiązaniem do opieki Boga w czasie wędrówki przez pustynię po wyprowadzeniu z Egiptu. Wówczas lud karmiony był „chlebem” przez Boga. Obecnie Bóg karmi swój lud przez Syna: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6, 51). Dokonało się to w akcie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4, 10). Pełny, eschatologiczny sens widać w Kol 3, 4: „Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale”. W tej perspektywie bliższe zrozumieniu są słowa z Ap 21, 3 o zamieszkaniu w namiocie Boga z ludźmi (ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων). Tego samego terminu (ἡ σκηνή) używa LXX na określenie święta Sukkot. Ap 15, 5 mówi zaś o eschatologicznym

sensie Sukkot, wskazując na świętynię Przybytku Świadcstwa w niebie (ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς)²⁴.

Kraków

SYLWESTER JEŃDRZEJEWSKI SDB

Słowa kluczowe

Święto Namiotów, eschatologia, Jezus, szalaś, woda, światło

Summary

Eschatological Perspective of the Sukkot Biblical Festival

Sukkot is a festival that occurs in autumn and finishes the agricultural cycle of holidays in the Old Testament. It reflects divine care of his own people. In the eschatological texts of the Old Testament, the term “Sukkot” refers to a new, changed reality. Prophet Ezekiel recognizes only two holidays in eschatological times: Pesach and Sukkot. Zechariah leaves only one term “Sukkot” and connects it with a general concept of the conversion of all nations to God in Jerusalem. Jesus gives the eschatological significance to the meaning of Sukkot when he refers to himself in the texts of the New Testament (Mt 17: 1–8; 21: 1–9; 33–34; Mk 9: 2–8). In theological sense Jesus becomes “sukka” – “the shelter.” Eschatological meaning of Sukkot fulfills itself in a gift of salvation in Jesus and through Jesus. He becomes the climax of salvation. Jesus is the eschatological, ritual and theological meaning of shelter, water and light.

Keywords

Sukkot, eschatology, Jesus, shelter, water, light

²⁴ O eschatologii Sukkot w Ap zob. szerzej: W. Michaelis, σκηνή, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 7, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart 1966, s. 378–379.

