

Julian Warzecha

"Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen", O. Keel, Ch. Uehlinger, Freiburg 1993 : [recenzja]

Collectanea Theologica 65/2, 199-203

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. Keel–Ch. UEHLINGER, *Göttinen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Questiones Disputatae 134), Herder Freiburg–Basel–Wien 1993, str. 526.

Instytut Biblijny Uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim dysponuje 8500 pieczęciami znalezionymi na terenie Palestyny. Religijną zawartość tego bogatego materiału prezentuje właśnie ta książka. Chce ona „otworzyć nowy wymiar w dyskusji nad związkami Boga i bogini w Kanaanie i Izraelu: prawie pominięte obrazy z Kanaanu i Izraela muszą przy badaniu kananejskich i izraelskich pojęć o bóstwie wystąpić ze swoją specyficzną zawartością obok tekstów” (s. XI).

Jej materiał został w skrócie zaprezentowany na dorocznym spotkaniu katolickich starotestamentalistów języka niemieckiego w Lucernie (28 VIII 1990 r.), które obradowało pod hasłem *Jeden Bóg i bogini. Pojęcia Boga biblijnego Izraela w perspektywie teologii feministycznej*. Pozostałe referaty zostały opublikowane pod red. M.T. Wacker – E. Zenger w numerze 135 tej samej serii.

Uwaga autorów skupia się głównie na tych pieczęciach, spośród których 600 zostało odbitych w książce, przy czym wiele pojawia się w ogóle po raz pierwszy. Szczegółowe dane o tych pieczęciach zamieszczone są na końcu książki.

Othmar Keel, profesor Starego Testamentu i środowiska biblijnego we Fryburgu, zajmuje się związkami St. Testamentu z symboliką bliskowschodnią, szczególnie wyrażaną w ikonografii, od ponad dwudziestu lat. Jest więc w tej dziedzinie specjalistą i uznanym autorytetem. Drugi z autorów, Christoph Uehlinger, jest starszym asystentem przy katedrze O. Keela i zdradza podobne zainteresowania.

Dzieło to nawiązując do dotychczasowych osiągnięć w tej nowej dziedzinie (szczególnie: U. Winter, *Frau und Göttin*, Freiburg 1987²; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, Freiburg 1987) odznacza się indywidualnym podejściem: ogranicza się bowiem tylko do materiału ikonograficznego z terenu Palestyny i szerzej uwzględnia zróżnicowania regionalne oraz przesunięcia diachroniczne.

W rozdziale I przedstawiają autorzy swoje zamiary i metodologiczne założenia. Wobec późnego datowania źródeł biblijnych postanawiają skupić się na ikonograficznych i epigraficznych dokumentach. Im też stawiają więc pytania: 1. Czy Izreal przed niewolą był politeistyczny?; 2. czy Jahwe miał małżonkę? Badania obejmują okres ŚB II B do końca Ż III (1800–450 prz. Chr.).

W II rozdziale mówi się o interpretacji znaków i symboli występujących w materiale ikonograficznym. Przy periodyzacji okresów archeologicznych postulują większą giętkość (koniec jednego okresu i początek następnego mogą na siebie nachodzić).

Rozdział III poświęcony jest Średniemu Brązowi II B (ok. 1800–1550), z częstym nawiązywaniem do ŚB II A. Ikonografia poprzedniego okresu przeszła w znacznym stopniu do ŚB II B, doprowadzając jednak do twórczego połączenia wpływów egipskich i przednioazjatyckich. Nadal więc występują tu kozły i lwy, przybierając nowe znaczenia. Kozioł mógł w Egipcie być symbolem regeneracji, a lew oznaczać faraona. Oba jednak mogą wywoływać sferę bogini jako „Pani zwierząt”. Typowym przykładem twórczego łączenia wpływów jest naga bogini z gałęziami. Męskim partnerem tej bogini jest bóg burzy, uważany za sprawcę wegetacji. Przeważają jednak boginie w tym okresie. Ten okres charakteryzuje się uwydatnianiem sfery płodności, zarówno wśród bogów, jak i wśród ludzi. Są także ślady kultu drzew i kamieni, które mogą przedstawiać boginie. Spotykamy także postaci ludzkie – czcicieli owych bóstw. Jest to, krótko mówiąc, okres religii typowo kananejskiej.

W rozdziale IV omówiony jest okres Późnego Brązu (ok. 1550–1250/1150). Jego początek to czas egipskiej kolonizacji Palestyny – po wygnaniu Hyksosów. Rozwój kultury jest zróżnicowany – w zależności od terenu. Hazor np. pozostaje pod wpływem Syrii i południowej Anatolii. Rozwija także twórczość własną. W Megiddo natomiast następuje przejście od kultu bogini wegetacji do przewagi bóstw wojny. Na południu Palestyny Lakisz jest przykładem egipsko–kananejskiego synkretyzmu. Betszean zaś, będące ze względu na strategiczne położenie ważnym centrum egipskim, wykazuje dominację państwowego bóstwa egipskiego (zwłaszcza Amona) i jego dworu. W porównaniu do poprzedniego okresu nie dominuje tematyka erotyczna i wegetacyjna (w znacznym stopniu znika naga bogini, przedstawiana teraz w postaci drzewa), lecz na czoło wychodzą bóstwa państwowe i wojenne.

Na przejściu PB i ŻI występuje w miastach okolicy górzyściej Palestyny mnóstwo plaketek przedstawiających nagą kobietę, prawdopodobnie boginię Aszstarte. Jest to świadectwo religijności szerokich kręgów. Omawiając to zjawisko w ekskursie autorzy wysuwają tezę, iż mamy tu do czynienia ze świadectwem małżeńskiej inicjacji. Bogini miała się opiekować młodą kobietą, a potem jej rodziną.

Kolejny rozdział (V) przedstawia ikonografię Żelaza I (ok. 1250/1150–1000). Jest to typowy okres przejściowy w kulturze, w którym różne siły polityczne (Egipt, Kananejczycy w miastach, Protoizraelici w górach, Filistyni) walczą o hegemonię w Palestynie. Ikonograficzny system symboliczny tego okresu charakteryzują dwa czynniki: pierwszy wiąże się z przewagą i zapanowaniem (widoczny w Wj i Sdz), a drugi z płodnością (szczególnie zauważalny w opowiadaniach o patriarchach). Poprzednio rozpowszechnione bóstwa np. Ptah w znacznym stopniu zanikają. Antropomorficznie przedstawiane bywają tylko męskie bóstwa dominujące i triumfujące. Żeńskie ukrywają się za symbolami (zwierzęcymi). Wraz z tym błogosławieństwo i płodność przestają być personifikowane, a stają się numinotyczną siłą. Ten proces ułatwi przyjęcie błogosławieństwa, także w sferze płodności, przez bóstwo męskie (Jahwe).

W rozdziale szóstym mówi się o okresie żelaza II A (ok. 1000–925). Ma wtedy miejsce proces koncentracji osiedli i reurbanizacji. Na tym tle pojawia się monarchia izraelska. W obszarze filistyńskim pozostał system miast–państw. Miasta na terenie judzko–izraelskim były mniejsze niż ich poprzedniczki z okresu PB. Brak w tym

okresie miejskich świątyń. W przedstawieniu bóstw notujemy niemal całkowite zniknięcie form antropomorficznych. W to miejsce stosuje się symbole zwierzęce, roślinne i astralne, z czym wiąże się proces oddalania się bóstw do sfery niebieskiej. Łatwo zauważyć, że była to sprzyjająca tendencja dla wiary w Boga Jahwe. W przedstawieniach bóstw dominują symbole syryjskie i fenickie. Tego rodzaju wpływy widoczne są także w świątyni Salomona, której ikonografii, zwłaszcza cherubom, autorzy poświęcają sporo miejsca. Ogólny plan świątyni przypomina świątynie syryjskie.

Następny rozdział (VII) traktuje o okresie Żelaza II B (ok. 925–720/700). Jest to okres współistnienia Izraela i Judy. Cielec, którego Jeroboam postawił w Betel, nie jest rozpowszechniony w ówczesnej sztuce. Dlatego mógł być – podobnie jak Arka – reliktem z przeszłości. Pojawia się jeszcze – znacznie rzadziej niż w Ż II A – drzewo w otoczeniu czcicieli. Bardziej jednak typowe dla tego okresu jest drzewo strzeżone przez cheruby. Antropomorficzne przedstawienia bogini nie występują na obszarze Judy i Izraela – jedynie na granicach i poza nimi. Na terenie Izraela pojawiają się jednak antropomorficzni bogowie (Pan zwierząt – przypuszczalne przedstawienie Baala). Dużą nowością tego okresu jest dominacja elementów solarnych. Tutaj już dość łatwo dopatrzeć się kontaktów z religią Jahwe.

W rozdziale VIII przedstawiony jest okres Żelaza II C (ok. 720/700–587). W przeciwieństwie do Żelaza II B, w którym dominowały wpływy epipskie, przeważają teraz wpływy asyryjskie. Pojawiają się przedstawienia antropomorficzne (np. Ninurta w walce ze smokiem). Do takich przedstawień może nawiązywać Ez 1,26n. Zaznacza się też astralizacja mocy niebieskich, które jawią się głównie jako bóstwa nocy. Najczęściej jednak bóstwa przedstawiane są w swoich symbolach kultycznych, zwykle w otoczeniu swych czcicieli. W autochtonicznej twórczości ciekawe jest natomiast antropomorficzne wyobrażenie Ela jako pana nieba. Takie przejście od symbolu kultycznego do bóstwa antropomorficznego widać później w Za 4. W tym okresie antropomorficznie wyobrażana jest też Aszera. „Królowa nieba” w Jr 7,16nn i 44,15nn może być nawiązaniem do takich figurek. Rozwija się teraz cześć bogini karmiącej, często w otoczeniu konia z jeźdźcem, wyobrażającego postać Ela. Jest uderzające, iż pod koniec VII w. zmniejsza się w Judzie zdecydowanie obecność obcych wpływów. Hebrajskie pieczęcie z imionami, które w VIII w. zwykle zaopatrzone były w obrazy, teraz są ich pozbawione prawie zupełnie.

I wreszcie w rozdziale IX omówiony jest okres Żelaza III (ok. 587–450). Ten okres przejściowy jest czasem wzrostu wpływów obcych i zróżnicowania w kulturze. W tej różnorodności widać jednak podział ról: bóstwa męskie wyobrażane są jako postaci walczące lub królewskie, żeńskie zaś głównie jako karmiące matki. Ten fakt wpłynął znacznie na obraz Boga w późniejszym chrześcijaństwie. Po r. 586 sytuacja w Judzie zmieniła się istotnie. O ile w Edomie przedstawia się równoległe boga i boginię, nawet z dominacją bogini (świątynie w Horvat Qitmit), to występujące w Judzie pieczęcie zdają się kojarzyć Jahwe z walczącym lwem, czasem z widniejącym obok słońcem. Po niewoli obserwujemy maksymalne odcięcie się do wpływów obcych. Taką postawę ilustruje dobrze Za 5,5–11. Na jakież bóstwo żeńskie obok Jahwe nie ma teraz absolutnie miejsca.

W ostatnim rozdziale (X) mamy podsumowanie wyników, postawienie dalszych pytań i naszkicowanie perspektyw badawczych. Materiał tu zamieszczony jest niezwykle pożyteczny. Autorzy porównują najpierw słowo i obraz. Wbrew dość powszechnym przekonaniom słowo nie jest na ogół precyzyjniejsze od obrazu. Imię bóstwa może zawierać jego etymologię, ale więcej o jego funkcji mówią nam przedstawiające owe bóstwo obrazy. Potrzebne jest, oczywiście, jedno i drugie. Obrazy są podobne do przedstawianych rzeczywistości i są powszechnie zrozumiałe i łatwiej czytelne niż słowa. Ich siłą jest też to, że mogą przedstawić wiele aspektów rzeczywistości. W związku z tym konieczne jest, dla poznania religijnego systemu symbolicznego w Kanaanie i Izraelu, uwzględnienie w równej mierze tekstów i obrazów.

To, co przekazują nam autorzy, jest zupełnie nową i bardzo młodą dziedziną. Są oni tego świadomi. Uderza przy tym ich samokrytycyzm i skromność. Nie można jednak uprawiać nadal historii religii Palestyny wyłącznie w oparciu o teksty z hebrajskiej Biblii i z Ugarit. Te pierwsze bowiem są zwykle dużo późniejsze od przedstawianych przekonań, a poza tym znacznie „przefiltrowane” przez późniejszą tradycję. Drugie zaś są bardzo odległe w czasie i przestrzeni. Autorzy ograniczyli się więc konsekwentnie do obrazów, uzupełniając je czasem inskrypcjami oraz z rzadka odnosząc się do tekstów biblijnych. Pozostają jeszcze do zbadania inne przedstawienia (amulety, pieczęcie wałkowe, terakota).

Autorzy stawiają także otwarte pytania. Najpierw właśnie o źródła. Nie można bowiem ograniczyć się do samych tekstów. Dalej kwestie metodologiczne: Jak mają się świadcstwa do religijnej praktyki i religijnych pojęć? Jaki jest ich związek wzajemny? Jak ująć w ogóle zjawisko religii: jak Wacker/Zenger (religia narodo-wo-państwową, lokalną, pobożność rodzinna) czy jak B. L. A. n. g (religia uniwersalna, państwowa, miejscowa, pobożność rodzinna i prywatna)? Trzeba w równej mierze, jak przy tekstach, pytać o *Sitz im Leben* obrazów. Autorzy uważają, iż współcześnie wzrasta zainteresowanie tym, co jest szczególne i wspólne dla religii. Dlatego do historii religii zwraca się również egzegeza.

Omówiona w książce ikonografia pochodzi, zdaniem autorów, z kręgu prywatnej czy rodzinnej pobożności. Miała ona jednak wpływ na religię oficjalną. Zadaniem dalszych badań będzie zrobienie z różnych płaszczyzn religii całościowego obrazu. Równocześnie nie można zapominać, iż – jak to wynikało z badań – religijny system symboliczny podlegał zmianom.

Z niektórych porównań z tekstami biblijnymi okazało się, że w pojęciu Jahwe krzyżują się różne obrazy. Było to bóstwo otwarte. „Kto śledzi świat obrazów Palestyny/Izraela od ŚB do okresu żelaza, stwierdzi z łatwością, jak głęboko sięgają korzenie i korzonki, przez które urosły dla Jahwe Jego siła, Jego bogactwo kolorów i aspektów” (s. 473).

Wyniki takich badań mogą mieć wielorakie zastosowanie. „Religia żydowska jest ze swej strony wielostronnie rozgałęzionym konarem, którego korzenie sięgają głębiej niż on sam. Religia żydowska popełniła w VII i VI w. grzech – porównywalny w swym planie do chrześcijańskiego antyjudajizmu, choć w swoich historycznych

następstwach nieporównanie delikatniejszy – gdy chciała znaleźć swoją tożsamość jedynie poprzez wyjęcie spod prawa wszystkiego co kananejskie i wezwała do jego zniszczenia, nawet do zburzenia świętych kamieni (por. Pwt 7,5; 12,5), które niegdyś postawili Ojcowie (Rdz 28, 18.22). Wyjęte spod prawa zostały nie tylko przedmioty kultu. Należy do tragizmu żydowsko–chrześcijańskiej historii winy, że lud, który stał się ofiarą zagłady, przekazał w centralnym miejscu swoich religijnych pism nakaz wykorzenia innych ludów, by przez to zapewnić czystość i świętość swojej wspólnoty religijnej (por. Pwt 7,2–6.16.24–26). Wszyscy są tu wezwani do pokory i nawrócenia” (s. 474). Oddajmy jeszcze raz głos autorom: „Jak chrześcijański system symboliczny musi być ukazany w odniesieniu do izraelsko–żydowskiego, tak i izraelsko–żydowski do kananejskiego, tak zwanego pogańskiego. Nie ma tu już miejsca na aroganckie roszczenia do absolutności i wyłączności. Wszystko ma swoją określoną wartość i swój czas” (tamże).

Przedstawione tu dzieło jest wielkim wydarzeniem. Jego niewątpliwe wartości okażą się najpierw w historii religii, która otrzymuje w nim cenne uzupełnienie. Można sobie wyobrazić także jego przydatność w historii kultury czy w ogóle historii Palestyny. Choć ma ono charakter szkicu i zaledwie zapoczątkowuje badanie ikonografii Palestyny (wybaczalne więc są jego uproszczenia i uogólnienia), może się okazać pomocne w egzegezie przy ustalaniu znaczenia pojęć i obrazów. W wielu dziedzinach będzie nas zmuszało do bardziej wycienionych stwierdzeń.

ks. JULIAN WARZECHA SAC, Ołtarzew

Eugene J. FISHER, *Faith Without Prejudice. Rebuilding Christian Attitudes Toward Judaism*, Revised and Expanded Edition, The American Interfaith Institute, Crossroad, New York 1993, s. 208.

Punktem zwrotnym w reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu stała się 25–minutowa audycja, podczas której 13 VI 1960 r. papież Jan XXIII przyjął żydowskiego historyka Julesa Isaaca. Trwały wtedy przygotowania do Soboru i w ich toku podjęto konsultacje ze znaczącymi osobistościami żydowskimi, wśród których znalazł się J. I s a a c i A. J. H e s c h e l. To właśnie Isaac, odnosząc się do wielowiekowego nauczania Kościoła o Żydach i judaizmie, nazwał je „nauczaniem pogardy”. Po wydaniu deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 X 1965) i zakończeniu Soboru, pojawiła się duża grupa katolickich teologów, którzy rozpoczęli wcielanie w życie nowego nastawienia. We Francji zaśląnął o. Paul D é m a n n, w Niemczech Franz M u s s n e r, w USA John T. P a w l i k o w s k i oraz wielu innych. Pod koniec lat 70. liczba publikacji nieustannie rosła, a dialog Kościoła z judaizmem stał się faktem.

Jedną z decydujących okoliczności nawiązania dialogu była nowa wrażliwość wyrosła na kanwie nazistowskiej zagłady europejskich Żydów. Żydowscy historycy i publicyści mnożyli pod adresem chrześcijan i Kościoła surowe oskarżenia – i czynią to nadal – twierdząc, że „nauczanie pogardy” stało się nie tylko podstawą dla