

# Radosław Chałupniak

---

## Przez obraz ku Bogu - podstawy biblijne

---

Studia Katechetyczne 8, 277-304

---

2012

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## PRZEZ OBRAZ KU BOGU – PODSTAWY BIBLIJNE

Pewne przysłowie głosi, że obraz mówi tysiąc razy więcej niż słowa. I faktycznie – nasze codzienne doświadczenia zdają się potwierdzać niezwykle bogactwo, jakie kryje się w różnych obrazach, z którymi się spotykamy. Obrazy, docierające do nas zarówno w postaci zdjęć, jak również różnego rodzaju grafik, szkiców, schematów, malowideł czy nowoczesnych kompozycji, często niosą w sobie niezwykle treści, które domagają się ich odkrycia, interpretacji i pogłębienia.

Warto zaznaczyć, że choć cywilizacja współczesna bywa nazywana „cywilizacją obrazu”, to trzeba mieć ciągle świadomość, że obraz nie jest czymś wyjątkowym dla przełomu XX i XXI wieku. Wręcz przeciwnie. Obraz towarzyszył człowiekowi „od zawsze”, od kiedy podejmował on pierwsze próby wyrażania siebie i komunikacji z innymi. Zanim człowiek zaczął pisać, to wcześniej szkicował, rysował, malował, a efekt takich wysiłków – obraz – stał się sposobem na oddanie tego, co ważne, ciekawe, zachwycające, godne swoście rozumianego „zatrzymania” i „przekazania” innym.

Obraz stał się również sposobem poznawania rzeczywistości. W wielu sytuacjach niemożliwe było bezpośrednie doświadczenie, więc posługiwano się szeroko rozumianymi obrazami, by przybliżyć to, co dalekie, niewyobrażalne, przekraczające możliwości percepcji.

Wkraczając w obszar wychowania religijnego można dalej stwierdzić, że obraz stał się „pośrednikiem” w poznaniu i wyobrażeniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, która była treścią wiary. Obraz, któremu nadawano przymiot „religijny”, był ludzkim odzwierciedleniem tego, co faktycznie wciąż pozostawało niewidzialne, tajemnicze i niepojęte. W obrazie jednak nabierało walorów bliskości i dostępności.

W obecnym artykule zostaną ukazane biblijne podstawy swoistej „katechezy obrazu”. Takie sformułowanie nie oznacza jednak jakiegoś nowego, różniącego się od innych „modelu” czy „wzoru” katechezy. Nie jest także eliminacją czy jakimś nieuzasadnionym pomniejszaniem roli słowa jako podstawowego środka ludzkiej komunikacji, także w procesie wychowania wiary. „Katecheza obrazu” łączy się z bogatą tradycją chrześcijańskiego przepowiadania, w której słowo, choć ważne, przestaje odgrywać pierwszoplanową rolę i choć na krótki czas ustępuje miejsca ciszy, zachwytwowi i kontemplacji.

W tych rozważaniach pragnę na nowo zestawić te biblijne wypowiedzi, które podejmowały, doceniały i podkreślały wykorzystanie obrazu w odkrywaniu i zbliżaniu się do Boga. Spotkanie z Nim pozostaje celem każdej katechezy, a środek – czy słowo, czy obraz – powinien temu spotkaniu wyraźnie służyć.

## **1. Obraz jako medium w relacji Bóg–człowiek: Czy Boga można zobaczyć?**

Wśród wielu definicji słowa „obraz” można wskazać pewną dość uniwersalną: „subiektywne przedstawienie części świata widzialnego lub świata własnych myśli i wyobrażeń w formie malowidła, rzeźby czy instalacji plastycznej”. Obok obrazów uczynionych przez człowieka istnieją także obrazy naturalne, np. cień lub odbicie. „Obraz można określić jako najstarszą i najprostszą formę wyrażania się człowieka, która przekracza bezpośrednie sposoby komunikowania i pozostaje ponad nimi. Ta właściwość obrazu (zarys postaci, kolorowe malowidła naścienne, figurki z gliny bądź rzeźby) doprowadziła do przypisywania mu zdolności oddziaływania, które wyraźnie przekraczają możliwości oraz intencje jego twórcy. W ten sposób obraz wkroczył na teren religii już w zamierzchłych czasach. Sakralny charakter obrazu polegał nie tylko na tym, że przedstawiał on nadprzyrodzoną rzeczywistość (duchy zwierząt, zaświaty, symbole), lecz samo jego wykonanie uważano za nadprzyrodzony akt przeniesienia niewidzialnego świata w rzeczywistość postrzeganą zmysłami”<sup>1</sup>.

Każdy obraz jest umieszczony w konkretnym czasie i miejscu, dlatego – by właściwie go zinterpretować – należy zawsze określić kontekst jego powstania (*Sitz im Leben*). Należy pytać, jakie zadania spełniał obraz pierwotnie. „W procesie jego indywidualnego odbioru nie należy poddawać się sugestii zamierzonej przez jego autora czy zleceniodawcę, ponieważ każdy utwór sztuki przerasta subiektywną intencję czy też intuicję autora”. (...) „Obraz jako swego rodzaju medium przemawia własnym językiem, różniącym się od słowa mówionego, za pomocą którego informujemy o kształcie, treści i oddziaływaniu. Mówienie o obrazie nie zastąpi bezpośredniego kontaktu z nim samym, lecz da impuls do żywego spotkania z nim”<sup>2</sup>.

Generalnie można stwierdzić, że obraz religijny podporządkowany jest słowu, które wspiera w przekazywaniu konkretnego orędzia. „Z tej relacji zrodziło

<sup>1</sup> Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 472.

<sup>2</sup> Tamże, s. 473.

się przede wszystkim pismo, które skutecznie zastępowało obraz w niektórych obszarach kultury. Jeśli w procesie nauczania stosuje się obraz, należy liczyć się z dynamiką wynikającą z jego swoistej autonomii. W tradycji religijnej obraz jest swego rodzaju dodatkiem do wiary, wspierającym ją<sup>3</sup>.

Każdy język posługuje się pojęciami, które pochodzą od obrazów i zwracają się ku nim. Dotyczy to również tzw. „pojęć abstrakcyjnych”. Święty Tomasz z Akwinu definiował pojęcie jako *conversio ad phantasma*, czyli „zwrócenie się ku symbolowi”, bowiem nie istnieje czysty język abstrakcyjny bez tendencji do obrazowości. Również tzw. „język religijny” jest niezwykle obrazowy, w sposób słowny starając się przekazać podstawowe wyobrażenia i odczucia o Bogu. Te doświadczenia Boga ukazane są „po ludzku” (antropomorfizm), np. Bóg – władca. W Biblii widoczny jest także język mityczny, którego obrazy zdają się fantastyczne i pozaświatowe, przedstawiając w niezwyklej sposób sceny z codziennego życia. W tej konwencji literackiej Bóg, pozbawiony już ludzkich cech, zasiada na ognistym tronie otoczonym przez rzesze aniołów, a nieprzeniknione zjawiska przyrodnicze zaliczone są do świata Boga. Orędzie biblijne, posługując się tego rodzaju apokaliptycznymi obrazami, stara się jednak ciągle interpretować je za pomocą bardziej zrozumiałego języka obrazowego<sup>4</sup>.

Wyrażenie „obraz Boży” oznacza materialne przedstawienie Boga w formie, np. obrazu czy posągu. Ponieważ Bóg jest niewidzialnym duchem, można ukazać tylko ludzkie Jego wyobrażenie, aby w ten sposób „przybliżyć” się do Boga, móc się do Niego „zwrócić”. Taką potrzebę mieli ludzie wszystkich czasów<sup>5</sup>.

Obraz stanowi „odzwierciedlenie rzeczywistości lub wizji”. Dla ludów starożytnego Bliskiego Wschodu obraz był nie tylko przedstawieniem, lecz również pełnowartościowym uobecnieniem przedstawianej osoby – najczęściej bóstwa (jej „częścią” albo „sobowtorem”). Starożytni poganie nosili przy sobie wizerunki bóstw domowych (penaty). W starożytności posąg nagrobny przedstawiał rozpadające się ciało i chodziło tu o pewną analogię: to, co dotyczy statuy lub obrazu, tyczy się także człowieka. Obrazowi bóstwa przypisywano moc czynienia cudów i władzę obdarzania błogosławieństwem<sup>6</sup>.

Warto w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że Bóg jako istota duchowa wymyka się ludzkim możliwościom percepcji. Nikt z ludzi Go nie widział i nikt nie może Go zobaczyć. Zgodnie ze starotemamentalnym przekazem doświadczenie

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, tłum. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, H. Witczyk (red. pol.), Kielce 2011, s. 536.

<sup>6</sup> M. STUBHANN, *Obraz*, tłum. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 536.

spotkania z Bogiem możliwe było pośrednio, choć niektóre teksty biblijne mogłyby jednak świadczyć o pewnej możliwości bezpośredniego oglądu Boga.

Pewne fragmenty Biblii sugerują, że niektórzy mieli okazję zobaczyć Boga. Rdz 32,31 mówi: „Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie»”. Autor biblijny w Wj 33,11 podkreśla, że „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”. W Księdze Sędziów Manoch zwraca się do swej żony słowami: „Z pewnością pomrzemy, albowiem ujrzeliśmy Boga” (Sdz 13,22). Podobnie w Iz 6,1: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana zasiadającego na wysokim i wzniosłym tronie”. Także w Dn 7,9-10a można przeczytać: „Patrzyłem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy na Jego głowie jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła z płonącego ognia. Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego”. Powyższe fragmenty sugerują, że Boga czasem można zobaczyć i niektórzy Go widzieli<sup>7</sup>. Wszystkie te teksty należy jednak tłumaczyć mając na uwadze dość znaczny antropomorfizm języka biblijnego.

Kiedy mówi się, że Bóg pokazał komukolwiek swoje „oblicze” lub „plecy”, jest to typowy opis Boga przy zastosowaniu określeń używanych do opisu ludzi w celu wskazania na określoną rzeczywistość w sposób, który jest bliski tej rzeczywistości. Widzenie „pleców” Boga może sugerować jego dezaprobatę, a widzenie Jego „oblicza” – Jego błogosławieństwo i uśmiech akceptacji. Określenia te nie mogą być użyte dla określenia kształtu czy postaci. Bóg pozostaje niewidoczny, ale jest w stanie objawić rzeczywistość lub majestat swojej obecności<sup>8</sup>.

O ile twarz człowieka często odzwierciedla jego uczucia (wstyd, gniew, smutek, radość) i może oznaczać go jako całość, to mówienie o „twarzy Boga” jest takim właśnie antropomorfizmem. Z jednej strony spojrzenie na oblicze Boga oznaczało śmierć („Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” – Wj 33,20), z drugiej – istniało wyobrażenie, że sądzący Bóg łaskawie zwróci swe oblicze ku sprawiedliwemu (por. Ps 22,25), odwracając czy zasłaniając twarz przed grzesznikiem („odwróć od nich oblicze” – Pwt 32,20). Podczas błogosławieństwa z kolei człowiek doświadcza, że Bóg zwraca ku niemu swoje oblicze („niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą (...), niech zwróci ku tobie oblicze swoje” Lb 6,25-26)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> W. C. KAISER JR., P. H. DAVIDS, F. F. BRUCE, M. T. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, Warszawa 2011, s. 70.

<sup>8</sup> Tamże, s. 68.

<sup>9</sup> M. ERNST, *Twarz*, tłum. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 761.

W tekstach prorockich, w których również można odnaleźć pewne fragmenty sugerujące bezpośrednie oglądanie Boga, zastosowano z kolei język mistycznych wizji. I tak np.: Izajasz ma świadomość obecności Pana na tronie, ale jedynie, co jest w stanie opisać, to „tren jego szaty” i stojące nad Nim serafiny (por. Iz 6,1-5). Ezechiel z kolei widzi na tronie zarys postaci w formie „szafiru” czy „ognistego blasku” (por. Ez 1,26-28), nie potrafi jednak opisać jej twarzy ani podać żadnych innych szczegółów. W rzeczywistości żaden z proroków nie widział Bożego oblicza<sup>10</sup>.

Aby rozwiązać dylemat dotyczący (nie)możliwości oglądania Boga, trzeba zwrócić uwagę, że niektóre z przypadków „widzenia” Boga są wizjami (np. u Izajasza czy Daniela). W innych terminy określające wzrok kładą nacisk na bezpośredni kontakt. Na przykład, kiedy Mojżesz i jego towarzysze jedzą i piją w obecności Boga, ale opisują jedynie Jego stopy i miejsce, w którym stał („ujrzeli Boga Izraela, a pod Jego stopami jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo” – Wj 24,10). W innym przykładzie kontakt Jakuba z Bogiem opisany jest jako „twarzą w twarz”, podobnie w przypadku późniejszej przyjaźni Mojżesza z Bogiem. Różnica może wynikać ze sposobów użycia terminu „twarz Boga” w różnych kontekstach. W jednym z kontekstów oznaczał znajomość wykraczającą poza poprzednie wizje lub boskie objawienia, w innych – odnosił się do wiedzy o Bogu, która przekracza nasze umiejętności i nadzieje. Inni, tacy jak Manoach i jego żona, doświadczyli teofanii, co oznacza pojawienie się Boga w wizji<sup>11</sup>.

Tłumacze Septuaginty, greckiej wersji Starego Testamentu, tak bardzo obawiali się potencjalnych błędnych skojarzeń, że do słów (Mojżesz i starsi) „ujrzeli Boga Izraela” (Wj 24,10) dodali „miejsce, gdzie stał”. Jednakże nie ma podstaw do takiego dodatku poza tym, że tłumaczenie to stara się nie opisywać Boga w sposób, w jaki opisuje się istoty ludzkie (tzw. „trend antyantropomorficzny właściwy dla Septuaginty). Pomimo że werseł 10 wyraźnie stwierdza, że przywódca „ujrzeli Boga Izraela”, w tekście nie występuje jego opis, podobnie jak w Księdze Izajasza, w której prorok zobaczył Pana na wyniosłym tronie w (niebiańskiej) świątyni (Iz 6). W wersecie Wj 24,10 użyto czasownika określającego widzenie oczami. Dopiero treść wersetu precyzuje przestanie, dzięki użyciu innego czasownika oznaczającego „mieć wizję”. Ponadto mimo stwierdzenia, że Mojżesz i przywódca ujrzeli Boga, opis tego, co widzieli, to w rzeczywistości opis tego, co znajdowało się pod jego stopami, a nie wygląd Jego samego. Mogło również być tak, że nie pozwolono im podnieść oczu na Boga, przez co

<sup>10</sup> W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 429.

<sup>11</sup> Tamże, s. 70.

widzieli jedynie podłóże pod Jego stopami. Być może właśnie to próbowali wyrazić greccy tłumacze, dodając wyżej wymienione słowa<sup>12</sup>.

Kiedy Mojżesz pragnął zobaczyć chwałę Boga, odmówiono mu, gdyż żaden człowiek nie może zobaczyć boskiego oblicza i pozostać przy życiu (Wj 33,18-20). We wcześniejszym fragmencie nie ma żadnej prośby o możliwość ujżenia chwały Bożej, a zatem musimy założyć, że to, czego doświadczył Mojżesz i jego towarzysze, było aktem objawienia się obecności Boga (przykładem teofanii). Pomimo, że tak niewiele zobaczyli w „miejscu” obecności Boga, najwidoczniej wzbudziło to w nich taki podziw i pokorę, że upadli na ziemię na znak hołdu. Przez to ich wzrok nie sięgał ponad poziom ziemi. Mimo wyjątkowości i nienaturalności tego doświadczenia, Mojżesz i jego towarzysze nie zostali skrzywdzeni ani ukarani przez Boga: „nie podniósł On swej ręki” na nich (Wj 24,11). Doświadczyli Jego wyjątkowej bliskości, kiedy pokrzepiali się wspólnie posiłkiem przymierza. A zatem nikt z obecnych nie widział Boga. Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela doświadczyło prawdziwej obecności Boga i widziało jedynie miejsce, na którym stał<sup>13</sup>.

Mojżesz, mówiąc: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę” (Wj 33,18), prosi Boga o więcej niż to, czym sam Pan obdarzyłby go dla jego własnego dobra. Mimo to, Bóg pozwolił, by Jego „chwała” przeszła przed Mojżeszem i objawił mu swoje imię. Bóg obiecuje Mojżeszowi możliwość przyjrzenia się niektórym z Jego boskich właściwości. To, czym one były wiąże się ze słowem „plecy” i kontekstem jego użycia. Mojżesz ze szczeliny skalnej miał obserwować Boga. Obecność Boga pojawiła się obok Mojżesza w rozumieniu przestrzennym. Jednak Mojżesz nie byłby w stanie patrzeć na tak ewidentną chwałę Boga i znieść jej ogromnej czystości i jasności. Zamiast tego Bóg ocalił Mojżesza od przypadkowego (i najwidoczniej śmiertelnego) widoku. Z tego powodu w zaskakującym akcie antropomorfizmu (opis rzeczywistości Boga przy użyciu określeń lub analogii zrozumiałych dla śmiertelnych ludzi) Bóg ocalił Mojżesza od pełnych skutków bezpośredniego oglądania swojej chwały, kładąc rękę na twarzy Mojżesza aż do momentu, w którym Jego chwała przeszła obok. Dzięki temu Mojżesz zobaczył tylko to, na co Bóg pozwolił. Tłumacze używają wyrażenia „plecy Boga” („z tyłu”), ale ponieważ Bóg jest duchem, który nie ma określonej formy, termin ten odnosi się do „wtórnego efektu chwały, która przeszła”. Mojżesz nie zobaczył więc bezpośrednio ani Boga, ani nawet Jego chwały. Bóg pozwolił mu zobaczyć jej skutki – poświatę, którą wytworzyła Jego obecność<sup>14</sup>. Inni

<sup>12</sup> Tamże, s. 68.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 70-71.

interpretatorzy sugerują, że mogła to być pewna postać (znając ówczesny blisko-wschodni sposób ubierania się, prawdopodobnie była to postać otulona długą szatą tak, że widać było zaledwie jej zarys). Nawet jeśli Mojżesz nie ujrzał zbyt wiele, doświadczenie to było dla niego na tyle potężne, że „skóra na jego twarzy promieniała” (Wj 34,29)<sup>15</sup>.

Istnieją w Biblii fragmenty, które wyraźnie wskazują na to, że Boga nie można ujrzeć. Przede wszystkim mówi o tym przywołany już wers Wj 33,20 („Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”). Podobnie Pwt 4,15 ostrzega: „nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie”<sup>16</sup>. W kontekście biblijnych wypowiedzi dotyczących niemożliwości bezpośredniego zobaczenia Boga jeszcze większego znaczenia nabiera możliwość tworzenia różnych Jego wyobrażeń – obrazów. Boga nie można zobaczyć, czy jednak można Go sobie w jakiś sposób przedstawiać? Stary Testament wydaje się być i w tym względzie jednoznaczny, konsekwentnie zakazując wszystkich przedstawień Jahwe.

## 2. Doświadczenie starotestamentalne: zakazany obraz Boga

Bóg, który objawił się Izraelowi, jest duchem i nie można Go było oglądać w żaden bezpośredni sposób. Wszelkie rozważania związane z Jego wyobrażeniem, z jakąkolwiek postacią jego przedstawienia muszą odnieść się do bardzo radykalnego i jednocześnie wyjątkowego jak na czasy starożytne zakazu tworzenia wszelkich obrazów Boga. Zakaz ten miał jednak swój szeroki kontekst i aby zrozumieć, dlaczego pojawił się taki zakaz, należy dokładnie prześledzić ówczesne uwarunkowania religijne.

Charakterystyczny dla wszystkich religii mitycznych panteizm owocował nierozzerwalnym powiązaniem między bytami materialnymi (przyroda), światem duchowym (bogowie i ludzie) i wytworami ducha ludzkiego (sztuka). Posąg zrobiony przez rzeźbiarza sam w sobie jeszcze nie był bogiem, ale stanowił pewną „obietnicę”, „formę”, która mogła zostać dzięki określonym rytuałom (obmycie lub otwarcia ust) wypełniona bożą obecnością, stając się prawdziwie bogiem. Posąg bóstwa był więc największym darem, medium boskiej obecności i prawdziwym „połączeniem” ziemi i nieba. Wcielone bóstwo uzyskiwało zdolność do przebywania wśród ludzi i możliwość oddziaływania na sprawy ziemskie.

<sup>15</sup> Tamże, s. 429.

<sup>16</sup> Tamże, s. 70.



Stawało się ponadto obecne w określonym miejscu, a tym samym zdolne do podejmowania działań. Przykładowo teologia egipska ujmowała to następująco: „bóg znajduje się w niebie, by oświetlać świat, jego ciało spoczywa w podziemnych zaświatach, a na ziemi o obecności boga świadczą jego posągi. Mogą one również uchodzić za «ciała», do których «weszło» bóstwo”, w języku egipskim bowiem „ciało” i „posąg” to jedno słowo. Wchodzenie w ciało posągu było dla bogów religii mitycznych koniecznością z tego względu, że działanie w poddanym im obszarze geograficznym było uwarunkowane ich fizyczną obecnością. Kult dokonywał się przede wszystkim przez codzienną pielęgnację posągu, a cześć wizerunkom była wciąż oddawaną bogom, obecnym pod ich postacią<sup>17</sup>.

Relacji boga w religiach starożytnych do posągu nie można jednak rozumieć jedynie jako „naczynia”, które on sobą wypełnia, czy nawet – w które się wciela. Należy to widzieć w kategoriach jedności mistycznej – posąg mistycznie staje się tym, kogo reprezentuje. Np. zniszczony posąg jednego z babilońskich bogów, Szamasza został odnowiony. Zamieszczona inskrypcja („okaleczył na twarzy, zdarł jego odzienie i jego kult został zapomniany”) świadczy o tym, posąg stojący w świątyni był bogiem, a w posągu sam bóg został oszpecony i zhańbiony, ale w istocie Szamasz pozostał transcendentny wobec posągu i kiedy go odnowiono zechciał wrócić do swojej świątyni. Posągi były pojmowane jako hipostazy bóstwa, a nie tylko przedmioty przypominające jego obecność. Taka przemiana była możliwa jedynie przez zastosowanie działań magicznych, nie była jednak nieodwracalna – bóg zawsze mógł opuścić swój posąg, jeżeli nie były dopełnione wszystkie warunki jego obecności<sup>18</sup>.

Wizerunki bóstw w starożytności nie spełniały jedynie jakiejś funkcji dekoracyjnej czy motywującej do pobożnej refleksji. Nie tylko reprezentował rzeczywistą obecność boga, ale w pewnym sensie był bogiem. Mimo, że bóg przetrastał całkowicie posąg, który był jego „mieszkanem”, to jednak ten posąg nie przestawał być bogiem. W tekstach religijnych używano zamiennie terminów „bóg” i „posąg boga”. „Dla ludzi starożytnych było oczywiste, że bóstwo przekraczało wszelkie ludzkie zdolności przedstawienia i nie mogło być sprowadzane tylko do wymiarów przedmiotu; wizerunek mówił jedynie o sposobie, w jakim bóstwo chciało się objawiać; ale bóg jest i równocześnie nie jest posągiem. (...) Posągi czyniły bóstwa dostępnymi dla ludzi, ale równocześnie ukrywały ich obecność”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002, s. 81-82.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 87-88.

<sup>19</sup> Tamże, s. 82.

Ikoniczność kultu w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu była nie tylko jednym z możliwych przejawów pobożności, ale stanowiła ich integralny element. Dla ludzi starożytnych rozróżnienie pomiędzy istnieniem ukrytym dla zmysłów a istnieniem danym w doświadczeniu nie było ostre i dlatego wizerunki stanowiły konieczne medium pośredniczące między bogami a ich wyznawcami, między niebem i ziemią. Także bóstwo, ujmowane jako integralny element natury, nie miało żadnej możliwości duchowej obecności pośród swoich czcicieli. Posągi czy zastępujące je z czasem symbole kultowe stanowiły niezbędny element relacji między bogami i ludźmi, swoiste „miejsca inkarnacji bogów”<sup>20</sup>.

Wyobrażenia ikoniczne stanowiły element religii starożytnych istotny dla prawidłowego kultu. Ich ogromne zróżnicowanie wiązało się z niezwykle różnorodnością koncepcji bóstw, z rozwojem systemów wierzeń, a także zmieniającymi się kontekstami społecznymi. Można było zaobserwować zmiany w sposobie przedstawiania postaci poszczególnych bóstw, a także zmiany w rozumieniu funkcji wizerunków<sup>21</sup>.

Charakterystyczną cechą wizerunków egipskich bóstw był początkowo zoomorfizm (pozostałość po okresie, kiedy czczono zwierzęta), a później antropomorfizm, który jednak nie wyparł całkowicie wyobrażeń zwierzęcych czy łączonych. Oprócz takich wyobrażeń pojawiły się również formy symboliczne (np. Re – tarcza słońca). Warto zauważyć, że wszystkie obrazy uwiązane z ikonografią Bogów nie mówiły wiele o prawdziwym kształcie bóstwa. Ten – zgodnie z tekstami egipskimi – pozostawał „Ukryty” i „Tajemniczy”<sup>22</sup>.

W kulcie ludów Mezopotamii i Kanaanu podstawową rolę pełniły posągi bóstw, które stanowiły przedmiot czci i medium relacji bóstwa z człowiekiem. Posągi kultowe, ukazujące bóstwa antropomorficznie lub symbolicznie, robiono zazwyczaj jako płaskorzeźby z drewna i drogocennych materiałów (złoto, srebro, drogie kamienie) albo jako posągi kamienne. W Kanaanie, w kulcie ludowym, popularne były małe posąжки z gliny lub amulety z drogich metali w kształcie kobiety. Pomniejsze bóstwa przedstawiano łącząc elementy ludzkie i zwierzęce. Złośliwe demony ukazywano z kolei jako twory fantastyczne, o dziwacznych kształtach. W kulcie publicznym dominowały macewy i aszery (ogólne wyobrażenie bóstwa)<sup>23</sup>.

Bożek jest rzeźbą albo obrazem czczonym jako to, co reprezentuje bóstwo. Bożki zazwyczaj sporządzano w formie rzeźby albo płaskorzeźby. Bałwochwalstwo,

<sup>20</sup> Tamże, s. 80.

<sup>21</sup> Tamże, s. 82.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 82-85.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 85-86.

surowo zakazane w Biblii, było powszechnie praktykowane w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Ze względu na dużą siłę przyciągania bożków, był on częstym przedmiotem ataków w literaturze biblijnej<sup>24</sup>.

W Biblii występuje ponad dziesięć hebrajskich słów na określenie różnych typów bożków. Niektóre nazwy nawiązują do sposobu ich sporządzania: mogły to być „rzeźby” kamienne, drewniane, gliniane czy metalowe; „posągi” odlewane w metalu; „słupy”, zwykle z nieociosanego kamienia, ustawione pionowo. Inne terminy mają znaczenie ogólniejsze, jak „kształt”, „forma”, „wizerunek”, „podobizna”. Spotyka się też określenia o wyraźnie pejoratywnym sensie, które nie są nazwą techniczną, ale wyrażają pogardę dla bałwochwalstwa: „ohyda”, „obrzydliwość”, „rzecz wstrętna”, „nicność”<sup>25</sup>.

Ponieważ prawie wszystkie starożytne bóstwa były podobne do ludzi, większość wizerunków miała charakter antropomorficzny. Niektóre jednak przedstawiały zwierzęta. Egipskie wyobrażenia bogów często łączyły w sobie aspekty ludzkie i zwierzęce. Wyobrażenia o ludzkich rysach przedstawiały samego boga czy samą boginię, natomiast całkowicie albo częściowo zwierzęce wyobrażenia metaforycznie wyrażały charakter natury bóstwa: lew – okrucieństwo, zięba – płodność, baran – męskość, jastrząb – ruchliwość itd.<sup>26</sup>

Uobecniając siebie przez określony wizerunek bóg stawał się bliższy człowiekowi. Można powiedzieć, że obraz kultowy był aktem łaskawości boga, świadectwem jego życzliwości wobec człowieka i wobec wspólnoty, dlatego był przedmiotem największej czci i najgłębszych uczuć religijnych. Przez ten przedmiot bóg umożliwiał człowiekowi prawidłowe wypełnianie jego powinności i dawał gwarancję swojej obecności pośród spraw ludzkich. Wizerunek pełnił rolę objawiającą boga, istniejącego całkowicie poza kontrolą człowieka. Takie rozumienie wizerunku nakładało na czcicieli określone obowiązki kultowe. Realna obecność boga zakładała troskę o jego potrzeby i konieczność zachowania pewnych warunków w zbliżaniu się do jego siedziby. Jeżeli warunki te nie były spełniane bóg – rozumując na sposób ludzki – mógł się obrazić na swoich wyznawców i ich porzucić. Kult posągów nie oznaczał jeszcze władzy człowieka nad bóstwem, jak to częściowo ma miejsce w magii. To, co wizerunek zakładał, to potężna i zbawcza obecność bóstwa. Dlatego nie musiał on być dokładnym wyobrażeniem bóstwa, które było transcendentne. Ważne było, by posąg służył jako miejsce wcielenia, osłaniające jego obecność. Nie wygląd wizerunku

<sup>24</sup> D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1999<sup>3</sup>, s. 73.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> W. H. PROPP, *Rzeźba*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 694.

był najistotniejszy, ale jego moc. Przez manifestację w przedmiocie bóstwo stało się dotykalne, jednakże nie dawało to możliwości bezpośredniego i nieograniczonego kontaktu. Takie spotkanie z bogiem było obwarowane surowymi regułami. Wizerunek bóstwa, o który należało się troszczyć, m.in. karmiąc go i pielęgnując, tworzył specyficzną, niesymetryczną relację: zaspokojenie materialnych potrzeb bóstwa łączyło się z umożliwieniem ludziom ich egzystencji<sup>27</sup>.

W religiach państw sąsiadujących z Izraelem bałwochwalczy – w rozumieniu narodu wybranego – kult stanowił główny element publicznej i prywatnej religijności, a odkrycia archeologiczne prowadzone w tym regionie dostarczyły jego przykładów sięgających najdawniejszych czasów. Znalezione przedmioty kultu reprezentują zarówno wyroby prymitywne, jak i bardzo wyszukane o dużej wartości artystycznej. Przedmioty naturalne, takie jak meteoryty czy proste łupy drewniane, także mogły pełnić funkcję bożków. Bożki egipskie, zwykle przechowywane w świątyniach, były w ramach obrzędów kultowych budzone o brzasku, karmione ofiarami, ubierane, ozdabiane klejnotami i procesjonalnie obnoszone podczas uroczystych okazji. W Babilonie bożki mogły służyć jako wyrocznie i były ustawiane przy wejściach do domów, dla ochrony przed czarownikami i złymi duchami. Kananejczycy, podobnie jak inne narody, nadawali swoim bożkom wyrażne cechy seksualne, zgodnie z praktykowanym przez nich kultem płodności, który miał zapewnić urodzajność ziemi i płodność kobiet. Nie zawsze jest łatwo określić sposób interpretacji bożków w różnych religiach. W egipskim tekście, znanym jako „Teologia Memfis” powiada się, że naczelny bóg Ptah stworzył nie tylko innych bogów, ale także bożki, w których bogowie mieli zamieszkiwać. Przekonanie, że bożki nie są same bogami, a jedynie reprezentują bogów albo są ich mieszkaniem, jest prawdopodobnie obecne w wielu religiach, chociaż wielu czcicieli mogło nie uświadamiać sobie tej różnicy, na co wskazują różne kultowe praktyki troski o bożki. Wielu późniejszych myślicieli greckich i rzymskich wyrażało polemiczne opinie, że słabi i ciemni ludzie potrzebują bożków, które pomagają im wyobrazić sobie ich bogów, podtrzymują ich wiarę i mają magiczną moc zapewniania im szczęśliwego życia i unikania nieszczęść<sup>28</sup>.

W tak szeroki kontekst religijny wpisuje się objawienie Boga Jahwe i Jego radykalny zakaz wyobrażania i przedstawiania Go w postaci jakichkolwiek obrazów czy rzeźb. Zakaz ten wyraźnie wybrzmiewa w dwóch biblijnych tekstach:

„Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi

<sup>27</sup> Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 88-90.

<sup>28</sup> D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 73.

nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią. Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, bo Ja Pan, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy mnie miłują i przestrzegają moich przykazań” (Wj 20,3-6; por. Pwt 5,7-10).

„Wtedy przybliżyliście się i stanęliście pod górą, a góra płonąła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą. I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci. (...) Baczcie pilnie – skoro nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie – abyście nie postąpili niegodziwie i nie uczynili sobie rzeźby przedstawiającej podobiznę mężczyzny lub kobiety, podobiznę jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest na ziemi, podobiznę jakiegokolwiek ptaka latającego pod niebem, podobiznę czegokolwiek, co pełza po ziemi, podobiznę ryby, która jest w wodach – pod ziemią. Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem. (...) Strzeżcie się, byście nie zapomnieli przymierza Pana, Boga waszego, które zawarł z wami, i nie uczynili sobie wyobrażenia w rzeźbie tego wszystkiego, co wam zabronił Pan, Bóg wasz. Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4,11-12.15-19.23-24).

Sformułowany w objawionych przykazaniach zakaz czynienia obrazu Boga Izraela oddziela Go od wszystkich innych bogów, zabiera go ze zwykłego świata religii. Bóg Jahwe, który prowadzi ludzi w ich historii, został w ten sposób wyprowadzony z ludzkiej codzienności<sup>29</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że biblijny zakaz odnosi się do trzech kwestii: zabrania wykonywanie jakichkolwiek podobizn bożków i oddawania im czci, zakazuje przedstawiania Boga Jahwe i wreszcie czynienia wszelkich obrazów istot żywych (ludzi i zwierząt).

## 2.1. Zakaz bałwochwalstwa

„Na starożytnym Bliskim Wschodzie za pomocą obrazów w ich różnorodnej formie (...) przekazywano treści religijne. W odniesieniu do bóstw obrazy te nie tylko je zastępowały, lecz były żywymi bóstwami, które miały ukrytą moc”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 147.

<sup>30</sup> Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 472.

Biblia wyraźnie zakazywała Izraelitom bałwochwalstwa („Nie będziecie czynić obok mnie bożków ze srebra ani bożków ze złota nie będziecie sobie czynić” – Wj 20,23; „Nie uczynisz sobie bogów odlanych w metalu” – Wj 34,17; „Przeklęty, kto wykona posąg rzeźbiony lub z lanego metalu – rzecz obrzydliwą dla Pana, dzieło rąk rzemieślnika – i postawi w miejscu ukrytym” – Pwt 27,15)<sup>31</sup>. „Chociaż archeolodzy nie odkryli żadnych wizerunków męskich bóstw czczonych przez Izraelitów w czasach biblijnych, to jednak figurki kobiet, prawdopodobnie przedstawiające boginie, spotykane są często. Niektórzy bibliści utożsamiają te posąжки z biblijną aszerą czy terafim”<sup>32</sup>.

Hebrajskie słowo *pesel* tłumaczone jest jako „rzeźba”, „bożek”, posąg”. Trójwymiarowe święte wizerunki z metalu, kamienia, drewna czy gliny były czczone we wszystkich zakątkach starożytnego świata. Jak pisze W.H. Propp, „Biblia mylnie interpretuje bałwochwalstwo, przypisując jego czcicielom naiwne przekonanie, że wizerunek jest bóstwem. Egipcjanie, Kananejczycy i mieszkańcy Mezopotamii wierzyli, że posąg, po jego poświęceniu staje się siedzibą ducha boga, który sprawia, że posąg może mówić, poruszać się czy oblewać się potem. Chociaż posąg pod wieloma względami był bogiem, to jednak bóg nie był ograniczony do swego wizerunku. Wizerunek boga miał umożliwić śmiertelnym oglądanie bóstwa oraz pomóc bogu i czcicielom w skupieniu uwagi na sobie. Niewiele posągów miało ruchome części – jak np. poruszające się szczęki – umożliwiające kapłanom symulowanie «cudownych» odpowiedzi bóstwa”<sup>33</sup>. Przed bożkiem modlono się albo zostawiano przed jego posągiem pożywienie, które później spożywali kapłani i/albo czciciele<sup>34</sup>.

Surowy zakaz bałwochwalstwa należy do najbardziej charakterystycznych cech religii izraelskiej: Jahwe, Bóg Izraela, nie mógł być przedstawiany w formie fizycznej, ani nie tolerował wyobrażeń innych bogów. Ta anikoniczna zasada została sformułowana w Dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu (...) Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył” (Wj 20,4-5; por. 20,23-25; Pwt 4,15-18.23.28). Nie jest pewne, kiedy i dlaczego pojawił się ten zakaz. Prawdopodobnie wprowadzono go wcześniej i w bezpośrednim związku z żądaniem bezwzględnej wyłączności kultu Jahwe. Monolatria, chociaż pośrednio uznawała istnienie – oprócz Jahwe – innych bogów, nie

<sup>31</sup> H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Welterfahrung*, „Katechetische Blätter” 100 (1975), s. 512-513. Por. też, *Der Dekalog · Gottes Gebote?*, Stuttgart 1973, s. 85-93 (obszerna bibliografia dot. omawianego zagadnienia: s. 119-125).

<sup>32</sup> W. H. PROPP, *Rzeźba*, art. cyt., s. 694.

<sup>33</sup> Tamże, s. 693-694.

<sup>34</sup> Tamże, s. 694.

zezwała na ich kult (Wj 20,3), co być może doprowadziło do całkowitego poąpienia bałwochwalstwa w oficjalnej religii Izraela<sup>35</sup>.

Wśród biblistów można jednak spotkać i takie wypowiedzi, wg których nie można interpretować zakazu tworzenia wyobrażeń Boga jako walki z kultem bożków („Służba bożkom jest służbą obrazom”). Ich zdaniem, byłoby to zbyt duże uproszczenie, co więcej – powierchowne i krzywdzące wobec różnych religii. Religioznawcy wskazują, że tylko w sporadycznych przypadkach obrazy rzeczywiście utożsamiano z określonym bóstwem; w każdym razie nie było tak w kultach, z którymi stykał się Izrael. „Obrazy nie rościły sobie pretensji do istoty – wyczerpującego przedstawienia bóstwa. To, że bóstwo przekracza wszelkie ludzkie zdolności wyobrażenia i że nie może być ogarnięte przez żaden przedmiot materialny ani w nim zamknięte, że jest niewidzialne – to wszystko było rzeczą znaną nawet religiom pogańskim; a przecież świadomość taka nie powstrzymała ich od poświęcenia bóstwom obrazów kultowych. (...) W wielu takich obrazach bóstw odczuć można naprawdę jakiś zadziwiający, głęboko duchowy sposób pojmowania boga (...). Obraz nie wypowiada się na temat istnienia bóstwa, nie mówi też o jego wewnętrznej, boskiej naturze, ale o tym, w jaki sposób raczy się ono objawiać; obraz bowiem jest przede wszystkim przekazicielem objawiania. Starożytni byli świadomi bardzo bliskiej obecności boskich mocy; chociaż niezgłębione i nieobliczalne, w symbolach kultowych i obrazach przybliżały się jednak do człowieka, przynosząc mu ocalenie. Zgodnie z tym przekonaniem, cały świat oznacza się pewną przejrzystością, można przezeń dostrzec to, co boskie; w każdym razie, możliwość takiej przejrzystości występuje wszędzie tam, gdzie rzeczy ziemskie z upoważnienia bóstwa zdolne są objawić bóstwo. (...) Z obecnością samego bóstwa wiązała się równocześnie obecność jego mocy: szczególnie jego błogosławieństwa mogły teraz okazać się skuteczne wśród ludzi i w otaczającym ludzi świecie. Pobożny umysł nie jest w stanie sporządzić wyczerpującej liczby obrazów, gdyż tajemnice, w których to, co boskie, objawia się na płaszczyźnie życia ludzkiego, są po prostu niezliczone. Mamy więc tu do czynienia z wymogiem najpowszechniejszego i najnaturalniejszego odczucia od najdawniejszych czasów”<sup>36</sup>.

Starotestamentalny zakaz czynienia obrazów nie był bynajmniej jakąś powszechną prawdą religijną, lecz najmocniejszą formą odcięcia się od mitologicznych sposobów ujmowania Boga. „Przejawia się tu coś z zagadkowości Izraela, coś z jego oryginalności i wyjątkowości pośród religii w ogóle. Kto pograża się z lubością w fenomenologii religii i uznawanej przez religie czci obrazów,

<sup>35</sup> D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 73.

<sup>36</sup> G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 173.

ten nie znajduje już stamtąd drogi do zrozumienia zakazu sporządzania obrazów w Izraelu, przypadkowe bowiem, racjonalizujące kryzysy, nawiedzające od czasu do czasu również religie uznające obrazy, niewiele mają wspólnego z drugim przykazaniem Dekalogu<sup>37</sup>.

Dwie sprawy wzbudzały podejrzenie w odniesieniu do obrazu bożka: świeckość materiału i słabość wykonawcy. Obrazy obcych bogów zaczynały śmieszyć („Ich bożki – to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Mają usta, ale nie mówią; oczy mają, ale nie widzą. Mają uszy, ale nie słyszą; nozdrza mają, ale nie czują zapachu. Mają ręce, lecz nie dotykają, nogi mają, ale nie chodzą; z gardła swego nie wydobędą głosu” – Ps 115,4-7; por. 135,15-18), a poszczególni prorocy kpili sobie z posagu bożka, ostrzegając, „żeby się nie zachwiał” (Iz 41,7). Z drugiej strony pojmowanie Jahwe jako Boga spoza tego świata ułatwiało przestrzeganie zakazu wykonywania obrazów<sup>38</sup>.

Mimo tak wyraźnego zakazu istnieją świadectwa obecności bożków w całej historii Izraela. Sprytna kradzież posążków bóstw domowych przez Rachelę (Rdz 31,19) nie tyle jest przykładem bałwochwalstwa, ile chęcią uzurpowania sobie tradycyjnej władzy kultowej i prawnej, jaka w rodzinie przypadała ojcu. Natomiast złote cielce postawione najpierw przez Aarona na pustyni (Wj 32,1-6), a później przez Jeroboma I w Dan i w Betel (1 Krl 12,28-29) traktowano jako skandaliczne naruszenie Prawa. Praktyki bałwochwalcze pojawiły się także w późniejszych okresach monarchii (np. aszera – 1 Krl 16,33; 2 Krl 21,3), a ich wypalenie stało się celem reform królów Ezechiasza (2 Krl 18,4) i Jozjasza (2 Krl 23,4-15) Wobec groźby upadku Jerozolimy Ezechiel donosi, że ludzie znowu zwrócili się do „bożków domu Izraela wyrysowanych wszędzie na ścianie” w nadziei na odwrócenie klęski (7,20; 8,10). Z gorzkim sarkazmem zarówno Jeremiasz (10,3-5), jak i Deutero-Izajasz (40,18-20; 44,9-20; 46,1-2.5-7) ukazują bezskuteczność czczenia wytworów ludzkiej ręki<sup>39</sup>.

## 2.2. Zakaz czynienia obrazów Jahwe

Unikanie wizerunków Boga nazywa się anikonizmem. Choć nie ma ściśle-go związku między monoteizmem a anikonizmem, nie jest zapewne dziełem przypadku, że pierwszy monoteista, faraon Echnaton (1363-1347 przed Chr.), zniósł bałwochwalstwo. Najwyraźniej zarówno on, jak i autorzy biblijni uważali, że figuratywne przedstawienia ograniczają boskość do określonej idei i miejsca

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 175.

<sup>39</sup> D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 73-74.



oraz skłaniają do identyfikowania jednego prawdziwego Boga z bóstwami, które faktycznie nie istnieją. Gdy jednak słońce – bóg Echnatona – było dla wszystkich widziane na niebie, Jahwe był Bogiem ukrytym w ognistym obłoku (Wj 24,17; Pwt 4,15)<sup>40</sup>.

Obowiązujący w kulcie izraelskim zakaz tworzenia obrazów, zamieszczony w Dekalogu, stosowany w ciągu wieków mniej lub bardziej surowo, stanowi fakt dość łatwo wy tłumaczalny, gdy chodzi o idole – fałszywych bogów, a trudniejszy do zrozumienia w odniesieniu do obrazów Jahwe. Autorzy natchnieni, przywykli do antropomorfizowania, sprzeciwiali się zasadniczo nie materialnym reprezentacjom, lecz raczej chcieli podjąć walkę z bałwochwalczą magią i zachować nietkniętą prawdę o transcendencji Boga. Bóg bowiem objawia swoją chwałę nie w złotym cielcu (Wj 32; 1 Krl 12,26-33), ani w obrazach wykonanych ludzkimi rękami, lecz w dziełach swojego stworzenia (Oz 8,5-6; Mdr 13-15)<sup>41</sup>.

Zakaz tworzenia jakichkolwiek wyobrażeń Boga pochodzi z najstarszej warstwy tradycji i był on przed długie wieki – podobnie jak zakaz oddawania czci bogom obcym – przedmiotem nieustannego konfliktu przykazania z życiem. Niechęć wobec wizerunków tłumaczy się m.in. tym, że Izrael jako lud pasterski doświadczył Bożego objawienia na pustyni, w miejscu, które z racji swego ogółoczenia uzdalnia człowieka do przekroczenia ram codzienności, do wyjścia poza zjawiskową czy też zmysłową formę życia i wzniesienia się ku rzeczywistości transcendentnej. Kultury rolnicze innych narodów, zależne od rytmów przyrody, były ze swej natury otwarte na świat zjawisk, bardziej przywiązane do materialnej i tym samym zmysłowo doświadczalnej formy życia<sup>42</sup>.

To, że Boga nie można ostatecznie przedstawić w sposób widzialny, że cześć jest bardziej sprawą serca niż oczu, że człowiek musi zdobywać się na wysiłek, aby to, co widzialne przyjmować rzeczywiście jako niewidzialne – wszystko to są ogólne prawdy religijne, które nie wyjaśniają do końca zakazu tworzenia obrazów Jahwe<sup>43</sup>.

Niewyraźalność Boga w obrazach pochodzi zarówno z poczucia Jego tajemnicy, jak i z doświadczenia potęgi i nieumiejętności wyjaśnienia otaczającego Izraelitów świata. Tajemniczość pustyni jako z jednej strony pięknej i majestatycznej, z drugiej – niebezpiecznej i niedostępnej odsuwała całkowicie możliwość wyobrażenia jej Twórcy za pomocą jakiegokolwiek obrazu. Drugą przyczyną,

<sup>40</sup> W. H. PROPP, *Rzeźba*, art. cyt., s. 694.

<sup>41</sup> P. LAMARCHE, *Obraz*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 594.

<sup>42</sup> Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 147. Por. także: H. FRANKOFORT, *Before Philosophy. An Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1977.

<sup>43</sup> G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 172.

która wyraźniej objawiła się w okresie życia osiadłego w Kanaanie, musiało być poczucie transcendencji Boga. Obraz nie tylko przybliżał bóstwo czcicielom, ale także dawał możliwość nawiązania relacji, która mogła być wykorzystana przez człowieka, podobnie jak dzieje się to w magii. Wizerunek dawał człowiekowi pewną „władzę”, tymczasem Bóg Jahwe przedstawił się jako całkowicie suwerenny wobec wszystkiego, czego człowiek może doświadczyć – innych ludzi, przyrody, relacji pomiędzy bytami tego świata. Dlatego człowiek może Go albo słuchać, albo na swoją szkodę odwrócić się od Niego, ale nie może wpływać na Niego w żaden sposób. Bóg Izraela jako zupełnie różny od natury, nie mógł być przedstawiony za pomocą czegokolwiek, co do niego należy. „Jeśli to sprawiło, że religia Izraela nie okazała się twórcza w dziedzinie sztuki, to z drugiej strony, wyniosło ją to ponad zmysłowe koncepcje bóstwa i uchroniło przed pogańskim poglądem, że mocami boskimi można manipulować w celach osobistych”<sup>44</sup>.

Niektórzy tłumaczą zakaz tworzenia podobizn Boga Jahwe względami bardziej praktycznymi. Podczas przejścia przez pustynię Izraelczycy doświadczali trudnych warunków życia, braków odpowiednich materiałów oraz potrzeby zdystansowania się wobec kultury egipskiej, która nad nimi dominowała przez wiele lat. Na chęć zerwania z religijną tradycją Egiptu wskazuje nakaz nałożenia tzw. *cicit*, czyli frędzli przywiązanych do czterech rogów płaszcza (Lb 15,38-41). W Egipcie popularne było noszenie talizmanów, ochraniających przed złymi mocami, przez ukazanie przynależności do określonego boga. *Cicit* miały być przypomnieniem, że naród wybrany należy w całości do Boga Jahwe<sup>45</sup>.

Dzięki dokładnym badaniom biblijnym okazało się, że zakaz sporządzania obrazów jest późniejszy niż sądzono, a epoka Mojżesza nie była jeszcze zainteresowana problemem obrazów. Owszem, kult w sanktuarium centralnym (najstarsza postać kultu Jahwe, uchwytna od strony historycznej) raczej nie znał czci obrazów, co jednak nie oznacza, że obrazy Jahwe nie funkcjonowały w kulcie prywatnym (por. Sdz 17,3-5). Zakaz sporządzania obrazów funkcjonował w kontekście szerszego zakazu dotyczącego czci obcych bogów. W węższy sposób interpretowany jest werset z Pwt 27,15, gdzie chodzi raczej o zakaz przedstawienia Jahwe w obrazie jakiegoś innego bóstwa (np. w obrazie byka, jak przedstawiany był Baal). Miało to być zabezpieczenie przed synkretyzmem religii izraelskiej (por. także Wj 32; Oz 8,4; 11,2)<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> J. BRIGHT, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994<sup>3</sup>, s. 162. Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 148.

<sup>45</sup> Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 148.

<sup>46</sup> G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 174.

Powyższe argumenty nie były jednak jakimś istotnym wytłumaczeniem zakazu sporządzania obrazów. Dawny Izrael nie utrzymywał, że wie, z jakich powodów teologicznych czy pedagogicznych nałożono nań ów nakaz. Nawet Pwt 4,9-20 daje jedynie pewne uzasadnienie z powołaniem się na historię, a nie wyjaśnienie. Przyjmuje się, że „obecność statyczna w danym obrazie religijnym – jako pewnym przekątniku mocy – zupełnie nie odpowiadała istocie objawienia Jahwe, że więc już przez sam fakt sporządzenia jakiegokolwiek wizerunku naruszana byłaby wolność Jahwe; ale i tego nie można przecież przyjąć za wyjaśnienie ostateczne i rozstrzygające”. Podobnie zakaz używania imienia Boga: Ani przez obraz, ani przez używanie imienia człowiek nie powinien sięgać po władzę nad Jahwe. Błędne jest przekonanie, że zakaz używania obrazów był wyrazem innego rozumienia świata czy wyjątkową osobliwością kultową Izraela<sup>47</sup>.

Zakaz czynienia obrazu Boga jest w tekście biblijnym tak dobitnie wyeksponowany, iż należałoby uważać go za jeden z fundamentów etosu Izraelitów, za tekst programowy, jeden z najstarszych w Piśmie Świętym. Zakaz ten nie miał jednak znosić czy ograniczać kultu Jahwe. Eliminował jednak wyraźnie wszelkie „media” w odniesieniu narodu wybranego do swojego Boga: „Nie uczynisz sobie” (Wj 34,17). Warto pytać, jak Izraelici odczytywali ten zakaz. Otóż w antycznych kultach posługiwano się różnego rodzaju obrazami. Niekiedy w dość prymitywny sposób obrazy (w szerokim znaczeniu) same stawały się bożkami, który oddawano cześć, modlono się do nich, składano im różne ofiary. Istniało jednak także inne podejście do „świętych” obrazów. Wierzano, że przez nie możliwe jest w jakimś stopniu doświadczenie bóstwa. Bogowie objawiali się przez swoiste wyobrażenia (naturalne lub tworzone sztucznie), jak np. Baal, bożek seksualności i płodności. Obraz więc prezentował boskość, pozwalał jej doświadczyć w sposób fizyczny, ziemski. Cześć oddawana obrazom była nie czymś jedynie zewnętrznym, lecz równocześnie wyrazem swoistego „pojęcia” bóstwa. I wobec takiego podejścia diametralnie różniła się wiara Izraelitów, którzy wierzyli, że żaden obraz w żaden sposób nie może objawić Jahwe. Żaden kult nie może ogarnąć, ukazać, objąć Jego istoty i działania. W żadnym obrazie ani przez żaden obraz nie można wpływać na Boga. Nie do pomyślenia jest kult przez jakiegokolwiek wyobrażenie Jahwe, gdyż nie jest On ograniczony do jakiegoś obrazu. Ani przedstawienie ze świata natury, ani żaden wytwór ludzkich rąk nie ukaże Boga, gdyż jest On sam w sobie niewyobrażalny i niedoświadczalny – słowem: transcendentny<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Tamże, s. 175.

<sup>48</sup> Por. H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Weltverehrung*, art. cyt., s. 514-516.

Dla Izraelitów każde personifikowanie świata i jego sił było profanacją. Z zakazem tworzenia obrazów Boga łączył się przecież zakaz kreowania podobizn różnych dzieł stworzonych przez Boga. Istniało bowiem niebezpieczeństwo jakiegoś porównywania stworzenia i Stwórcy, czemu zaprzeczała wyraźna i zdecydowana dystynkcja między Bogiem i światem. Przekonanie, że nic na ziemi nie jest w stanie uobecnąć Boga, łączyło się z paradoksem: Bóg Starego Testamentu, choć nie był niewidzialny, to jednak był nie do wyobrażenia<sup>49</sup>. Zakaz tworzenia obrazu Boga był przykazaniem, którego Izrael winien bezwzględnie przestrzegać. Bóg objawił Mojżeszowi swoje imię, ale zachował Go przed oglądaniem siebie, pozostając „Bogiem bez obrazu”<sup>50</sup>.

Tekst Pwt 4,9-20 można interpretować jako teologiczne *exposé* pochodzące prawdopodobnie z czasów wygnania. Zakaz wykonywania obrazów otrzymuje tutaj uzupełnienie w postaci racjonalizującego „dowodu z Pisma”. Ponieważ „Izrael na Synaju nie zobaczył żadnej określonej postaci Jahwe, usłyszał tylko z ognia Jego głos i dlatego nie powinien odtwarzać postaci Jahwe w żadnym obrazie. Została więc uwypuklona tu w sposób całkowicie jasny antyteza: Izrael, w tym co określa jego stosunek do Boga, nie został zdany, jak inne ludy, na obraz religijny, ale jedynie na słowo Jahwe”<sup>51</sup>.

### 2.3. Zakaz tworzenia wszelkich obrazów istot żyjących

W kontekście Wj 20,4-6 pojawia się istotne dla wychowania religijnego pytanie: „Czy sztuka jest zakazana?” Egzegeci rozszerzają tę wątpliwość o kolejne: „Czy drugie przykazanie miało stłumić wszelkie przejawy ekspresji artystycznej w Izraelu, a nawet w naszych czasach? Czy czynienie obrazów jakichkolwiek Bożych stworzeń lub wszelkie inne aspekty twórczej działalności – czy to przez malowanie farbami olejnymi, czy rzeźbienie w drewnie, kamieniu, glinie, srebrze czy złocie jest zakazane?”<sup>52</sup>

Spotkanie z objawiającym Bogiem nie było w Izraelu motywem dla artystów, rzeźbiarzy czy malarzy. W narodzie wybranym pierwszeństwo przyznano słowu przed obrazem, słuchaniu przed oglądaniem. Kult izraelski skoncentrował się

<sup>49</sup> Por. także: W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen 1968, s. 82; W. ZIMMERLI, *Das Bildverbot in der Geschichte des alten Israel*, w: K. H. BERNHARDT (red.), *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels. A. Jepsen zum 70. Geburtstag*, s. 86-96.

<sup>50</sup> Por. H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Weltverführung*, art. cyt., s. 514-516.

<sup>51</sup> G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 175.

<sup>52</sup> W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 60.

bardziej na słuchaniu i recytowaniu objawionych słów. Boga nie można było rozpoznać przez statyczne wyobrażenia w obrazie czy rzeźbie, lecz jedynie przez podążanie drogą wyznaczoną przez Jego słowo. Jahwe domagał się „kultu serca” i relacji: „Bóg mówi – człowiek słucha i działa”. Niepowtarzalność i nieprzewidywalność teofanii Jahwe, skierowanych na ocalenie swojego ludu stała się impulsem do rozważenia ich sensu, a nie powtarzania w aktach kultowych. Mocne zakorzenienie w historii (wydarzenie Wyjścia) stało się przesłanką do przełożenia na słowa, a nie na obrazy, tego, co stanowiło istotę religii Izraela – spotkania z Bogiem. Odbywało się ono przez wiarę wyrażoną w słuchaniu, rozumieniu i posłuszeństwie słowu Boga. Mozaizm – i to było niezwykle *novum* w porównaniu z religiami mitycznymi – kładł akcent na wiarę, na doświadczenie religijne, które implikuje interioryzację kultu. Jahwe, choć nadal pozostawał Bogiem silnym, wszechwiedzącym i wszechmogącym, który potrafił przejawiać swą moc w wydarzeniach kosmicznych, wolał zwracać się wprost do ludzi, interesując się ich życiem duchowym<sup>53</sup>.

Błędne byłoby interpretowanie biblijnego tekstu drugiego przykazania jako podstawy do zakazu albo cenzury sztuk plastycznych. Interpretowany tekst mówi natomiast o problemie tworzenia obrazów, które w efekcie stałyby się „rywalami” dla Boga. Zasadnicza myśl przekazu brzmi: „Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył”. Tutaj dwa wyrażenia („pokłon” i „służba”) zastosowane w figurze retorycznej zwanej *hendiadys*, są wykorzystane do przekazania jednej idei: nie używaj obrazów przy oddawaniu czci Bogu żywemu. Ten, kto wielbi Pana, nie może ograniczać swego uwielbienia do pojedynczego konkretnego obrazu. Taka praktyka byłaby bliska tego, co robili poganie. Izrael, opuszczając Egipt, w którym obiektem kultu były ciała niebieskie, zwłaszcza słońce, oraz takie stworzenia, jak ptaki, krowy, żaby i ryby, miał się strzec tworzenia obrazu Boga z myślą o oddawaniu temu obrazowi czci. Tego typu substytuty odwracałyby tylko uwagę wierzącego od Boga. Zakaz natomiast nie dotyczył samego tworzenia obrazów ryb, ptaków, byków i innych stworzeń. Argumentem jest chociażby nakaz Boży dotyczący przystrojenia tabernakulum, gdzie umieszczono obrazy wszelkich rodzajów stworzeń. Gdyby takie wyobrażenia były niesłuszne albo zakazane, Bóg nie nakazałby ich tworzenia. Przykazanie więc nie zakazuje działalności artystycznej polegającej na tworzeniu obrazów na podobieństwo stworzeń boskich. Zakazuje jednak stosowania obrazów, które mogłyby odwracać uwagę od jedyne go, prawdziwego Boga, który jest duchem i nie można Go przedstawić poprzez jakiegokolwiek obrazy Jego dzieł<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 155-157.

<sup>54</sup> W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 60.

Sens zakazu sporządzania obrazów nie polegał bynajmniej na tym, żeby zabronić ludowi Izraela wszelkich plastycznych wyobrażeń Jahwe – w istocie rzeczy Jahwe wyobrażano sobie zawsze w postaci ludzkiej, jako mężczyznę, wojownika, władcę (por. Wj 15,3; 1 Krl 22,19; Iz 30,27; Ez 1,26), ale to ucłowieczenie w pojęciach i w języku nie było jeszcze obrazem religijnym, przekąźnikiem objawienia, domagającym się czci kultycznej. Nie nadszedł jeszcze czas, kiedy to Bóg mógł zostać ubóstwiony jako Człowiek. Na miejscu zajmowanym w religiach pogańskich przez obraz religijny w Izraelu widniało słowo „Jahwe”. Drugie przykazanie, zgodnie z bezpośrednim sensem swych słów, ograniczone było do płaszczyzny kultu<sup>55</sup>, choć – wg części biblistów – nawet ten kult nie był wolny od czci obrazów<sup>56</sup>.

Anikoniczność kultu żydów jest jednym z najtrudniejszych zagadnień dotyczących tej religii. Zaciekłość, z jaką prorocy atakowali oddawanie czci nie tylko wizerunkom, ale także innym przedmiotom kultu „przy zielonych drzewach, na wysokich pagórkach” (por. Jr 17,2) jest wyrazem powszechności tych obyczajów. Hebrajczycy nie potrafili oderwać się od tego, co dla człowieka starożytnego świadczyło o istocie jego religijności – kultu przedmiotów jako przejawów obecności bóstwa<sup>57</sup>.

Prawdziwy złoty cielec (Wj 32,4-8; 1 Krl 12,28-29) nie był wyobrażeniem bożka, lecz symbolem Jahwe, a wąż spiżowy (brązowy lub miedziany; Lb 21,9) wskazywał pierwotnie na Jahwe obdarzającego życiem i zbawieniem. O tym, że późniejszy judaizm z pewną wyrozumiałością odniósł się do zakazu sporządzania obrazów, świadczą wykopaliska i freski z synagog, np. w Kafarnaum<sup>58</sup>.

W starożytnym Izraelu znano wiele wyobrażeń Boga. Co więcej, w kulcie izraelskim posługiwano się swoistymi obrazami (por. np. cheruby na Arce Przymierza czy wąż miedziany sporządzony przez Mojżesza). Zakazu sporządzania obrazów nie można wyjaśniać jedynie tendencjami synkretycznymi. Zakaz wykonywania jakichkolwiek obrazów Boga wynikał z potrzeby zachowania wśród Izraelitów myśli o jedyności i wyłączności Jahwe wobec bóstw pogańskich, a zarazem chronił Jego wielkość, którą materialne przedstawienie mogłoby umniejszyć. Zakaz ten miał na celu strzeżenie absolutnej duchowości Boga<sup>59</sup>.

Linia podziału między bożkami a dozwolonymi przedmiotami kultowymi może w szczegółach wydawać się niewyraźna. Arki wraz z jej złotymi cherubami

<sup>55</sup> G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 176.

<sup>56</sup> Tamże, s. 172.

<sup>57</sup> Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 147.

<sup>58</sup> M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, art. cyt., s. 537.

<sup>59</sup> Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 472.

nie uważano za bożka, ale za manifestację obecności Boga (por. Wj 25,17-22; Lb 10,33-36; 1 Sm 4-6; 2 Sm 6,6-7). Podobnie dwuznaczne były terafim (por. Sdz 17-18 z Za 10,2) i efod (por. Wj 28 z Sdz 8,24-27), Nechusztan czy wąż miedziany (por. Lb 21,8-9 z 2 Krl 18,4) i woły podtrzymujące odlew morza w świątyni Salomona (1 Krl 7,25). Kryterium nielegalnego posługiwania się tego rodzaju przedmiotami kultowymi zapewne zależało od tego, czy bezpośrednio im oddawano cześć jako substytutom Jahwe. Z teologicznego punktu widzenia anikonizm stał się środkiem egzekwowania zasady, że Jahwe nie może mieć – z powodu przepaści oddzielającej Stwórcę od stworzenia – adekwatnego odpowiednika fizycznego. Natura Boga Izraela powinna znaleźć swoje odbicie nie w jakimś Jego obrazie, ale we wszystkich aspektach społeczno-ekonomicznego, politycznego, prawnego i domowego życia Izraelitów. Zakazowi bałwochwalstwa towarzyszyły więc przykazania dotyczące odmiennych typów zachowania religijnego i moralnego<sup>60</sup>.

Zakaz tworzenia antropomorficznych wyobrażeń Boga nie był jednak równoznaczny z całkowitym odejściem od prób ukazania Jego obecności w inny sposób. Człowiek potrzebuje ze swej natury znaku uobecniającego to, co niewidzialne, a akty kultowe muszą być związane z konkretnym miejscem. W starszych tekstach biblijnych relacja do Jahwe pojmowana jest w sposób bardziej materialny, a Jego obecność wyobrażana jako siła tajemna, która znajduje się w przedmiotach (Arka, chleby) lub osobach świętych, np. kapłanach czy pomazańcach Pańskich (1 Sm 5,9-12; 21,5; 22,17; 24,7-11; 26,9-11; 2 Sm 6,7). Z tego powodu wśród Izraelczyków rozpowszechnione było stosowanie różnych symboli kultowych, pojmowanych jako znaki obecności Boga Jahwe. Takim znakiem, stosowanym także przez inne narody, była macewa (stela), czyli pionowo ustawiony kamień (lub pagórek z kamieni), będący symbolem rzeczywistej obecności bóstwa, stosowany najpierw w kulcie Patriarchów (Rdz 28,10-18; 31,45.51-52; 35,20), a później w obrzędach Izraelitów uchodzących z Egiptu (Wj 24,4b; Joz 24,26-27). Ich usunięcie z kultu hebrajskiego wiązało się z ich skojarzeniem z Baalem. Z kolei wspomniane w Biblii blisko 40 razy aszery, czyli drewniane pale uobecniające bóstwo płodności, zostały odrzucone przez oficjalny kult religii mojżeszowej (Pwt 16,21; Sdz 6,25-32), choć w rzeczywistości pojawiały się one w kulcie ludowym, a nawet trafiły do kultu publicznego (por. 2 Krl 17,16; 21,3; 23,14-15). Wśród tych przedmiotów najbardziej znaną i eksponowaną była Arka Przymierza – skrzynia z drewna akacjowego, w której przechowywane były tablice Przymierza (Wj 25,16), stanowiąca centrum religijnego i politycznego życia Izraela. Jej zwieńczenie – kaporet ozdobiony cherubami był miejscem, skąd przemawiał

<sup>60</sup> D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 74.

Jahwe do Izraela (Wj 25,21-22). Arka jako miejsce kultowe reprezentowała obecność Jahwe wśród Izraela i pomagała Izraelitom doświadczeniu Boga nie niszcząc całego duchowego charakteru doświadczenia religijnego. Porównanie jej do przedmiotów kultu w innych religiach z jednej strony wydaje się dość oczywiste (wykonana przez ludzi służyła jako przedmiot objawiania się Boga, traktowana jako niezwykła świętość i wykorzystywana nawet do celów politycznych), z drugiej – idąc za duchem Biblii – jest nie na miejscu: Bóg Jahwe nadal zachował duchowy charakter i nie był ograniczony do określonego miejsca. Swoistą przestrzenią, w której działał Bóg było natomiast całe życie Izraelitów, nie stracił On nic ze swej transcendencji i dynamizmu. Zasadniczym przedmiotem kultu narodu, który doświadczył Bożego objawienia i ludzkiej wolności, było słowo wypowiedziane przez Boga jako swoisty i jedyny „przedmiot kultu”. Bóg, który dał się poznać w doświadczeniu historycznym, objawił się we wspólnocie swoich wyznawców. Boże objawienie narodowi izraelskiemu należy raczej ujmować w kategoriach niezwykłego wydarzenia, a nie określonych miejsc, do których trzeba pielgrzymować, czy też przedmiotów, które należałoby czcić. W ten m.in. sposób ujawniła się duchowa natura Boga, który w odróżnieniu od „głodnych ofiar bożków”, nie uzależnił się od oddawanej Mu czci. Tym, czego oczekiwał od swym wyznawców, była wiara i wierność, a Jego chwała realizowała się w relacji więzi osobowej. Chwała imienia Jahwe, podobne jak Jego królestwo, realizuje się wśród ludzi – a nie ze względu na Jego możliwość działania. Bóg jest przede wszystkim obecny w historii swego narodu, którego obowiązkiem jest pamiętać wielkie dzieła Boże oraz zachowywać jego przykazania (Pwt 11,1-7). Jahwe jest obecny w swojej trosce o człowieka i jego ziemskie sprawy, a nie w przedmiocie kultowym. Bóg Izraela, który jest Bogiem przekraczającym wszystko, co jawi się jako otaczający świat, zarówno świat natury, jak i świat porządku społecznego, który jest całkowicie odmienny od wszystkiego, co można przedstawić – domagał się, aby w kulcie odbieranym od wiernych pozostał oddzielony od wszystkich skojarzeń. I chociaż Izraelczycy byli zdolni do całkowitego oderwania się od pojęcia materialności świata i materialnej obecności Boga (zastosowanie symboli kultowych), to jednak można mówić o duchowym wymiarze Boga Jahwe na tej samej zasadzie, na jakiej można mówić o monoteizmie – Jahwe jest obecny w symbolu kultowym (podobnie jak bogowie religii mitycznych), ale jest od tego symbolu całkowicie niezależny. Symbol kultowy jest potrzebny człowiekowi, a nie Bogu<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 149-155.



Nie wiadomo, czy istniały jakiegokolwiek figuratywne wyobrażenia Jahwe, natomiast sanktuaria izraelskie obfitowały w posągi, rzeźby i ornamenty, przedstawiające niebiańskie stworzenia związane z Jahwe, np.: cheruby – skrzydlate sfinksy (Wj 25,18-22; 26,1.31; 36,8.35; 37,7-9; Lb 7,89; 1 Krl 6,23-35; 7,29.36; 8,6-7; Ez 41,18.20.25; 1 Krn 28,18; 2 Krn 3,7-14; 5,7-8), cielce (Wj 32; 1 Krl 7,29; 12,28-30) i, być może, serafiny – skrzydlate węże (2 Krl 18,4). W Biblii zachowały się ślady dyskusji na temat znaczenia tych wizerunków: Czy cheruby są tronem czy baldachimem Boga? Czy cielce jest piedestałem czy wizerunkiem Boga? Czy Nechusztan (2 Krl 18,4) jest serafinem osłaniającym Jahwe (Iz 6), czy jadowitym wężem (Lb 21,4-9; por. Iz 14,29; 30,6)? Generalnie jednak żydowska sztuka sakralna, podobnie jak sztuka muzułmańska, unikała przedstawień ludzi, ale np. w synagodze w Dura-Europos z III w. po Chr. odkryto realistyczne ilustracje scen biblijnych. W różnych okresach chrześcijanie zakazywali sporządzania świętych posągów i obrazów (ikonoklazm), ale są one nadal przedmiotem kultu w Kościołach katolickim i prawosławnym<sup>62</sup>.

### **3. Biblijne usprawiedliwienie obrazu: Słowo stało się Ciałem – Bóg-Człowiek – jedyny Kerygmat i Obraz Boga**

W Ewangelii wg św. Jana można przeczytać: „Bóg jest duchem; trzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w duchu i prawdzie” (J 4,24) i jeszcze dobitniej: „nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza” (J 5,37). Bóg opisany jest przez Pawła w Pierwszym Liście do Tymoteusza jako „Król wieków, nieśmiertelny, niewidzialny” (1 Tm 1,17), którego „żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16)<sup>63</sup>. Nowy Testament potwierdza niemożliwość zobaczenia Boga, niemniej nie przywołuje bezwzględnego zakazu wyobrażania Boga.

W oparciu zwłaszcza o teologię Pawłową w Kościele pierwotnym powstała swego rodzaju „przyjazna” atmosfera dla obrazów, których zaczęto również używać do nauczania i pouczania, wspomniania i pobudzania do refleksji. Obraz pełnił więc funkcję dydaktyczną, zwłaszcza dla osób niepiśmiennych<sup>64</sup>.

W Biblii, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, słowo „obraz” stosowane jest w różnych znaczeniach i odniesieniach do Boga. Obrazem Boga jest sam człowiek – stworzony na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26-29)

<sup>62</sup> W. H. PROPP, *Rzeźba*, art. cyt., s. 694.

<sup>63</sup> W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 70.

<sup>64</sup> Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 473.

obdarzony możliwością sprawowania władzy nad stworzeniem, a także darem płodności i nieśmiertelności. W Nowym Testamencie wyrażenia „obraz Boga” czy „podobieństwo Boże” (por. 1 Kor 11,7; Jk 3,9) stają się wyraźnym zobowiązaniem moralnym: „Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48), i dalej – „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20). Klemens Aleksandryjski ujął tę zasadę w powiedzeniu: „Widzieć brata – to znaczy widzieć Boga”<sup>65</sup>.

Wracając jeszcze do Starego Testamentu warto przypomnieć, że opis stworzenia osiąga swój punkt kulminacyjny na początku Księgi Rodzaju w zdaniu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Podobne znaczenie co dwukrotnie, wręcz z naciskiem, użyte określenie „obraz” (*selem* – w LXX termin przetłumaczony jako *eikōn*, w Wulgacie *imago*) ma pojęcie podobieństwo (hebr. *demut* – Rdz 1,26; 5,1.3). Człowiek jako jedność (mężczyzna i kobieta) otrzymuje szczególną godność. Jego życie jest nienaruszalne (Rdz 9,6). Jego potomstwo jest jednocześnie „obrazem” Boga (Rdz 5,3). Jemu powierzono troskę o stworzenie. Jako reprezentant Boga i dobry król ma panować (Rdz 1,28). O tej władzy królewskiej człowieka i jego godności w podobny sposób wyraża się Ps 8. Ze stwierdzeniem, że człowiek jest „obrazem” Boga, łączy się również założenie, że dana jest mu możliwość nawiązywania szczególnej relacji z Bogiem i komunii z Nim<sup>66</sup>. „Jedynie człowiek może pretendować do bycia obrazem Boga, co świadczy o jego godności” (Ps 8)<sup>67</sup>.

W Nowym Testamencie również można dostrzec zdecydowane odrzucenie wszelkich form idolatrii, która odnosi się nie tylko do obrazów, lecz także do kultu pogańskiego, niemniej odnaleźć także można wypowiedzi dotyczące obrazów, zwłaszcza w ukazywaniu relacji: Bóg – człowiek oraz wierzący – Chrystus<sup>68</sup>. Bóg Nowego Testamentu to „jedyne mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego nikt z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16), z drugiej strony, co stanowi chrześcijańskie *novum*, pojawia się istotna zmiana nie tylko w możliwości poznania, ale również zobaczenia Boga: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca (o Nim) pouczył” (J 1,18). Wyrażenie „Chrystus obrazem Boga” znajduje się tylko w listach św. Pawła, choć sama idea występuje także w Ewangelii wg św. Jana.

<sup>65</sup> P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 594-595.

<sup>66</sup> M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, art. cyt., s. 537.

<sup>67</sup> Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 472.

<sup>68</sup> Tamże, s. 472-473.

W Prologu czwartej Ewangelii zdanie „Słowo jest u Boga” (J 1,1), oznacza, że stoi z Nim twarzą w twarz. Co więcej, Słowo jest tym, czym jest Bóg. Słowo wcieli się w człowieka („stało się ciałem” – J 1,14) i cechuje się „chwałą”, czyli naturą lub reputacją taką samą, jaka należy do Jego Ojca – pełną łaski i prawdy (przy czym są to greckie odpowiedniki zastosowanych w Wj 34,6 określeń – „łaska i wierność”). Mojżesz przyniósł wprawdzie od Boga Prawo (J 1,17), ale Jezus dał nam poznać samą naturę Ojca. Dlatego, choć nikt nie widział nigdy Boga, Jezus objawia nam Go przez to, że sam pozostaje z Nim w najbardziej intymnej łączności („jest w łonie Ojca”, por. także J 10,30). „Starotestamentalni prorocy widzieli może zarys Boga, ale Jezus – Słowo wcielone – nie tylko patrzył Ojcu twarzą w twarz, ale widział też Jego duszę i całym sobą uosabiał Jego najgłębszą naturę (...) W Jezusie zobaczyć możemy nie tylko prawdziwe oblicze (J 14,6-10), ale i serce Ojca. Świadomość tego faktu daje możliwość zmiany dotychczasowego wyobrażenia Ojca i nawiązania z Nim o wiele bliższej i cieplejszej relacji”<sup>69</sup>. Między Chrystusem, Synem Jednorodzonym, a Tym, który Go wysłał, Ojcem, Bogiem niewidzialnym (J 1,18), istnieje ścisła jedność (J 5,19; 7,16; 8,28; 12,49). Chrystus jest odbiciem chwały Bożej (J 17,5.24), więcej – mówiąc sam o sobie: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, ma świadomość, że jest „obrazem” swego niebieskiego Ojca.

Listy Pawła zawierają wypowiedzi o Jezusie jako obrazie (*eikōn*) Boga, które pozwalają zrozumieć dwie zasadnicze sprawy, a mianowicie jedyną w swoim rodzaju relację Jezusa do Boga (1 Kor 15,49) oraz samoobjawienie się Boga w Jezusie (2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15). Paweł dostrzega w Chrystusie prawdziwy obraz Boga (2 Kor 3,18-4,4; Rz 8,29; Kol 3,10). W teologii Pawłowej Jezus jest „reprezentacją w sensie najpełniejszym niewidzialnego Ojca”, „obrazem Boga według nieśmiertelności”; „obrazem jedynym w swoim rodzaju”. Paweł odwołując się do zestawienia: niebieski Adam – Adam ziemski, ukazuje Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Boga, podczas gdy człowiek wciąż jeszcze obrazem niedoskonałym i grzesznym (por. 1 Kor 15,49; Rz 8,29; Ef 1,3-14)<sup>70</sup>.

Hymn chrystologiczny w Liście do Kolosan zaczyna się stwierdzeniem: Jezus „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). „Obraz” oznacza tutaj (podobnie jak w 2 Kor 3,18; 4,4) nie tylko podobiznę osoby i jej reprezentację, ale również „stawanie się widzialną osobą” i objawienie jej (niewidzialnej) natury. Z wypowiedziami o Chrystusie jako „obrazie” Boga wiążą się obietnice dla tych, którzy w Niego uwierzą: zostaną przemienieni na wzór Jego obrazu (Rz 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Powstały z martwych Jezus jest nowym Adamem, w którym mamy

<sup>69</sup> W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 429.

<sup>70</sup> Por. P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 595-596.

udział przez wspólną naturę i człowieczeństwo. „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka (Adama, por. Rz 1,26n; 5,1-3), tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego (Chrystusa)” (1 Kor 15,49). Otrzymać ciało zmartwychwstałe (por. 1 Kor 15,44) oznacza również nosić „obraz” Chrystusa. Do Jego obrazu, ponieważ On jest wzorem, chrześcijanie powinni się upodobniać i w ten sposób coraz bardziej udoskonalać początkowy obraz Boży w sobie (Ef 4,24). W 2 P 1,4 mówi się o „uczestniczeniu w Boskiej naturze”<sup>71</sup>.

Zawarta w Nowym Testamencie krytyka bałwochwalstwa była skierowana głównie przeciw greckim i rzymskim bogom (Dz 7,43; 15,20; 17,29; Rz 1,23). „Ohyda spustoszenia” (Mk 13,14) może być aluzją do rzymskiego kultu cesarza. Paweł szczegółowo omawiał kwestię, czy chrześcijanie powinni jeść pokarmy składane bożkom w ofierze (1 Kor 8; 10,14-22; por. Ap 2,14,20), i na zakończenie stwierdził, że chociaż taki pokarm nie jest zepsuty, ponieważ bożki reprezentują bogów, którzy w rzeczywistości nie istnieją chrześcijanie powinni dbać o to, żeby taka praktyka nie gorszyła wierzących o słabych sumieniach. W sensie przenośnym bałwochwalstwo oznaczało oddawanie czci rzeczom ziemskim, chciwość (Kol 3,5; Ef 5,5) i obżarstwo (Flp 3,19)<sup>72</sup>. Bałwochwalstwo zostało wyraźnie odrzucone w Nowym Testamencie, natomiast istotnego znaczenia nabrało głoszenie Chrystusa – Wcielonego Boga, który przyjmując ludzkie, widzialne ciało narodził się człowiekiem dla zbawienia ludzi. Odwieczne Słowo, które „stało się ciałem”, nie tylko stało się słyszalne, ale również widzialne. Ta nowa perspektywa Bożego objawienia stworzyła okazję do pewnej weryfikacji sposobów ewangelizacji.

W języku greckim pojęcie „kerygmat” oznacza proklamację, obwieszczenie przez publicznego posłańca, ogłaszanie; odnosi się zarówno do treści, jak i samej czynności głoszenia. Kerygmat chrześcijański jest orędziem zbawienia dokonanego przez Boga w Jezusie Chrystusie, głoszonego w Kościele przy pomocy Ducha Świętego w celu nawrócenia i zbawienia ludzi<sup>73</sup>. Słowo „kerygmat” najczęściej kojarzy się ze słowem mówionym, często uroczystie ogłoszonym, proklamowanym, wzywającym do przemiany serc. Kerygmatem może być jednak także obraz, który przez swą określoną treść i formę będzie odbiorcy przekazywał Boże przesłanie.

Apostołowie głosili słowem to, czego doświadczyli („słyszeli i widzieli” – por. Dz 4,20; 1 J 1,1-3). Piotr, Paweł czy Jan wskazują na Jezusa, w którym

<sup>71</sup> M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, art. cyt., s. 537.

<sup>72</sup> D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 74.

<sup>73</sup> Por R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmat, Kerygma*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 319.

wypełniły się Boże obietnice (np. Dz 2,14-39; Rz 1,1-4). Osoba i dzieło Jezusa z Nazaretu stały się centrum chrześcijańskiego kerygmatu. W Nim Bóg objawił się światu, wypełnił to, co zapowiadali prorocy, przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie dokonał dzieła odkupienia. Zmartwychwstały ukazał się apostołom, uczynił ich świadkami – głosicielami Dobrej Nowiny i umocnił Duchem Świętym. Głoszenie apostołów często potwierdzone było cudownymi znakami, choć nie one świadczyły o mocy i prawdziwości głoszonego orędzia. Celem było nawrócenie i pokuta oraz poznanie i przyjęcie Jezusa. Apostołowie otrzymali od Jezusa nakaz głoszenia kerygmatu: „Idźcie na cały świat i głoscie (*keryksate*) Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15)<sup>74</sup>.

W praktyce przepowiadania słowa Bożego w Kościele pierwotnym od samego początku nie funkcjonował zakaz tworzenia obrazu Boga. Podobnie literatura pedagogiczno-religijna raczej unikała tej tematyki, bazując nie tyle na dosłownym, biblijnym tekście, co raczej na katechizmowych sformułowaniu przykazań, w którym nie ma nic na temat podobizn Boga. Co więcej, w głoszeniu wiary przez wieki czymś oczywistym wydawało się wykorzystywanie różnych pomocy, w tym obrazów<sup>75</sup>. Owszem, ich wykorzystanie musiało liczyć się z określonym kontekstem, w jakim żyli adresaci głoszonego słowa.

W kerygmacie skierowanym do żydów przeważały argumenty biblijne i mesjańskie ze Starego Testamentu, w kerygmacie do pogan prawda o Bogu jedynym objawionym w Jezusie. W znaczeniu biblijnym kerygmat był jednak tym samym: uroczystym proklamowaniem zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie, a polegał na ewangelizacji dokonującej się przez głoszenie słowa Bożego oraz zgodne z nim życie<sup>76</sup>.

Kerygmat chrześcijański obejmował to, co istotne ze względu na zbawienie, a jego celem była żywa wiara. Bóg w kerygmacie wzywał, a człowiek był zaproszony do osobistej odpowiedzi przez nawrócenie i akt wiary. Ta wiara rodziła się ze słuchania (Rz 10,17), ale także była rezultatem widzenia (por. m.in. J 20,8). Także współcześnie przepowiadanie dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie historycznej (odniesienie do „wczoraj”), ale przede wszystkim egzystencjalnej i eschatologicznej (ważne na „dziś i na jutro”), w rzeczywistości bowiem głoszony kerygmat jest spotkaniem z Jezusem Chrystusem, żywym Słowem i Obrazem Boga, „który był, jest i który przychodzi”<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Tamże, s. 320.

<sup>75</sup> H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Weltefernung*, art. cyt., s. 512-513.

<sup>76</sup> Por R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmat, Kerygma*, art. cyt., s. 320.

<sup>77</sup> Tamże, s. 321.